

Kocaeli İlahiyat Dergisi



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

Cilt 7 Sayı 1 Yıl: 2023
Volume 7 Issue 1 Year: 2023

Kocaeli Theology Journal

ISSN: 2564-677X

Kocaeli **İlahiyat** Dergisi
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider> Cilt 7 Sayı 1 Yıl: 2023



Kocaeli **Theology** Journal
Volume 7 Issue 1 Year: 2023

Kocaeli İlahiyat Dergisi

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider> Cilt 7 Sayı 1 Yıl: 2023



KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ | KOCAELİ THEOLOGY JOURNAL
Cilt 7 - Sayı 1 - Yıl: 2023 ISSN: 2564-677X

Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık) / Biannual (June/December)

Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ - 02623031444

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • Kocaeli University Faculty of Theology,
Kocaeli/TURKEY • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE
huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE
Arş. Gör. Oğuzhan Yıldız, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE
Arş. Gör. Ahmet Faruk Göksün, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Sayı Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Mustafa Bilican | Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE
Arş. Gör. Kazım B. Özkardaş | Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editörler Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Prof. Dr. Yusuf Benli, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
Doç. Dr. Ali Cançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Prof. Dr. Ulvi Murat Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Uşak, Türkiye
Doç. Dr. Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Nevzat Erkan, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye
Pro. Dr. Peter J. Kivisto, Augustana University, Illinois, Amerika Birleşik Devletleri (America)
Prof. Dr. Hazem Said Mohammed Montasır, Ezher Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi, Mısır (Egypt)
Dr. Hakki Arslan University of Münster Münster, Almanya (Germany)
Doç. Dr. Ahmed Fadlalla Ahimeir Abakar, University of the Holy Qur'an and Islamic Sciences, Sudan
Doç. Dr. Bagir Babayev, Naxçıvan Dövlət Universiteti, Felsefe Bölümü, Nahçıvan, Azərbaycan
Dr. Abdulrahman al-Salimi, Ministry of Endowments and Religious Affairs, Umman
Dr. Sham Qayyum, Soas Universty of London, İngiltere (England)
Doç. Dr. Admir Muloosmanovic, International University of Sarajevo, Saraybosna (Sarajevo)
Doç. Dr. Tariq Mohammed Noor, University of Khartoum, Sudan
Dr. Reşad Asgerov, Bakü Devlet Üniversitesi, Azərbaycan
Dr. Pieter Coppens, Vrije Universiteit, Amsterdam, Hollanda

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Dr. Ahm Ershad UDDIN

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Dr. Salih Şahin

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

- Arş. Gör. Dr. Abdulmuid Aykul, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE
Arş. Gör. Dr. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/ TÜRKİYE | Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali Namlı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Prof. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Doç. Dr. Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.
Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Kocaeli İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/ Turkey
<https://dergipark.org.tr/kider> Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

İndex Bilgisi / index information

Kocaeli İlahiyat Dergisi Index Copernicus tarafından taranmaktadır
<https://journals.indexcopernicus.com/search/form?search=kocaeli%20ilahiyyat>



Yazarlar, Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif haklarına tamamen sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı kapsamında açık erişim olarak yayımlamayı kabul ederler.

The authors fully own the copyrights of their works published in the Kocaeli Journal of Theology and agree to publish their works as open access under the Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ ETİK İLKELE VE YAYIN POLİTİKASI

1. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
2. Kocaeli İlahiyat Dergisi; İlahiyat temel alımına giren akademik çalışmaları yayımlar.
3. Kocaeli İlahiyat Dergisi; araştırma makalesi, derleme, çeviri, araştırma notu, teknik not, kitap değerlendirmesi/inceleme ve otobiyografi türü çalışmaları kabul eder.
4. Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayısının %50'sini geçmemek üzere İngilizce ve Arapça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.
5. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır. Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 15 Kasım, Haziran sayısı için ise 15 Mayıs'tır. Makale başvurusunun yoğunluğuna göre dergi daha erken makale gönderimini kapatabilir.
6. Kocaeli İlahiyat Dergisi'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atif Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
7. Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 14.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.
8. Başvuru esnasında en az 200 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır.
9. Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atif Sistemi kullanılmalıdır: <https://www.isnadsistemi.org/>
10. Dergimizde yayımlanan yazıların tüm telif hakları yazarlarına aittir. All copyrights of the articles published in our journal belong to the authors

TR DİZİN'İN ZORUNLU TUTTUĞU ETİK KURUL KARARI

1. Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken çalışmalar/makaleler için alınması zorunludur.
2. Yazarın bağlı olduğu üniversitenin Etik Kurul'undan onay almış olması gereklidir.
3. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir.
4. Makalenin yöntem kısmında veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır.
5. Onay belgesi DergiPark'a ek dosya olarak eklenmelidir.
6. TR Dizin'in Etik Kurul onayına dair görüşü için bk. <https://trdizin.gov.tr/tr-dizin-dergi-degerlendirme-kriterleri/>

Etik Kurul İzni Gerektiren Araştırmalar

1. Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
2. İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,

3. İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
4. Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
5. Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.

Bu çerçevede dergimizde değerlendirmeye alınacak çalışmalarda;

1. Olgu sunumlarında "Bilgilendirilmiş onam formu"nun alındığının belirtilmesi,
2. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
3. Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.
4. Editörler, değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlar. Editörler, çalışmada kullanılan konularda etik kurulun onayı, deneysel araştırmalarla ilgili hiçbir izin olmadığında çalışmayı reddetme sorumluluğuna sahiptir. Etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca makale ilk/son sayfasında yer verilmelidir. Olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmesi gereklidir.

Açık Erişim Politikası: Kocaeli İlahiyat Dergisi Açık Erişimli bir dergidir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanmış makalelere erişim için abonelik gerekmez, erişim ücreti talep edilmez, makalelere erişim ve kullanılması için herhangi bir kısıtlama yoktur. Ancak bu lisansa göre eser dergiye atıf verilerek indirilebilir ya da paylaşılabilir ancak değiştirilemez ve ticari amaçla kullanılamaz.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin içeriği Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. Kocaeli İlahiyat Dergisi, açık erişim politikası kapsamında kütüphanelerin dergi içeriğini kütüphane katalog kayıtlarına almalarını önermektedir.

Arşivlenme: Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti: Kocaeli İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Yazarlara da herhangi bir ücret ödenmemektedir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Kocaeli İlahiyat

Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımaları beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk.COPE Yönerge Türkçe). Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay Kararları (20/01/2018) Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen kurumlarının çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metodları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir. Bk. İngilizcede Yayımlanan Bilimsel Makalelerin Yazar ve Çevirmenlerine Yönelik EASE (European Association of Science Editors) İlkeleri

Yazarlık Hakkında Temel İlkeler

1. Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.
2. İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir
3. Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemelidir, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır. Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı uygulamalar şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metodlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayımlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayımlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayımlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayımlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

Yazarın Sorumlulukları

1. Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
2. Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
3. Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

Hakemliklerin Sorumlulukları

1. Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
2. Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
3. Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
4. Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

Editöryal Sorumluluklar

1. Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
2. Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
3. Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.

4. Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.

5. Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır. Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır. Okuyucu Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi

bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman huseyin.okur@kocaeli.edu.tr adresine mail atarak şikâyetle bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör

hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan TURNITIN aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Ön İnceleme ve İntihal Taraması:

Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve TURNITIN programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'ten az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Alan Editörü İncelemesi:

Ön inceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme):

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur.

Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.

Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 100 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.

Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.

Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir.

Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

Tashih Aşaması:

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan Editörü Kontrolü:

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

Hakem Kontrolü:

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

Türkçe Dil Kontrolü:

Hakem sürecinden geçen çalışmalar Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

İngilizce Dil Kontrolü:

Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Yayın Kurulu İncelemesi:

Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.

Dizgi ve Mizanpaj Aşaması:

Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

YAZIM KURALLARI

1. Kocaeli İlahiyat Dergisine gönderilen yazılan İsnad Atıf sistemi 2. Versiyona göre düzenlenmelidir. (<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>)
2. Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
3. Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılacak telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
4. Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: <https://www.isnadsistemi.org/>
5. Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.
6. Makale sonunda, Kaynakçadan önce, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çalışma beyanına yer verilmelidir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi
Baş Editör
Doç. Dr. Hüseyin OKUR

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1. Erken Dönem Biyografi Yazarları ve Şârihlere Göre İbnü'l-Arabî: Hatmiyet Kavramı Merkezli Bir İnceleme [Ibn Al-Arabi According to Early Biographers and Commentators: A Study Based On the Concept of Khatmiyah]
Ali İhsan KILIÇ1-30
2. Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî: Üç Sünen Kitabının Birbirlerine Üstünlüğü ile İlgili İddialar ve Rivayet Kaynakları Açısından Bir Değerlendirme [Abū Dāwūd, al-Tirmidhī and al-Nasā'ī : The Claims About the Superiority Between the Three Sunan Books and An Evaluation in Terms of Narration Sources]
Selvi Raif MURAD - Erdiç AHATLI31-50
3. Safevi Dönemi Tezyinatı Üslup Özellikleri Görülen Bir Yazma Eserin Değerlendirilmesi [An Evaluation of a Writing Work with the Safevi Period Employment Style Features]
Yıldırım KARADENİZ51-69
4. Hâdimî ile İlgili Çalışmalarda Yapılan Hatalar [Errors Made in Studies About Khadimi]
Lutfullah Kerim BİLGİN - Kemal YILDIZ70-85
5. Tefsirde Bir Müşkil Olarak Allah'ın Zafer Vaadine Rağmen Peygamberlerin Öldürülmesi [The Killing of the Prophets Despite the Victory Promise of Allah As a Contradiction in Tafsir]
Erkan ÇAKIR86-105
6. Şiblî Nu'mânî'nin Seyahatnâmesinde İstanbul'da İlmî Hayat [Ibn Al-Arabi According to Early Biographers and Commentators: A Study Based On the Concept of Khatmiyah]
Halime Zehra İNAL - Bahattin TURGUT106-122
7. Kur'an Okuma Dersinin Ölçme ve Değerlendirmesinde İlahiyat Fakültesi Düzeyindeki Temel Yeterlilikler [Basic Sufficiency at the Faculty of Theology in the Assessment and Evaluation of the Qur'an Reading Course]
Hasan Hüseyin HAVUZ123-153
8. İnsan, Kâinat ve Yaratılış Ekseninde Hallâc-ı Mansûr'un Tevhid Düşüncesinin Felsefî Analizi [Philosophical Analysis of Hallâj-ı Mansûr's Tawhid Thought on The Context of Human, Universe and Creation]
Emine Elif ÇAKMAK İGALÇI154-172
9. Ayet ve Hadisler Işığında Kudüs ve Mescid-i Aksa [Jerusalem and al-Aqsa Mosque in The Context of Qur'anic Verses and Hadiths]
Hayri ERENAY173-193



Erken Dönem Biyografi Yazarları ve Şârihlere Göre İbnü'l-Arabî: Hatmiyet Kavramı Merkezli Bir İnceleme
Ibn al-Arabi According to Early Biographers and Commentators: A Study Based on the Concept of Khatmiyah

Ali İhsan KILIÇ

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Anabilim Dalı, Kocaeli/Türkiye

Research Assistant Dr., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Sufism
Kocaeli/Türkiye

aihsankilic@gmail.com, orcid.org/0000-0002-5638-6948

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	1 Şubat 2023 / 1 February 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	4 Nisan 2023 / 4 April 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Haziran 2023 / 25 June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Haziran 2023 / June 2023
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 1-30.	

Atıf / Cite as: Kılıç, Ali İhsan. "Erken Dönem Biyografi Yazarları ve Şârihlere Göre İbnü'l-Arabî: Hatmiyet Kavramı Merkezli Bir İnceleme [Ibn Al-Arabi According to Early Biographers and Commentators: A Study Based On the Concept of Khatmiyah]". *Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal* 7/1 (Haziran/June 2023), 1-30. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8032248>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayıncı / Published by:

Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayımıdır.

Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Erken Dönem Biyografi Yazarları ve Şârihlere Göre İbnü'l-Arabî: Hatmiyet Kavramı Merkezli Bir İnceleme

Öz

Tarihsel süreçte bir ilmin dönüm noktalarını belirlemek sadece modern dönem araştırmalarına özgü faaliyetlerden değildir. Farklı geleneklerin kendi tarihsel süreçlerini belirli niteliler üzerinden ayırttıkları bilinmektedir. Tasavvuf tarihi söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî üzerinden böylesi bir ayrıma gidilmiştir. Ona yönelik nitelilerin bir kısmı bizzat kendisi tarafından yapılmış diğer bir kısmı ise sonraki gelenek tarafından ona izafe edilmiştir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'yi tarihsel yönden konumlandırmaya yönelik nitelilerden en belirginini onun “eş-Şeyhü'l-ekber” lakabıyla anılmasıdır. Bu kullanımın sûfi çevreler içerisinde sahip olduğu anlama mukabil İbnü'l-Arabî muhaliflerince üretilen zıddı niteliler türlü polemikleri tetiklemiş gözükmektedir. Dolayısıyla polemik literatüre konu edilen ve nispeten popüler ilgileri de besleyen “eş-Şeyhü'l-ekber” ifadesinin İbnü'l-Arabî külliyyatında ne türden bir karşılığının olduğu açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu bağlamda onun kendisini tarihe nasıl sunduğu önemli bir mesele olarak ele alınmayı beklemektedir. Bu mesele, öncelikle kendi eserleri içerisinde incelenmeyi gerektirir. Bununla birlikte onun, kendi yaşadığı çağda hangi yönleriyle tanındığı; etrafında oluşan mürid halkasının ve eserleri üzerine ilk kalem oynatan takipçilerinin nasıl bir İbnü'l-Arabî portresi çizdikleri meselenin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Bütün bunları açıklığa kavuşturmak üzere bu çalışmada literatürde ilk defa Hakîm et-Tirmizî tarafından dile getirilmiş hatmü'l-velâye konusunun uygun bir tartışma çerçevesi sunacağı kabul edilmiştir. Hakîm et-Tirmizî'den sonra İbnü'l-Arabî ile tekrar gündeme getirilen konunun kendi eserlerinde ne türden bir bağlam içerisinde yorumlandığı, hatmü'l-evliyânın kimliğini belirlemeye yönelik iddiaların farklı eserlerdeki işleniş biçimleri incelenmiştir. Akabinde söz konusu meselenin İbnü'l-Arabî ile bizzat görüşen tarihçi ve biyografi yazarları tarafından bilinip bilinmediği, onu eserlerine hangi özellikleri öne çıkarılarak kaydettikleri ele alınmıştır. Son olarak İbnü'l-Arabî'nin yakın çevresinden başlamak üzere onun teliflerini şerh ve talik türü eserlerle açıklamaya çalışan sûfi müelliflerin onu nereye konumlandıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Şeyh-i Ekber, Nübüvvet, Velâyet, Hâtemü'l-evliyâ.

Ibn al-Arabi According to Early Biographers and Commentators: A Study Based On the Concept of Khatmiyah

Abstract

Identifying the turning points of a science in the historical process is not limited to the activities specific to modern period research. It is known that several traditions differentiate their historical processes over certain qualifications. As far as the history of sufism is concerned, such a distinction has been made through Ibn al-Arabi. Some of the qualifications for him were attributed to him by himself, and some were attributed to him by the later tradition. In this sense, the most prominent of the qualifications aimed at positioning Ibn al-Arabi in the historical sense is that he is referred to as “al-Sheikh al-Akbar”. In return for that the meaning of this usage in Sufi circles, the opposite characterizations produced by Ibn al-Arabi's opponents seem to have triggered various polemics. Therefore, it should be clarified what kind of equivalent the expression “al-Sheikh al-Akbar”, which is the subject of polemical literature and also feeds relatively popular interests, has in the corpus of Ibn al-Arabi. In this context, how he

presents himself to history expects to be considered as a significant issue. This issue requires first of all to be examined in their own works. In addition to this, in what ways he was known in his own age; what kind of a portrait of Ibn al-Arabi were drawn by the circle of disciples formed around him and his followers, who were the first to write on his works, constitute another dimension of the issue. In order to clarify all these, in this study, it is accepted that the issue of seal of sainthood (khatm al-walayah), which was first mentioned by al-Hakim et-Tirmidhi in the literature, will present an appropriate discussion framework. After Hakim al-Tirmidhi, in what kind of context the issue, which was brought to the agenda with Ibn al-Arabi, was interpreted in his own works, and the ways in which the claims to determine the identity of the seal of the saints (khatam al-awliya) were handled in different works were examined. Afterwards, it was discussed whether the subject in question was known by historians and biographers who met with Ibn al-Arabi personally, and which features they emphasized in their works. Finally, starting from Ibn al-Arabi's close circle, it has been tried to reveal where the sufi authors who tried to explain his works with commentary (sharh) and annotations (ta'liqah) type works placed him

Keywords: Ibn al-Arabi, al-Sheikh al-Akbar, Prophethood, Sainthood, Seal of the saints.

Giriş

İslam düşünce tarihinde ilim geleneklerinin kurucu düşünürlerinin veyahut gelenek içerisinde önemli mevkiiler elde etmiş kimselerin eserlerinde kendi biyografilerine ilişkin anıları, yaşadıkları bir anekdota yer vermeleri, buldukları yer ve görüşükleri kimselere atıf yapmaları gibi her türlü bilgi, işaret ve imâ içeren kayıtlar geriye dönük bilgi inşa süreci bakımından hayati derecede önem taşır. Bazen bir müellifin veya yakın çevresinin etkileşimini gösteren detay bir bilgi, aslında metnin içeriğinde tartışılan konulardan farklı bir amaca yönelik kaleme alındığını ve söz konusu amaçla ilişkili arka plana sahip olabildiğini göstermektedir.¹ Dolayısıyla bağlam bilgisi metnin amacını ve yazarın niyetini doğru bir şekilde yansıtabilmek için kritik bir role sahiptir. Tasavvuf literatürü söz konusu olduğunda, müellif sūfîlerin kendi hayatlarından bir kesit sunmaları veya o şahsiyet ile doğrudan irtibatlı talebe ve müridlerinin aktarımları daha da mühim olabilmektedir. Zira tasavvufi tecrübe ile doktrin arasında herhangi bir boşluk olmadığı ve sūfîlerin söz, fiil ve hikayeleri doğrudan öğretiyeye dahil olduğu için tasavvuf literatürünün ana unsurlarından birisini tabakât/biyografi eserleri oluşturmaktadır. Hatta tasavvuf kavramlarını ele alan eserlerde ilgili kavramın anlatım örgüsü yine sūfî hikayelerinden kesitler içermektedir. Bu anlatımlarda karşılaşılan hâdisenin kendisi, gösterilen tepki, sarfedilen bir cümle yahut kalbe doğan bir vârid velâyet yolculuğunun duraklarından birisine mahsus hâllere işaret edebilmektedir. Tasavvuf tarihi literatüründe bu türlü anlatımların çokça örneğiyle karşılaşmak mümkündür ve bu konuda en geniş içeriği sunan müelliflerin başında İbnü'l-Arabî gelmektedir. Özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eseri, hâl, makâm ve menzillerin ricâlden birisiyle ilişkilendirildiği bir anlatım örgüsüne sahiptir. İbnü'l-Arabî, yakın çevresine karşı oldukça duyarlı ve onları literatüre kazandırma hususunda gayretli olduğu kadar kendi hayatına dair anekdotları paylaşmada da açık bir telif yöntemini tercih eder. Bununla birlikte onun kendi hayatı ve müşahedelerinden aktardıkları, yalın ve bütünlüklü bir otobiyografi sunma amacı da taşımaz. Bu türlü aktarımlar aslında İbnü'l-Arabî'nin telif yöntemiyle uyumlu olarak ele alınan konuyu açıklamaya yönelik bir içeriğe ilave olmaktadır. Dolayısıyla

¹ Bu anlamda Gazzâlî'nin otobiyografik eseri olarak kabul edilen *el-Münkız mine'd-dalâl*'in aslında müellifin kendisini savunma amacıyla kaleme alındığını ileri süren bir çalışma için bkz. Kenneth Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi-Gazâlî ve İhyâu Ulûmid'd-dîn'i*, çev. Abdullah Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 11-23.

aktarımların bütünlenmesinde ve yorumlanmasında ikinci bir yazarın yaklaşım tarzı ve niyeti belirleyici bir rol alabilmektedir. Bu nedenle biyografi yazıcılığında yer verilen yahut verilmeyen unsurlar, nitelermeler, tarihsel şahsiyetler arasında kurulan bağlar gibi her türlü detay metnin ihtiva ettiği alt anlama ilişkinizler taşımaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin tarihsel misyonunu belirginleştirmeyi amaçlayan bu çalışmada İbnü'l-Arabî hakkındaki farklı nitelermeleri ele alıp yorumlamada hatmiyet kavramının uygun bir çalışma zemini teşkil ettiği görülmüştür. Her ne kadar kavramın velâyetle terkibi İbnü'l-Arabî'ye mahsus olmasa da onun meseleyi tekrar gündeme getirmesi ve kavramın muhtevasına kattığı boyutlar literatür açısından takip edilebilir niteliktedir. Kavramın literatüre Hakîm et-Tirmizî tarafından kazandırılmasından önce içerik bakımından hatmiyete benzer farklı kullanımlarla karşılaşılmaktadır. Bu anlamda Sehl et-Tüsterî ile ilişkilendirilen “hüccetullah” ve “kâim bi'l-hüccce” gibi terkiplerin veliler hiyerarşisinin en üst mertebesini ifade etmek üzere kullanıldığı belirtilmektedir.² Ancak veliler arasındaki derecelenmenin ve ricâlullâhın en üstününün teorik boyutlarıyla ortaya konulması Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ* isimli eseriyle gerçekleşmiştir. Hakîm, nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişkiyi ayırıştırarak farklarını ortaya koyarken tıpkı nübüvvetin hâtemi olduğu gibi velâyetin de bir hâteminin bulunduğunu ileri sürer. Hakîm'e göre bu terkiplerdeki hatmiyet ifadesi son manasına gelmeyip tamlık ve kemâl bildirmektedir.³ Dolayısıyla “hâtemü'l-velâye” eskatolojik bir takım hâdiselerle ilişkili olmaktan ziyade bilgi ve mertebe bakımından en üstün olmayı ifade etmektedir. Bu nedenle Hakîm, hâtemi “mezcûb”lardan olup nübüvvetten en çok paya sahip olmakla nitelermektedir.⁴ Kavramın bizim çalışmamızla ve İbnü'l-Arabî'nin şahsıyla ilişkili boyutu bu noktada görülmektedir. Zira bu aşamada “hatmiyet” ile “ekberiyet” arasında anlam bakımından bir paralellik ortaya çıkmaktadır. Nitekim daha geç dönem Ekberî yorumculardan Abdülganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) halkasına mensup Hasan b. Mûsâ, İbnü'l-Arabî'nin “özel velâyetin hâtemi” olmasından dolayı “eş-şeyhü'l-ekber” diye isimlendirildiğini ileri sürmektedir.⁵ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'yi “eş-şeyhü'l-ekber” şeklinde lakaplandırılan sonraki geleneğin bu nitelme ile onun hatmiyeti arasında kurduğu ilişkinin erken

² Gerald Elmore, hatmiyet kavramının fikrî arka planını ortaya koyarken *Hilyetü'l-evliyâ*'nın Sehl et-Tüsterî ile ilgili bölümünde geçen ifadelerden bir kısmına odaklanmaktadır. Bu bölümde Sehl, işlerin bozulduğu ve insanların ihtilafa düştüğü bir dönemde bir kimsenin Allah'ın emirlerine sarıldığı ve nehyettiği hususlardan da kaçındığı takdirde, Allah'ın o kimseyi kendisine insanların tabî olduğu, yol gösteren bir rehber (hâdî ve mehdî) kılacağını bildirmektedir. Sehl bu meyanda Hz. Peygamber'in “İslam garib geldi ve nihayeti de garib olacak” hadisine atıf yapmakta ve o kimseyi “vaktinin garibi” olarak nitelermektedir. Elmore bu ifadelerden hareketle onun eskatolojik bir takım imâlar taşıdığını ileri sürmekte ve Ebû Saîd el-Harrâz'ın *Risâletü'l-keşf ve'l-beyânı*'ndaki muhababının Sehl et-Tüsterî olduğunu söylemektedir. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1988), 10/190. Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time: Ibn al-Arabi's Book of the Fabulous Gryphon* (Leiden: Brill, 1999), 138.

³ Hakîm et-Tirmizî hatmiyeti “son” olmakla yorumlayanları cehaletle nitelermektedir. Bütün bu tartışma hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ-Velîliğin Sonu*, çev. Salih Çift (İstanbul: Nefes Yayınları), 113-116.

⁴ et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ-Velîliğin Sonu*, 124. Hakîm'in hatmü'l-evliyâ hakkındaki düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Salih Çift, Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 359-362. Ali İhsan Kılıç, “Hatmü'l-velâye Teorisi”, *Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead-Metafizik 3*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1482-1489.

⁵ Hasan b. Mûsâ b. Abdillâh el-Kürdî, *Şerhu hikemi's-Şeyhi'l-Ekber*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2006), 11.

dönemlerde nasıl anlaşıldığı, benzeri değerlendirmelerin yapılıp yapılmadığı açıklığa kavuşturulmayı beklemektedir. Bu kapsamda çalışmada öncelikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kendisine yönelik nitelemelere ve kendisini konumlandığı makama odaklanılacaktır. Akabinde İbnü'l-Arabî'ye yakın dönem biyografi yazarlarının onun hakkında neleri öne çıkardıkları, onu hangi yönleri üzerinden kaydettikleri, hatmü'l-velâye konusuna herhangi bir şekilde atıf yapıp yapmadıkları incelenecektir. Daha sonra ise Bedr el-Habeşî (ö. 618/1221), İsmâîl b. Sevdekîn (ö. 646/1248), Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Afîfüddîn Tilimsânî (ö. 690/1291) gibi kendine en yakın şârih ve müridlerin İbnü'l-Arabî'yi algılama biçimleri üzerinde durulacaktır. Son olarak Müeyyidüddîn el-Cendî (ö. 691/1292 [?]) ve Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335) gibi ikinci nesil şârihlerin hatmiyet kavramı özelinde yaptıkları yorumlar çerçevesinde Ekberî gelenekte belirginleşmeye başlayan İbnü'l-Arabî portresinin ana hatları ortaya konulmaya çalışacaktır. Böylece Ekberiliğin kurucusu ile takipçileri arasındaki ilişkinin nasıl ve ne yönde gelişim gösterdiği meselesi etrafında mevcut literatüre katkı sağlanacaktır.

1. Eserlerinde Kendisini Nereye Konumlandırmıştır?

İbnü'l-Arabî, başlıca lakapları olan “Muhyiddin” ve “eş-Şeyhü'l-ekber” nitelemeleri ile onu takip eden literatürde yer edinmiştir. Söz konusu literatürde “Muhyiddin” lakabının İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufî gelenekle ilişkisinin kurulmaya çalışıldığı görülmektedir. “Muhyiddin” lakabının Abdülkâdir Geylânî'nin (ö. 561/1166) lakabı olması ve Geylânî'nin vefatıyla İbnü'l-Arabî'nin doğumunun birbirine denk düşmesi sebebiyle babası tarafından verildiği yönünde birtakım iddialar olsa da bunun uydurma olduğu belirtilmektedir.⁶ Ancak *Divân*'da geçen ifadelerde kendisini Muhyî olarak nitelemesi, sonraki dönem müellifleri üzerinde yönlendirici bir etki bırakmış olabilir. İbnü'l-Arabî söz konusu dizelerdeki şu ifadeleriyle kendi tarihsel rolüne atıfta bulunmaktadır:

Ben yenileyiciyim (muhyî), ne (başka bir) künye alırım ne de değiştiririm,

Ben Arabî Hâtemî Muhammedim;

Her bir vaktin kendinin aynı olan birisi vardır,

Bu asırdaki o şahıs benim, yalnız başıma.⁷

Bir diğer niteleme olan “ekberiyet” ise sonraki geleneğin onun tarihsel misyonuna ilişkin perspektifini yansıtmaktadır. Ancak yaygın olarak kullanılan “ekber” nitelemesinin İbnü'l-Arabî literatüründeki izleri nelerdir? İbnü'l-Arabî'ye yakın dönemde kaleme alınan tabakâtlarda bu düşünceye kaynaklık edebilecek bir içerikle karşılaşmakta mıdır? Benzer şekilde erken dönem şârihleri bu lakabı kullanmışlar mıdır? Onların eserlerinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik nitelemelerde ne gibi kullanımlarla karşılaşmaktadır? Bütün bu soruların cevabına geçmeden önce İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde onu “ekberiyet” makamına yerleştirecek içeriğin ne olduğuna ve bu içeriğin tahliline geçebiliriz.

Bilindiği üzere İbnü'l-Arabî'nin hayatı o dönem Müslümanların yaşadığı coğrafyanın batı tarafında kalan Endülüs'te başlamış, Doğu'ya seyahati tasavvuf ve telif hayatının belirli bir kısmını

⁶ Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time*, 14.

⁷ İbnü'l-Arabî, *Divânü İbn Arabî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 46.

Endülüs'te tamamladıktan sonra gerçekleşmiştir.⁸ Burada telif ettiği eserler onun kendi ruhanî yolculuğuna dair belirli temaları içermekle birlikte onun velâyet öğretisinin temel metinlerinden birisini teşkil edecek *Ankâu Muğrib fi Hatmi'l-evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib* isimli eseri Doğu'ya seferinden önce kaleme aldığı son eserdir. Eserin konusunu hatmü'l-velâye ve mehdilik meseleleri oluşturmaktadır. Hatmiyet konusu, Elmore'a göre İbnü'l-Arabî tekrar onu gündeme getirinceye kadar uykuda bir mesele olarak kalmıştır.⁹ İbnü'l-Arabî'nin *Ankâu Muğrib*'de meseleyi ilk defa müstakil olarak konu edinmesi, meseleye açıklık kazandırmamış, özellikle daha sonraki eserlerde bariz biçimde görülecek olan “genel velâyetin hâtemi” ile “Muhammedî velâyetin hâtemi” ayrımı belirgin bir şekilde yapılmamıştır. Bu durum, Elmore'un kanaatine göre, İbnü'l-Arabî'nin kendine yönelik iddialarını gizlemesinden kaynaklanmaktadır. Eserdeki içerik daha çok Hz. İsa'nın niteliklerini ele almakta¹⁰ ve imam mehdî ile onun arasındaki farkları ortaya koymaktadır. Ancak eserdeki ifade ve zamirler bazen “Muhammedî velâyetin hâtemi”ni işaret eder tarzda yazıldığı için konu müphem kalabilmektedir.¹¹ Eserdeki hatmü'l-evliyânın kimliği ile ilgili bilgilerin en ilginçisi ise İbnü'l-Arabî'nin 595 yılında onu gördüğünden ve elini öpmekle emrolunduğundan bahsetmesidir.¹² Bu bilgi İbnü'l-Arabî'nin Doğu'ya seyahati sonrasında telif edeceği *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinde de tekrar etmektedir. Buradaki atıflara bakıldığında İbnü'l-Arabî üç farklı yerde hâtemi Fas'ta gördüğünden bahsetmekte, bunların birisinde 594 yılını ikisinde ise 595 yılını zikretmektedir.¹³ Bununla birlikte *el-Fütûhât*, *Fusûs* ve *Divân*'da geçen bazı müşahede anlatımları ve şiirler “Muhammedî özel hâtem”in İbnü'l-Arabî ile ilişkilendirilmesinde etkili olmuştur. *el-Fütûhât*'ın hutbe kısmında bir rüyasını aktaran İbnü'l-Arabî, bu uzunca rüyada sembolik anlamda oldukça güçlü birtakım hususları paylaşmaktadır. Bunlardan en dikkat çeken Hz. Peygamber'in “hükümde aralarındaki ortaklık nedeniyle Hâtem'in ardından” yani Hz. İsa'nın arkasında duran İbnü'l-Arabî'yi görmesi ve Hz. İsa'ya “şu senin dengin, oğlun ve dostundur” demesidir. Rüyanın devamında İbnü'l-Arabî'ye minber getirilmesi telkin edilmekte ve minberde “Bu en temiz Muhammedî makamdır, ona yükselen, ona vâris olur.” ibaresinin yazılı olduğu ifade edilmektedir.¹⁴ Eserin girişinde anlatılan bu rüya kendi içerisinde çok farklı anlamları barındırmakla birlikte rüyanın sembolik açıdan en dikkat çekici yönü, İbnü'l-Arabî'ye göre genel velâyetin hâtemi olan Hz. İsa ile kendisi arasında bir nispetten söz edilmesidir. Kendisine tahsis edilen minberde “Muhammedî makam” şeklinde bir ifadenin yazılı olması ise onun “Muhammedî velilerin hâtemi” olduğu

⁸ İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te iken telif ettiği eserlerin kronolojisini bu eserlerde birbirlerine atıflar bulunması sebebiyle tam olarak belirlemek mümkün olmasa da araştırmacıların kanaatlerine göre şu şekildedir: *Kitabü Meşâhidü'l-esrâr*, *Risâle fi'l-velâye, et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*, *Kitabü'l-isrâ ilâ Makâmi'l-esrâ*, *Mevâkı'u'n-nücûm*, *Ankâu Muğrib*. Eserlerin yazılış tarihleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time*, 76-78. Z. Şeyma Özkan, “Meşâhidü'l-esrârın Yazılış Sebebi ve Tarihi”, *Şahit ve Anlattıkları-Meşâhidü'l-esrâr*, mlf. İbnü'l-Arabî (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), s. 21-23.

⁹ Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time*, 112.

¹⁰ Michel Chodkiewicz, *Ankâ'da hâteme telmihte bulunan ayetlerin on dört farklı surede geçen yirmi dokuz ayet olduğunu ve bunların doğrudan veya dolaylı yönden Hz. İsa'ya işarete bulunduğunu ifade eder. Michel Chodkiewicz, Velâyet Mührü-İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet*, çev. Birol Biçer (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 159.

¹¹ Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time*, 189.

¹² İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib fi hatmi'l-evliyâ ve şemsi'l-mağrib*, thk. Abdülbâkî Miftâh (Dimaşk: Dâru Ninova, 2016), 183.

¹³ Chodkiewicz'e göre farklı tarihlerin zikredilmesi hususu bir dil sürçmesinden ibarettir. O, 594 yılını doğru kabul etmektedir. Chodkiewicz, *Velâyet Mührü*, 166.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/17-18 (Giriş Bâbı).

yönündeki görüşleri destekler bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir. Onun hâtem olduğuna ilişkin görüşlere kaynaklık teşkil edebilecek tek içerik bundan ibaret değildir. Bu kapsamda hem *el-Fütûhât*'ta hem de *Fusûs*'ta geçen bir başka mesele ise nübüvvetin bir duvar olarak temsil edildiği rivayete dayanmaktadır. Bu rivayette Hz. Peygamber, kendisini nübüvvet duvarının tamamlandığı son kerpiç olarak nitelemektedir. İbnü'l-Arabî ise aynı rüyayı hâtemü'l-evliyânın da görmesi gerektiğinden bahseder ve aslında duvarda iki kerpicin eksik olduğunu, bunlardan gümüş olanla nübüvvetin altın olanla ise velâyetin hatmolunacağını ileri sürer. Nitekim İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ta bu rüyayı kendisinin gördüğünü ve onu tabir ettirdiğini, Mekke'deki Tezverli bir şahsın da rüyayı kendisi gibi yorumladığını bildirmektedir.¹⁵ Yine *el-Fütûhât*'ın 365. Bâbında “Bununla birlikte Allah -akla bile gelmeyen- işin sonunu (hatimeti emr, velîlik işinin sonu) bana tahsis etti.” diyerek kendi hatmiyetine işaret etmektedir.¹⁶

Kendi hatmiyetine dâir en açık ifadelerle *el-Fütûhât*'ta yer alan dizelerde karşılaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta “Ben hatmü'l-velâyeyim, hiç kuşkusuz, Mesîh ile birlikte, Haşimî'ye vâris olarak” şeklindeki ifadeleriyle bu durumu açık bir şekilde dillendirmektedir.¹⁷ Bu dizelerin benzeri içerikte *Divân*'da da hatmiyet konusu muhtelif bölümlerde geçmektedir. Bunlardan ilkinde kendisine hatmü'l-evliyânın tayininin haber verildiğinden bahsetmekte ve onun özelliklerine dair belirli hususları zikretmektedir.¹⁸ İkinci kez andığı bölümde müjdecinin -bununla bir meleğe ya da keşfe atıf yapıyor olabilir- bir bilgi ile geldiğini ve bu bilgide tıpkı Hz. Peygamber'in nübüvvetin hâtemi olması gibi hatm-i velâyeti getirdiğini, böylece kendisinin onlara vâris olmakla her iki hâtemden de büyük bir nasibi olduğunu ifade etmektedir.¹⁹ Üçüncü kez konu edildiği bölümde ise İbnü'l-Arabî daha açık ifadeler kullanmakta, kendi soyuna atıf yaptıktan sonra Hz. Peygamber'e tabî olanların tamamının hâtemi olduğunu; Hz. İsâ'nın ise sonradan resul değil de veli olarak gelip Hz. Peygamber'in şeriatına uyduğunda kendinden öncekilerin tamamına hâtem olduğunu ifade eder. Hz. İsâ ile kendisinin durumunu ise hatmiyet meselesinde ona tabî olduğunu bildirerek açıklamaktadır.²⁰ Nazma dayalı bu anlatımlarda ifadeler şiirselliğin getirmiş olduğu bir takım metaforlarla ve remizlerle kaplanmış olsa da en açık boyutlarını *el-Fütûhât*'ta kazanacak olan velâyet öğretisi konunun anlaşılmasına yardım etmektedir. İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ta velâyet öğretisini nübüvvet-i âmme ve nübüvvet-i hâssa ayırımına dayalı olarak inşa ederek hatmiyet konusunu da yeniden yorumlama imkanı bulur. Buna göre âhir zamanda bir veli olarak nüzûl edecek olan Hz. İsâ'yı nübüvvet-i âmmenin hâtemi olarak kabul ederken, Muhammedî şeriatın bânına sahip olan Muhammedî velâyetin hâtemini ise kendisiyle ilişkilendirmektedir.

Hatmiyet meselesinde İbnü'l-Arabî'nin yalnızca *Fusûsu'l-hikem*'de konu edildiği bir başka hâtem daha bulunmaktadır. Nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişkinin tartışma konularından birisini teşkil ettiği Şit Fassi'nın sonunda İbnü'l-Arabî, dünyaya gelen “son insan” olacak ikiz çocuklardan söz eder. Çin'de doğacak olan bu çocuklardan ilki kız olup erkek çocuğun başı onun ayakları yanına düşecektir. Bu iki çocuk, insan türünün en sonuncuları olup kendilerinden sonra dünyada kısırlığın

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 3/16 (65. Bâb). İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008), 48-50.

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 13/54 (365. Bâb).

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/249 (43. Bâb).

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Dîvânü İbn Arabî*, 29.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Dîvânü İbn Arabî*, 52.

²⁰ İbnü'l-Arabî, *Dîvânü İbn Arabî*, 244.

artacağını, son erkek çocuğun insanları Allah'a davet edeceğini ancak kendisine karşılık verilmeyeceğini bildirir. Allah, o son çocuk dahil bütün müminlerin canlarını alacak, geriye kalanlar ise hayvânî bir yaşam süreceklerdir. İbnü'l-Arabî, kıyametin bu geriye kalanlar üzerine kopacağını söylemektedir.²¹ Böylece önceki literatürde ve İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde olmayan "hâtemü'l-evlâd" şeklinde isimlendirilen yeni bir hatmiyet konusuyla karşı karşıya kalınır. Ancak bu son doğacak çocukların âhir zamanda nüzûl edecek ve İbnü'l-Arabî'ye göre genel velâyeti sonlandıracak olan Hz. İsa ve kıyamet öncesi birtakım olaylara kılıçla müdahil olacak mehdî ile ne türden bir ilişkisinin olduğu açık değildir. Onların veli mi yoksa sadece mümin kimseler mi olacakları da üzerinde soru işaretlerinin kalkmadığı meselelerdir. Böylece bütün bu tartışmalar sonraki şârihlerin yorum ve görüşlerine intikal etmiştir.

2. İbnü'l-Arabî Çağdaşı Biyografi Yazarlarının Tanıklıkları

İbnü'l-Arabî'nin müridleri ve onların takipçilerinin şeyhin konumunu nasıl ele aldıklarına geçmeden önce İbnü'l-Arabî ile çağdaş veya yakın dönem tabakât yazarlarının biyografik anlatılarının genel bir resmini sunmak faydalı olacaktır. İbnü'l-Arabî'nin kendi yaşadığı dönemde ne türden bir izlenim uyandırdığına, bilinirliğine ve onu niteleyen sıfatlarda öne çıkarılan hususlara ancak biyografi yazarlarının perspektifinden ulaşmak mümkündür. Bu sayede İbnü'l-Arabî hakkında oluşan polemik türü literatürün odaklandığı bazı temaların belirleyiciliğinin farkına varma ve onların inşa etmiş olduğu İbnü'l-Arabî kimliğinin tarihselliğinin arka planına inme imkanı bulunacaktır. Bu yapılırken özellikle İbnü'l-Arabî'yi tanıtan lakap ve nisbelere, hangi eserlerine atıf yapıldığına ve bu eserlerin içeriğine dair herhangi bir bilgi paylaşılıp paylaşılmadığına dikkat edilecektir.²²

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden bahseden eserlerin ilki İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) nispet edilen *Keydü's-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm* isimli eserdir.²³ Eserde İbnü'l-Arabî'nin konu edildiği kısım Sâbiîlerin görüşlerinin ele alındığı bölümde yer almaktadır. İlgili bölümde müellif, mühlid vücûdîlerin Sâbiîlerin görüşlerine eklemeler yaptıklarını ve daha ileri giden görüşler serdettiklerini iddia etmekte ve "Onların şeyhi İbn Arabî şöyle dedi" diyerek doğrudan metinlere atıf yapmasa da özellikle nübüvvet ile velâyet arasındaki üstünlük tartışmalarına temas eden bir özet sunmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye nispet ettiği görüşlerin peşi sıra peygamberlerin getirdikleri iki asılda küfre girdiklerini söyleyerek başta İbnü'l-Arabî olmak üzere vahdet-i vücûdçu

²¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 53, 54.

²² İbnü'l-Arabî'nin sonraki geleneklerini izini süren bir çalışma Alexander D. Knysh tarafından yapılmıştır. Biz bu çalışmada Knysh'in eserinden istifade etmekle birlikte odaklandığımız mesele özelinde mevcut literatürü baştan gözden geçirdik. Bu sayede Knysh'in aktarımlarındaki eksikleri görme imkanı bulduk. Ayrıca onun İbnü'l-Arabî'nin yakın çevresinin ona dair aktarımlarını "önyargılı, taraflı ve az" olarak nitelemesi isabetli bir yaklaşım değildir. Bu açıdan onun çalışması eksik yönler içermektedir. Nitekim bu çalışmanın son kısmında görüleceği üzere İbnü'l-Arabî üzerine yakın çevresi tarafından oluşturulan literatür yeknesak bir yapıda değildir. Knysh'in İbnü'l-Arabî'nin yakın çevresine ilişkin yorumları için bkz. Alexander D. Knysh *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam* (Albany : State University of New York, 1999), 26.

²³ Eseri tahkik eden Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî nüshaların tanıtılması ve müellife nispetinin ispatı şeklinde müstakil bir başlık açmış, burada yararlandığı nüshaların bilgisini verirken eserin müellife nispeti üzerinde bir bilgi vermemiştir. O yalnızca Abdülhamîd el-Allûcî'nin *Müellefâtü İbnü'l-Cevzî* isimli eserine atıf yapmış ancak konuyla ilgili herhangi bir tartışmaya yer vermemiştir. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, "Mukaddime", *Keydü's-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm*, mlf. İbnü'l-Cevzî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 35.

sûfleri tekfir etmektedir.²⁴ Ancak eserde yer alan bilgiler ile eserin kendisine nispet edildiği İbnü'l-Cevzî'nin ölüm tarihi karşılaştırıldığında eserin ona nispetini şüpheli kılabilecek bir tablo ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, İbnü'l-Cevzî'nin vefat tarihi 597 yılında olup, vefatı Bağdat'ta gerçekleşecektir. Bu tarihte ise İbnü'l-Arabî'nin henüz Endülüs ve Mağrib bölgesini terk etmediği kesin bir şekilde bilinmektedir. İbnü'l-Arabî bu tarihte, müellifin kendisine nispet ettiği ve velâyeti nübüvvetten üstün tutmakla eleştirdiği görüşleri serdettiği eserleri de telif etmemiştir. Yine İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te iken telif ettiği eserlere bakılacak olursa bu eserlerde de müellifin ona nispet ettiği görüşlerle karşılaşmamaktadır. Bu türden içeriklerin yer alacağı *el-Fütûhât*'ın telifine 598 yılında başlanacak, eserin nihai şeklini alması 629 yılını bulacaktır. Bir diğer eseri *Fusûs*'u ise 627 yılında telif edecektir. Görüldüğü üzere söz konusu eserlerin telifleri İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraki zaman dilimine denk düşmektedir. Bu açıdan söz konusu eserin İbnü'l-Cevzî'ye nispetinin şüpheli olduğu ya da esere sonraki dönemlerde ilaveler yapılmış olabileceği belirtilmelidir.

İbnü'l-Arabî hakkında Doğu'daki ilk kayıtlar, daha uzun süre bulunduğu Şam ve Mekke gibi şehirler yerine Bağdat'ta ortaya çıkmıştır. Bu müelliflerden ilki Irak, Horasan ve Hicaz bölgelerinde özellikle hadis ilmiyle meşgul olan ve ricâl konusunda önemli çalışmaları bulunan İbn Nukta'dır (ö. 629/1231). O, *Tekmiletü'l-ikmâl* isimli tabakâtında 4329 numarayı İbnü'l-Arabî'ye ayırmıştır. Burada künye bilgisi olarak "Ebû Bekir"i zikretmekte ve "Arabî" nisbesini kullanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin Mağribli olduğunu belirttikten sonra Malatya ve Konya'da kaldığını, farklı şehirleri dolaştığını ve Bağdat'a geldiğini ifade eder. İbn Nukta, İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir eserine atıf yapmaksızın onun ariflerin yoluyla ilgili sözleri ve güzel şiirleri olduğunu söyler ancak onun şiirlerinin kendisini etkilemediğini de bildirir. Arkadaşlarından birisinin kendisine onun şiirlerinden okuduğunu aktardıktan sonra İbnü'l-Arabî'nin "Kalbim bütün suretleri kâbil hale geldi" şeklindeki meşhur dizeleri de içeren şiirine yer vermektedir. Görüldüğü üzere İbn Nukta, onun ne varlıkla ne de nübüvvet-velâyet ilişkisiyle ilgili sonraki dönemlerde öne çıkacak polemik meselelere değinmemektedir.²⁵

İbnü'l-Arabî ile doğrudan görüşerek onun hakkında bilgiler veren ikinci biyografi eseri İbnü'd-Dübeysî'ye (ö. 637/1239) aittir. İbnü'd-Dübeysî, tam ismini verdikten sonra künyesini İbn Nukta'dan farklı olarak "Ebû Abdillâh" şeklinde kaydeder ve onu "Mağribî" nisbesiyle anar. İbnü'l-Arabî'nin 608 yılında Bağdat'a geldiğini bildirir. Onun hakikat ehlinin yoluna tabi olduğunu belirtmekte, riyazet ve mücahede ile meşgul olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ashâbından ve takipçilerinden de söz ederek, onun belirli bir yakın çevreyle ilişkisini haber

²⁴ Müellifin İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvetten üstün tuttuğuna ilişkin görüşünü İbnü'l-Arabî'nin velâyeti akılla nübüvveti ise hayalle ilişkilendirdiği şeklindeki ifadeler İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleriyle bütünüyle çelişmektedir. Müellifin İbnü'l-Arabî'ye nispet ettiği yaklaşım filozofların nübüvvet teorisiyle uyumlu gözükmemekte fakat sûflerin bilhassa da İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımlarıyla örtüşmemektedir. İlgili bölüm için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Keydüş-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 64.

²⁵ Muhammed b. Abdilgani b. Ebi Bekr b. Şücâ Bağdâdî İbn Nukta, *Tekmiletü'l-kemâl*, thk. Abdülkayyum Abdurabbinnabi (Mekke: Mücemmeatü Ümmi'l-Kurâ, 1991), 4/293. İbn Nukta'nın İbnü'l-Arabî'nin şiirlerine karşı neden olumsuz bir tutum içerisinde bulunduğu Zehebî ve İbn Hacer gibi biyografi yazarları tarafından yorumlanmaktadır. Ancak bunların kasıtlı bir muhalefetin ürünü olup olmadıkları tartışmalıdır, zira kendi dönem tartışmalarını ne ölçüde bu düşüncelerine karıştırdıkları sorusuyla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu tartışmalar hakkında bkz. Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition*, 27.

vermektedir. İbnü'd-Dübey'sî, İbnü'l-Arabî ile görüşmesinde rüyaları içeren bir hadis mecmuasının onun yanında bulunduğundan bahseder. İbnü'd-Dübey'sî söz konusu mecmuadan bir hadisi İbnü'l-Arabî'ye kıraat etmiş, İbnü'l-Arabî de o rivayeti yorumlamıştır.²⁶ İbnü'd-Dübey'sî'nin aktarımlarında İbnü'l-Arabî'yi "ehl-i hakikat" şeklinde nitelemesi onun eserlerinin içeriğine yönelik bir imâ olabilir. Onun riyazet ve mücahedesine yaptığı vurgu ise İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî yöntemine işaret olarak okunabilir. İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden ve müridlerinden bahsetmesi yine dikkat çekici hususlardandır.

İbnü'l-Arabî ile görüşen bir diğer biyografi yazarı İbnü'd-Dübey'sî'nin de talebesi olan İbnü'n-Neccâr'dır (ö. 643/1245). Knysh, İbnü'n-Neccâr'ın İbnü'l-Arabî ile görüşmesini gelecekte kaleme alacağı eseri için bir tür veri toplama şeklinde daha planlı ve belirli bir amaca dönük olmakla nitelemektedir.²⁷ İbnü'n-Neccâr'ın telif tarzında daha nesnel bilgilere dayalı bir biyografi sunumuyla karşılaşılmaktadır. Önce ismini, akabinde künyesini -Ebû Abdillâh şeklinde- zikretmekte, nisbesini ise İbnü'l-Arabî'nin kabilesi olan Tay'a atıfla vermektedir. Bunun ardından İbnü'l-Arabî'nin doğduğu Mürsiye şehrini ve yetişmesini ifade ettikten sonra Doğu illerine; Şam ve Rum beldelerine gelişini aktarır. İbnü'l-Arabî'nin telif hayatına dair "kavmin ilmi" ve "şeyhlerin haberleri" üzerine eserler telif ettiğini bildirir. "Şeyhlerin haberleri" ifadesiyle, İbnü'l-Arabî'nin Mağribli şeyhleri konu edinen biyografi türü eserleri kastediyor olsa gerektir.²⁸ Onun vera ve zühdüne atıf yapmakta ve sonra İbnü'l-Arabî'nin kendisine okuduğu şiirlerden beyitler paylaşmaktadır. En son olarak vefat tarihinden ve defnedildiği Kasıyûn bölgesinden bahsetmektedir.²⁹ İbnü'n-Neccâr'ın verdiği bilgiler, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden özellikle düşünceleri üzerine herhangi bir izlenim uyandırmaktan uzaktır. Aynı zamanda onun yakın çevresine ilişkin bir içerik de sunmamaktadır.

Sibt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) meşhur biyografi ve tarih kitabı *Mir'âtü'z-zamân*'da İbnü'l-Arabî'ye ayırdığı bölüm diğer biyografi yazarlarının verdiği bilgilerden belirli ölçüde

²⁶ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-Muhtasarü'l-muhtac ileyh min Tarihi'l-Hafiz Ebî Abdillâh Muhammed b. Saïd İbni'd-Dübey'sî*, thk. Mustafa Cevad (Bağdad: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İraki, 1951), 1/102-103. Zehebî'nin İbnü'd-Dübey'sî'den yaptığı aktarımlarda bazı ifadelerin sakıt olduğu görülmektedir. Daha geniş versiyonunda "marifet konusunda onun üstünlüğüne işaret edilir... ehl-i tasavvufun dili/kavramları üzerine onun görüşleri (kelâm) vardır... Hicaz'da, Şam beldelerinde ve Dimaşk'ta onun tasavvuf yoluna mensup kimseler nezdindeki konumunu (bildiren) ve onu üstünlükle niteleyen bir grup gördüm... Onun teliflerinden Hz. Peygamber'i gören ve işitenlerin rüyalarını da içeren bir mecmuayı inceledim. O gördüğü rüyalardan bahsetti ve bana onları nakletti. Bu hususta o benden bir şeyler yazdı, ben de ondan iki rüya aldım. Muhammed b. Arabî bu sene Bağdat'tan haccetmek üzere ayrıldı ve Mekke'de kaldı. Bu seneden sonra onunla görüşmedim." bkz. Mustafa Cevad, *Tekmiletu İkmali'l-İkmal fi'l-ensâb ve'l-esma ve'l-elkab*, mlf. Ebû Hamid Cemaleddin Muhammed b. Ali b. Mahmûd İbnü's-Sabuni, thk. Mustafa Cevad (Bağdad: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İraki, 1957), 73.

²⁷ Knysh, *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition*, 29.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Dürretü'l-fâhire* ve *Rûhu'l-kuds* gibi doğrudan görüştüğü ve istifade ettiği kimselere ayırdığı eserlerin yanı sıra *el-Fütûhât*'ta da çok sayıda isme yer verir. Kılıç, bu eserlerde geçen isimlerin üç yüzü aştığını belirtmektedir. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/494.

²⁹ Muhibbiddîn b. en-Neccâr, *el-Müstefâd min zeyli Târîhi Bağdâd*, thk. Muhammed Mevlüd Halef-Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 115-116.

ayrışmaktadır.³⁰ Müellif, İbnü'l-Arabî'nin meşhur olduğunu belirterek söze başlamaktadır. Onun hakikatler ilminde üstünlüğünü ifade etmekte ve eserlerinin çokluğunu vurgulamaktadır. Bunun ardından yaptığı aktarımlar daha fazla dikkat çekici niteliktedir. Şöyle ki, Sıbt İbnü'l-Cevzî onun ismi a'zamı en iyi bildiğini; yine kimyâ ilminde -herhangi bir kitap yoluyla değil- bildirimle (münazele) en üstün olduğunu ileri sürmektedir. Bu tür ifadeler İbnü'l-Arabî biyografisinde karşılaşılan önemli farklılıklar olarak değerlendirmeyi mümkün kılacak türden ifadelerdir. Zira ism-i a'zam vurgusunun literatürde lafza-i celâle ilişkilendirilmesi³¹ ve Allah isminin mazharı olarak hakikat-i Muhammediyyeye işaret edilmesi³², İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber'e kâmil anlamda vâris olmasına bir atıf olarak okunabilir. Yine kimya ilminin vehbîliğine olan atfı -kimya ilminin o dönem için eşya üzerindeki tasarruf anlamına geldiği de düşünülünce- İbnü'l-Arabî'yi değerlendiren mevcut kaynaklardan onu ayrıştırmaktadır. Sıbt İbnü'l-Cevzî aktarımlarına İbnü'l-Arabî'nin vefatıyla ilgili daha geniş bilgiler vermekle devam eder. Dımaşk'ta Kadı Muhyiddîn ailesinin evinde vefat ettiğini, onu ykayanların isimlerini, Kâsiyûn'a taşınmasını ve yine sözü geçen ailenin kabristanlığına defnedildiğini paylaşmaktadır.³³

Bir diğer Dımaşklı biyografi yazarı Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn* isimyle bilinen *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'yi 638 yılında gerçekleşen olaylar ve vefatlar dizisi içerisinde ele alır. Öncelikle onun vefat tarihini ay ve günüyle birlikte verdikten sonra yer olarak Dımaşk'ı zikreder ve İbnü'l-Arabî'den "el-Muhyî b. el-Arabî" şeklinde bahseder. Bu kayıt İbnü'l-Arabî'ye verilen lakaplardan birisinin ikincil bir kaynaktan geçmesi bakımından önemlidir. Daha sonra onun tam adını verir ve et-Tâî, el-Hâtemî şeklinde nisbelerini kaydeder. Onun kendi hattından okuduğunu belirttikten sonra Kadı Muhyiddîn kabristanlığına defnedildiği bilgisini paylaşır. Buna ilave olarak cenazesine ilgili diğer müelliflerde yer almayan bilgiler de aktarır. Cenazesinin cuma günü Emeviyye Camii'ne getirildiğini (Camii-i Dımaşk), kendisinin de eşlik ettiği cenazesinin güzel bir cenaze (cenâzetün hasene) olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin çok sayıda eser kaleme aldığını, eser yazmanın onun için kolay bir iş olduğunu, güzel şiirleri bulunduğunu, tasavvuf ve diğer dallarda bilgisinin çokluğunu belirtir.³⁴ Ebû Şâme'nin aktarımlarında iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki onu Muhyî lakabıyla anması, ikincisi ise onun cenazesine dair belirli tasvirlerle başvurarak Dımaşk'taki bilinirliğine atıf yapmış olmasıdır.

Birçoğu İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı olarak nitelenebilecek Doğu'daki biyografi yazarlarının ortaya koyduğu çerçevede hangi yönlerinin öne çıkarıldığını, yakın dönem tanıklarının onu nasıl

³⁰ Alexander Knysh, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin vefatı üzerine onun eserinin yarım kalan bir taslağının Kutbuddîn el-Yûnûnî (ö. 726/1326) tarafından tamamlandığını söyler. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin biyografisinin de Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin almış olduğu notların el-Yûnûnî tarafından esere kaydedilmiş olabileceğini belirtmektedir. Knysh, *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition*, 289.

³¹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Sûfîlerin Kavramları: İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa Akademi, Bursa 2014), 5.

³² Kâşânî, *Sûfîlerin Kavramları*, 22.

³³ Ebü'l-Muzaffer Şemseddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zaman fi tevârihi'l-a'yan*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013/1434) 22/373. Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Arabî biyografisinde iki yerde Muhyiddîn ifadesine yer vermektedir. Bunlar Benî Zeki ailesine mensup kimseler olup onların lakaplarıdır. İbnü'l-Arabî'ye atfen biyografi eserlerinde henüz Muhyiddîn lakabıyla karşılaşılmamaktadır.

³⁴ Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, thk. İbrâhîm Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), 261.

bildiklerini ve tarif ettiklerini ele almaya çalıştık. İbnü'l-Arabî'nin doğup büyüdüğü ve ilk eserlerini telif ettiği topraklar olan İslam'ın Batı bölgelerinde ne türden bir iz bıraktığı ayrıca ele alınmalıdır. Böylece şayet bir etki ürettiyse *Kitâbü Meşâhidi'l-esrâr*, *Kitâbü'l-isrâ ilâ Makâmi'l-esrâ*, *Ankâu Muğrib* gibi eserlerin nasıl bir yankı uyandırdığı ortaya çıkacaktır. Ayrıca İbnü'l-Cevzî'ye nispet edilen eserdeki görüşlerin müellifin vefat tarihi ile İbnü'l-Arabî'nin önemli eserlerini kaleme aldığı tarihler dikkate alındığında şüpheli olduğu belirtilmişti. Şayet İbnü'l-Arabî'nin hatmiyet konusunda kendisiyle ilgili iddiaları şifahî yolla Batı bölgelerinde yayılmışsa bunları orada yazılan biyografi türü eserlerde görmek mümkün olacaktır.

Batı bölgesinde İbnü'l-Arabî'nin biyografisine yer veren ilk eser İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla* isimli eserdir. İbn Beşkuvâl'in *es-Sıla* isimli eserinin zeyli mahiyetinde kaleme alınan eserde İbnü'l-Arabî "et-Tâî" ve "es-Sûfi" nisbeleriyle kaydedilmiştir. Onu işbilyeli olarak tanıtan eser, aslen Mürsiyeli olduğunun bilgisini de vermekte, "İbnü'l-Arabî" diye bilindiğini aktarmaktadır. Endülüs'teki alimlerden ilim aldığı, edebiyata meylettiği ve valilere/yöneticilere katiplik yaptığı ifade edilmektedir. Mağrib'den hac yapmak üzere ayrıldığı ve bir daha oraya dönmediği bildirilmektedir. Sonra özellikle hadis aldığı âlimler ve onlardan aldığı hadis icazet türlerine ilişkin bilgiler verilmektedir. Tasavvuf ilminde seçkin bir kimse olduğu ve bu alanda çok sayıda değerli eserinin bulunduğu aktarılır. İbnü'l-Ebbâr, âbid âlimlerden (el-ulemâü'l-müteabbidîn) bir grubun onunla karşılaştığını ve ondan rivayet nakletmek isteyenlerin bu rivayetleri aldığına dair bir arkadaşının kendisini bilgilendirdiğini söyler. İbnü'l-Arabî'nin vefat tarihinin 640 yılından sonra olduğu bilgisini verirken³⁵ onun hakkındaki bilgilerinin tahkik düzeyinde olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin daha çok hadis yönüyle ilişkili bilgiler vermesi henüz Mağrib'de onun telifleri dolayısıyla tartışılan yönlerinin bilinmediği, daha çok orada iken meşgul olduğu hadis ilmine ve üstadlarına dayalı bir portreye sahip olduğu sonucu çıkmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin yakın dönem tanıklarından bir diğeri tıpkı onun gibi Endülüs'te doğup yirmili yaşlarında Doğu'ya seyahat eden ve Mekke'de vefat eden İbn Müsdî'dir (ö. 663/1265). Kâdirî tarikatına mensup olduğu belirtilen İbn Müsdî,³⁶ *Mu'cemü's-şü'yûh* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'nin biyografisine yer verir. Onun verdiği bilgiler, şu ana kadar ele aldığımız biyografilerden belirli ölçülerde farklılaşmakta, şeyhin eserlerinin içeriğinden ve bazı tartışmalara yol açtığından haberdar gözükmektedir. Bu durum onun tasvirlerine de yansımıştır. Buna göre İbnü'l-Arabî, işaretler denizine dalmış, ibarelerin güzelliklerini tahkik etmiştir. O bu faaliyetleri sonunda amacına ulaşmış, bu ilimler onda yerleşmiştir. Böylece onun ünü bütün dünyayı ve ufku kaplamış, her yerde dolaşmış, bu ilimlerle meşgul olanlarla buluşmuştur. Onun telifleri ayakların kaydığı sahada en zirveye yerleşerek diğerlerine karşı üstün olmuştur. O ayrıca kelam ilmine de vakıftır. İbn Müsdî kendisinde ona dair oldukça "ilginç" bilgiler olduğunu zikreder ve sonrasında şu ifadelerle genel bir İbnü'l-Arabî tarifi yapar: "O ibadetler konusunda zâhirî mezhebinde, inanç konularında ise bâtinî düşüncede idi."³⁷ İbn Müsdî'nin İbnü'l-Arabî'yi işaretlerle ilişkilendirmesi, onun şöhretinin

³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2011), 2/358.

³⁶ Abdülkadir Şenel, "İbn Müsdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/222-223.

³⁷ "وكان ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات" Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1999), 375.

yaygınlığından bahsetmesi, eserlerini pek çok kimsenin ayaklarının kaydığı alanlarda en üstün olmakla nitelenmesi, kelimelerine referansta bulunması, hakkında bildiği “ilginçlik”lerden söz etmesi İbnü'l-Arabî isminin artık eserlerinin dışına taşmaya başladığını göstermektedir. İsmine yaygınlaşmasıyla birlikte onun “en üstün” olduğunun belirtilmesi “eş-şeyhü'l-ekber” lakabına doğru gidişte bir aşama olarak görülebilir.

Dımaşk'ta bulunduğu sıralarda İbnü'l-Arabî ile buluşan coğrafyacı Zekeriyya b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 682/1283), onun “Muhyiddîn” şeklinde maruf olduğu bilgisini iki yerde paylaşır. İlkinde Mısır'daki piramitler hakkında bilgi verirken İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine başvurur. İkincisinde ise İsbîliye kentine ayırdığı bölümde şehrin genel özelliklerini anlattıktan sonra İbnü'l-Arabî'nin oraya nispet edildiğini söyler. İbnü'l-Arabî'yi fâzıl, edip, hakîm, şâir, ârif ve zâhid olarak niteler. Sonra onun “ilginç” hususlar (el-eşyâ el-acîbe) içeren sayfalar yazdığını; yine benzer şekilde Kur'an'daki felaketler/kiyamete ilişkin olayların en özellerini içeren bir kitap kaleme aldığını bildirir. Hatmiyet konusuyla iç içe geçen yönleri içermesi nedeniyle el-Kazvîni'nin kıyametle irtibatlı konularla İbnü'l-Arabî'nin ilişkisini kurması önemli bir ayrıntı olarak görülebilir. O, daha sonra İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde de yer alan İsbîliye'deki bir ağacın kesilmesi meselesinde yaşadığı bir kerameti aktarır.³⁸ Kazvîni'nin anlatımı artık “Muhyiddin” lakabının yaygınlaştığını göstermesi ve yazdığı eserlerde tıpkı İbn Müsdî'nin de belirttiği tarzda birtakım “ilginçlik”ler barındırdığını ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Ancak henüz bu ilginçliklerin hangi türden ilginçlikler olduğunun bilgisi verilmez.

İbnü'l-Arabî ile Dımaşk'ta görüşen müelliflerden bir diğeri İbn Ebi'l-Mansûr'dur (ö. 682/1283). Onun eserinin özelliği, şeyhi Ebu'l-Abbâs el-Harrâr ile İbnü'l-Arabî'nin dostluklarına dair bilgiler vermesidir. İbnü'l-Arabî'yi Dımaşk'ta gördüğünü bildirdikten sonra onu imâm, âlim ve ârif olarak niteler, lakabını ise Muhyiddin şeklinde kaydeder. İbnü'l-Arabî'yi “yolun âlimlerinin en büyüğü” (ekber) sıfatıyla anan İbn Ebi'l-Mansûr, mevcut biyografi yazarları içerisinde “en büyük” nitelenmesini kullanan ilk müelliftir. Ancak buradaki en büyük nitelenmesi, ona verilen bir lakap şeklinde değil kelime anlamıyla olsa gerektir. Zira kendi şeyhi ile İbnü'l-Arabî'nin de aralarında bulunduğu bir topluluğun Hızır'la yaşadıkları bir olayı nakletmekte ve oradakilerden yalnızca kendi şeyhinin Hızır'ın selamına karşılık verebildiğini nakletmektedir. Bunun nedeni onların halen ahlâken bazı kusurları taşımalarıdır.³⁹ İbnü'l-Arabî hakkında bilgi vermeye devam eden müellif, onun vehbî ilimleri topladığını, şöhretinin büyük olduğunu, çok sayıda eserinin bulunduğunu ifade eder. Bunun akabinde İbnü'l-Arabî'nin hâl ve ilim bakımından tevâhidin etkisi altında olduğunu belirtir ki bu da önemli bir ayrıntı olarak görülmelidir. Sonra İbn Ebi'l-Mansûr anlatmaya şöyle devam eder: “Hâl bakımından varlıkla kirlenmiş değildi. O makbul ve (tanınırlığı) genişti. Onun vecd ehli ve eser sahibi âlimlerden çokça takipçisi vardır. Onunla benim üstadım el-Harrâr arasında seyahatlerinde kardeşlik ve rıfk vardı.”⁴⁰ Böylece sözlerini tamamlayan İbn Ebi'l-Mansûr, İbnü'l-

³⁸ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 269, 497.

³⁹ Safiyüddîn b. Zâfir İbn Ebi'l-Mansûr, *Ahbârü'l-evliyâ müsemmâ risâletü Safiyüddîn b. Zâfir*, nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, ts.), 39.

⁴⁰ İbn Ebi'l-Mansûr, *Ahbârü'l-evliyâ*, 128.

Arabî hakkında önemli ayrıntılara ve nitelere yer verirken onunla şeyhi arasındaki münasebete dayalı anlatımlarında örtük bir kıyasa da başvurmuştur.⁴¹

Avârifü'l-ma'ârif yazarı Sühreverdî'nin müridlerinden Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî (ö. 686/1287) İbnü'l-Arabî hakkında bilgiler veren bir diğer yakın dönem müellifidir. Kastallânî'nin görüşleri, Sehâvî'nin *Kitâbü'l-Kavlî'l-münbî fi tercemeti İbn Arabî* eserine Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) telif etmiş olduğu *en-Nudâr fi'l-meslâti an Nudâr* isimli eserden yaptığı aktarımlar vasıtasıyla ulaşılmıştır. Buna göre kökleri Hallâc'a ulaşan inanç türü, varlığını bâtinî/gizli ve yaygın olmayan bir şekilde sürdürürken bu inancın Batı'da/Endülüs'te ortaya çıkışı Ebû Abdullâh eş-Şûzî isimli bir kişi ile olmuştur. Bu kişiyle dostluk yaparak bu inancı benimseyen bir diğer kişi ise İbn Mer'e olarak bilinen Ebû İshak b. Dahhâk'tır (ö. 611/1214-15). Sonra onun ashâbı olan ve olmayan kimseler tarafından görüşlerinin yaygınlaştırıldığından ancak onların bunu gizlediklerinden söz edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin o kimselerden birisi olup olmadığına doğrudan atıfta bulunmaksızın onun İbn Mer'e'nin çağdaşı olduğunu bildirir ve ismini, künyesini, nisbesini kaydeder. İbnü'l-Arabî'nin 570 yılından sonra Endülüs'ten Doğu beldelerine intikal ettiğini, Mekke'de bulunduğunu, orada hadis ilmiyle meşgul olduğunu belirttiikten sonra yine bu şehirde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserini kaleme aldığı söyler. Böylece doğrudan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'ye atıf yapan ilk müellif olarak Kastallânî'yi görürüz. Onun tasavvuf konusunda bir lisanı ve bu yolun bilgisine sahip olduğunu aktarır ancak İbn Mer'e'den gelen görüşe meyiletmekle onu ifsat ettiğini ileri sürer. Benimsediği bu inanç uğruna çok sayıda kitap telif ettiğini, bu grubun yollarını gösteren yöntemler üzerinde durduğunu ve çok sayıda şiir nazmettiğini kaydeder. Sonra onun seyahatlerine ilişkin bilgi verir. Dımaşk'ta kaldığını, oradan Anadolu'ya geçtiğini, burada güzel karşılandığını ve çok mala sahip olduğunu sonra tekrar Dımaşk'a döndüğünü ve orada vefat ettiğini bildirir.⁴² Kastallânî, İbnü'l-Arabî'nin doğrudan eserlerine atıf yapsa ve şiirlerinden beyitler paylaşırsa da İbnü'l-Arabî'yi özellikle vahdet-i mutlaka ekolü ile ilişkilendirme yoluna gitmiştir. Bu tavır sonraki dönem yazarları tarafından da benimsenen bir yöntem olacak ve İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în ve Afîfüddin Tilimsânî ile birlikte vahdet-i mutlakanın bir temsilcisi gibi anılacaktır. Ancak çoğunlukla bunlar arasındaki farklılıklar gözden kaçırılmıştır.⁴³

İbnü'l-Arabî'nin biyografisine yer veren bir diğer müellif Ahmed el-Gubrînî (ö. 704/1304) olup aktarımlarında bazı karışıklıklar görülmektedir. O *Unvânü'd-dirâye* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'ye ayırdığı bölümde onun İbn Sürâka diye bilindiğini söyleyerek Doğu'ya seyahat eden bir diğer Endülüslü fakîh ve âlim İbn Sürâka (ö. 663/1265) ile onu karıştırmıştır. Ancak verdiği bazı bilgiler, İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde yer alan bilgilerle örtüşmektedir. Mesela İbnü'l-Arabî'nin henüz Batı'dan ayrılmadan önce Bicâye şehrinde bütün yıldızlarla ruhânî olarak birleşmesine dair anekdota yer vermektedir.⁴⁴ Gubrînî, İbnü'l-Arabî'nin lakabının Muhyiddin olduğunun bilgisini vermekte onun çok sayıda eserinin bulunduğunu ve bunların tamamının tasavvufa dair olduğunu

⁴¹ Bu kıyaslanmanın daha geniş şekilde değerlendirildiği kısım için bkz. Knysh, *Ibn Arabi in the later Islamic tradition*, 42-44.

⁴² Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *el-Kavlü'l-münbî an tercemeti İbn Arabî*, thk. Hâlid b. Arabî Müdrîk (Mekke: Câmiatü Ümmî'l-Kurâ, 1466), 2/164-167.

⁴³ Vahdet-i mutlaka ekolünün temsilcileri, temel görüşleri ve vahdet-i vücûdla arasındaki farklar hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Murat Özel, "Vahdet-i Mutlaka Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik 1*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s. 194-210.

⁴⁴ Müşâhedeye ilgili daha geniş bilgi için bkz. Claude Addas, *İbn Arabî-Kibrî-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 189.

söylemektedir. Akabinde İbnü'l-Arabî'nin eserlerini zâhirî yönden inceleyenlerin onları anlamasının zor olduğundan bahsetmekte ve Mısır'da İbnü'l-Arabî'ye zarar vermek isteyenlerin olduğu bilgisini vermektedir. Onun tıpkı Hallâc'a ve benzerlerine yapıldığı gibi kanının akıtılmak istendiğinden söz etmektedir.⁴⁵ Başka herhangi bir kaynaktan doğrulanması mümkün olmayan bu bilgi, Gubrîni'nin yaptığı karışıklık göz önünde bulundurulduğunda kuşkulu hale gelmektedir. Dolayısıyla onun sunduğu perspektiften İbnü'l-Arabî portresi netlik kazanmamaktadır.

Böylece doğrudan İbnü'l-Arabî ile görüşen ya da onun çağdaşı olan müelliflerin biyografi türü eserlerde İbnü'l-Arabî'ye ilişkin kayıtları odaklandığımız hususlar bağlamında görme imkanı bulduk. Bu eserler, İbnü'l-Arabî'nin hayatı, seyahatleri, telifleri, üstadları ve müridleri hakkında onu çeşitli perspektiflerden görmemizi sağlayan unsurlar sunmaktadırlar. Genel olarak, erken dönem müelliflerin İbnü'l-Arabî hakkında tarafsız yahut kesin hükümler barındırmayan bir yaklaşım içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Onlar, daha sonra gelişen literatürde savunu ve karşıtlık şeklinde daha bariz çizgilerle ortaya çıkacak tavırlara kıyasla İbnü'l-Arabî'nin durumu karşısında tarafsız kalmaya çalışan daha ihtiyatlı bir tutum benimseyip, kapsamlı ve nihai değerlendirmelerden kaçınmışlardır. Böyle olmasında İbnü'l-Arabî hakkında henüz belirginleşmiş bir resmin olmaması da etkili olsa gerektir. Zira bu eserlerde genellikle -buna bizzat görüşen müellifler de dahil- İbnü'l-Arabî'nin daha çok hadisle iştigalinden kaynaklı olarak söz konusu birikimle ilişki kurma ya da onun edebî yönünü işleyen birkaç şiir ve beyit kaydetme yoluna gitmişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf sahasında eser telifinden bahsetseler de bu eserlerin içeriklerine özellikle de *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'ta ileri sürülen görüşlere vukûfları olduğunu hissettirecek düşüncelere yer vermemişlerdir. En fazla bazı çekinceleri olduğuna yahut onun hakkında birtakım “ilginç durum”lara işaret etmekle yetinilmektedir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin sonraki dönemlere intikalinde onu en büyük şeyhlik mertebesinde gören bir yaklaşımla da doğrudan karşılaşılmamaktadır. Sadece Ebu'l-Abbâs el-Harrâr'ın “yolun âlimlerinin en büyüğü” nitelemesi bu durumun istisnası olarak değerlendirilebilir. Ancak onun kastının da sonraki literatürdeki şekliyle bir üstünlük izafesi olmadığı ifadelerin bağlamından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın odaklandığı husus olan hatmiyet meselesinin henüz ilmî çevreler tarafından bilinmediği veya mesele teşkil edecek bir boyut kazanmadığı ileri sürülebilir. Mevcut literatür göz önüne alındığında bu tartışmalı meselenin yalnızca İbnü'l-Arabî'nin yakın çevresini oluşturan ve onun eserlerini bizzat kendisiyle birlikte okuyup dinleyen sayılı müridlerinden ibaret gözükmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-evliyâ konusunda kendisiyle ilişkilendirilebilecek tarzdaki ifadelerin onun yakın çevresi tarafından nasıl değerlendirildiği ve yorumlandığı daha da önem kazanmaktadır. Bu nedenle çalışmada yakın dönem şârihlerin görüşlerine odaklanarak söz konusu meselenin nasıl değerlendirildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3. Erken Dönem Şârihlerin Yorumları

İbnü'l-Arabî'nin yakın çevresini oluşturan müridler topluluğunun daha çok onun Halep ve nihai durağı Dımaşk'ta olduğu eserlerin sema kayıtlarından anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bizzat okuttuğu meclislerde farklı eserleri dinleyen yüz yirmiden fazla kişinin ismine rastlansa da

⁴⁵ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Abdullah el-Gubrîni, *Unvânü'd-dirâye fi-men urife mine'l-ulemâ fi'l-mietî's-sâbia bi Bicâye*, thk. Âdil Nüveyhiz (Beyrut: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1979), 156-157.

Claude Addâs, sema kayıtlarında sürekli isimleri anılan on dört müridi özellikle belirtmektedir.⁴⁶ Bunlar içerisinde yer almayan ancak İbnü'l-Arabî'nin henüz Doğu'ya sefer etmeden önce 594 yılında Fas'ta tanıştığı ve 618 yılına kadar kendisine eşlik edecek Bedr el-Habeşî'nin şeyhin hayatı ve düşüncelerine olan şahitliği şüphesiz en kapsamlı olanıdır.⁴⁷ Ancak ondan *el-İnbâh alâ tarîkillâh* isimli İbnü'l-Arabî'den derlediği kısa notlar haricinde herhangi bir eser günümüze ulaşmamıştır. Bu eserde ise odaklandığımız konulara dair bir içerikten çok müride tavsiye niteliğinde pek çok husus aktarılmıştır.⁴⁸ İbnü'l-Arabî'nin bir diğer seçkin müridi İsmâîl b. Sevdekîn'den de benzer şekilde geriye kalan miras ağırlıklı olarak müridin tahallukunu konu edinen halvet ve zikir gibi meseleler ile keşfin mahalli olan kalp konusu üzerine odaklanmaktadır.⁴⁹ Ne var ki İbn Sevdekîn'in derleme ve kısa şerh türü eserlerinden İbnü'l-Arabî'nin tarihsel misyonuna yönelik özellikle de hatmiyet konusunda belirgin bir tavrından söz etmek mümkün değildir. Ancak *Tecelliyât Şerhi* üzerine yazdığı ta'likin mukaddimesinde konuyla ilgili bazı ipuçları yakalanabilmektedir. İbn Sevdekîn'in kendisine dost gördüğü, vefasına ve arkadaşlığına kefil olduğu birisi *Tecelliyât*'ı okuduğunda eserde, “melekûtun müşahedesinde velilerin sırlarının İbnü'l-Arabî'ye tâbî olduklarını, yine onların zaman bakımından önce gelseler de İbnü'l-Arabî'nin öne geçtiğini ikrar ettiklerini ve Rahmân'ın İbnü'l-Arabî'ye özel kıldığı mertebede ona biat ettiklerini” gördüğünde, “yemin olsun ki bu zulüm, düşmanlık, yalan ve iftiradır; delilsiz bir iddiadır” demiştir. Bunun üzerine İbn Sevdekîn bu inkarcıyı rüyasında gördüğünü, bu kimsenin hiçbir iman sahibinin dile getiremeyeceği kötü sözlerle Hz. Peygamber'e karşı haddi aştığını bildirmektedir. Bu olay, belirttiğine göre 610 yılında Halep'te gerçekleşmiştir fakat İbnü'l-Arabî o sırada Halep'te değildir. İbnü'l-Arabî döndüğünde İbn Sevdekîn söz konusu olayı kendisine haber verir ve bu olay hakkında ona sorular yöneltir. Bu soruların sonunda zikrettiği şu cümle İbn Sevdekîn'in İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşlerini özetler niteliktedir: “Bu yolun ehli olan bütün insaf sahipleri, zamanının imamı⁵⁰ olan efendim hakkında onun tahkik ehlinin umdesi olduğunu açıkça söylemişlerdir.”⁵¹ İbn Sevdekîn'in ifadelerinde İbnü'l-Arabî'yi “zamanının imamı” olarak nitelemesi, yol ehli olup insafli davrananları da İbnü'l-Arabî'nin tahkik ehlinin direği olduğuna şahit tutması, onu çağının en üstünü olarak gördüğünün delili olarak alınabilir. Bir başka ta'likinde de benzer şekilde İbnü'l-Arabî'yi bütün velîlerin hakikatlerini toplamakla tavsif eder: “Hakikatler dilinde yerleşik (mütemekkin) ve derin bilgi sahibi (râsîh), yaratılmışların mucizesi, Muhammedî mirası sebebiyle makamında diğer velilere dağılmış olan

⁴⁶ Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 272-273.

⁴⁷ Bedr el-Habeşî'nin İbnü'l-Arabî'yle tanışması, bazı eserlerinin ona ithafı ve vefatıyla ilgili bkz. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 141, 248.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî'den “şeyhimiz, efendimiz, önderimiz (kudvetunâ) tertemiz âlim imâm, kibrit-i ahmer, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Arabî et-Tâî el-Hâtemî el-Endülûsî” şeklinde bahseder ve bu esnada isim ve künyesini de verir. Ebû Muhammed Mes'ûd Abdullâh Bedru'l-Habeşî, *el-İnbâh alâ tarîkillâh*, thk. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2019), 11.

⁴⁹ İbn Sevdekîn'in, İdris Fassi üzerine yazdığı şerh onun odaklandığı konuları göstermesi bakımından kayda değer niteliktedir. Bu şerhte seyruşülûk ile ilişkili bir anlatımı öncelemiş, halvet ve zikir gibi uygulamaların ruhânî yolculuktaki önemi üzerinde durarak riyâzet ve mücahede yönteminin kesin bilgiye ulaştırmada gerekli olduğundan hareketle İbnü'l-Arabî'nin Râzî'ye mektubunu şerhe dercetmiştir. Eser ve muhtevası hakkında daha geniş bilgi için bkz. Veysel Akkaya, *Şeyhi Ekber İbn Arabî'de İdrîs Peygamber* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 169-185.

⁵⁰ Benzer bir niteleme ile “Tecellî'l-münâzara” kısmındaki ta'likinde karşılaştırılır: “Şeyhimiz, İmâm, Ârif, Ferd, Zamanının İmamlarının İmamı” s. 146.

⁵¹ İsmâîl b. Sevdekîn, *Ta'likâtü İbn Sevdekîn (et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye içinde)*, nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2004), 40.

ruhânî latifeleri (rakâik) toplayan (mecmu) şeyhimden -Allah'ın selamı ona olsun- içttim.”⁵² İbn Sevdekîn'in İbnü'l-Arabî'ye yönelik nitelendirmelerinde küllîlik vasfı öne çıkmakta, diğer velilerden üstün olduğuna ilişkin temalar yer almakta ancak bu durumu hatmiyet konusuna taşımamaktadır. Örneğin *Tecelliyât Şerhi*'nde “yeşil nur tecellisi” bölümündeki Hz. Ömer'le olan müşahedesinde Hz. Ömer'in “Makamı al” ifadesini şârih, “hâtemü'l-emr” olarak yorumlamakta ve İbnü'l-Arabî'nin *Divân*'da ve *el-Fütûhât*'ta kendisini hâtemü'l-evliyâ olarak sunduğu dizeleri aktarmaktadır.⁵³ Ancak İbn Sevdekîn'in ilgili tecellî ile ilgili yorumlarında bu türden temalara yer verilmemektedir. Dolayısıyla İbn Sevdekîn'in hâtemü'l-evliyâ konusundan habersiz olması düşünülemeyeceği için bu konuda bilinçli bir sessizliği tercih ettiği söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'nin bıraktığı mirasın anlaşılmasında ve yorumlanmasında en önemli mevkide Sadreddin Konevî bulunur. Konevî, diğer müridlerinden farklı olarak İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine özgün nitelikli telifleriyle istikamet de kazandırmıştır. Bu nedenle sonraki gelenek onu “eş-şeyhü'l-kebîr” olarak konumlandırarak tarihsel misyonuna atıfta bulunur. Bu durumda Kürdî'nin yorumundan⁵⁴ hareket edilecek olursa hâtemü'l-velâyâ vasfından dolayı İbnü'l-Arabî “eş-şeyhü'l-ekber” olarak nitelendi ise Konevî niçin “eş-şeyhü'l-kebîr” olarak nitelenir?⁵⁵ Konevî, hatmiyet konusunu nasıl yorumlamaktadır? Meseleyi kavramsal bazlı mı ele almış yoksa onu şahıslaştırma yolunu mu seçmiştir? Tüm bu sorular çerçevesinde Konevî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşlerine ve hatmiyet meselesini nasıl ele aldığına geçiş yapabiliriz.

Konevî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerine yazdığı eserlerden birisi, tam bir şerh hüviyetinde olmasa da *Fusûs*'un bölümlerini muhtasar bir biçimde ele alıp yorumladığı için teknik olarak şerh kabul edilebilecek *el-Fükûk* isimli eserdir. Bu eserin mukaddimesinde *Fusûs*'un müellifi olarak İbnü'l-Arabî'den bahsederken “şeyhimiz, en kâmil imam, kâmillerin önderi, ümmete doğru yolu gösteren (hâdî), imamların imamı, Muhyi'l-hak ve'd-dîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Arabî et-Tâî” şeklinde bir nitelendirme ile onu takdim eder. Konevî'ye göre *Fusûs*, onun “son (havâtim) neş'eleri ve tenezzüllerinden” olup, “Muhammedî makamın kaynağından, zâtî ve ahadiyet özelliğindeki 'cem' meşrebinden varid” olmuştur. Böylelikle Hz. Peygamber'in marifetullah hakkındaki zevkinin özünü içermiş ve içinde zikredilen büyük veli ve nebilerin zevklerinin kaynağına işaret eden bir kitap olarak gelmiştir. Konevî, *Fusûs*'un bütün nebî ve velîlerin nihayetlerine ilişkin kemâlleri içermekle onlar üzerinde adeta bir “hâtem/mühür” olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Konevî'nin *Fusûs*'u yorumladığı bağlam doğrudan hatmiyet kavramıyla ilişkilidir. Ancak bu yorum, tıpkı Hakîm'in ve İbnü'l-Arabî'nin yaptığı gibi hatmiyetin kemâl anlamı üzerine şekillenmektedir.

Konevî'nin hatmiyeti kemâl olarak yorumlamasının arka planında vahdet-i vücûd öğretisinin temel önermeleri yer almaktadır. Nitekim *el-Fükûk*'un muhtelif yerlerinde bu hususu açıklayarak bir

⁵² İbn Sevdekîn, *Ta'likâtü İbn Sevdekîn*, 213.

⁵³ *Keşfu'l-gâyât fi şerhi mekteneftu aleyhi't-tecelliyât*, nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 177.

⁵⁴ Hasan b. Mûsâ, *Şerhu hikemi's-Şeyhi'l-Ekber*, 11.

⁵⁵ Konevî'nin menkıbelerini topladığı *Regâybü'l-Menâkıb* isimli eserde Şeyh Musa es-Sadrî, onun şeyhler arasında şeyh-i kebîr olarak anıldığını bildirmektedir. Şeyh Musa es-Sadrî, *Regâybü'l-Menâkıb-Sadreddin Konevî'nin Menkıbeleri*, haz. M. Emin Agar (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 55. Abdurrahmân Câmî'nin Konevî'den yaptığı iktibaslardan önce onu şeyh-i kebîr olarak nitelediği görülür. İlgili bölümler için bkz. Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsu'l-hikem*, nşr. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 42, 57.

nevi hatmiyetin teorik çerçevesini de izah etmektedir. Konevî'nin yaklaşımında ilklik-sonluk gibi kuşatıcı kavramlar üzerinden bir perspektif geliştirme etkili olmuştur. “Her hakîkatin, kendisine ait nisbî bir kemâli vardır. Evvel'in ve Âhir'in, gerçek kemâli vardır. Bu ikisinin arasında olanların kemâli ise, hâtemin, onun ve başkasının durumunu ifâde eden fas ile kendisi için şahitlik ettiği orandadır. Bu mütercim olan hâtem, her şeyi dile getirmiş olması yönüyle ve ahadiyet-i cemi/çokluğun birliği ile, ilâhî-zâtî ilim gibi her şeyi ihâta eder. Çünkü o, bütün taayyünleri birleştiren, zâtî-ilmî ilk taayyünün sûretidir.”⁵⁶ Konevî'nin ifadelerinde açıkça belirtildiği üzere hatmiyetin ahadiyet-i cem mertebesiyle ilişkili olarak taayyünleri birleştirmesi ve her şeyi bilgi yönünden kuşatması onun meseleyi tümel bir çerçevede ele aldığını göstermektedir. Meselenin bu çerçevede ele alınması, aynı zamanda varlığın devrî olduğu düşüncesiyle uyumlu bir yorum olarak da okunabilir. Zira hakikat-i Muhammediyye düşüncesiyle “hüküm ve eserler” insandan ortaya çıkıp tekrar insanda sona erdiğinde bu durum zâhir ve bâtının birleşmesi anlamına gelmektedir.⁵⁷ Böylece kuşatıcı bir varlık yorumuyla ilklik-sonluk, zâhir ve bâtın gibi kavramlar hatmiyetin anlam alanında birleşmekte ve devrî varlık anlayışının sonucu olarak başladığı gibi sonra ermektedir. Bu bakımdan hatmiyet, tamamlanan varlığın mührü olarak ortaya çıkmaktadır.

Konevî hatmiyet kavramının tahakkukuyla yani insanî mertebenin âhir ve zâhirlle ilişkisini kurarken İbnü'l-Arabî tarafından ortaya konulan genel velâyetin hâtemi düşüncesini de bu minvalde yorumlar. Hz. İsa ile ilişkilendirilen bu hatmiyetin gerekçelerini Konevî iki yönden ortaya koyar. Bunlardan ilki, “İsa'nın durumu Allah katında Âdem gibidir.”⁵⁸ ayetinde belirtilen hususun bazı metafiziksel ilkeler çerçevesinde yorumlanması şeklindedir. Buna göre Hz. Âdem ile Hz. İsa arasındaki münasebet hükmü, Hz. Âdem'in kuşatıcı sûret ile ilk mazhar olması, Hz. İsa'nın ise kuşatıcılığın sûreti ile değil rûhun sıfatıyla zuhur etmesi dolayısıyladır. Böylece “İsa'nın Âdem'e benzemesinin, kuşatıcılık ve son oluş açısından” olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Konevî'ye göre ikinci yön ise onun kıyamet öncesi gerçekleşecek hâdiseler ile ilişkilidir. Hadiste bildirildiği üzere kıyamet alametlerinden birisi de Hz. İsa ve beraberindeki müminlerin kendilerine cennet tarafından gelen bir rüzgarla vefat etmeleridir. Konevî'ye göre Hz. İsa ile birlikte yer yüzünde hiçbir mümin kalmayacak, vahşî tabiatlı, haram ve helal bilmeyen insanlar üzerine kıyamet kopacaktır. Dolayısıyla Hz. İsa'dan sonra geriye herhangi bir mümin kalmayacağı için son veli de Hz. İsa olacaktır. Konevî, *el-Fükâk*'taki bu ikinci yönle ilişkili anlatımların benzerlerine diğer eserlerinde de yer verir. *Nefehât*'ta bu durumu “Bu küllî ruha, her durumda, beşerî bir mazhâr gerekir ki, o, bazı yönlerinden adeta latife-i insaniye gibi olan, hakîkatin ruhudur. Külli ruhun son mazhârı ise, son kâmil ki, o da, İsa'dır. İsa'nın bu alemde ayrılmasından sonra, genelin hükmü natık nefisleri olmayan hayvani sûretlerin hükmü gibidir.” şeklinde ifade eder.⁵⁹ *Fâtîha Suresi Tefsiri*'nde ise “Varlıkların bu nimete son mazhâr olanı, İsa b. Meryem'dir. Çünkü Hz. İsa, kendisinden sonra kıyamete kadar “halifetullah” gelmeyecek kimsedir. Hz. İsa ve kendisi ile olan müminlerin yer yüzünden göçmesinden sonra ne bir veli ne de bir kâmil mümin yer yüzünde kalmaz. Nitekim, Hz. Peygamber şunu haber vermiştir: ‘Kıyamet yer yüzünde ‘Allah, Allah’ diyen bir mümin buldukça kopmaz. Kıyamet, ancak kötü

⁵⁶ Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 16.

⁵⁷ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 20.

⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/59.

⁵⁹ Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 230.

insanlar üzerine kopar.” şeklinde hilafet kavramına atıf yaparak ele alır. Ancak “ne bir veli ne de kâmil mü'min” ifadeleri, onun genel velâyetin hâtemi olduğu düşüncesini vurgulamaktadır.⁶⁰

Hatmiyet konusuyla ilişkili bir diğer mesele ise mehdinin gönderilişi ve onun diğer hâtemler karşısındaki durumudur. Bu konuda Konevî'ye izafe edilen müstakil bir risâle bulunmaktadır. Risâlenin ona aidiyeti konusunda birtakım şüpheler bulunsa da risâleleri inceleyen ve diğer eserleriyle mukayese eden Eyüp Öztürk, söz konusu risâlenin Konevî'ye ait olabileceği yönünde görüş bildirmiştir.⁶¹ Risâlede mehdinin özellikleriyle ilgili hususlar rivayetlerde geçen bilgilerin bir araya getirilmesiyle aktarılmıştır. Ancak konuyla ilgili daha dikkat çekici yön, mehdinin doğum tarihinin ve yerinin bildirilmiş olmasıdır. Konevî, mehdinin 613 senesi Ramazan ayının Kadir gecesine denk gelen cuma gününün gecesinde (6 Ocak 1217 Cuma günü) Mağrib-i Aksa'da Merakeş yakınlarında bir bölgede zuhûr etmiştir. Konevî'ye göre mehdi ilk defa burada harekete geçmiş olup bunun tarihi 654 yılının Safer ayının 7'sidir. Mehdiye ilk yapılan biat gizli surette olacak, sonra Acem diyarında ikincisi, son olarak da Mekke'de üçüncüsü yapılacaktır. Konevî'nin bu düşünceye erişmesinde Moğolların bütün kadim şehirleri tahrip ederek ilerlemelerinin etkisi olduğundan söz edilmektedir.⁶² Ancak mehdinin çıkış yeri ile ilgili Fas'a işaret etmesinin İbnü'l-Arabî'nin hâtemü'l-evliyâ ile ilgili verdiği bilgiler arasında bir ilişki olup olmadığı açık değildir. İbnü'l-Arabî'nin 594-595 yıllarını belirttiği hatırlanacak olursa Konevî'nin yaklaşımını doğrudan İbnü'l-Arabî etkisine bağlamak mümkün gözükmemektedir. Konevî'nin mehdi konusundaki görüşleri söz konusu risâleden ibaret değildir. *el-Fükûk'ta*, *Fâtiha Suresi Tefsiri*'nde ve *Vasiyyet*'inde de bu konuya değinmiştir. İlk iki eserdeki yaklaşımlarında mehdinin hilâfetin zâhirinin hâtemi olduğunun beyanı şeklindedir.⁶³ *Vasiyyet*'inde ise talebelerinin mehdiye kavuştuklarında kendisinin selamını ona iletmelerini istemesi şeklinde yer alır.⁶⁴

Konevî'nin mehdi konusundaki görüşlerinden anlaşıldığı üzere onun geleceğe yönelik beklentisi oldukça kısa bir zaman dilimiyle sınırlıdır. Kendi yaşadığı dönemi bir tür tarihin sonu olarak değerlendirmekte, kıyamet öncesi büyük alametlerin belirttiği bir evre olarak idrak etmektedir. Bu durumda İbnü'l-Arabî'yi ve kendisini nasıl konumlandığına daha yakından bakmak elzemdir.

Konevî, Muhammedî velâyetin hâtemi meselesine *Fâtiha Suresi Tefsiri*'nde değinmektedir. Ancak buradaki açıklamaları doğrudan birisini işaret etmez. Mertebe bakımından onun ne tür özelliklere sahip olduğunu belirttiği bir aktarım söz konusudur. Burada Konevî, genel velâyetin ve özel velâyetin hangi mertebelerle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır:

Allah, Muhammedi velâyeti, zât ve ulûhiyet arasında sabit olan berzâhlık mertebesine ulaşan/tahakkuk kimse ile bitirmiştir: çünkü nübüvvetin bitmesi, ubudiyette/kulluk mertebesine yetki/efendilik sahibi olan ulûhiyet mertebesine mahsustur. Genel velâyetin bitmesi ise, meliklik,

⁶⁰ Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 412. Konevî'nin Hz. İsa hakkındaki görüşlerini Hıristiyanların bu konudaki yaklaşımlarını da dikkate alarak inceleyen bir çalışma için bkz. Hidayet Işık, “Sadreddin Konevî'nin Hz. İsa Hakkındaki Görüşlerinin Müslüman ve Hıristiyan Teolojisi Açısından Değerlendirilmesi”, *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam Yayınları, 2010), 129-156.

⁶¹ Eyüp Öztürk, “Osmanlı Mehdilik Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 379-382.

⁶² Öztürk, “Osmanlı Mehdilik Literatürü”, 381.

⁶³ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 138-139. Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 475.

⁶⁴ Mustafa Uzunpostalcı, “Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyyeti”, *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 4 (1989), 42.

terbiye, ıslah ve benzeri şeylerle alemlerin rablığına bîatını sırrının sahibidir; bu sırrın genel varlık sureti karşısındaki durumu, nefse benzer. Binaenaleyh, bütün bu zikrettiklerimiz, ana mertebelerden ilâhî mertebenin suretidir. Allah, ihtisasa mazhâr olmuş vâris kullarından kâmilleri ise, cem'ü'l-cem mertebesinin mazhârı olan kuluyla bitirmiştir; o kul gibi cami'/kuşatıcı bir kimse yoktur ve kendisinden sonra hiç kimse, onun vâris olduğu şeyleri elde edemeyecektir. Bütün hükümleri içeren "ahirlik/sonluk" kemâlî ona aittir, bu nedenle de Efendisinden/Mevla başkası onu bilemez. Allah, bu kulunun dışındaki diğer kimseler için hasıl olan tecellîlerini ise, zâtî tecellîsiyle bitirmiştir; bu tecellînin zuhur etmesiyle, Allah'a süluk edenlerin seyri de sona ermiştir/inhitam.⁶⁵

Konevî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere Muhammedî velâyetin hâteminde ortaya çıkan verâset ona mahsus olacaktır. Ona göre bütün hükümleri içermesi yönünden cemiyet sahibi olan bu kimseyi yalnızca Mevlâsı bilmektedir. Bu durumda Konevî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik ifadeleri ve kendisinin onunla kurduğu bağ daha önemli hale gelmektedir.

Konevî, *el-Fükûk*'un mukaddimesinde *Fusûs*'un özelliklerini sıraladıktan sonra İbnü'l-Arabî ile ilgili şu ifadeler yer verir: "Hak, bu biçareye, sonunculuğun (ahiriyye) sırrının tahsis edildiğini ve - Rabbinden başka- İbnü'l-Arabî'yle birlikte olan hiç kimsenin onun kuşattığı sırlara vâris olamayacağını bildirmiştir. Bununla birlikte, bu yüce yaygı dürüleceği ve bu ulvi çadır bozulacağı için üzüntü duyuldu. Bunun üzerine, bu camiliğin kapsadığı bazı kemâlleri taşıyacak tabilerin kalacağını haber verdi."⁶⁶ Konevî'nin *el-Fükûk*'taki bu cümleleri *Fâtiha Suresi Tefsiri*'nde geçen ifadelerden kısmen farklıdır. Aslında mâna itibarıyla hatmiyetin bir kişiyle sınırlı olduğunu, ondan başka hiç kimsenin onda ortaklaşamayacağını dile getirir. Ancak burada kendisiyle ilgili "hatmiyetin sırrının bildirilmesi" meselesi Konevî'nin bu hususta kendisini ayrı bir yere konumlandığını göstermektedir. *Nefehât*'te de *el-Fükûk*'takine benzer şekilde İbnü'l-Arabî'nin en yüksek kemâl makamlara eriştiğini dile getirir: "Allah, ahdini kâmil kulu, özellikle de Şeyh (ra.) gibi kulları cihetiyle gerçekleştirir. Şeyh, yetkin terakisiyle, bilinen kemâl makâmını aşmış, ekmeliyet/en mükemmellik makâmına ulaşmıştır."⁶⁷ Bununla birlikte "Gerçi sizler de şeyhe tahsis edilmiş nimete mazhar olmuşsunuzdur, fakat size karşı zâhir ve bâtin edeb üzere sebat etmek, son derece zorunludur; yanınızda ve uzağınızda herhangi bir şey beklemeden davranmak, daha layık ve uygun bir davranıştır."⁶⁸ sözleriyle de *el-Fükûk*'taki "bazı kemâlleri taşıyacak tabiiiler"e atıf yapıyor olsa gerektir. Benzeri bir atıfla *Fâtiha Suresi Tefsiri*'nde bir şeyh hakkında bilgi verirken karşılaşılar. Halin değişmesinden lezzet almanın keyfiyetini konu edindiği bu bölümde Konevî, "Şeyh'ten (r.a) sonra bu makama yaklaşmış sadece bir tek şeyh gördüm. Bu şeyh ile, bir defa Mescid-i Aksa'da, bir defa da başka bir yerde buluştum. Bu şeyh, karşılaştığım şeyhlerin en büyüklerinden birisiydi ve pek çok akıl sahibinin kabul edemeyeceği garip hakikatleri ondan öğrendim. Onun ile sohbet ettim ve bereketinden kendimde ve zevkimde garip sırlar müşahede ettim."⁶⁹ sözleriyle bazı kemâller bakımından İbnü'l-Arabî'ye benzer kimselerin varlığından bahseder.

Konevî, kendisinin de tıpkı hatmiyet sırrında olduğu gibi bazı kemâllere ulaştığına dair bilgiler verir. İbnü'l-Arabî'nin kader sırrını ve eşya üzerindeki ilâhî hükümleri bilmesine kendisinin

⁶⁵ Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 475, 476.

⁶⁶ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 11-12.

⁶⁷ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 274.

⁶⁸ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 288.

⁶⁹ Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 432.

de onun fazlı ve bereketiyle ulaştığını ve artık bu hususta halinin bozulmadığını bildirmektedir.⁷⁰ Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin hallerine eriştiğine dair daha geniş örneklerine *Nefehât*'ta yer verir. Şeyhin ruhânî huzurunda Hakk'ı bütün mertebe ve müşahedeleri birleştiren bir nitelikte gördüğünü bildirdiği 18. Nefhadaki müşahedenin detaylarına yer verdikten sonra Konevî, “Şeyhimizi söylediklerimden çok memnun gördüm. Tebessüm ediyor ve bana göz atıyordu. Adeta ben, onunla Rabbi katına yüceldim ve bu mertebede ona ortak oldum.”⁷¹ ifadesiyle onunla ortaklaştığı hususuna dikkat çeker. Bu müşahede içerisinde ayrıca Konevî, “Burada her nefeste ilmin yenileniş sırrı; gerçek itidal noktasına nasıl gidildiği bana gösterildi. Bu noktada, sonluk mertebesini gördüm.” ifadeleriyle hatmiyet konusuna (mertebetü'l-hatmiyye) kendisiyle ilgili tekrar atıf yaptığı görülmektedir. Konevî'nin anlattığı bir başka müşahede vardır ki bu müşahedenin içeriği İbnü'l-Arabî'ye mahsus hallerin Konevî'ye verildiğine yönelik işaret ve imâları barındırmaktadır:

653 senesinin Şevval ayının 17. cumartesi gecesinde şeyhi uzun bir vakıamda gördüm. Aramızda, pek çok konuşma geçti. Ben, bu konuşma esnasında ona şöyle diyordum: “İsimlerin eserleri, hükümlerdendir; hükümler, hallerdendir; haller, Zât'tan istidâda göre taayyün ederler. İstidât, kendisinden başka hiçbir şey ile illetlenmeyen bir emirdir.” Şeyh (r.a) bu açıklama ile oldukça şaşırılmış ve yüzünü hilallemiş, başını kaşımış ve bazı sözleri tekrar edip, şöyle demiştir: “Güzel, güzel!” Bunun üzerine ona dedim ki: “Efendim! Güzel olan sensin, çünkü sen insanın bu gibi şeyleri idrak edeceği yere ulaşmasını temin ediyorsun. Yemin ederim ki: Sen insan isen, senin dışındaki şu kimseler bir hiçtir.” Sonra geldim ve ona yaklaştım, elini öptüm ve dedim ki: “Talep ettiğim bir tek hacetim kalmıştır.” Dedi ki: “Sor.” Dedim ki: “Ben, ebedî ve daimî zâtî tecellîyi nasıl müşâhede ettiğini görmek istiyorum.” Bununla kendisi için hasıl olan zâtî tecellîyi müşâhede etmeyi kastetmişim; bu tecellînin ötesinde hiçbir perde ve kâmiller için hiçbir makâm yoktur. Bunun üzerine, “evet” dedi ve bu isteğime karşılık verdi. Sonra bana dedi ki: “Bu, sana ikram edilmiştir. Bununla beraber, benim çocuklarım, dostlarım özellikle de oğlum Sadettin'in var olduğunu biliyorsun. Bu talep ettiğin şey, onlardan hiçbirisi için gerçekleşmemiştir. Çocuk ve dostlardan nicesini öldürdüm ve dirilttim, ölen öldü, öldürülen öldürüldü, buna rağmen hiçbirisi için bu hal gerçekleşmemiştir.” Dedim ki: “Efendim, Allah'a hamd olsun.” Bununla, Allah'ın bu fâzileti bana tahsisini kastediyorum. “Biliyorum ki, sen diriltir ve öldürürsün.” Bundan sonra bir söz daha vardır ki, onu açıklamak mümkün değildir. Hemen uyandım. Allah'a şükrederim!⁷²

Konevî'nin yaklaşımlarında hatmiyet konusunda Muhammedî velâyetin hâteminin İbnü'l-Arabî olduğu açıkça dile getirilmese de konuyla ilgili açıklamaları farklı eserleriyle birlikte değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bununla birlikte onun hatmiyet konusunda kendisinin de eriştiği birtakım müşahedelere yer vermesi, bu müşahedelerde İbnü'l-Arabî'nin ulaştığı makamların kendisine de tahsis edildiği yönündeki ifadeleri bir tür ortaklık fikrine yol açmaktadır. Sonraki geleneğin Konevî'yi “eş-şeyhü'l-kebîr” olarak nitelemesi söz konusu ifadelerin bir tür yorumu olarak değerlendirilebilir.

İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine muhalefet etmesiyle diğer şârihlerden yöntemsal açıdan ayrılan Affüddîn Tilimsânî'nin klasik dönem biyografisi yazarlarına göre İbnü'l-Arabî ile doğrudan

⁷⁰ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 71-72.

⁷¹ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 139-140.

⁷² Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 160-161.

ilişkisi yoktur.⁷³ Bu yazarlardan Münâvî ise onun Konevî'nin talebesi olduğu bilgisini vermektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin Dımaşk'ta evinde yapılan *el-Fütûhât* okumalarının on ikinci semâ kaydında Tilimsânî'nin isminin yazılı olması onun İbnü'l-Arabî ile bizzat mülaki olduğunun kanıtı olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla Tilimsânî'nin birinci halka şârihler arasında yer alması gerektiği açıklık kazanmıştır. Bu bakımdan onun *Fusûs Şerhi*, Ekberî literatürün en erken teliflerinden birisidir. Tilimsânî, şerhin mukaddimesinde İbnü'l-Arabî'yi hatmü'l-evliyâ olarak nitelemesi dikkat çekicidir. Burada Tilimsânî “Velilerin mührü (hatmü'levliyâ) olan şeyhimiz *Fusûsu'l-Hikem*'i nebilerin sonuncusundan (hâtemü'l-enbiyâ) (s.a.v) aldı.”⁷⁴ diyerek Hz. Peygamber'in hatmiyeti ile İbnü'l-Arabî'nin velâyetin hâtemi olması arasında ilişki kurmaktadır. Ancak Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine açıktan muhalefet ederken onu hâtem olarak nitelemesi nasıl anlaşılmalıdır? Bu durum hatmiyet fikrine aykırı düşmemekte midir?

Tilimsânî hatmiyetle ilgili yorumlarını Şit Fassi'nda daha açık hale getirmektedir. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin “bu ilim ancak resullerin hâtemi ve velilerin hâtemi içindir” sözünü şöyle açıklar:

Resullerin hâtemi aynı zamanda velîlerin de hâtemidir. Resul-i Ekrem'den sonra ümmetinden gelen ve hatmü'l-velâye makamını elde eden kimse aynı zamanda velilerin hâtemidir. Hatmiyet mertebesi bir olduğu için bu makamdakilerin sayılarının artması -hatta onların sayısı sonsuz da olsa- bu mertebeye bir zarar vermez. Şair bu konuda şöyle demiştir:

Onlar, sayıca bir milyon dahi olsalar, Yalnız olan ferd-i vâhide dönerler.⁷⁵

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Tilimsânî, risâlet, nübüvvet ve velâyet mertebelerini Hz. Peygamber'e has kılmaktadır. Dolayısıyla yegâne kâmil insan Hz. Peygamber'dir. Ancak bu makam, sonradan ümmetinden gelecek veliler için kapalı değildir. Böylece onun hatmiyet anlayışı şahıs merkezli düşünüldüğünde çoklu hatmiyet fikrine kapı aralamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerini kabul etmemesine gelince bu konu, *Fusûs*'ta ele alınan peygamberlerin hâtem-i evliyânın mişkâtından bilgilerini almaları bahsindeki yorumları çerçevesinde anlaşılabilir. Her ne kadar peygamberler bilgilerini kendilerine tâbî konumunda bulunan hâtemin mişkâtında alsalar da bu durum onların mertebeleri ve üstünlükleri ile çelişmemektedir. Bu duruma Bedir esirlerine yapılacak muamele konusunda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer arasındaki görüş farklılığını ve Hz. Peygamber'in hurmaların aşılınmaması tavsiyesini örnek olarak vermektedir. Esir olayında Hz. Ebû Bekir'in görüşünün Kur'an tarafından düzeltilmesi Hz. Ömer'i ondan üstün kılmamıştır. Hz. Peygamber'in hurmaların aşılınmaması konusundaki tavsiyesi ürün kalitesinde düşüşe yol açınca “siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz” demesi de onun bütün insanlardan daha üstün olmasını değiştirmemiştir.⁷⁶ Dolayısıyla Tilimsânî hatmiyet ile bilgide mutlak bakımdan doğruluğun arasını ayırmaktadır. Sonuç olarak o, İbnü'l-Arabî'nin hatmiyetini vurgulamakla birlikte farklı

⁷³ Tilimsânî, İbnü'l-Arabî metafiziğinin anahtar kavramlarından a'yân-ı sâbite düşüncesini kabul etmemektedir. O bu konuda Nifferî'nin yaklaşımlarını benimsemiştir. Bu ve diğer muhalefet ettiği hususlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Orkhan Musakhanov, *Affüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 80-83, 115-118, 199-217.

⁷⁴ Musakhanov, *Affüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi*, 46.

⁷⁵ Affüddin Süleymân b. Ali et-Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Ekber Râşidî Neyâ (Beyrut: Dârül'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015), 76. Musakhanov, *Affüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi*, 308-309.

⁷⁶ et-Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 76-77.

dönemlerde ortaya çıkabilecek hâtemler fikrini ileri sürerek çoklu hatmiyet düşüncesini benimsemiştir.

Hatmiyet konusunda dönüm noktasını teknik anlamda ilk *Fusûs* şârihi olarak kabul edilen Müeyyidüddîn el-Cendî'nin telif ettiği eserler oluşturmaktadır. Sadreddîn Konevî ile olan yakın ilişkisi sayesinde Cendî, eserlerinde hem İbnü'l-Arabî hakkında önemli anekdotlara yer vermiş hem de “Muhammedî hâtem”in İbnü'l-Arabî olduğu hususunda oldukça açık ifadeler kullanarak onun hatmiyetinin delillerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konuda özel bir risâlede kaleme aldığını bildiren Cendî, risâlede ileri sürdüğü görüşleri özet bir biçimde *Fusûs Şerhi*'ne de taşıdığı için onun temel argümanlarını görme imkanına sahibiz.⁷⁷ Cendî'nin daha eserin mukaddimesinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik ifadelerinden aslında onun bu konudaki tavrının ne denli açık olduğu anlaşılmaktadır. O, İbnü'l-Arabî'yi şu ifadelerle niteler:

Özellikle Hz. Peygamber'in en kâmil/tam vârisi, en tam, toplayıcı ve üstün mazharı, kâmillerin şeyhi, bilginlerin imamı, son verasetin (el-verâsetü'l-âhiriyye) ve özel hatmiyetin kendisine verildiği, fusûsun nakışlarının kazındığı, Hakk'ın katında sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş seçkin ilâhî kulların saflarının öne çıkanı, alemlerde Allah'ı bilenlerin işareti, kâmil ve mükemmil vârislerin direği, ilâhî evlatların babası, Muhammedî velilerin hâtemi, Hakk'ın ve dinin dirilticisi (muhyî), Ebu Abdullah, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Arabî et-Tâî, el-Endülüsî -Allah ondan razı olsun ve kendisiyle razı kılsın- üzerine ve onun kardeşlerinin ve din gününe kadarki ilâhî evlatlarının hepsinin üzerine olsun.”⁷⁸

Cendî'nin İbnü'l-Arabî'yi takdim ederken kullandığı bu ifadelerde onu açıkça “Muhammedî velilerin hâtemi” olmakla nitelediği görülmektedir. Cendî, eseri şerhe başlarken Konevî'nin kendi üzerinde birtakım tasarruflarda bulunduğunu aktarır.⁷⁹ Benzer durumun onunla İbnü'l-Arabî arasında da vuku bulunduğunu bildirir ve burada da İbnü'l-Arabî'ye vâris olanları “özel hâtemin vârisleri” olarak niteler.⁸⁰ Cendî yine Konevî'den iktibasla İsmail b. Sevdekîn ile Konevî'nin Şeyhlerin Şeyhi Saadettin Muhammed b. el-Müeyyed el-Hamavî (ö. 671/1272-73'ten sonra [?]) ile Şam şehrindeki bir sema meclisinde bir araya geldikleri hadiseyi anlatırken İbn Sevdekîn'i hâtemi evliyânın öğrencisi olarak nitelemektedir.

Cendî şerhinde İbnü'l-Arabî'nin bu makama ne zaman ulaştığına dair bazı müşahedelere de atıfta bulunmaktadır. Bu anlamda iki farklı müşahedeye yer vermekte, bunları hatmiyetin rûhânî yönden tahakkuku olarak yorumlamaktadır. Bunlardan ilki İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'un kendisine

⁷⁷ *en-Nusûsu'l-vâridetü bi'l-edilleti alâ hatmiyyeti velâyeti'l-husûs* isimli bu risâle günümüze ulaşmamıştır. Bu eser hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Ayşe Mine Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi* (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021), 63.

⁷⁸ Müeyyediddîn el-Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, nşr. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî, (Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitâb, 2008), 13.

⁷⁹ Cendî Konevî'yi şu şekilde takdim eder: “Benim efendim ve dayanağım, Allah'a gitmede rehberim, alimlerin imamı, alimlere üstadlık yapan, İslâmın şeyhlerinin şeyhi, kulları arasında Allah'ın hücceti, muhakkiklerin sultanı, arif ve vasılların sığınağı, alemlerde Allah'ı bilenlerin hazinesi, Muhammedî vârislerin imamı, ilahi evlatların tekleri ve nadirlerinin tamamlayıcısı, Ebu'l-meâli Sadru'l-hak ve'd-dîn, Muhyi'l-islâm ve'l-müslimîn Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf el-Konevî” Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 18. Görüldüğü üzere Konevî ile ilgili herhangi bir hatmiyet nitelemesinde bulunmamaktadır.

⁸⁰ Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 85.

Muharrem ayında bir rüya esnasında verildiğini bildirdiği bölümün şerhindedir. Cendî, İbnü'l-Arabî'nin İşbîliye'de iken ilk fetihlerin yine Muharrem ayında gerçekleştiğini; onun dokuz ay boyunca sıkı bir riyazet ve mücahede ile meşgul olduğunu ve Ramazan Bayramı günü geldiğinde kendisine çıkışının emredildiğini ve bu esnada "Muhammedî velâyetin hâtemi" olduğu müjdesinin verildiğini ileri sürer.⁸¹ Bir diğer müşahede ise İbnü'l-Arabî'nin 586 yılında Kurtuba'da bütün peygamberlerin toplandığını gördüğü ve Hûd'un kendisiyle konuştuğunu bildirdiği rüya ile ilgilidir. Cendî'ye göre bu toplanmanın sebebini Hûd, İbnü'l-Arabî'ye açıklamıştır. Onun "hâtem-i evliyâ ve enbiyâ ve resullerin hâteminin hatmiyetinin vârisi" olması dolayısıyla onu tebrik için toplanmışlardır. Cendî, peygamberlerin toplanma sebeplerini bildirmede Hûd'un seçilmesinin gerekçesini, onun zevk ve meşreb bakımından hâtem-i evliyânın meşrebiyle münasebet içerisinde olması şeklinde ifade etmektedir.⁸²

Cendî'nin "özel velâyetin hâtemi"nin İbnü'l-Arabî olduğuna dair ileri sürdüğü delillere gelecek olursak onları dört maddede toplamak mümkündür. Bu hususta ileri sürdüğü görüşlerden birisi, mütekaddim dönemde bu hatmiyet makamını Muhammed b. Ali et-Tirmizî el-Hakîm dışında kimse keşfetmemiştir. Ona bu hatmiyet makamını keşfetme yetkisi verilmiştir. Cendî'nin aktardığına göre iddia sahiplerinin bu makamı elde ettiklerine yönelik ifadeleri karşısında Hakîm, onların anlamını ve içeriğini bilmeden bu konuda öne çıkmalarından korkmuştur. Bunun üzerine "hatmî meşreb"e özgü gizli meseleleri toplayan bir kitap yazmıştır. Bu eserde söz konusu meseleleri gerektiği gibi sadece velilerin hâteminin açıklayabileceğini söylemiştir. Cendî'ye göre soruları cevaplayan hâtemin ismi soruları soran Hakîm'in ismine mutabıktır.⁸³ Aynı şekilde babasının ismi de onun babasının ismine uymaktadır. Böylece iddia sahipleri bu mânâyı anlamış, gerisin geri dönmüşler ve kendilerini hatmiyet makamına nispet etmekten uzaklaşmışlardır. Dolayısıyla birinci husus Hakîm ile İbnü'l-Arabî arasında isim ve nesep benzerliğinin bulunmasıdır. Cendî'ye göre ikinci husus Hakîm'in hatmiyet konusunda sorduğu soruları gerçek hâtemin cevaplamasıdır. Bir diğer delil ise İbnü'l-Arabî'nin Kurtuba'da kamer menziline seyreden ruhların tenezzülüne dair -ki onlar harflerin sayısı ve ruhları olan yirmi sekiz tanedir- gördüğü kalbî gaybî meşheddir. Onlar nûranî güzel cariyeler suretinde inmişlerdir. İbnü'l-Arabî ile onlar arasında birliktelik gerçekleşmiştir.⁸⁴ Cendî, böyle bir müşahedeyi sözü geçen özel hatmiyette Muhammedî vârislerin en kâmilinden başkasının görmeyeceğini ileri sürer. Bu hususta son delil ise tıpkı nebilerin hâteminde olduğu gibi iki omuzu arasındaki bir yerde düğme büyüklüğünde alameti olmasıdır. Bunun dışında Cendî, *Dîvân*'dan ve *el-Fütûhât*'tan İbnü'l-Arabî'nin kendisine yönelik dizelerine yer vererek bu konudaki görüşlerini desteklemektedir.⁸⁵

Cendî, genel velâyetin sonu ile özel velâyetin sonu arasındaki farklılıkları zâhir ve bâtın nispetleri üzerinden ayrıştırmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'e zâhirî cemiyet tahsis edilmiştir, bâtınî ruhî cemiyet ise Allah'ın ruhu ve kelimesi olan Hz. İsa'ya tahsis edilmiştir. Muhammed b. Ali'ye ruhun cemiyeti ile mâna ve suretleri toplayan ahadiyyet cemiyeti ile cemü'l-cemiyet tahsis edilmiş böylece özel velâyetin hâtemi olmuştur. Onun makamı, Hz. Peygamberin ve Hz. İsa'nın

⁸¹ Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 125.

⁸² Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 451.

⁸³ Her ikisinin ismi de Muhammed olup babalarının ismi ise Ali'dir.

⁸⁴ Cendî'nin naklettiği bu müşahede, yukarıda Gubrî'nin aktarımlarını ele alırken işaret ettiğimiz müşahededir.

⁸⁵ Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 249-251.

hakikatleri ve içerdikleri ile zuhûrlarını gerektirmektedir. Onun nübüvvetin hâtemine nispeti, hakiki mânada sulbî oğul nispeti, ruh nispeti ise sulbî olmayan bir oğul nispetidir.⁸⁶ Cendî, sulbî ve rûhî nispete dayalı olarak hatmiyetle ilgili farklı kavramları ayırtmaktadır. Bu anlamda peygamberin “âl”inin kimler olduğunu değerlendirirken ona suret ve mâna yönünden vâris olanları dört grupta toplar. Bunlardan birisi Hz. Peygamber’e dinî yakınlıkla birlikte toprak yakınlığının da eklendiği mehdî ve kâmil imamlardır. Onları en tam, en güzel ve en üstün olmakla niteler.⁸⁷

Fusûs’un Şit Fassı’nın sonunda yer alan hâtem-i evlâd meselesinde hem Konevî hem de Cendî konuyu şahıslaştırma yoluna gitmezler. Konevî bu meseleyi hatmiyetin kemâl bildirmesi üzerinden yorumlayarak kız ve erkek çocuk nitelendirmeleriyle İbnü'l-Arabî’nin mâna ve sıfat açısından olduğu gibi suret bakımından da genelliğine dikkat çektiğini belirtmiştir. Böylece mütenahî istidatlarda hüküm ve ikramın devrî bir şekilde sona ereceğini ifade etmiştir.⁸⁸ Cendî bu konuda Konevî’nin yaklaşımlarına benzer bir tavrı benimsemekte ve son çocuktaki ikizlik ve erkeğin başının kızın ayaklarına düşmesini bu fassın ana konusunu teşkil eden vehb hikmeti çerçevesinde değerlendirilmektedir. O buradan hareketle ilâhî isimlere ve zâta yönelik yorumlar yapmaktadır. Kız çocuk ifadesini isimlere dair tecelliler, erkek çocuk ifadesini ise zâta dair tecelliler olarak yorumlamaktadır.⁸⁹

İbnü'l-Arabî şârihleri arasında hem kronolojik bakımdan hem de yazdığı eserlerle ayrıcalıklı bir yere sahip olan Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin hatmiyet yorumları Cendî’de görüldüğü kadar açık değildir. O daha çok mefhuma odaklanmış, Hz. Peygamber’le onun vârisi olan hâtem-i evliyânın ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konuda Kâşânî’nin eserleri arasında bir takım yorum farklılıkları bulunduğunu da belirtmek gerekir. Öncelikle onun ıstılâhât bölümünde “hâtemü’n-nübüvve” başlığı altında yer verdiği hâtemü’l-velâye kısmında geçen ifadelerle baktığımızda “O kendisi aracılığıyla dünya ve ahiretin salâhının en yüksek kemâla erdiği kimsedir. Onun ölümüyle dünyanın düzeni bozulur. O âhir zamanda gelmesi vadedilen mehdîdir” şeklinde bir yaklaşım sergiler.⁹⁰ Buna karşın *Fusûs Şerhi*’nde ortaya koyduğu yaklaşım hâtem-i evliyânın mehdîden farklı olduğunu bildirmektedir:

Hâtem-i velâyetin âhir zamanda gelecek mehdî gibi şeriatın hükmüne tabi olacağına işaret etmektedir. O şeri ahkamda Hz. Muhammed’e tabi olur. Marifetlerde, ilimlerde ve hakikatte bütün nebi ve veliler ona/hâtem-i evliyâyâ tabi olurlar. Bu durum üstte zikrettiğimizi nakzetmez, çünkü onun batını Hz. Muhammed’in bânıdır. Bu sebeple “O resullerin efendisinin güzelliklerinden bir güzelliştir” denilmiştir. Hz. Peygamber ondan “ismi ismim, kitapları kitaplarımdır, onun makam-ı mahmudu vardır” şeklinde haber vermiştir. O bütün veli ve nebilerin ilimlerinin tamamının kaynağı olsa da bu durum onun tabi olmasını zedelemez. O Allah’ı bilme ve tahkik ilminde en yüce olduğu gibi şeriat ve hüküm ilimlerinde en alt mertebede olur.⁹¹

⁸⁶ Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 248, 249.

⁸⁷ Bu konudaki daha geniş açıklamalar için bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 118, 119.

⁸⁸ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 29.

⁸⁹ Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 283.

⁹⁰ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdül-âl Şâhîn (Kahire: Dârü'l-menâr, 1992), 178. [Kâşânî, *Sûflerin Kavramları*, 94]

⁹¹ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem* (Beirut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, 2006), 55.

Kâşânî'nin yaklaşımlarında hâtem-i evliyânın Hz. Peygamber'de olan hakikatin zuhûru olduğunu ortaya koyan bir görüş öne çıkmaktadır. Onun belirttiğine göre Hz. Peygamber, risalet makamında şeriatla zâhir olduğu müddetçe hâdi ismine hakkını vermek için, ilahi isimleri cem eden zatî ehadî velâyeti ortaya çıkmamıştır. Onun velâyeti, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin zâhirine ve velâyetinin bâtınına vâris olan hâtem-i velâyetin mazharında ortaya çıkıncaya kadar bâtında kalmıştır. Dolayısıyla buradan Hz. Peygamber'in evliyâ ve enbiyâ cemaatinin önderi olduğunun anlaşılması gerektiğini vurgular.⁹²

Hâtem-i evliyânın kim olduğu hususunda şerhte iki yerde İbnü'l-Arabî'ye yönelik atıflar bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde Hakîm'in sorduğu sorulardan bahsederken imâ yoluyla İbnü'l-Arabî'ye atıf yapar: "... O Şeyh Arif Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî'nin sorduğu soruların tamamına işaret eder ki onlardan birisinde Hakîm, Şeyh Arif Muhyiddin'in doğumundan iki yüz sene önce Muhammedî velâyetin hâtemini sormuştur."⁹³ İkincisinde ise Cendî etkisi bâriz bir biçimde görülmektedir. Yukarıda belirttiğimiz peygamberlerin tamamını müşahede ettiği ve Hûd'un kendisiyle konuştuğu keşfe ilişkin doğrudan Cendî'nin yorumlarını paylaşmaktadır. Yalnızca burada hatmiyet konusu doğrudan İbnü'l-Arabî ile ilişkilendirilmiştir. Bunun dışında Hz. İsa'nın hatmiyetine yönelik ifadeler de bulunmaktadır. Allah'ın Hz. İsa'yı kendisiyle velâyeti hatmetmek için yükselttiğini bildirir.⁹⁴ Yine benzer şekilde Hz. İsa'nın, Allah'ın halifesi ve ikinci neşetinde hâtem-i velâyet olduğunu ifade eder.⁹⁵ *Fusûs Şerhi*'nde mehdî konusuna biri yukarıda alıntılanan pasajda olmak üzere iki yerde değinmektedir. İkinci değindiği bölümde Hz. Harun'un imametinin, mutlak imamet olduğunu ileri sürerken, onun tıpkı Mehdi'nin imameti gibi kılıçla gönderilmiş nebi olmasına referansta bulunur.⁹⁶

Sonuç

Hatmiyet kavramını merkeze alarak İbnü'l-Arabî'nin tarihsel şahsiyetinin oluşumuna odaklanan bu çalışmada onun çağdaşı ve yakın dönem tanıklarının ne türden bir İbnü'l-Arabî kimliği inşa ettiklerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu hedefe yönelik öncelikle eserlerinde kendisini tarihe nasıl sunduğu, velayet silsilesi içerisinde kendisine bir yer tayin edip etmediği ele alınmıştır. Bu bağlamda kendisine yönelik imâ ve işaretleri geç dönem teliflerinde daha bariz biçimde dile getirdiği anlaşılmaktadır. Ancak onun hatmü'l-evliyânın kimliğine yönelik farklı eserlerinde verdiği bilgiler, özellikle de onunla görüştüğüne dair anekdotların belirli tarih ve yer verilerek anılması meselenin açıklık kazanmasına engel olmuştur. Bu nedenle sonraki geleneğin İbnü'l-Arabî'nin hatmiyeti üzerine ortaya koyduğu düşüncelerin incelenmesi önem kazanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde bu konunun herhangi bir biçimde gündeme gelip gelmediği çağdaşı biyografi yazarlarının ve tarihçilerinin eserleri üzerinden takip edilmiştir. Bu yapılırken onunla ilgili nitelere, ona verilen nisbe ve lakapların ne şekilde geçtiğine özellikle dikkat edilmiştir. Bunun sonucunda İbnü'l-Arabî döneminde kaleme alınan tabakât ve tarih kitaplarında onun hatmiyetine yönelik herhangi bir doğrudan atıfla karşılaşılmamıştır. Aynı şekilde

⁹² el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 58.

⁹³ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 91.

⁹⁴ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 276.

⁹⁵ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 278.

⁹⁶ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 388.

onu “eş-Şeyhü'l-ekber” lakabıyla niteleyen bir kullanıma da rastlanmamıştır. Yalnızca onu “yolun âlimlerinin en büyüğü” (ekber) sıfatıyla anan İbn Ebi'l-Mansûr'un ifadesi bu anlamda dikkat çekse de bunun söz konusu lakapla doğrudan ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Bunun yerine “Muhyiddin” şeklindeki lakaplandırmanın erken dönemlerden itibaren kullanılmaya başladığı görülmüştür. Erken dönemde yazılan bu eserlerin genelinde İbnü'l-Arabî, hadis ve edebî türdeki eserleriyle gündeme gelmiştir. Bu yazarlar arasında ona karşı ihyatlı tutum içerisinde olan bazı müelliflerin bulunduğu anlaşılrsa da ona doğrudan karşı çıkan veya onu doğrudan itham eden olmamıştır. Bu anlamda bir istisna teşkil edebilecek türden ifadeler içeren eser, İbnü'l-Cevzî'ye nispet edilen *Keydü's-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm* isimli çalışma olup onun da müellife nispetinin şüpheli olduğu yahut esere müelliften sonra birtakım ilaveler yapılmış olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

İbnü'l-Arabî ile doğrudan ilişkisi olan müridlerinden Bedr el-Habeşî ve İsmâil b. Sevdakîn'in onu döneminin en üstünü kabul eden nitelendirmelerde buldukları görülmekle birlikte hatmiyet konusunda herhangi bir yorum yapmamaları dikkat çekicidir. Onlar İbnü'l-Arabî düşüncesiyle daha çok pratik yönden irtibat kurmuş, seyrusülûk sürecindeki farklı temalara odaklanmışlardır. İbnü'l-Arabî'nin önemli müridi ve şârihi Sadreddin Konevî ise hatmiyeti daha çok teorik bağlamda yorumlamış, kavramın müşahhaslaştırılmasından çok âhir zaman vurgusu üzerinden mehdinin çıkışına atıfta bulunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin eriştiği makamların kendisine de nasip olduğuna yönelik anlatımları ise mertebe ve derece bakımından bir tür ortaklık fikrine neden olmaktadır. Bir diğer şârih Afîfüddîn et-Tilimsânî'ye geldiğinde her ne kadar o, İbnü'l-Arabî'nin hatmiyetini ifade etse de hatmiyeti bir makam olarak görerek bu makamı esasta Hz. Peygamber'e tahsis etmektedir. Ancak sonradan gelen ümmeti içerisindeki velilerin de bu makamı elde edebileceklerini savunması çoklu hâtem fikrine kapı aralamaktadır. Bu durum hatmiyet tartışmalarında önemli bir aşama olarak kaydedilmelidir.

İbnü'l-Arabî'nin hatmiyetini en açık ifadelerle ortaya koyan ve bu konuya özgü bir risale kaleme alan ilk şârih Müeyyidüddin el-Cendî olmuştur. Hatmiyet kavramının İbnü'l-Arabî sonrası literatürdeki tedavülünde bu durum en belirgin aşamaya karşılık gelmektedir. Zira onu izleyen çalışmalarda bu yorumların etkisinin olduğu görülmüş, Cendî kadar olmasa da Kâşânî'nin de benzer düşünceleri benimsediği anlaşılmıştır. Dolayısıyla Cendî ile başlayan süreç İbnü'l-Arabî'nin merkezî rolünü en güçlü şekilde dillendirerek otoritesini tahkim etmeye çalışmış ve böylece Ekberîliğin kurucu şahsiyet etrafında şekillenmesinde etkili olmuştur.

Netice itibarıyla bu çalışma İbnü'l-Arabî kimliğinin nasıl şekillendiğine yönelik en erken kayıtlardan hareket ederek bu alandaki literatüre katkı sağlamayı hedeflemiştir. Knysh tarafından yanlı bulunarak çalışmasında konu edilmeyen şârihlerin aktarımlarının önemli ayrıntılar içerdiği ve birbirlerinden oldukça farklı perspektiflere sahip oldukları görülmüştür. Dolayısıyla Ekberî çizgiyi tek biçimli ve salt İbnü'l-Arabî'yi yüceltmeye yönelik telifler olarak değerlendirmek literatürdeki ayrıntıların göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Bu çalışmanın kapsamı erken dönem biyografi yazarları ve şârihlerin yorumlarına odaklandığı için sonraki dönem tartışmaların hangi yöne kanalize olduğunu tespit etmek üzere devamı niteliğinde çalışmaların yapılması gerekmektedir. Ancak bu şekilde İbnü'l-Arabî'nin tarihsel şahsiyetine yönelik yeni perspektifler ortaya konulabilecek ve bunların İbnü'l-Arabî portresine etkilerinin neler olduğu görülecektir.

Kaynakça

- Addas, Claude. *İbn Arabî-Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Akar, Ayşe Mine. *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021.
- Akkaya, Veysel. *Şeyhi Ekber İbn Arabî'de İdrîs Peygamber*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Bedru'l-Habeşî, Ebû Muhammed Mes'ûd Abdullâh. *el-İnbâh alâ tarîkillâh*. thk. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2019.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsu'l-hikem*, nşr. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsî'l-hikem*. nşr. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. 2. Baskı. Kum: Müessesetü Bûstân-ı Kitâb, 2008.
- Cevad, Mustafa. *Tekmiletü İkmali'l-İkmal fi'l-ensâb ve'l-esma ve'l-elkab*. mlf. Ebû Hamid Cemaleddin Muhammed b. Ali b. Mahmûd İbnü's-Sabuni. thk. Mustafa Cevad. Bağdad : Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Iraki, 1957.
- Chodkiewicz, Michel. *Velâyet Mührü-İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet*. çev. Birol Biçer. İstanbul: Sufi Kitap, 2022.
- Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Elmore, Gerald T. *Islamic Sainthood in The Fulness of Time: Ibn al-Arabi's Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden: Brill, 1999.
- Garden, Kenneth. *İslam'ın İlk Müceddidi-Gazâlî ve İhyâu Ulûmid'd-dîn'i*. çev. Abdullah Özkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gubrînî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Abdullah. *Unvânü'd-dirâye fi-men urife mine'l-ulemâ fi'l-mieti's-sâbia bi Bicâye*. thk. Âdil Nüveyhiz. Beyrut: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1979.
- İbnü'l-Arabî. *Dîvânü İbn Arabî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996.
- İbnü'l-Arabî. *Ankâu Muğrib fi hatmi'l-evliyâ ve şemsi'l-mağrib*. thk. Abdülbâkî Miftâh (Dımaşk: Dâru Ninova, 2016.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 3. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 13. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbnü'l-Cevzî. *Keydü's-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, 2. Cilt. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2011.
- İbn Ebi'l-Mansûr, Safiyüddîn b. Zâfir. *Ahbârü'l-evliyâ müsemmâ risâletü Safiyüddîn b. Zâfir*. nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih-Tevfik Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- İbn Nukta, Muhammed b. Abdilgani b. Ebi Bekr b. Şücâ Bağdâdî. *Tekmiletü'l-kemâl*. thk. Abdülkayyum Abdurabbinnabi. 4. Cilt. Mekke: Mücemmeatü Ümmi'l-Kurâ, 1991.

- İbn Sevdikîn, İsmâîl. *Ta'likâtü İbn Sevdikîn (et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye içinde)*. nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ*. 10. Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988.
- İşık, Hidayet. "Sadreddin Konevî'nin Hz. İsa Hakkındaki Görüşlerinin Müslüman ve Hıristiyan Teolojisi Açısından Değerlendirilmesi". 1. *Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Mebkam Yayınları, 2010.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerhu Fusûsu'l-hikem*. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, 2006.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Istîlâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdü'l-âl Şâhîn. Kahire: Dârü'l-menâr, 1992.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Sûfilerin Kavramları: İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, çev. Abdürrezzak Tek. Bursa Akademi, Bursa 2014.
- Kazvînî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut : Dâru Sadır, ts.
- Keşfu'l-gâyât fi şerhi mekteneftu aleyhi't-tecelliyât*. nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Kılıç, Ali İhsan. "Hatmü'l-velâye Teorisi", *Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead-Metafizik* 3. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Knysh, Alexander D. *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam*. Albany: State University of New York, 1999.
- Konevî, Sadreddin. *İlâhî Nefhalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Konevî, Sadreddin. *Fâtîha Suresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kürdî, Hasan b. Mûsâ b. Abdillâh. *Şerhu hikemi's-Şeyhi'l-Ekber*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.
- Musakhanov, Orkhan. *Affüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Sadrî, Şeyh Musa. *Regâiyübü'l-Menâkıb-Sadreddin Konevî'nin Menkıbeleri*. haz. M. Emin Agar İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Kavlü'l-münbî an tercemeti İbn Arabî*. thk. Hâlid b. Arabî Müdrîk. 2. Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1466.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemseddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'atü'z-zaman fi tevârîhi'l-a'yan*. thk. İbrahim ez-Zeybek. 22. Cilt. Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemîyye, 2013/1434.
- Şenel, Abdülkadir. "İbn Müsdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özel, Ahmet Murat. "Vahdet-i Mutlaka Ekolü". *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik* 1. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Özkan, Z. Şeyma. "Meşâhidü'l-esrârın Yazılış Sebebi ve Tarihi". *Şahit ve Anlattıkları-Meşâhidü'l-esrâr*. mlf. İbnü'l-Arabî. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Öztürk, Eyüp. "Osmanlı Mehdîlik Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 375-407.
- et-Tilimsânî, Affüddîn Süleymân b. Ali. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Ekber Râşidî Neyâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015.

- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-evliyâ-Velîliğîn Sonu*. çev. Salih Çift. İstanbul: Nefes Yayınları.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyyeti”. *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 4 (1989), 37-44.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muhtasarü'l-muhtac ileyh min Tarihi'l-Hafız Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd İbni'd-Dübeysî*. thk. Mustafa Cevad. 1. Cilt. Bağdad : Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İraki, 1951.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1999.
- Züheyrî, Ebu'l-Eşbâl. “Mukaddime”. *Keydü's-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm*. mlf. İbnü'l-Cevzî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.



Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî: Üç Sünen Kitabının Birbirlerine Üstünlüğü ile İlgili İddialar ve Rivayet Kaynakları Açısından Bir Değerlendirme
Abū Dāwūd, al-Tirmidhī and al-Nasā'ī: The Claims About the Superiority Between the Three Sunan Books and An Evaluation in Terms of Narration Sources

Selvi Raif MURAD (Sorumlu Yazar)

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Sakarya/Türkiye
PhD Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Hadith, Sakarya/Türkiye
selvi.murad@gmail.com, orcid.org/0000-0001-6737-5120

Erdinç AHATLI

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Sakarya / Türkiye
Professor Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Sakarya/Türkiye
eahatli@sakarya.edu.tr, orcid.org/0000-0002-5663-7540

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	31 Mart 2023 / 31 March 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	22 Mayıs 2023 / 22 May 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Haziran 2023 / 25 June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Haziran 2023 / June 2023
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 31-50.	

Atıf / Cite as: Ahatlı, Erdinç; Murad, Selvi Raif. "Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî: Üç Sünen Kitabının Birbirlerine Üstünlüğü ile İlgili İddialar ve Rivayet Kaynakları Açısından Bir Değerlendirme [Abū Dāwūd, al-Tirmidhī and al-Nasā'ī: The Claims About the Superiority Between the Three Sunan Books and An Evaluation in Terms of Narration Sources]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal 7/1 (Haziran/June 2023), 31-50. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8032385>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected. **Yazar Katkıları / Author Contributions: Veri Toplanması / Data Collection:** EA (%50), SRM (%50), **Veri Analizi / Data Analysis:** EA (%50), SRM (%50) **Makalenin Yazımı / Writing up:** EA (%50), SRM (%50) **Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:** EA (%50), SRM (%50)

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayıncı / Published by:

Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayımıdır.
Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî: Üç Sünen Kitabının Birbirlerine Üstünlüğü ile İlgili İddialar ve Rivayet Kaynakları Açısından Bir Değerlendirme

Öz

Bu makalede Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin üç Sünen kitabının adları, telif amaçları ve şartları belirtilip bu kitaplardan birinin diğerlerine kıyasla üstünlüğüne dair iddialar ve bu iddiaların gerekçeleri tartışılmıştır. Her kitabın üstünlüğü ile ilgili iddiaların hangi bölgede daha yaygın olduğu ve bu görüşün yayılmasında önemli rol oynayan âlimler tespit edilmeye çalışılmıştır. Son olarak, üç kitabın müelliflerinin kitaplarında istifade etmiş oldukları hocalarının cerh ve ta'dil durumları tetkik edilmektedir. Ayrıca mezkûr kitaplarda yer alan ve İbn Hacer tarafından cerh edilen râvilerin sayılarının karşılaştırılması yapılmıştır. Bu sayede, hocaların cerh ve ta'dil durumlarından ve genel olarak isnadlarda bulunan râvilerin hâllerinden yola çıkılarak sadece teorik olarak değil pratik bir mukayese yapılmış olacaktır. Mezkûr eserlerin müelliflerinin bütün hocalarının cerh ve ta'dil durumlarına bakıldıktan sonra İbn Hacer'in tabaka sistemine göre Nesâî'nin hocalarının en güvenilir olduğu ve cerh edilen hiçbir hocasının olmadığı tespit edilmiştir. Aynı bulgulara göre Ebû Dâvud'un hocaları güvenilirlik açısından ikinci sırada yer alırken, Tirmizî'nin hocaları üçüncü sırada bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî, Sünen, Üstünlük, Kütüb-i Sitte.

Abû Dâwūd, Al-Tirmidhî And Al-Nasâ'î: The Claims About The Superiority Between The Three Sunan Books And An Evaluation In Terms Of Narration Sources

Abstract

This article examines the names of the three Sunan books of Abû Dâwūd, al-Tirmidhî, and al-Nasâ'î by stating purposes of publishing and conditions. Then, the claims about the superiority of one of these books over the others and the reasons for these claims are discussed. It is tried to determine in which region the claims about the superiority of each book are more common and the scholars who played an essential role in the spread of this view. Finally, we will examine the jarh and ta'dil (disparaging and declaring trustworthy) status of the teachers whom the authors of the three books used in their books. In addition, we compare the numbers of the narrators in the books mentioned above whom Ibn Hajar disparaged them. In this way, not only a theoretical but also a practical comparison will be made based on the jarh and ta'dil status of the teachers and the status of the generality of the narrators in the isnads. After reaching the status of jarh and ta'dil of all the teachers of the authors of the mentioned works, it has been determined, according to Ibn Hajar's classification system, that the teachers of Imam al-Nasâ'î are the most reliable, with no criticized teacher among them. According to the same findings, in terms of reliability, the teachers of Abû Dâwūd in second and the teachers of Tirmidhî are in third place.

Keywords: Abû Dâwūd, al-Tirmidhî, al-Nasâ'î, Sunan, Superiority, The Six Books.

Giriş

Hız. Peygamber'le beraber yaşayan sahâbîler onun sözlerini dikkatlice işitmişler ve davranışlarını titiz bir şekilde gözlemlemişlerdi. Hız. Peygamber'in irtihalinden sonra ise bu birikim belirli olaylar veya sorular bağlamında başka sahâbîlere yahut tâbiûna aktarıldı. Esasen bu rivayetler sahâbe ile sahâbe veya sahâbe ile tâbiûn arasında sistemli olarak nakledilmeyip ihtiyaç anında ve gerektiği kadarıyla nakledilirdi. Ebû Hureyre gibi çok hadis rivayet eden bazı sahâbîler ise herhangi bir ihtiyaç olmadan peş peşe farklı konularda hadis nakledirdi. Sahabenin sözü edilen nakilleri yarı sistemli rivayet tarzı olarak isimlendirilmiştir. Hadis rivayet sisteminin zaman içerisindeki gelişimi ile daha sonraları talebe sistemli olarak gerekli hazırlığını yaparak özel kurulan hadis meclisine gitmiş ve belli bir hadis mecmuasının, nüshasının veya kitabının rivayet hakkını alır olmuştur.¹

İhtiyaç anında ve gerektiği kadar yapılan rivayet genelde şifahi olarak gerçekleşmiştir. Az da olsa bu tür rivayet yazılı olarak kitâbe/mükâtebe yoluyla da nakledilebilirdi.² Yarı sistemli rivayetler de daha çok şifahi olarak nakledilmekteydi fakat bu tür rivayetlerin temelinde sahîfe veya nüsha bulunmaktaydı. Sahîfe veya nüsha tek, bir isnad ile nakledilen ve birden yüzlerle ifade edilebilecek sayılara kadar rivâyet ihtiva edebilen bir hadis mecmuasıdır.³ Sahîfe veya nüshanın üç türü olabilmektedir. Birincisi, sahâbenin kaleme aldığı ve Hız. Peygamber'den işittiklerini ihtiva eden sahife; ikincisi, bir râvinin sahâbîden duyduğu ve huzurunda veya emriyle yazdığı hadisleri ihtiva eden sahife; üçüncüsü, bir râvinin hocasından işitmiş olduğu hadisleri ihtiva eden sahîfe. Ancak bu son durumda yazma işlemi, meclis "imlâ meclisi" değilse, işittiği andan bir müddet sonra gerçekleşmiştir.⁴ Birinci tür sahîfe için en belirgin örnek Câbir b. Abdillâh'ın (ö. 78/697) meşhur sahîfesidir. Kendisinden bu sahîfeyi Süleymân b. Kays el-Yeşkürî (ö. 80/699 [?]) yazmıştır.⁵ Ayrıca Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Abdullah b. Amr (ö. 65/684) ve Amr b. Hazm'ın (ö. 53/673 [?]) sahîfeleri bu tür sahîfelerden addedilmelidir.⁶ İkinci tür sahîfe için en meşhur örnek Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) olan sahîfesidir. Bazı kaynaklarda *Sahîfetü Hemmâm*⁷ bazı kaynaklarda ise *Nüşhatü Hemmâm*⁸ şeklinde isimlendirilen sahîfe 139 veya 138 hadis ihtiva etmektedir.⁹ Üçüncü tür nüshalara misal olabilecekler ise Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) ve A'meş'in (ö. 148/765) hocalarının meclislerinde işittikleri hadisleri eve döndüklerinde yazarak

¹ Bu şekildeki mezkûr üçlü ayırım ve isimlendirme Bekir Kuzudişli tarafından kullanılmıştır. Bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebi İrâdî'l-hadîs* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 29-99.

² Bazı örnekler için bk. Erdinç Ahatlı - Selvi Raif Murad, "Kitâbe/Mükâtebe Metodunun Tarihçesi ve Kavramsallaşma Süreci", *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 1588-1589.

³ Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, *Ma'rifetü'n-nüseh ve's-suhufi'l-hadîsiyye* (Riyad: Dâru'r-Râye, 1412), 23.

⁴ Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, *Ma'rifetü'n-nüseh ve's-suhufi'l-hadîsiyye*, 25.

⁵ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 4/215; Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, *Ma'rifetü'n-nüseh ve's-suhufi'l-hadîsiyye*, 151.

⁶ Ahmed Abdurrahman es-Suveyyân, *Sahâifu's-Sahâbe ve tedvînu's-sünneti'n-Nebeviyyeti'l-müşerrefe*, 1410, 59-132; Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2017), 81-87. Muhammed Mustafa el-A'zamî araştırmasında sahâbîlerden 52 kişinin yazdığını veya öğrencilerinin sahâbîlerden yazanları tespit etmiştir. Bk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve târihu tedvînih* (Dimeşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980), 1/92-142.

⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/316.

⁸ İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehrese*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 208.

⁹ Suveyyân, *Sahâifu's-Sahâbe ve tedvînu's-sünneti'n-Nebeviyyeti'l-müşerrefe*, 201; Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili - İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi - Tertip, Terceme, Yorum* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 8.

oluşturdukları nüshalardır.¹⁰ Birinci ve ikinci asırdan kalan nüshalar arasında bile bir nevi mukayese veya üstünlük açısından değerlendirme yapılmış denilebilir. Nitekim Abdullah b. Amr'ın sahîfesinin *es-Sahîfetü's-sâdıka*,¹¹ Hemmâm b. Münebbih'in sahîfesinin ise *es-Sahîfetü's-sahîha*¹² şeklinde isimlendirilmesi bir açıdan bu duruma işaret etmektedir.

Hicri ikinci asrın başından itibaren farklı hadis kitapları ortaya çıkmaya başlamıştır. Mekhûl ed-Dımeşkî'nin (ö. 112/730) *Kitâbu's-Sünen fi'l-fikh*¹³ adlı eseri bazı değerlendirmelere göre hadis musannefâtının ilk eseri olarak kabul edilir.¹⁴ Râmhürmüzî (ö. 360/971) hadisleri ilk tasnif eden kişi ile ilgili bilgileri şehirlere göre vermektedir. Onun zikrettiği isimler şunlardır: İbn Cüreyc (ö. 150/767), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Sa'îd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), Hâlid b. Cemîl (ö. ?), er-Rabî' b. Sabîh (ö. 160/777), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/797), İbn Ebî Zâide (ö. 182/798), Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799), Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 188/804), el-Velîd b. Müslim (ö. 195/810), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Vekî [b. el-Cerrâh] (ö. 197/812). Râmhürmüzî ilk musannifler ile ilgili sözlerini şu şekilde bitirmektedir: "Kûfe'de Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (ö. 235/849), (eserindeki) babların çokluğu, mükemmel tertibi ve güzel telifi ile eşsiz kalmıştır"¹⁵ İbn Ebî Şeybe zikredilen diğer isimlerden biraz daha geç vefat etmiş olsa da Râmhürmüzî bir mukayese yapıp onun eserinin daha iyi olduğunu vurgulamıştır. Tirmizî (ö. 279/892) de Hişâm b. Hassân (ö. 148/765), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide (ö. 182/798), Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812) ve Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/814) eserlerini önceden örneği olmayan ve faydalı eserler arasında zikretmiştir.¹⁶ Sahîfeler ve nüshalarla beraber bu tür eserler ortaya çıktığında sistemli rivayet tarzı geliştirilmiştir. Öte yandan hicrî ikinci asrın sonu ile üçüncü asrın başlarında konulara göre tasnif edilen eserler yanında müsned tarzı eserler de yazılmıştır.¹⁷ Görüldüğü gibi yazılan kitaplar arasında çok yönlü ve kapsamlı olmasa da bir nevi karşılaştırma her zaman söz konusu olmuştur. Nitekim Râmhürmüzî'nin, İbn Ebî Şeybe'nin kitabını tercih etmesi ve Tirmizî'nin bazı kitapları faydalı ve önceden örneği olmayan eserler olarak nitelendirmesi gibi durumlar, onlar nezdinde bu eserlerin değerine dair işaretlerdir.

¹⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, thk. Yûsuf el-Iş (Beirut: Daru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974), 112.

¹¹ Abdullah b. Amr'ın sahîfesi Hz. Peygamber'den işittiği hadisleri içerdiği için bu şekilde isimlendirmiştir. Zira Abdullah aynı zamanda Ehl-i kitâbtan da haberler yazıyordu, ikisinin karışmaması için sahîfesine mezkûr ismi vermiştir. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/285.

¹² Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 5/311; Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 2002), 8/94.

¹³ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, ts., 279.

¹⁴ Sami Önler, "Sünen Edebiyatı ve Mekhûl ed-Dımeşkî'nin Sünen'i", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 239.

¹⁵ Ebû Muhammed el-Hasen er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. Muhammed 'Accâc el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1404), 611-614.

¹⁶ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - vd. (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), 5/738.

¹⁷ Konularına (ale'l-ebvâb) ve râvîlerine (ale'r-ricâl) göre şeklideki tasniflerin ortaya çıkışı ile ilgili bk. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 192-240.; Nevzat Aydın, "Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 199-230.

Önceki hadis derlemelerini önemli oranda ihtiva eden ve günümüze ulaşan hadis kaynaklarının çoğu hicri üçüncü asırda yazılmıştır. Bu eserleri üçüncü nesil hadis kitapları olarak değerlendirmek mümkündür. Bunlar arasında İslam dünyasında şöhrete kavuşmalarından itibaren bir üstünlük tartışması mevcuttur. Sadece sahih hadisleri kitaplarına aldıkları için Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*leri en muteber hadis kitapları olarak kabul edilmiştir. Ancak bölgesel ve dönemsel bazı istisnalar göz önüne alındığında, her iki kitap arasında bazı farklılıklar da mevcuttur. Buhârî, kendisine koyduğu bazı şartlardan hareketle Müslim'in kitabından daha fazla öne çıkmış olsa da bazı bölgelerde Müslim'in *Sahihi* daha çok rağbet görmüştür.¹⁸ Bu iki kitaptan sonra ümmetin kabulü açısından Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin kitapları gelmektedir.

Müstakil olarak eserleri karşılaştırmayı amaçlamasa da Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113) *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte* isimli bir eser kaleme almıştır. İbnü'l-Kayserânî olarak da tanınan Muhammed b. Tâhir eserinde ilk olarak Buhârî ve Müslim'in şartlarına değinmiş daha sonra ise *Sünen* müelliflerinin şartlarını tespit etmiştir. Fakat bunu yaparken şartlar arasında bir mukayese yapmamıştır. Makdisî *Sünen* müelliflerinin şartlarından söz ederken ilk önce Ebû Dâvud ve Nesâî'nin şartlarına temas etmiştir. Ondan sonra Tirmizî'nin şartlarından özel olarak bahsettikten sonra yine Nesâî'nin bazı şartlarını zikretmiştir.¹⁹ Sadece bu sıralamaya bakılarak müellifin bir tercihe gittiği söylenemez. Daha sonra Muhammed b. Mûsâ el-Hâzimî (ö. 584/1188) *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse* isimli bir eseri yazmıştır. Konuları İbn Tâhir'den biraz daha geniş şekilde ele alan Hâzimî bir hocanın öğrencilerini beş tabakaya ayırarak tabakaları şu şekilde belirtmiştir: Birinci tabakada Buhârî'nin şartlarına uygun olan bir hocanın öğrencileri yer almaktadır. İkinci tabakada Müslim'in, üçüncü tabakada Ebû Dâvud ve Nesâî'nin, dördüncü tabakada Tirmizî'nin şartlarına uygun olan râviler yer almaktadır. Beşinci tabakada ise Ebû Dâvud, Nesâî ve Tirmizî'nin i'tibar babında kullanmış oldukları râviler bulunmaktadır.²⁰

Daha yakın bir zamanda Leknevî'nin (ö. 1304/1886) de konuya dair bazı açıklamalara yer verdiği görülmektedir. *el-Ecvibetü'l-fâdile* adlı eserinde meşhur hadis kitaplarındaki "Hadislerin tamamı *sahih li zâtihi* veya *li gayrihi* yada *hasen li zâtihi* veya *li gayrihi* midir" şeklindeki ikinci soruya verdiği yanıtta kitapların niteliklerinden bahseden Leknevî, Süyûtî'den (ö. 911/1505) naklen Nesâî'nin *Sünen*'inin sünen türü kitaplar arasında en iyi kitap olduğunu ve en az zayıf hadis ve zayıf râvi içeren eser olduğunu söylemektedir. Böylece Nesâî'nin kitabının konum bakımından *Sahihayn*'dan hemen sonra ve diğer sünen kitaplarının önünde yer aldığını ileri sürmektedir.²¹ Aynı zaman diliminde Siddîk Hasan Han (ö. 1307/1890) da *Kütüb-i sitte*'nin özelliklerine dair eser yazmıştır. Eserinin bir bölümünde hadis kitaplarını dört tabakaya ayırmıştır. Buna göre birinci tabakada *Sahihayn* ve *Muvatta* kitabı yer almakta ikinci tabakada ise üç *Sünen* kitabı bulunmaktadır.²² Fakat bunu yaparken Siddîk Hasan Han, üç kitap arasında bir tercihte bulunmamaktadır. Abdurrahman el-Mübârekpûrî (ö. 1935) Tirmizî'nin şerhinin mukaddimesinde Tirmizî'nin kitabı ile

¹⁸ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Zayfillâh er-Rahîlî (Riyad: Matba'atu Sefîr, 1422), 73-75.

¹⁹ Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1405), 15-27.

²⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hâzimî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1405), 56-60.

²¹ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fadile li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile* (Haleb: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1984), 75.

²² Siddîk Hasan Han, *el-Hitta fi zikri's-sihâhi's-sitte*, thk. Ali Hasan el-Halebî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 206-273.

ilgili önceki âlimlerin farklı değerlendirmelerini naklettikten sonra söz konusu kitabın Ebû Dâvud ve Nesâî'nin eserlerinin önünde yer aldığını ileri sürmektedir.²³ Nureddin İtr da (ö. 2020) Tirmizî'nin *Sünen*'i ile *Sahîhayn* arasındaki mukayeseli araştırmasında Mübârekpûrî gibi *Sünen*'in *Sahîhayn*'dan sonra ve diğer sünen kitaplardan önce yer aldığını söylemekte ve farklı görüşlerin sahiplerine cevap vermektedir.²⁴ Diğer taraftan Fârûk Hammâde Nesâî'nin *Amelü'l-yevmi ve'l-leyleti* isimli eserinin tahkikinin mukaddimesinde Nesâî'nin *Sünen*'inin *Sahîhayn*'dan sonra en az zayıf rivayet içeren eser olduğunu, dolayısıyla diğer sünen kitaplardan daha iyi olduğunu söylemektedir. Hatta ona göre Nesâî'nin kitabına aldığı ve aynı zamanda belirttiği zayıf hadisler çıkarıldığı zaman *Sünen*'in *Sahîhayn* derecesine de gelebileceğini ileri sürmektedir.²⁵ Doktora tezinde Nesâî ve kitabı hakkında inceleme yapan Ömer İmân Ebû Bekir çalışmasının bir kısmında özel olarak Nesâî ve Ebû Dâvud'un *Sünen*'lerini cerh edilen râviler açısından ele almıştır. Neticede Ebû Bekir iki kitapta yer alan cerh edilen râvilerin genel itibarıyla az olduğunu belirttikten sonra Nesâî'deki cerh edilen râvilerin Ebû Dâvud'takilere göre daha az sayıda olduğunu tespit etmiştir.²⁶ Yakın zamanda bu konuyu ele alan bir makale yazılmış olup tarihte söylenen sözlerin bir kısmı beyan edilmiştir. Fakat makalenin hacminin çok artmaması için üç kitaptan hareketle uygulamalı örnekler zikredilmemiştir.²⁷

Bu makalede ilk olarak üç sünen kitabının isimleri, telif amaçları ve şartları zikredilecektir. Daha sonra tespit edebildiğimiz kadarıyla birinin diğerlerine göre üstünlüğüne ilişkin iddialar ve gerekçeleri tadat edilip incelenecektir. Son olarak üç kitabın müelliflerinin kitaplarında istifade ettikleri bütün hocaları cerh ve ta'dil durumları açısından ele alınacaktır. Böylece tümevarım yöntemi kullanılarak hocaların cerh ve ta'dil durumlarından hareketle sadece teorik olarak değil, aynı zamanda uygulamalı bir kıyaslama yapılacaktır. Dolayısıyla bu mukayeseyle üç müellifin doğrudan kaynakları olan hocalarının hangilerinin daha güvenilir ve hangilerinin daha az güvenilir olduğu görülmüş olacaktır. Önceki çalışmalarda genel olarak bazen râvilerle ilgili farklı iddialar bulunmakta fakat bu iddialar tam olarak sayısal verilere dayanılarak açıklanmamaktadır.

1. Üç Sünen Kitabının İsimleri ve Telif Amaçları

Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin kitaplarını incelerken onları vefat ettikleri tarihlere göre sıralayacağız. Bu bağlamda, metinde Ebû Dâvud'un kitabının ardından Tirmizî ve Nesâî'nin eserleri hakkında bilgi verilecektir. Âlimler nezdinde Ebû Dâvud'un kitabının adı konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Bunun sebebi, Ebû Dâvud'un bizzat kendisinin Mekkelilere yazdığı mektubunda kitabının adını *Kitâbü's-Sünen* şeklinde tasrih etmesidir.²⁸ Telifinin temel amacı ise fıkıh konularını içeren hadisleri en iyi şekilde tertip etmek ve her konuda delil olarak bildiği en sahih hadisleri tahrîc etmektir.²⁹ Dolayısıyla Ebû Dâvud'un bütün sahih hadisleri tahrîc etmek gibi bir kastı olmamıştır.

²³ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm Mübârekpûrî, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî*, ts., 179.

²⁴ Nûreddîn İtr, *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihî ve's-Sahîhayn* (Kahire: Matba'atu Lecneti't-te'lîfi ve't-terceme ve'n-neşr, 1970), 62.

²⁵ Fârûk Hammâde, "Mukaddime", *Amelü'l-yevm ve'l-leyle* (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 53.

²⁶ Ömer İmân Ebû Bekir, *el-İmâmu'n-Nesâî ve kitâbuhü'l-Müctebâ* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2003), 105.

²⁷ Mustafa Muhammed el-Ernîn el-Ciknî, "el-Mufâdale beyne Süneni Ebî Dâvud ve't-Tirmizî ve'n-Nesâî", *Mecelletü Câmi'ati Taybe li'l-âdâbi ve'l-ülûmi'l-insâniyye* 6/12 (1438), 187-241.

²⁸ Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beirut: Dâru'l-Arabiyye, 1394), 25.

²⁹ Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 85.

Diğer taraftan bir konuda sahih hadis bulamayınca mürsel ve müdelles³⁰ hadisleri de kitabına almıştır.³¹ Ebû Dâvud'un *Sünen*'i ahkâm hadisleri konusunda bir ders kitabı mahiyetinde hazırlanıp³² o, yirmi - yirmi beş yıl kitabını okumuş veya okutmuştur.³³ Onun için hadislerin bütün tariklerini vermeyip bazı tarikleriyle yetinmiştir. Ebû Dâvud'un ifadesiyle kendi kitabında bulunmayan bir sünnet *vâhî*³⁴ bir hadise dayılıdır.³⁵ Aynı zamanda Ebû Dâvud fıkıh ehlince bilinen hadisleri kullanmaya gayret etmiştir.³⁶ Fikhî yönünün bu şekilde güçlü olmasından dolayı Ebû Dâvud'un şârihi Hattâbî'ye göre bu *Sünen* Buhârî ve Müslim'in kitaplarından daha faydalı ve daha düzenlidir. Bunun yanı sıra Hattâbî, Ebû Dâvud'un *Sünen*'inin âlimlerin ihtilaflarında bir hakem statüsüne ulaştığını ve Irak, Mısır ve Mağrib ehlinin ona güvendiğini söyledikten sonra sadece Horasan ehlinin bazılarının Buhârî ve Müslim'in kitaplarına daha çok ilgi gösterdiklerini ileri sürmektedir.³⁷

Tirmizî'nin hadis kitabı günümüzde *Sünen* olarak meşhur olsa da müellif kendi eserine "*el-Câmi'u'l-muhtasar mine's-süneni 'an Rasûlillâhi sallellâhu aleyhi ve sellem ve ma'rifetu's-sahîhi ve'l-ma'lûli ve mâ 'aleyhi'l-'amel*" şeklinde isim vermiştir.³⁸ Tirmizî'nin verdiği bu isimden hareketle onun temel amaçları anlaşılmalıdır. İlk olarak bu kitap sadece ahkâm hadisleri değil *el-Câmi'* ismine uygun olarak sekiz ana konuyu kapsamaktadır.³⁹ Muhtasar kaydından anlaşılan, Ebû Dâvud'un uygulamasındaki gibi Tirmizî'nin de bildiği bütün hadisleri değil, açtığı bâblara uygun olan bazı hadisleri tahrîc etmesidir. Bunu yaparken sevk ettiği hadislerin çoğu merfû hadisler olmuş, az da olsa bazı mevkûf ve bundan daha az olmak üzere bazı maktu hadislere de yer vermiştir.⁴⁰ Kitabın ismindeki son kaydından anlaşıldığına göre Tirmizî, hadislerin sıhhati ve illeti konusunda bilgi de vermektedir. Tirmizî yöntemsel olarak karşıt görüşleri bir arada nakletmeyi uygun görmekte ve

³⁰ Mürsel hadis günümüzde terim olarak tâbiûndan birisinin doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği hadis anlamına gelmektedir. Fakat ilk dönemde senesinde herhangi bir râvi düşmesi durumunda da kullanılmıştır. Müdelles hadis ise bir kusuru gizlenerek rivayet edilmiş olan hadistir. Tedlîsin bazı çeşitleri ağır bir cerh sebebi sayılmamıştır. Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 195, 213.

³¹ Ebû Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke*, 30.

³² Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, 86.

³³ Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, 96, 439.

³⁴ *Vâhî/vâhin*, başka bir rivayetinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre bir değerlendirme yapmak üzere yani *îtibâr* için alınabilen zayıf hadise denir. Bk. Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 327.

³⁵ Ebû Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke*, 26.

³⁶ Ebû Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke*, 29.

³⁷ Hamd b. Muhammed Ebû Süleyman el-Hattâbî, *Me'âlimu's-Sünen* (Haleb: el-Metbe'atu'l-'ilmiyye, 1932), 1/6.

³⁸ Abdülfettâh Ebû Gudde, *Tahkîk ismevi's-Sahîhayn ve'smi Câmi'i't-Tirmizî* (Haleb: Mektebül'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1993), 55; Erdinç Ahatlı - Selvi Raif Murad, "Sünen-i Tirmizî'de 'Hüve Hadîsü Fülân' Kavramı Üzerine", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (2017), 3. Esasen bir *Câmi'* olmasına rağmen Tirmizî'nin kitabının bu makalede ele alınmasının ve diğer *Sünen* kitapları ile mukayese edilmesinin sebebi tarihte genel olarak bu eserin *Sünen* şeklinde algılanmasıdır.

³⁹ Aziz Gökçe, *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları - Tespit ve Değerlendirme* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 146. *Câmi'* türü hadis kitapları dinle ilgili konuların tamamını yani şu sekiz konuyu içermektedir: iman; ahkâm; rikâk; yeme, içme ve sefer adabı; tefsir, tarih ve siyer; şemâil; fiten ve melâhim; peygamberlerin ve ashabin menâkıbı. M. Yaşar Kandemir, "Câmi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/94. *Câmi'* kavramının sorunları ve yeni bir tanım önerisi için bk. Bilge Kılıç, *Hadis Edebiyatında Câmi' Türü Kaynaklar ve Câmi' Kavramının Sorunları (Hicri I-IV. Asır)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 191-215.

⁴⁰ Gökçe, *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları - Tespit ve Değerlendirme*, 147.

bunlar arasında ulemanın tercihlerine işaret etmektedir. Yanı sıra ihtilaflı konularda da müellif, kendisine göre amel edilen hadisleri belirtmektedir. Zaten kendisinin açıkladığı şekilde Tirmizî, kitabına iki hadis hariç, en azından herhangi bir fakihin amel ettiği hadisleri almıştır.⁴¹ Ebû Gudde ise istisna edilen bu iki hadisin de bazı âlimler tarafından kullanıldığını ve onlarla amel edildiğini tespit etmiştir.⁴²

Nesâî'nin kitabına gelince o, daha çok *es-Sünenü's-suğra* olarak zikredilmektedir. Tespitlerimize göre bu isim Süyûtî (ö. 911/1505), Kettânî (ö. 1927) ve Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987) tarafından kullanılmıştır.⁴³ Bu da ilk tasnifi ve daha hacimli olan *es-Sünenü'l-kübrâ* olarak bilinen kitabından ayırmak için kullanılan bir isim olmalıdır. Kitabın asıl ismi ise bazı yerlerde *el-Müctenâ*⁴⁴ olarak zikredilse de daha çok *el-Müctebâ* olarak geçmektedir. Nitekim *Sünen*'in bazı bâblarının isimlerinde *el-Müctebâ* ismi geçmektedir.⁴⁵ Ayrıca Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105),⁴⁶ İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210)⁴⁷ ve Zehebî (ö. 748/1348) başka yerde⁴⁸ kitabın adını *el-Müctebâ* olarak zikretmişlerdir. Günümüze ulaşan yazma nüshaların çoğunda da bazı ziyadeleriyle beraber *el-Mücteba* ismi yazılmıştır.⁴⁹ Nesâî *es-Sünenü'l-kübrâ*'yı kaleme aldıktan sonra Remle emiri ona bu kitaptaki hadislerinin tamamının sahih olup olmadığını sormuştur. Nesâî, *Kübrâ*'daki hadislerin tamamının sahih olmadığını söyleyince bu sefer Remle emiri ondan sadece sahih hadisleri ihtiva eden bir tasnif yapmasını istemiştir. Bunun üzerinde Nesâî “seçilmiş hadisler” anlamına gelen *el-Müctebâ*'yı kaleme almıştır. Fakat sonuçta *es-Suğrâ* da sadece sahih hadisleri içermemekte, eserde bir miktar illeti beyan edilen hadisler bulunmakta, hatta muhtemelen açtığı bâbta başka hadis bulamadığı için Nesâî, münker olarak nitelediği çok az hadis de zikretmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla Nesâî'nin *el-Müctebâ*'yı tasnif etmesinde sadece sahih hadisleri seçmek gibi bir kastının olmadığı, daha ziyade ihtisar maksadı güttüğü söylenebilir.⁵¹ Mesela *el-Kübrâ*'da “*Sıyâm*” bölümünün ilk yarısındaki sahih ve illetli hadisler *el-Müctebâ*'da da yer almaktadır. Yarısından sonra olan hadislerin ise hiçbiri *es-Suğrâ*'da bulunmamaktadır. Diğer taraftan *es-Sünenü'l-kübrâ*'da bulunmayan ve *el-Müctebâ*'da olan *el-İmân* ve

⁴¹ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 5/736; Abdülfettâh Ebû Gudde, “et-Ta'likâtü'l-hâfile 'ale'l-ecvibeti'l-fâdile”, *el-Ecvibetü'l-fadile li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile* (Haleb: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1984), 69.

⁴² Ebû Gudde, “et-Ta'likâtü'l-hâfile 'ale'l-ecvibeti'l-fâdile”, 70-71.

⁴³ Ebû Bekir, *el-İmânu'n-Nesâî ve kitâbuhü'l-Müctebâ*, 44.

⁴⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/131. Zehebî mezkûr yerde *el-Müctenâ*'yı Nesâî'nin değil, İbnü's-Sünnî'nin eseri olarak değerlendirmektedir. *el-Müctenâ*, *ictenâ*'nın ism-i me'ûlüdür. *İctenâ* ise meyveleri toplamak anlamına gelmektedir. Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1414), 14/156. Dolayısıyla bu isimlendirmeden hareketle sanki *es-Sünenü'l-kübrâ*'da olan rivayet meyvelerinin toplandığı ve bir araya getirildiği söylenebilir.

⁴⁵ Bâbın ismi şu şekildedir: *مَا جَاءَ فِي كِتَابِ الْقِصَاصِ مِنَ الْمُجْتَبِيِّ مِمَّا لَيْسَ فِي السُّنَنِ*. Buradaki mezkûr ifadenin, kitabın râvisinin kullanımı olma ihtimali de bulunmaktadır. Nesâî, “Kasâme”, 48-49.

⁴⁶ İşbîlî, *Fehrese*, 155.

⁴⁷ Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Mektebetü'l-Halvânî, 1389), 1/197.

⁴⁸ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehbî, *Tezkiratü'l-huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî (Beyrut: Dâiratü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1374), 3/940. ez-Zehbî mezkûr yerde de *el-Müctebâ*'yı Nesâî'nin değil, İbnü's-Sünnî'nin eseri olarak değerlendirmektedir.

⁴⁹ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Kitâbü'l-Müctebâ el-ma'rûf bi's-Süneni's-Suğrâ* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012), 1/70. (Tahkik komisyonunun tespitidir).

⁵⁰ Nesâî, “Kat'u's-sârik”, 15.

⁵¹ Ebû Bekir, *el-İmânu'n-Nesâî ve kitâbuhü'l-Müctebâ*, 72.

şerâ'uhû adlı bir kitâb da bulunmaktadır. Her ne kadar işbîlî mezkûr kitabın da *el-Kübrâ*'da yer aldığını nakletse⁵² de günümüze ulaşan yazma nüshalarında bulunmamaktadır.⁵³ Dolayısıyla *el-Müctebâ*'yı tam anlamıyla sadece *es-Sünenü'l-kübra*'nın ihtisarı olarak kabul etmek doğru olmayıp büyük ölçüde ona dayanan fakat az da olsa bazı ilavelerin yapıldığı kısmen farklı bir kitap olduğu söylenebilir.⁵⁴

2. Üç Sünen Müellifinin Şartları

Şartlarla ilgili araştırma yapan âlimler, türleri yakın olan kitaplar hakkında onların müşterek şartlarından bahsettikten sonra özel olarak ele aldıkları her kitabın diğer kitaplardan ayrılan özelliklerinden söz ederler. Bu şekilde Buhârî ve Müslim'in *Sahih*leri, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*leri ve İbn Hibbân, İbn Huzeyme ve Hâkim'in kitapları bazen grup halinde incelenmiştir. Biz de ilk önce üç *Sünen* kitabının müşterek şartlarını zikredeceğiz. İbnü'l-Kayserânî, Ebû Dâvud ve ondan sonraki müelliflerin şartları diyerek şu üç şarttan bahsetmektedir:

- Buhârî ve Müslim'in tahrîc ettikleri hadisleri tahrîc etmişlerdir.
- Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olan fakat onların tahrîc etmediği hadisleri tahrîc etmişlerdir.
- Bir konu hakkında ihtilafı göstermek veya bazen de illetine işaret etmek için hadisler tahrîc etmişlerdir.⁵⁵

Bunlar dışında diğer âlimler üç *Sünen* kitabının şu müşterek şartlarını da zikretmişlerdir:

- Buhârî'nin tahrîc edip Müslim'in terk ettiği veya Müslim'in tahrîc edip Buhârî'nin terk ettiği râvilerin hadislerini tahrîc etmişlerdir.⁵⁶
- Terkinde ittifak edilmeyen râvilerin hadislerini tahrîc etmişlerdir. Ebû Dâvud ve Nesâî bunu tasrih edip Tirmizî tasrih etmemiş olsa da kitabı incelendiğinde böyle bir neticeye ulaşılabilir.⁵⁷ Buradaki ittifaktan maksat bütün âlimlerin ittifakı değil, mu'tedil/mutavassıt olan âlimlerin ittifakıdır.⁵⁸
- Hakkında cerh ifadesi bulunsa da hocasıyla münasebeti çok sıkı olan ve onun rivayetlerini iyi bilen talebelerin hadislerini tahrîc etmişlerdir.⁵⁹

⁵² İşbîlî, *Fehrese*, 154.

⁵³ Nesâî, *Kitâbü'l-Müctebâ*, 1/77.

⁵⁴ İki kitabın yazma nüshalarına dayanarak *el-Müctebâ*'da bulunan ve *el-Kübrâ*'da olmayan 260 hadis tespit edilmiştir. Nesâî, *Kitâbü'l-Müctebâ*, 1/77. (Tahkik komisyonunun açıklamasıdır).

⁵⁵ İbnü'l-Kayserânî, *Şurâtu'l-eimmeti's-sitte*, 19.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk İbn Mende, *Fadlû'l-ahbâr ve şerhu mezâhibi ehli'l-âsâr - şurâtu'l-eimme*, thk. Abdurrahman b. Abdilcebâr el-Ferîvâî (Riyad: Dâru'l-Müslim, 1416), 71.

⁵⁷ Cikanî, "el-Mufâdale beyne Süneni Ebî Dâvûd ve't-Tirmizî ve'n-Nesâî", 204.

⁵⁸ Muhammed b. İsmâ'îl es-San'ânî, *Tavdihü'l-efkâr li-me'âni tenkihî'l-enzâr*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 1/198.

⁵⁹ Hâzimî, *Şurâtu'l-eimmeti'l-hamse*, 57.

Bu müşterek şartları zikrettikten sonra özel olarak tespit edilen bazı şartları da zikretmek yerinde olacaktır. Ebû Dâvud, kitabında uyguladıklarını büyük oranda risalesinde⁶⁰ açıkladığı için onun hususi şartlarını daha iyi görebilmekteyiz. Mesela bir hadis iki sahih sened ile geldiğinde daha âli senedi tercih etmiştir.⁶¹ Hadislerin çoğu onun zamanında meşhur olan yani âlimler tarafından bilinen hadislerdir.⁶² Münker veya çok zayıf bir hadis kullandığında onu açıklayacağını, bir şey söylemediği durumda ise hadisin sâlih olduğunu beyan etmiştir.⁶³ Fakat uygulamada çok zayıf hadisler için de bazen hiçbir şey söylemediği vakidir. Bu durum, hadisin zayıflığının herkes tarafından bilinmesiyle açıklanmıştır.⁶⁴ Bir konuda muttasıl hadis bulunamadığında mürsel hadis ile ihticac etmiştir.⁶⁵ Ebû Dâvud en çok hocası Ahmed b. Hanbel'den etkilenmiş, hatta eserinin ilk halini hocasına takdim ederek onun rızasını istemiştir.⁶⁶

Tirmizî ise en çok *Sahîhayn* müellifleri Buhârî ve Müslim'den etkilenmiştir. Ancak o, kitabında onlardan farklı olarak sadece sahih hadisleri tahrîc etmeyip ilim ehli nezdinde amel edilen hadisleri kitabına almıştır. İbnü'l-Kayserânî, Tirmizî'nin bu yaptığının gereğinden fazla esneklik (mütesahil) olduğunu ifade etmiştir. Fakat Tirmizî hadislerin sonunda ortaya koyduğu değerlendirmelerle kendisine yöneltilen tenkitleri savuşturmuştur.⁶⁷ Tirmizî, Hâzimî'nin talebe/râvî taksiminde dördüncü tabakada geçen râvileri kullanmıştır. Bu tabakada cerh edilen ve aynı zamanda hocasıyla münasebeti çok fazla olmayan öğrenciler yer almaktadır. Hâzimî'ye göre sadece Tirmizî bu tür râvileri kullanmış fakat hadisin derecesini beyan etmiştir.⁶⁸ Bazen de yalan ile itham edilen veya ittifaqla terk edilen râvinin rivayetini ikinci sened olarak yani mütâbaat kabilinden kitabına almıştır.⁶⁹

Nesâî ilim ehli nezdinde râvi tenkitleri açısından müteşeddit olarak kabul edilir.⁷⁰ Hatta Dârekutnî (ö. 385/995) Buhârî ve Müslim'in kitaplarında kullandığı ve Nesâî'nin zayıf olarak değerlendirdiği râvileri bir araya getiren bir eser yazmıştır.⁷¹ Bu yüzden İbnü's-Seken (ö. 353/964), İbn Adî (ö. 365/976), Dârekutnî, İbn Mende (ö. 395/1005) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) gibi bazı âlimler Nesâî'nin kitabını "es-Sahîh" şeklinde nitelemişlerdir.⁷² Üç *Sünen* kitabının müşterek şartlarından ayrı olarak Nesâî'nin bazı sözlerinden ve farklı araştırmalardan hareketle şu özel şartı

⁶⁰ Bu risalenin Ebû Dâvud'a aidiyetine dair bir tartışması için bk. Tahsin Kazan, "Risâle ilâ ehli Mekke fî vasfî Sünenih" *İsimli Eserin Ebû Dâvud'a Aidiyeti Problemi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020).

⁶¹ Ebû Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke*, 23.

⁶² Ebû Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke*, 29.

⁶³ Ebû Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke*, 25, 27.

⁶⁴ San'ânî, *Tavdîhü'l-efkâr li-me'âni tenkîhi'l-enzâr*, 1/194.

⁶⁵ Ebû Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke*, 25.

⁶⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 10/75.

⁶⁷ İbnü'l-Kayserânî, *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*, 21.

⁶⁸ Hâzimî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*, 57.

⁶⁹ Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421), 2/611.

⁷⁰ Hammâde, "Mukaddime", 45.

⁷¹ Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-arabî* (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 1/273.

⁷² Hammâde, "Mukaddime", 42.

da zikredilebilir: Nesâî âli senede çok fazla ihtimam göstermeyip her zaman nâzil de olsa daha sahih olanı tercih etmiştir.⁷³

3. Üç Sünen Kitabının Kendi Aralarındaki Üstünlük İddiaları ve Gerekçeleri

Üç *Sünen* müellifinin şartlarını zikrettikten sonra âlimler tarafından mezkûr kitapların birbirlerine üstünlüğü açısından sıralamasını vermek uygun olacaktır. Bazen sıralama yapmadan birisinin mutlak olarak diğer iki kitaptan daha iyi olduğunu söyleyen âlimler de vardır. Onların bu sözlerinin varsa gerekçeleri zikredildikten sonra, tespit edilen genel gerekçeler de belirtilmeye çalışılacaktır.

Taşköprizâde (ö. 968/1561) hadis kitaplarını sıralarken Buhârî, Müslim, Mâlik b. Enes, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce şeklinde sıralamaktadır.⁷⁴ Taşköprizâde, eserinde zikrettiği müellifler ve kitaplarından bahsederken yine aynı sıralamayı takip etmiştir.⁷⁵ Hindistanlı âlim Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) hadis kitapları arasında dört kitabın en faydalı olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin kitaplarıdır. O, tertibinde Ebû Dâvud'u üçüncü sıraya koymakta ve bunun sebebini, Ebû Dâvud'un fakihlerin delil olarak kullandığı hadisleri kitabına almış olmasına dayandırmaktadır. Aynı zamanda Dihlevî, Gazzâlî'nin "Her müctehide bu kitap yeterlidir" şeklindeki sözlerini aktarmaktadır.⁷⁶ Şah Veliyyulâh'ın oğlu Abdülazîz ed-Dihlevî (ö. 1239/1824) hadis kitaplarından bahsederken *Sahîhayn*'dan sonra Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce şeklinde bir sıralamayı benimsemiştir.⁷⁷ 20. asırda yine Hindistanlı olan Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî (ö. 1982) sıhhat açısından ve diğer yönleriyle Buhârî'nin *Sahîh*'inin hadis kitapları arasında en üst derecede geldiğini, onu Müslim'in *Sahîh*'inin, onu da Ebû Dâvud'un *Sünen*'inin takip ettiğini söylemektedir.⁷⁸ Görüldüğü gibi Taşköprizâde dışında Ebû Dâvud'u üç *Sünen* arasında ilk sıraya yerleştiren âlimler genel olarak Hindistanlı âlimler olup büyük ihtimalle Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî'den etkilenmişlerdir. Mezkûr âlimler Ebû Dâvud'un kitabını üçüncü sırada vermelerinin sebebini yeterince açıklamamışlardır. Fakat onların bu yaptıkları şu gerekçelere dayanabilir: Ebû Dâvud; Tirmizî ve Nesâî'ye göre zaman açısından öncedir ve dolayısıyla ilk olarak onun eseri yazılmıştır. Aynı zamanda Ebû Dâvud, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în ve Ali b. el-Medîni gibi büyük muhaddislerden istifade etmiş olduğu halde Tirmizî ve Nesâî bu fırsattan mahrum kalmışlardır.⁷⁹ Hatta Ebû Dâvud, *Sünen*'inin belki ilk halini hocası Ahmed b. Hanbel'e takdim

⁷³ İbnü'l-Kayserânî, *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*, 26.

⁷⁴ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevdû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 1405), 2/114.

⁷⁵ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevdû'âti'l-'ulûm*, 2/117-123.

⁷⁶ Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Huccetüllâhi'l-bâliga*, thk. es-Seyyid Sâbik (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1426), 1/258. Gazzâlî, *el-Müstasfâ* adlı kitabında ictihâd ehli olmak için bütün ahkam hadislerini ezberlemek gibi bir şart koşmayı, ictihâd ehlinin elinde Ebû Dâvud'un *Sünen*'inin tashih edilmiş nüshası gibi ahkam hadislerini içeren bir kitabın olmasının yeterli olduğunu söylemektedir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'ilmiyye, 1413), 343.

⁷⁷ Abdülazîz ed-Dihlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn fi beyâni kutubi'l-hadis ve eshâbihe'l-gurri'l-meyâmîn*, çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423), 78.

⁷⁸ Ebû'l-Hasan en-Nedvî, "Ebû Dâvud ve kitabuhu's-Sünen", *Bezlu'l-mechûd fi halli Ebi Dâvud* (Hindistan: Merkezi's-Şeyh Ebi'l-Hasan en-Nedvî, 1427), 1/116.

⁷⁹ Ciknî, "el-Mufâdale beyne Süneni Ebî Dâvûd ve't-Tirmizî ve'n-Nesâî", 224.

edip onun rızasını almıştır. Diğer taraftan Ebû Dâvud'un kitabının fikhî yönünün güçlü olması da öne çıkmasının bir diğer sebebi olabilir.⁸⁰

Öte yandan Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) Tirmizî'nin kitabının *Kütüb-i Sitte* içerisinde sıralamadaki üçüncü kitap olduğunu söylemektedir.⁸¹ Abdülazîz ed-Dihlevî, Tirmizî'den bahsederken onun *Câmi'* adlı kitabının, düzen ve tekrarsız hadis getirmek, fakihlerin görüşlerini ve delillerini zikretmek ve hadislerin derecesini açıklamak gibi farklı açılardan diğer hadis kitaplarından daha üstün olduğunu söyler.⁸² Tirmizî'nin şârihi Mübârekpûrî (ö. 1935) Kâtib Çelebi'ye tâbi olarak üç *Sünen* kitabı arasında Tirmizî'nin kitabının önde geldiğini tasrih eder.⁸³ Keza Nureddin Itr (ö. 2020) Tirmizî ile *Sahîhayn*'ı mukayeseli olarak incelediği araştırmasında Tirmizî'nin kitabının sıhhat açısından *Sahîhayn*'dan sonra ve diğer kitaplardan önce geldiğini ileri sürmektedir.⁸⁴ Itr, Hâzimî ve ona tabi olarak Zehebî'nin dile getirdiği Tirmizî'nin dördüncü tabakada olan ve daha ziyade yalan ile itham edilen râvilerin rivayetlerini kitabına aldığı şeklindeki tespiti naklettikten sonra cevaben Ebû Dâvud'un da dördüncü tabakadan rivayet aldığını ve yalan ile itham edilen râvilerin rivayetini kitabında tahrîc ettiğini delillerle ispat etmektedir.⁸⁵ Buna ilaveten Ebû Dâvud'un dördüncü tabakadan olan râvilerden rivayet tahrîc ettiğinde bunu belirtmeden yaptığı ileri sürülmektedir.⁸⁶ Abdülazîz ed-Dihlevî'nin tasrih ettiği ve yukarıda geçen gerekçelerin yanında en çok kullanılan gerekçe ise, Tirmizî'nin zayıf râviler kullandığı zaman bunu beyan etmesi ve hadisleri sıhhat açısından değerlendirmesidir.⁸⁷ Görüldüğü üzere Tirmizî'nin kitabını öne çıkaranlar, Mübârekpûrî gibi ona şerh yazan veya Nureddin Itr gibi onunla ilgili özel araştırma yapan âlimlerdir.

Diğer taraftan İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1392) üç *Sünen* müellifinin rical ile ilgili şartlarından bahsederek Hâzimî'nin taksimini kullanmıştır. Sonuçta o, kitaplarda kullanılan râvilerin durumlarına göre Nesâî, Ebû Dâvud, Tirmizî şeklinde bir sıralama yapmaktadır.⁸⁸ Süyûtî (ö. 911/1505), Ebû'l-Hasen el-Me'âfirî el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve İbn Rüseyd es-Sebtî'den (ö. 721/1321) naklen Nesâî'nin *Sünen*'inin *Sahîhayn*'dan sonra en az sayıda zayıf hadis ve mecruh râvi içeren eser olduğunu, ondan sonra da Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin kitaplarının geldiğini ifade etmektedir.⁸⁹ Sindî de (ö. 1138/1725) sâhibine atıf yapmadan Süyûtî'nin aynı ifadesini kullanmaktadır.⁹⁰ San'ânî (ö. 1182/1768), kuvvet ve sıhhat açısından Nesâî'nin *Sünen*'i hakkında adlarını zikretmeden bazı

⁸⁰ Cikanî, "el-Mufâdale beyne Süneni Ebû Dâvûd ve't-Tirmizî ve'n-Nesâî", 225.

⁸¹ Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 559.

⁸² Dihlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, 84.

⁸³ Mübârekpûrî, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî*, 179.

⁸⁴ Itr, *el-Muvâzene*, 62.

⁸⁵ Itr, *el-Muvâzene*, 62.

⁸⁶ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/612.

⁸⁷ Itr, *el-Muvâzene*, 63.

⁸⁸ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/613.

⁸⁹ Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Zehrü'r-rubâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986), 1/4. Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794), el-Kâbisî'nin bu sözünü onun *el-Mümehhed* adlı kitabından naklettiğini zikretmektedir. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynü'lâbidîn b. Muhammed (Riyad: Advâü's-selef, 1419), 1/274.

⁹⁰ Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986), 1/4.

âlimlerin onu diğer *Sünen* kitaplarına tercih ettiklerini söylemektedir.⁹¹ Ebû'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî (ö. 1886) yine Süyûtî'den naklen *Sünen* kitapları arasında en iyisinin Nesâî'nin kitabı olduğunu aktarmaktadır.⁹² Keza Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1997) *Sünenü'n-Nesâî*'nin tahkikinin mukaddimesinde sıhhat ve kabul açısından mezkûr kitabın Buhârî ve Müslim'den sonra geldiğini zikretmektedir.⁹³

Tadat edilen bu isimlere baktığımızda ilk önce Tunus ve Fas gibi Kuzey Afrika bölgesi âlimlerinin Nesâî'yi tercih ettikleri görülmektedir. Nitekim Ebû'l-Hasen el-Me'âfirî Tunus'ta Kayrevan'da doğup orada yaşamıştır. İbn Rüşeyd ise Kuzey Afrika'da bulunan ve bugünkü İspanya'nın toprağı olan Septe (Ceuta) şehrinde doğmuştur. Hatta Sehâvî'nin (ö. 902/1496) dediğine göre bazı Kuzey Afrikalılar (el-Meğâribe) Nesâî'nin kitabını Buhârî'nin *Sahîh*'inin önünde saymışlardır.⁹⁴ Dolayısıyla Endülüs ve Kuzey Afrika'da Nesâî'nin *Sünen*'inin özel bir yere sahip olduğu söylenebilir. Daha sonra Süyûtî, Sindî ve Ebû Gudde gibi Nesâî ile iştilal eden âlimler de aynı fikri paylaşmışlardır. Bu görüşün yayılmasındaki en önemli rolün Süyûtî'ye ait olduğu mülahaza edilmektedir. Nesâî'nin kitabını tercih eden âlimlerin gerekçelerinin başında onun cerh ve ta'dil konusunda müteşeddid olması gelmektedir. Zira, Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin, hatta Buhârî ve Müslim'in kendilerinden hadis aldığı bazı râvilerden Nesâî rivayette bulunmamıştır.⁹⁵ Bu sebeple Nesâî herhangi bir durumdan dolayı zayıf râvileri kullandığında genel olarak onların halini açıklamıştır.⁹⁶ Dolayısıyla zayıf hadisler konusunda Nesâî'nin kitabı sünenler arasında en az zayıf hadis içeren kitap olarak değerlendirilmiştir. Zehebî'nin dediğine göre diğer bir gerekçe ise, Nesâî'nin muhaddis bir âlim olarak hadis ilminde ve özellikle de ilel ve rical konusunda Müslim, Ebû Dâvud ve Tirmizî'den daha uzman olup bu yönleriyle Buhârî ve Ebû Zur'a'nın konumuna yaklaşmasıdır.⁹⁷

Tabi olarak üstünlük açısından mutlak bir hüküm vermek doğru olmayabilir. Nitekim Buhârî ve Müslim'in kitapları arasında bile Buhârî üstün görülmele birlikte bazı yönleriyle Müslim'in kitabı önde tutulmuştur. Yukarıda zikredilen özellikler ile âlimlerin görüşlerinden ve gerekçelerinden hareketle burada üç ana husus altında üç sünen kitabı şöyle sıralanabilir:⁹⁸ **1.** Şartları ve kullanılan hadisler açısından Nesâî ve Ebû Dâvud'un birbirlerine yakın olduğunu fakat yine de Nesâî'nin bir miktar öne çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla bu açıdan sıralama Nesâî, Ebû Dâvud, Tirmizî şeklinde olur. Bu sıralamanın nisbî olduğunu tekrar vurgulamak isteriz. Binaenaleyh mesela Nesâî'de bulunan her bir hadisin Tirmizî'de bulunan her bir hadisten daha sahih olduğu söylenemez. Sadece Nesâî'yi incelerken zayıf hadise rastlama ihtimalinin diğerlerine göre biraz daha az olduğu öne sürülebilir. Müelliflerinin bu hadisleri kullanmaları ise onların amaçları, şartları ve yöntemlerine göredir. **2.** Kitapların fikhî yönü açısından Ebû Dâvud'un kitabının ilk sırada sonra

⁹¹ San'ânî, *Tavdihü'l-efkâr li-me'âni tenkîhi'l-enzâr*, 1/197.

⁹² Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fadile li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile*, 75.

⁹³ Abdülfettâh Ebû Gudde, "Mukaddime", *Sünenü'n-Nesâî*, 8 Cilt (Haleb: Mektebül'-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986).

⁹⁴ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 1/48.

⁹⁵ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 1/112.

⁹⁶ Hammâde, "Mukaddime", 49.

⁹⁷ Zehebî, *Siyer*, 1982, 14/133.

⁹⁸ Bu hususlar Cikni'nin araştırmasından istifade edilerek zikredilmiştir. Cikni, "el-Mufâdale beyne Süneni Ebî Dâvud ve't-Tirmizî ve'n-Nesâî", 227.

ise Tirmizî'nin kitabının geldiği ileri sürülebilir. Tirmizî kitabında âlimlerin fikhî farklı görüşlerine de yer vermiştir. Bu hususta son olarak Nesâî'nin kitabının geldiği fakat onun da fikhî yönünün zayıf olmadığı söylenebilir. Nitekim Nesâî'nin fikhî yönü bâbların başlıklarında ve çokluğunda görülmektedir. **3.** Düzen ve tasnif konusunda ise Tirmizî'nin kitabının önde geldiğini ifade edilebilir. Zira onun hadislere verdiği hükümlerle, konuların çokluğu ve “ve fi'l-bâbi” şeklinde işaret ettiği diğer hadislerle bir öncülük yaptığı görülmektedir.

4. Üç Müellifin Kitaplarında Hadis Aldıkları Hocalarının Cerh ve Ta'dil Durumları

Üç *Sünen* kitabının üstünlüğüne ilişkin tarihte söylenenleri ve bunların gerekçelerini zikrettikten sonra, bunu en az bir açıdan uygulamalı olarak test etmek istiyoruz. Her iddianın göreceli bir yönü olduğu gibi, bazı iddialar diğerlerine göre daha fazla nisbî olabilir ve görüşün sahibine bağlıdır. En az göreceli olan ve test edilebilecek iddialar, ricâl ile ilgili olanlardır. Râvinin cerh ve ta'dil durumu konusunda her zaman ittifak olmasa da, en azından bu konuda bazı tabaka sistemleri geliştirilmiştir ve bu sistemlerden hareketle uygulamalı bir karşılaştırma yapılabilir.

Bu bağlamda, üç müellifin kitaplarında doğrudan yer verdikleri hocalar, cerh ve ta'dil açısından incelenecektir. Burada sağlıklı bir karşılaştırma yapabilmek için İbn Hacer'in değerlendirmeleri kullanılacaktır. Bu meyanda onun cerh ve ta'dil lafızlarına ve geliştirdiği tabaka sistemine göre üç müellifin hocaları değerlendirilip hangi müellifin hangi tabakadan ne kadar hocadan yararlandığı ve ne kadar rivayette bulunduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla bu mukayeseye üç müellifin doğrudan kaynakları olan hocalarının hangilerinin daha güvenilir ve hangilerinin daha az güvenilir olduğu görülmüş olacaktır. Mezkûr hocaları en iyi tanıyanlar, kendileri ile görüşmüş olan müellifler olup onlar hakkında günümüze ulaşan bilgiler ve değerlendirmeler eksik de olabilir. Fakat günümüzde sadece bu bilgilerden hareketle bir nevi kıyaslama yapmak durumundayız.

Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde bulunan hadislerin sayısı, çeşitli kaynaklarda farklı rakamlar verilerek belirtilmiştir. Bazı kaynaklarda hadis sayısı 4800, bazılarında ise 5274 olarak verilirken⁹⁹ özel olarak isnadlarıyla ilgili yürütülen bir araştırmada isnadların sayısının 6151 olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, aynı araştırmada hocaların sayısı 401 olarak belirlenmiştir.¹⁰⁰ Bu verilere göre, her hocanın ortalama olarak 15,34 rivayeti bulunmaktadır. *Sünen-i Tirmizî*, farklı nüshalarında farklı hadis sayısı içermektedir. Bazı tahkiklerde 3956 hadis bulunduğu belirtilirken, diğer nüshalarda 4300 hadis olduğu ifade edilir. Ancak, yapılan araştırmanın neticesinde bu eserin 5009 rivayete yani isnada sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu rivayetleri Tirmizî 211 hocasından aktarmıştır.¹⁰¹ Dolayısıyla, her hocaya ortalama olarak 23,74 hadis düşmektedir. Nesâî'nin *Sünen*'inde ise hadislerin sayısı farklı tahkiklere göre 5758 ile 5803 arasındadır. Bizim tespitlerimize göre *Sünen*'de isnad sayısı 6814'dür. Bu isnadlar, Nesâî tarafından 321 hoca aracılığıyla nakledilmiştir. Neticede her hocaya ortalama olarak 21,23 sened düşmektedir. Bu verilerden yola çıkarak, üç kitapta her hocaya düşen ortalama rivayet sayılarının, Tirmizî'de ara biraz açılrsa da, birbirine yakın olduğunu

⁹⁹ M. Yaşar Kandemir, “es-Sünen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/145.

¹⁰⁰ Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, 134.

¹⁰¹ Gökçe, *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları - Tespit ve Değerlendirme*, 286.

söyleyebiliriz.¹⁰² Ancak, bazı farklılıklar da mevcuttur. Ebû Dâvud, en çok hocadan istifade ettiği için, her hocaya ortalama olarak en az rivayet düşen müelliftir. Ardından Nesâî gelmekte olup, en az hocadan rivayeti olan müellif ise Tirmizî'dir.

Şimdi bu hocaların İbn Hacer'in tabaka sistemine göre nasıl dağıldığına ve kitaplarda onların rivayet sayısının ne kadar olduğuna bakalım. İbn Hacer'in ikinci ve üçüncü tabakada yer alan ta'dil lafızlarıyla¹⁰³ değerlendirilen Ebû Dâvud'un 221 hocası bulunmakta olup onların rivayetleri 5488'dir.¹⁰⁴ Dolayısıyla Ebû Dâvud'un tüm hocaların %55,11'i yüksek derecede tevsik edilmiş olup onların rivayetleri Ebû Dâvud'un bütün rivayetlerinin %89,22'sine tekabül etmektedir. Tirmizî'nin ise 115 hocası ikinci ve üçüncü derecedeki ta'dil tabakasında yer almaktadır. Onların *Sünen*'deki toplam rivayetleri 4234'dür. Dolayısıyla tüm hocaların %54,50'si yüksek derece ile tevsik edilmiş olup Tirmizî'nin bütün rivayetlerinin %84,53'ü onlardan nakledilmiştir. Nesâî'ye gelince İbn Hacer, onun hocalarından 181 muhaddisi ikinci ve üçüncü derecedeki ta'dil tabakalarından oluşan yüksek derece ile tevsik etmiştir. Bu sayı onun tüm hocalarının %56,39'una tekabül etmektedir. Onların naklettiği 5792 rivayet *Sünen*'in toplam rivayetlerinin sayısının %85,59'unu oluşturmaktadır. Müelliflerin kendilerinden hadis aldıkları hocalara baktığımızda üst derecede tevsik bakımından oranların birbirlerine yakın olduğu dikkati çekmektedir. Fakat az da olsa üst derecede tevsik edilen Nesâî'nin hocalarının diğerlerinden fazla olduğu, sıralamada Nesâî'den sonra Ebû Dâvud'un, en son ise Tirmizî'nin geldiği mülahaza edilmektedir. Ancak onlardan nakletmiş oldukları rivayet sayısı açısından Ebû Dâvud ilk sıraya yerleşmekte sonra Nesâî, akabinde de Tirmizî gelmektedir.

Diğer taraftan İbn Hacer'in taksimine göre dördüncü ve beşinci tabakaya¹⁰⁵ giren üç *Sünen* müellifinin hocaları ve onlardan yaptıkları rivayetler şu şekildedir: Ebû Dâvud'un 149 hocasının 584 rivayeti¹⁰⁶ (tüm hocaların %37,16'sını ve bütün rivayetlerin %9,49'unu oluşturmakta); Nesâî'nin 128 hocasının 959 rivayeti (tüm hocaların %39,88'ini ve bütün rivayetlerin %14,17'sini oluşturmakta); Tirmizî'nin 76 hocasının 677 rivayeti (tüm hocaların %36,02'sini ve bütün rivayetlerin %13,52'si oluşturmakta) vardır. Zikredilen oranlara baktığımızda yine bu tabakalarda da Nesâî'nin hocalarının diğerlerine göre daha fazla olduğu müşahede edilmektedir. Ebû Dâvud'un bu tabakalardaki hocalarının rivayetleri ise daha azdır, çünkü öncekilerinde daha fazlaydı.

Ebû Davûd'un hocalarından altıncı tabakaya¹⁰⁷ 27 muhaddis girmekte olup onlardan 75 hadis nakletmektedir.¹⁰⁸ Tirmizî'nin hocalarından 9 muhaddis aynı tabakaya girmekte olup onların rivayet sayısı 24'tür.¹⁰⁹ Nesâî'nin 10 hocası aynı tabakada bulunmaktadır ve onlardan sadece 14

¹⁰² Buhârî'nin *Sahîh*'inde her hocaya düşen ortalama rivayet sayısı 23.72'dir ve bu sayı üç *Sünen* kitabındaki rakamlara yakındır. Ancak Müslim'in *Sahîh*'inde durum çok farklıdır, çünkü tariklerin sayısı çok, buna karşın hocalarının sayısı azdır. Bu yüzden her hocaya ortalama olarak 80 rivayet düşmektedir.

¹⁰³ İkinci ve üçüncü tabakaya ait bazı ta'dil lafızlar şunlardır: *sikatun sika, sikatun hafız, sika, mutkin, sebt, adl* vs. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Raşîd, 1991), 74.

¹⁰⁴ Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, 146-147.

¹⁰⁵ Dördüncü ve beşinci tabakaya ait bazı cerh ve ta'dil lafızlar şunlardır: *sika rubbemâ ahtae, sika lehu garâib, Sika rumiye bi'n-nasb, sadûk, lâ be'se bihî, sadûk yehim, sadûk rubbemâ ahtae* vs. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, 74.

¹⁰⁶ Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, 147.

¹⁰⁷ Altıncı tabakaya ait olan cerh ve ta'dil lafızları şunlardır: *makbûl, leyyinu'l-hadis* vs. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, 74.

¹⁰⁸ Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, 147-148.

¹⁰⁹ Gökçe, *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları - Tespit ve Değerlendirme*, 287.

rivayeti bulunmaktadır. Görüldüğü üzere Nesâî, bu tabakada olan hocalardan en az rivayeti bulunandır. Sonraki tabakalardan (yedinci ve sonrası) ise Nesâî'nin hiçbir hocası bulunmamaktadır. Öte yandan Ebû Dâvud'un üç hocası yedinci tabakada¹¹⁰ yer almaktadır ve onlardan 3 rivayet nakletmiştir.¹¹¹ Beri taraftan Tirmizî'nin cerh ve ta'dil bakımından yedinci, sekizinci¹¹² ve hatta onuncu¹¹³ tabakaya giren hocaları vardır. Bunların toplam sayısı 11 olup rivayetleri 68'dir.¹¹⁴

Verilen bu bilgilere göre Nesâî'nin ikinci tabakadan beşinci tabakaya kadar olan hocaları diğer iki *Sünen* kitaplarına oranla daha fazladır. Ayrıca yedinci ve sonraki tabakaya ait olup cerh edilen hocaları ise hiç yoktur. Ebû Dâvud'un yedinci tabakada bulunan sadece 3 hocası İbn Hacer tarafından cerh edilmiştir. Tirmizî'nin hocalarından ise yedinci ve sonraki tabakalardan olmak üzere 11 râvi cerh edilmiştir.

Üç kitapta geçen yalnızca hocaları değil bütün râvileri incelediğimizde İbn Hacer tarafından cerh edilen ve yedinci ve sonraki tabakaya ait olan râvilerin sayısı şu şekildedir: Nesâî'de 136 râvi, Ebû Dâvud'ta 332 râvi¹¹⁵ ve Tirmizî'de 448 râvi.¹¹⁶ Cerh edilen râvilerin azlığı açısından musanniflerin hocalarında olan sıralama, râvilerin tamamında da bariz bir şekilde görülmektedir.

Dolayısıyla kendilerinden hadis aldıkları hocaları bakımından Nesâî'nin *Sünen*'inde hiçbir hocası İbn Hacer tarafından cerh edilmemiştir. Ebû Dâvud ve Tirmizî'de ise eserlerinde kendilerinden istifade etmiş oldukları hocalarından sırasıyla 3 ve 11 râvi İbn Hacer tarafından cerhe uğramıştır. Üç kitapta bulunan bütün râvilerin cerh ve ta'dil açısından hangi tabakaya ait olduklarını tespit etmemiş olsak da cerh edilen râvilerin sayısı tam olarak gösterilmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde de sıralama aynı şekildedir. Bu nedenle isnadlarda bulunan râvilerin güvenilirlik durumlarına göre üç *Sünen* kitabının sıhhatiyle ilgili sıralama; Nesâî, Ebû Dâvud, Tirmizî şeklinde yapılabilir.

Sonuç

Erken dönemlerden itibaren hadis cüzleri, sahîfeleri ve kitapları arasında bir şekilde bir kıyaslama söz konusudur. Onlardan bazıları diğerlerine göre daha faydalı olarak nitelenmiştir. Günümüze ulaşan hadis kaynaklarının çoğu, hicrî üçüncü asırda yazılmıştır ve bunlar üçüncü nesil hadis kitapları olarak kabul edilir. Bu kitaplar arasında, bir üstünlük tartışması mevcuttur. Kendilerine koydukları şartlara göre sadece sahih hadisleri içeren Buhârî ve Müslim'in *Sahihleri*, en güvenilir hadis kitapları olarak kabul edilir. İki kitap arasında, Buhârî, kendisine koyduğu bazı şartlara dayanılarak, Müslim'in kitabından daha önemli görülmektedir. Bu iki kitaptan sonra ise, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin kitapları, ümmetin kabulüne mazhar olmuştur.

Âlimler, üç *Sünen* kitabının ortak ve farklı şartları hakkında değerlendirmede bulunmuşlardır. Telif amaçları farklı olduğundan, doğal olarak kitapların önem derecesi farklı şekillerde sıralanmıştır. Nesâî ve Ebû Dâvud'un şartları ve kullanılan hadisler açısından birbirlerine yakın

¹¹⁰ Yedinci tabakada olan râviler şu lafızlarla nitelenmişlerdir: *mestûr*, *mechûlü'l-hâl*. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, 74.

¹¹¹ Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, 148.

¹¹² Sekizinci tabakada yer alan râviler *zayıf* lafızıyla vasıflandırılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, 74.

¹¹³ Onuncu tabakada olan râviler *metrûk*, *vâhî*, *sâkit* vs. lafızlarla nitelenmişlerdir. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, 74.

¹¹⁴ Gökçe, *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları - Tespit ve Değerlendirme*, 287.

¹¹⁵ Ebû Bekir, *el-İmâmu'n-Nesâî ve kitâbuhü'l-Müctebâ*, 105.

¹¹⁶ Gökçe, *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları - Tespit ve Değerlendirme*, 287, 306, 322, 356.

olduğu, ancak Nesâî'nin bir miktar öne çıktığı söylenmiştir. Nesâî'nin kitabını önde tutan âlimler arasında Ebü'l-Hasen el-Me'âfirî el-Kâbisî, İbn Rüşeyd es-Sebtî, İbn Receb el-Hanbelî, Süyûtî, Sindî, San'ânî ile Abdülfettah Ebû Gudde bulunmaktadır. Bu isimlere bakıldığında, öncelikle dördüncü asırdan sonra Tunus ve Fas gibi Kuzey Afrika bölgesi âlimlerinin Nesâî'yi tercih ettiği görülmektedir. Bu görüşün yayılmasında Süyûtî'nin önemli bir rolü olduğu düşünülmektedir. Fıkhî yönü açısından Ebû Dâvud'un kitabının ilk sırada olduğu, Tirmizî'nin ise ikinci sırada yer aldığı ileri sürülmüştür. Bu görüşün daha çok Hindistan'da yayıldığı ve bunun sebebinin Şah Veliyyullah ed-Dihlevî olduğu mülahaza edilmiştir. Ondan sonra Muhammed Zekeriyya Kandehlevî de aynı görüşü paylaşmıştır. Tirmizî'nin kitabının düzen ve tasnif konusunda önde geldiği, konuların çokluğu ve diğer hadislerle işaret etmesi gibi ayrıcalıklarıyla dikkat çektiği belirtilmiştir. İlk defa Kâtib Çelebi'nin bu kitabı üç kitap arasında önde sıraladığı görülmektedir. Ardından Abdülazîz ed-Dihlevî, Mübârekpûrî ve Nureddin İtr aynı görüşü benimsemişlerdir.

İbn Hacer'in ricâl ile ilgili değerlendirmelerine ve tabaka sistemine göre, üç kitapta incelenen müelliflerin hocaları içerisinde Nesâî'nin hocaları, ikinci tabakadan altıncı tabakaya kadar dağılmakta ve ondan sonraki tabakalarda hiçbir hocası bulunmamaktadır. Az da olsa Ebû Dâvud'un 3 hocası ve Tirmizî'nin 11 hocası cerh edilmiş olup bunlar yedinci ve sonraki tabakalarda bulunmaktadır. Diğer taraftan mezkûr üç müellifin, üst derecede tevsik edilen ve İbn Hacer'in tasnifinde cerh ve ta'dîlin ikinci ve üçüncü tabakasında bulunan hocalarının tüm istifade etmiş oldukları hocalarına göre oranları sırasıyla şu şekildedir; Nesâî'de - %56,39; Ebû Dâvud'da - %55,11; ve Tirmizî'de %54,50. Ayrıca dördüncü ve beşinci tabakada bulunan hocaların oranları da aynı sırada olup şu şekildedir; Nesâî - %39,88; Ebû Dâvud - %37,16; Tirmizî - %36,02. Bu verilere göre Ebû Dâvud, Nesâî'den sonra gelmekte, Tirmizî ise en sonda yer almaktadır. Üç kitapta cerh edilen bütün râvilerin sayılarına bakıldığında ise, Nesâî'de 136; Ebû Dâvud'da 332 ve Tirmizî'de 448 râvi cerh edilmiş olmakla yine aynı sıralama karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, sıhhat bakımından ve en az cerh edilen râvi kullanma açısından, Nesâî, Ebû Dâvud, Tirmizî şeklindeki sıralama doğru görünmektedir.

Kaynakça

- A'zamî, Muhammed Mustafa el-. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve târîhu tedvînih*. 2 Cilt. Dimeşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.
- Ahatlı, Erdinç - Murad, Selvi Raif. "Kitâbe/Mükâtebe Metodunun Tarihçesi ve Kavramsallaşma Süreci". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 1577-1613. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1178973>
- Ahatlı, Erdinç - Murad, Selvi Raif. "Sünen-i Tirmizî'de 'Hüve Hadîsü Fülân' Kavramı Üzerine". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (2017), 1-26.
- Aydın, Nevzat. "Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 199-230.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd. *Ma'rifetü'n-nüseh ve's-suhufi'l-hadîsiyye*. Riyad: Dâru'r-Râye, 1412.
- Ciknî, Mustafa Muhammed el-Emîn. "el-Mufâdale beyne Süneni Ebî Dâvûd ve't-Tirmizî ve'n-Nesâî". *Mecelletü Câmî'ati Taybe li'l-âdâbi ve'l-'ulûmi'l-insânîyye* 6/12 (1438), 187-241.
- Dihlevî, Abdülazîz. *Bustânü'l-muhaddisîn fi beyâni kutubi'l-hadîs ve eshâbihe'l-gurri'l-meyâmîn*. çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh. *Huccetüllâhi'l-bâliğa*. thk. es-Seyyid Sâbik. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1426.
- Dinçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Bekir, Ömer İmân. *el-İmâmu'n-Nesâî ve kitâbuhü'l-Müctebâ*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2003.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 2. Basım, 1394.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. "et-Ta'likâtü'l-hâfile 'ale'l-ecvibeti'l-fâdile". *el-Ecvibetü'l-fadile li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile*. Haleb: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1984.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Tahkîk ismeyi's-Sahîhayn ve'smi Câmî'i't-Tirmizî*. Haleb: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1993.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. "Mukaddime". *Sünenü'n-Nesâî*. Haleb: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986.
- Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili - İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi - Tertip, Terceme, Yorum*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1413.
- Gökçe, Aziz. *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları - Tespit ve Değerlendirme*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Hacı Halife Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Hammâde, Fârûk. "Mukaddime". *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*. Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Han, Sıddîk Hasan. *el-Hitta fi zikri's-sihâhi's-sitte*. thk. Ali Hasan el-Halebî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Takyîdü'l-ilm*. thk. Yûsuf el-İş. Beyrut: Daru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.

- Hattâbî, Hamd b. Muhammed Ebû Süleyman. *Me'âlimu's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Metbe'atu'l-İlmiyye, 1932.
- Hâzimî, Ebû Bekir Muhammed b. Mûsa. *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Raşîd, 3. Basım, 1991.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Zayfillâh er-Rahîlî. Riyad: Matba'atu Sefîr, 1422.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Fadlû'l-ahbâr ve şerhu mezâhibi ehli'l-âsâr - şurûtu'l-eimme*. thk. Abdurrahman b. Abdilcebbar el-Ferîvâî. Riyad: Dâru'l-Müslim, 1416.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1421.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- İşbîlî, İbn Hayr. *Fehrese*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- Itr, Nûreddîn. *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihî ve's-Sahîhayn*. Kahire: Matba'atu Lecneti't-te'lîfi ve't-terceme ve'n-neşr, 1970.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Mübârek b. Muhammed. *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. 12 Cilt. Mektebetü'l-Halvânî, 1389.
- Kandemir, M. Yaşar. "Câmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "es-Sünen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/145-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kazan, Tahsin. "Risâle ilâ ehli Mekke fi vasfî Sünenih" isimli Eserin Ebû Dâvud'a Aidiyeti Problemi. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Kılıç, Bilge. *Hadis Edebiyatında Câmi' Türü Kaynaklar ve Câmi' Kavramının Sorunları (Hicri I-IV. Asır)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebü İrâdi'l-hadîs*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-fadile li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile*. Haleb: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1984.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî*, ts.
- Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd, ts.
- Nedvî, Ebû'l-Hasan. "Ebû Dâvud ve kitabuhu's-Sünen". *Bezlu'l-mechûd fi halli Ebî Dâvud*. Hindistan: Merkezu's-Şeyh Ebi'l-Hasan en-Nedvî, 1427.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Kitâbü'l-Müctebâ el-ma'rûf bi's-Süneni's-Sugrâ*. 9 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012.
- Önler, Sami. "Sünen Edebiyatı ve Mekhûl ed-Dımeşkî'nin Sünen'i". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 227-247.
- Özpınar, Ömer. *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed 'Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1404.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Tavdihü'l-efkâr li-me'âni tenkîhi'l-enzâr*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân. *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-îrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-arabî*. 10 Cilt. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Sindî, Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Haleb: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Suveyyân, Ahmed Abdurrahman. *Sahâifu's-Sahâbe ve tedvînü's-sünneti'n-Nebeviyyeti'l-müşerrefe*, 1410.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Zehrü'r-rubâ*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Haleb: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevdû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - vd. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *Tezkiratü'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî. 4 Cilt. Beyrut: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1374.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynülbîdîn b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Advâü's-selef, 1419.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.



Safevi Dönemi Tezyinatı Üslup Özellikleri Görülen Bir Yazma Eserin Değerlendirilmesi

An Evaluation of a Writing Work with the Safevi Period Employment Style Features

Yıldırım KARADENİZ

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları
Assist. Prof. Dr., Kocaeli University, Faculty of Fine Arts, Department of Traditional Turkish Arts,
Kocaeli/Türkiye

yildirim_karadeniz@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-5214-5242

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	12 Şubat 2023/ 12 February 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	14 Nisan 2023/ 14 April 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Haziran 2023 /25 June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Haziran 2023 /June 2023
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 51-69.	

Atıf / Cite as: Karadeniz, Yıldırım. "Safevi Dönemi Tezyinatı Üslup Özellikleri Görülen Bir Yazma Eserin Değerlendirilmesi [An Evaluation of a Writing Work with the Safevi Period Employment Style Features]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal 7/1 (Haziran/June 2023), 51-69. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8032821>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayıncı / Published by:

Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayımıdır.

Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Safevi Dönemi Tezvinatı Üslup Özellikleri Görülen Bir Yazma Eserin Değerlendirilmesi

Öz

16. yüzyıldan 18. yüzyılın başlarına kadar İran coğrafyasında hâkimiyet süren Safevî Devleti, kendinden önce bu coğrafyada yer alan, bilhassa Timurlu Akkoyunlu ve Türkmen üslubundan gelen sanatçılarla tezhip sanatının gelişmesine önemli katkı sağlamışlardır. Safevî sanatının, 1514 yılında Çaldıran Meydan Muharebesi'yle Osmanlı sanatıyla ilişkisi başlamış, Tebriz ele geçirildikten sonra buradaki el yazması eserlerin sanatçılarla beraber İstanbul'a getirilmesi ve Acem ustaları bölüğünün kurulmasıyla Osmanlı ve Safevî sanatçılar arasında bir etkileşim olmuştur. Özellikle bu dönemde üretilen el yazması eserler arasında Kur'ân-ı Kerimler ile Kur'an cüzleri başta gelmektedir. Bu makalede Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan 15. yüzyılın ikinci yarısı ilâ 16. yüzyıl Safevî tezvinatına örnek teşkil eden 318 envanter numaralı eser, dönemin süsleme özelliklerini ortaya çıkarmak amacıyla incelenmiştir. Eserin tezvinatında görülen renk, motiflerin; formu, ebatları, yoğunluğu ve çeşitleri gibi unsurlar, bilhassa Safevî dönemi tezvinat üslubunun karakteristik özelliklerini yansıtmalarının yanı sıra farklı üslupların birbiriyle olan etkileşimini göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Bu nedenle eser tezhip ve cilt sanatı bakımından makalede ele alınmış olup, tezvinatı analiz edildikten sonra Safevî dönemi üslup özellikleri görülen diğer kütüphanelerdeki yazma eserlerle tezvinat açısından değerlendirilmiştir. Hem iç hem dış kapak hem de sûre başı süslemeleri bakımından oldukça zengin bir bezemeye sahip olan cüzün renk, desen ve kompozisyon anlayışı benzer Safevî el yazmalarıyla karşılaştırılarak eserlerin Safevî tezvinatı içindeki yeri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cüz, Cilt, Tezvinat, El Yazması, Safevî.

An Evaluation of A Writing Work with the Safavi Period Employment Style Features

Abstract

The Safavid Empire, which dominated the Iranian geography from the 16th century to the beginning of the 18th century, contributed significantly to the development of the art of illumination, especially with artists from the Timurid Akkoyunlu and Turkish-men style who were in this geography. Safavid art began its relationship with Ottoman art with the Battle of Çaldıran in 1514, and after Tabriz was captured, there was an interaction between Ottoman and Safavid artists after the manuscripts here were brought to Istanbul together with the artists and the establishment of the Persian masters division. Especially among the manuscripts produced in this period, the Qur'an and the Qur'an juz are the leading ones.

In this article, the work with inventory number 318, which is an example of the Safavid decoration of the second half of the 15th century and the 16th century, in the Süleymaniye Manuscript Library was examined in order to reveal the ornamental features of the period. The color seen in the decoration of the work, the motifs; Elements such as form, dimensions, density and types are very important in terms of reflecting the characteristic features of the Safavid era ornament style, as well as showing the interaction of different styles with each other. For this reason, the work has been discussed in the article in terms of illumination and bookbinding, and after its ornamentation has been analyzed, it has been evaluated in terms of ornamentation with the manuscripts in other libraries with the style features of the Safavid period. The color, pattern and composition understanding of the juz, which has a very

rich decoration in terms of both inner and outer cover and surah head ornaments, has been compared with similar Safavid manuscripts and the place of the works in the Safavid thesisyinat has been tried to be revealed.

Keywords: Juz, Binding, Decoration, Manuscript, Safavid.

Giriş

Adını merkezi Erdebil'de bulunan Safeviye tarikatının pîri Şeyh Safiyyüddin'den alan Safevîler, devlet teşkilâtında İlhanlı ve Akkoyunlu geleneğini devam ettirmekle birlikte İran devlet anlayışının da canlanmasına imkân sağlamıştır.¹ 14. yüzyıldan beri siyasi faaliyetlerle ilgili olarak Anadolu'dan İran'a göç hareketleri yapıldığı, hatta İran'daki Türk oymaklarından bazılarının Anadolu'dan (Rum) geldikleri belirtilmektedir.²

Safevî Dönemi, 1501 ile 1732 yılları arasında hüküm sürmüştür. Şah İsmail'in idaresindeki Akkoyunlu Türkmenlerini yenerek Tebrizi alıp, Safevî İmparatorluğun temellerini atmışlardır. Birkaç yıl süren mücadeleden sonra önce Şiraz daha sonra Horasan ve Herat'ı ele geçirmişlerdir. Safevîlerin 1507'de Herat'ı almasıyla beraber Timurlu sanatçılar Şah İsmail'in hamiliği altındaki Tebriz'e getirilmiştir.³ Böylece Safevî saray üslubu, ilk başkent olan Tebriz'de oluşmuştur. Sarayın bir şehirden diğerine taşınması ile 1548'den sonra Kazvin'de, 1598'den sonra da İsfahan'da Safevî saray üslubu gelişerek devam etmiştir.⁴ Bu dönemde üretilen eserler, çeşitli koleksiyonlarda, müzelerde ve kütüphanelerde korunarak bugüne kadar gelmiştir. Safevî döneminde yapılan eserler, Tebriz, Kazvin gibi saray nakkaşhaneleri olan başkentlerde üretildiği gibi, önemli bir bölümü de Şiraz'daki atölyelerde yapılmıştır.

Safevî devleti döneminde kitap sanatları alanında birçok yazma eser üretilmiştir. Bu eserler arasında Kur'an-ı Kerimlere ayrı bir önem verilmiş olup, hat, tezhip ve cilt gibi sanat dallarının en güzel örnekleri bu eserlerde görülür. Mushafların yazımına gösterilen önem tezyinatına da gösterilmiştir. Eserler, üretildiği dönemin üslup özelliklerini yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir. Söz konusu eserler bugün ülkemizdeki müzelerde, medreselerde, camilerde, saraylarda, özel koleksiyonlarda ve özellikle Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı bünyesindeki kütüphanelerde koruma altına alınarak sergilenmektedir. Tamamı yazma olan eserlerin hemen hemen hepsi Arapça ve Farsça olarak yazılmıştır. Bu eserler arasında oldukça güzel bezenmiş olanların yanı sıra azda olsa dikkatsiz ve sade şekilde bezenmiş eserlerde vardır. Bu durum; bazı kitapların tezhip ve cilt kablaları yazıldıkları dönemde yapılmışken bazılarının cüzler halinde kalarak farklı dönemlerde bezenmiş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Bilhassa bazı elyazmalarının cilt kablaları, zahriye, serlevha ve sûre başı tezhipleri muhteşemdir. Bu eserlerin birçoğunda sanatkâra ve nerede üretildiklerine dair bir kayıt yoktur. Bunun nedeni; eserlerin genellikle nakkaşhane de kolektif çalışmayla yapılmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

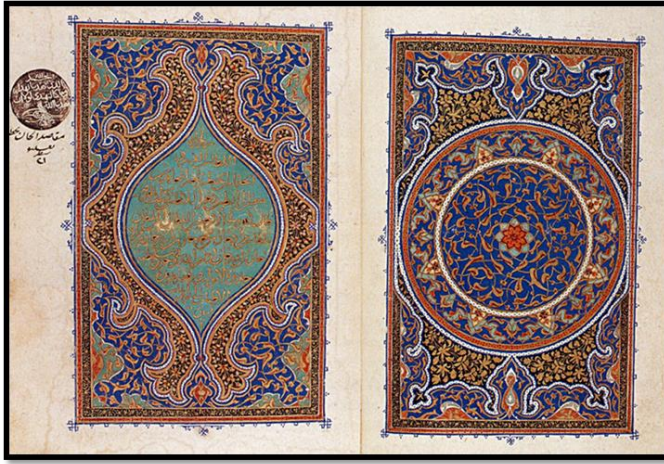
¹ Tufan Gündüz, "Safevîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 451. Ayrıca Bknz; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Ankara: Selçuklu Tarihi ve Medeniyet Enstitüsü Yayınları, 1976), 3.

² Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, 4.

³ Gül Güney-Feyzi Aydın, "Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Safevî Dönem Özelliği Gösteren Bazı Yazma Eser Ciltlerinin Tezyinatı", International University Museums Association Platform, 3/1 (Haziran 2020), 30-41.

⁴ Lâle Uluç, XVI. Yüzyıl Şiraz El Yazmaları (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 21.

Osmanlı sanatı, edebiyatı, mimarisi, musikisi, kitap sanatları ve diğer süsleme sanatları ile sadece İslam medeniyetinde değil, dünya medeniyet tarihi içinde özel bir yere sahiptir.⁵ Esas olarak İslam dünyasının geleneğine bağlı kalarak, burada gelişmiş ve çeşitlenmiş olan kitap sanatının temel anlatım dilinin ana ilkelerini izlemiştir. Bu ilkeler Osmanlı zevkine uyarlanmıştır. Padişahlar ve seçkin kişiler için bezenmiş kitapların üretimine 15. yüzyılın başlarında Bursa'da başlanmıştır. İmparatorluğun geniş coğrafyasından ve komşularından beslenerek Osmanlı sarayının kendine has, özgün bir tezvinat ortaya koyduğu söylenebilir. Osmanlı dönemi tezhip sanatı, ustadan çırağa aktarılanlarla belli bir süreklilik yansıtmakla birlikte yüzyıllar boyunca üretilen eserlerde yeni üsluplar ortaya konmuştur.⁶ Zengin tezhibe sahip dönemin en eski eseri 1434-35 tarihleri arasında istinsah edilen müzik kitabıdır.⁷ Eser dönemin tezvinatının renk, motif, kompozisyon ve iççilik özelliklerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.



Fotoğraf 1: Makâsîdü 'l-Elhan, TSM. R.1726, vr.lb-2a.

Fatih Sultan Mehmed dönemi, her alanda bir yükseliş devri olduğu gibi kitap sanatlarında da büyük ilerlemeler olmuştur. Tezhip sanatındaki bu ilerlemede sernakkaş Özbek asıllı Baba Nakkaş'ın çok büyük katkıları olmuştur. Tezvinatın en güzel örnekleri özellikle 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlamıştır. Üretilen tezhipli eserlerde bir önceki yüzyıl tezvinatının izleri devam ederek daha da ileri taşınmıştır.

II. Bayezid (1481-1512) dönemi, Osmanlılarda kitap sanatlarının ulaştığı altın çağın başlangıcıdır. Bu dönemde, İran'dan gelen acem asıllı sanatkârlar ile Türk sanatçılar Herat, Tebriz ve Şiraz okullarının Türk-Acem etkilerini Osmanlı nakışhanesine taşıdığı görülür. Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) 1514 de kazandığı Çaldıran zaferiyle sanatçı göçü devam etmiştir. İçlerinde son

⁵ İnci Ayan Birol, "Osmanlı Sanatı", Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş Yıldönümü Avrupa'ya ilk Adım Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, ed. Ayşe Yıldız Topuz (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2001), 1/177-186.

⁶ Zeren Tanındı, "Türk Sanatında Kitap", Sakıp Sabancı Müzesi Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu, ed. Ayşen Anadol, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 1/11.

⁷ Gülnihal Küpeli, "Saray Nakkaşhanesi ve XV. Yüzyılda Osmanlı Tezhip Sanatını Şekillendiren Üsluplar", Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası 11 (Nisan 2009), 477.

Timur prensi Bediü'z-zaman Mirza'nın da bulunduğu, Acem ve Türkmen asıllı nakkaşlar topluluğu İstanbul'a gelerek Üsdad-ı Acem veya Cemaad-ı Acem bölüğü olarak hizmet vermişlerdir.⁸

Osmanlı dönemi özellikle 15. yüzyıldan itibaren farklı coğrafyalardan gelen sanatkârlar ile Osmanlı sarayındaki mevcut sanatkârların oluşturduğu ortak zevk naif üslubun doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu üslup ilk olarak 14. yy.'ın ikinci yarısından sonra Şiraz'da Muzafferiler döneminde istinsah edilen kitapların tezhiplerinde görülmektedir. Daha sonra zenginleşerek 15. yüzyılın başlarında Timuri dönemi Fars bölgesinde yazılan eserlerin bezemelerinde karşılaşılan üslubun etkisi, Herat'tan gelen sanatkârlarla devam etmiş, Semerkant, Herat ve Şiraz'dan Bursa ve Edirne'ye gelen sanatkârlar aracılığı ile Osmanlıda etkili olmuştur. Hattat Şeyh Hamdullah'a ait 16. Yüzyıla tarihli Kur'an-ı Kerim'in tezhibindeki renk, kompozisyon ve teknik uygulamalar⁹, 16. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı kitap tezyinatındaki Herat etkisine iyi bir örnektir. Üslubun etki ettiği yazma eserlerde güçlü fırça hakimiyeti, incelik ve sağlam desen anlayışı dikkat çekmektedir. Motiflerde; soğuk yeşil, turuncu, beyaz, mavi ve pembe gibi açık renkler tercih edilirken, küçük pafta zeminlerinde daha çok siyah ve mavi renk, daha geniş yüzeylerde ise lacivert kullanılmıştır. Eserlerin motif ve zeminlerinde kullanılan renklere bir önceki yüzyılın izlerinin devam ettirildiği görülmektedir. Daima etkileşime açık olan Osmanlı sanatkârları aldığı her farklı biçim ya da tasarımı özümsemiş ve eserlerinde önceki dönemlerin etkisini devam ettirmişlerdir. Bu anlayışın sonucu olarak, 16. yüzyılda kendi bezeme zevkini yansıtan "İstanbul Üslubu" ortaya çıkmıştır. Osmanlı dönemiyle birlikte tezyinatımız farklı üsluplarında etkisiyle zenginleşmiştir. Bu üslupların birbiriyle etkileşim içinde olduğu zengin örnekler bugün özellikle yazma eser kütüphaneleri ve müzelerde yer almaktadır. Özellikle klasik dönem olarak adlandırılan 15. Yüzyılın ikinci yarısı ile 17. Yüzyılın başına kadar mükemmel eserler üretilmiştir.

Safevî dönemi cilt sanatı, sanat hamisi hükümdarların desteği ile gelişmiştir. 14. yüzyıl sonundan 15. yüzyılın sonuna kadar Şiraz, Yezd ve Herat'ta Timurilerin, 15. yüzyılda Bağdat ve Şiraz'da Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenler, 16. yüzyılda Tebriz, Kazvin, Şiraz, Meşhed, İsfahan ve Herat'ta Safevîli mücellitler muhteşem ciltler hazırlamışlardır. Baysungur döneminde Herat'ta önemli bir gelişme göstermiş olan cilt sanatı, dönemin mücellitlerinden Kıvâmüddîn-i Tebrîzî'nin özellikli ciltler yapmıştır. Bu dönemin ilk cilt örneklerinde kab üzerinde altın kullanıldığı, daha sonraki yüzyıllarda kabartma motifler ve yüzeyin tamamen altınla kaplandığı görülmektedir.¹⁰ Herat, geliştirilen yeni teknik ve üslûplarla cilt sanatının en büyük merkezi haline gelmiştir. Farklı baskı teknikleriyle kompozisyonlar ve motifler arasında derinlik ve üç boyut hissi kazandırılmış, cilt kabının dış yüzeyleri şemse, salbek ve köşebentler gibi bezeme unsurlarıyla bölümlere ayrılmıştır. Şemse ve köşebentler arasında kalan alanlar bulut, rûmi ve hatayî grubu motiflerle tezyin edilmiştir. Cilt yüzeyindeki dikdörtgen alanı çevreleyen pervazlar, paftalar şeklinde tasarlanmış olup, hatayî grubu motifler veya Kur'an-ı Kerim okumanın önemini anlatan Hadis-i Şerifler ya da bazı ayetlerle bezenmiştir.¹¹ Cildin dış yüzeyinde kullanılan bulut, rûmi ve hatayî grubu motiflerle hazırlanan

⁸ Birol, "Osmanlı Sanatı", 181.

⁹ Küpeli, "Saray Nakkaşhanesi ve XV. Yüzyılda Osmanlı Tezhip Sanatını Şekillendiren Üslûplar", 474-480. Ayrıca bk. Zeren Tanındı, "Osmanlı Sanatında Tezhip", Osmanlı: Kültür ve Sanat, ed. Kemal Çiçek-Cem Oğuz (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 11/120-125.

¹⁰ Gül Güney, "Bazı Kur'an-ı Kerim Nüshaları Örneğinde Safevî Cilt Sanatı Üzerine Bir Değerlendirme", Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7/88 (Şubat 2019), 193-196.

¹¹ Feyzi Aydın, "Sultan Ahmet I Koleksiyonu ve Safevî Dönemi Cilt Sanatı", Kalemişi, 16 (Bahar 2020), 5-8.

simetrik desenler, iç kablarn yüzeyinde yer alan kırmızı, limonküfü, açık mavi, yeşil ve eflatun gibi renkli zeminli paftalar üzerine altınla uygulanmıştır. Safevi döneminde müşebbek tekniğinde yapılan cilt iç kablarn işçilik olarak oldukça ince işlenmiş olup, rumi motifi deriden veya kâğıttan kesilerek ya da oyularak iç kabın yüzeyini tamamen kaplayan geometrik paftaların üzerine veya şemse ve köşebent formunda kab üzerine uygulanmıştır.

Bir çeşit kâğıt ve deri oyma sanatı olan kat'ı, genel bir kanaatle Timurly san'atıdır.¹² Menşei İran'a uzanan kat'ı sanatının kâğıt üzerinde ilk örneklerine 15. ve 16. yüzyılda Herat'ta yaşamış olan üstatların eserlerinde rastlanmaktadır. İslam kitaplarında deri oyma sanatı ise 14. yüzyılda başlamıştır. Bu sanatın ilk ve en önemli temsilcisi 15. yüzyılda Herat'ta eserler vermiş olan Abdullah Kaat'ıdır. Kat'ı sanatının, yazılı kaynaklardan ve günümüze gelebilen örneklerden anlaşıldığı üzere 15. yüzyılın ikinci yarısında, Herat'ta geliştirildiği varsayılmaktadır.¹³ Safevî dönemindeki el yazmalarında müşebbek ve mülemma tezyinat ön planda olup, bu tarz bezenmiş pek çok Kur'an-ı Kerim kabı yurt içi ve yurt dışındaki yazma eser kütüphanelerinde yer almaktadır. Söz konusu bu eserler arasında; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Nuri Arlasez 318 envanterine kayıtlı olan ve çalışmada ele alınan el yazması cüz gösterilebilir. Eserin özellikle cilt kablarnın, Safevi cilt kablarn ile aynı olduğu görülmektedir. Cüzler, cilt ve tezhip sanatı bakımından önemli eserlerdir. Her bir cüz¹⁴dönemin tezyinat özelliklerine göre bezenmiş olup, takım halinde otuz cüzden oluşan bu eserlerin tezyinatı genellikle aynı özelliklere sahiptir.

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Nuri Arlasez 318 Envanterine Kayıtlı Kur'an-ı Kerim Cüz'ü

Çalışmada tezyinat özellikleri bakımından ele alınan Kur'an-ı Kerim Cüzü Nuri Arlasez tarafından, 1977-2000 yıllarında Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanmış olan eserler arasında yer almaktadır. Kütüphanede 318 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser incelendiğinde Kur'an-ı Kerim'in onuncu cüzü olduğu tespit edilmiştir. Muhakkak hatla Arapça yazılan eser 355x242/202x132 mm. ebatlarında olup, 18 varaktan ve 11 satırdan oluşmaktadır. Yazma eseri, kütüphanede yer alan diğer yazma eserlerden ayıran en temel özellik; tüm sayfalarda yazı kenarlarına dikey dikdörtgen formda tasarlanarak halkâr tekniğinde uygulanan tezyinatıdır. Eserin ketebe sayfası olmadığı için istinsah tarihi, müzehhibi, mücellidi ve hattatı tespit edilememiştir. Ancak eserin cilt ve tezhipleri üslup özelliklerine göre detaylı bir şekilde incelenerek net bir tarih olmasa da üretildiği dönem belirlenmeye çalışılacaktır.

¹² Ahmet Sâim Arıtan, "Batı Dünyasının Türk Cild Tarihine Bakışı Ve Batı Dünyasının Türk Cild Tarihine Bakışı ve Türk Cild San'atı'nın Tarih İçindeki Gelişimi", İstem, 8/15 (Aralık 2010), 169-192.

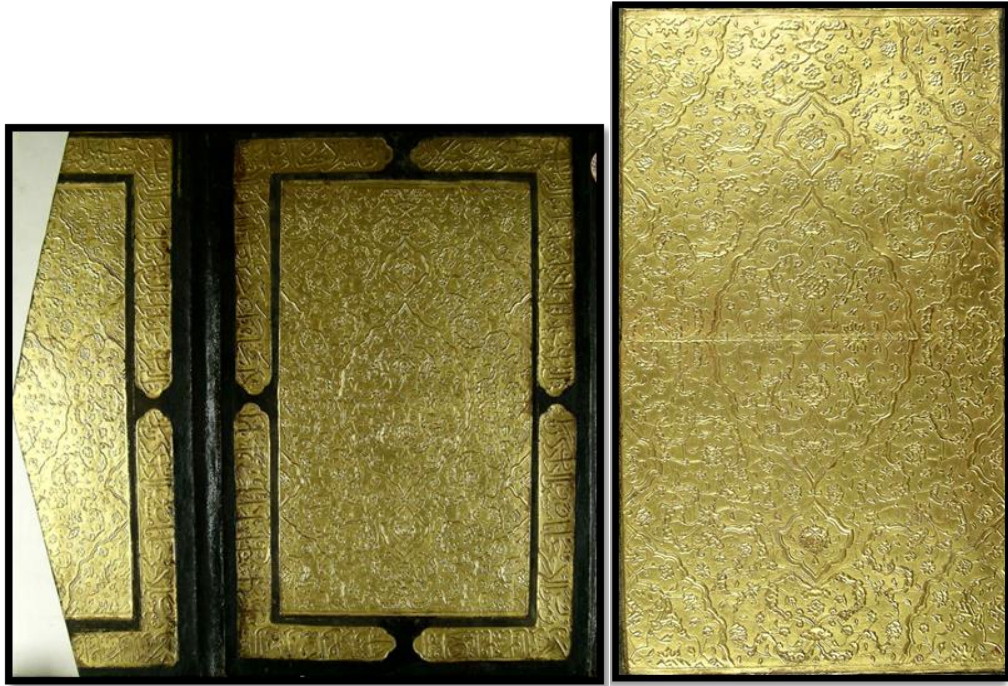
¹³ Hülya Uşan, "Kat'ı Sanatı Klasik Cilt Uygulaması", Bursa Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 41/1 (Haziran 2022), 88-89.

¹⁴Genellikle Kur'an'ı Kerim'i ezberlemek için çeşitli parçalara ayrılarak Kur'an ayetleri numaralandırılmış ve cüzlere ayrılmıştır. Ayrıca şunu söylemek gerekir ki okuyucu bir sûre ya da cüzü bitirdiğinde kitap uzayıp gitse de yeniden okuma konusunda, birkaç mil kat edip de soluklanan ve böylece gayretini yenileyen yolcu gibi daha gayretli ve iştiyaklı olur. Bu yüzden Kur'an cüzlere, hiziplere, dörderli, beşerli, onarlı bölümlere ayrılarak okuyanın motive olması amaçlanmıştır. Fakat bu bölümlemelerin farklılıklar taşıdığı da gözükmetedir. Çünkü âlimlerin bir kısmı Mushaf'ı otuz kısma ayırmış, her bir kısma cüz adını vermişlerdir. Her cüzü dörtte birlik sekize, sonra cüzü iki hizibe, her hizibi dörtte birlik dörde ve her dörtte birliği de yirmiyeye ayırmışlardır. Bu usûl doğuda uygulanmış Batıda ise bu usûlden farklı, kendi içtihad ve maksatlarına göre ayrı bir taksim yapılmıştır. Hikmet Koçyiğit, "Kur'an'ın Bölümlemesi", Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 0/39 (Temmuz 2013), 370.

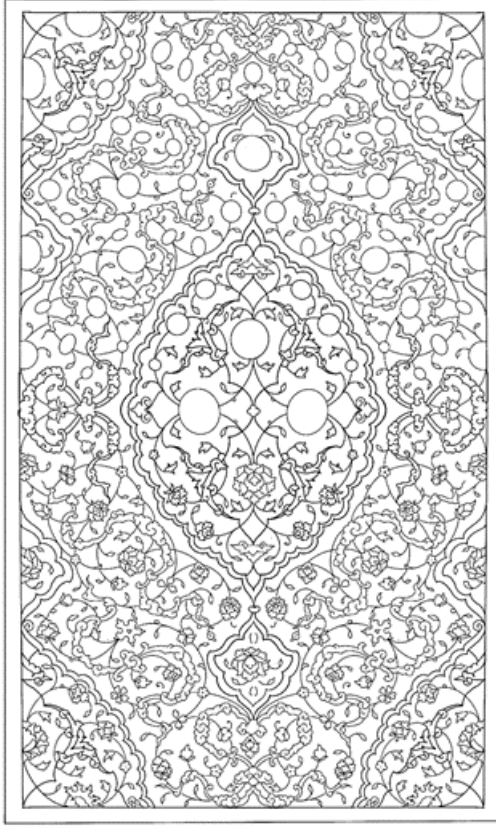
1.1. Cilt Özellikleri

1.1.1. Dış Kap

Mülemma ciltli koyu kahve renk deriyle kaplı dış kapak üzerindeki dikdörtgen alan içerisinde tezyin edilen kab, sıvama altınla yapılmış, motifler kabartma olarak işlenmiştir. Salbekli, beyzi formda şemse motifi ve köşebentlerden oluşan kompozisyonda, simetrik olarak bulut, rûmi ve hatayî grubu motifler kullanılmış olup, mıklep kısmı da aynı motiflerle çizilerek aynı kompozisyon devam ettirilmiştir. Cildin sırtı deri renginde bırakılmış, herhangi bir süsleme yapılmamıştır. Kab üzerindeki şemse ve köşebent gibi tasarım unsurları üzerinde yer alan desenler, bu unsurların arasında kalan alandaki desenden bağımsız olarak tasarlanmış ve her biri ¼ simetri esasına göre çizilmiştir. Ayrıca kabın kenar pervazlarına dört adet kartuş içerisine sülüs yazı çeşidiyle Kur'an-ı Kerim ve Kur'an-ı Kerim okumanın faziletleri hakkında Hadis'i Şerif yazılmıştır.



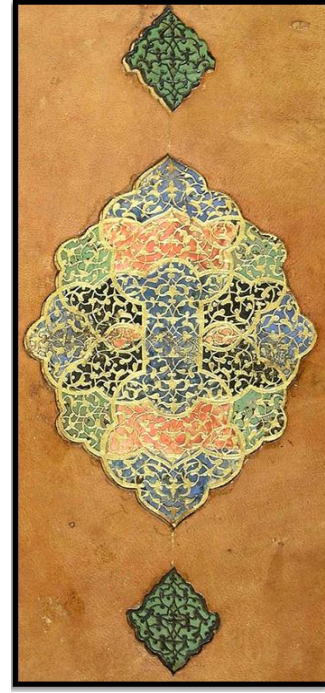
Fotoğraf 2: Cüzün Dış Kabı



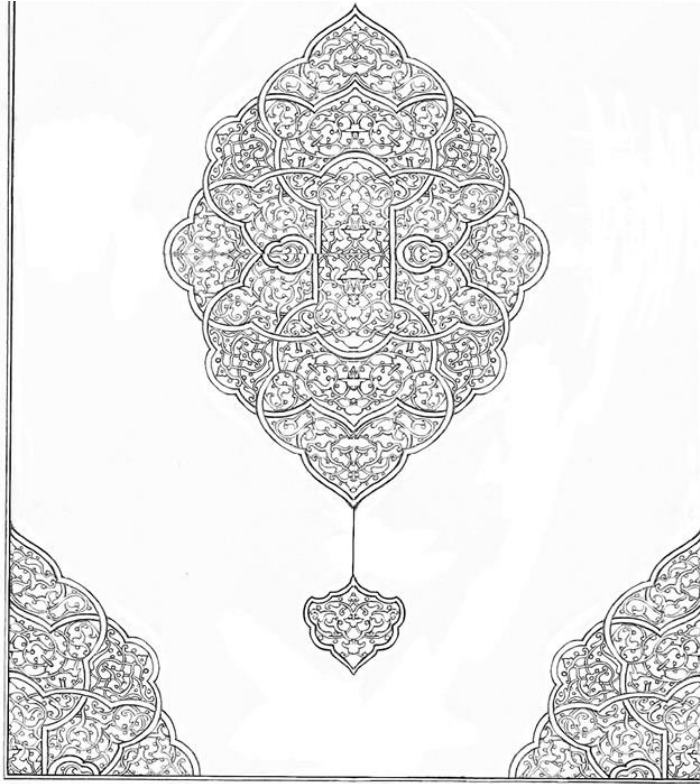
Çizim 2: Dış Kab Deseni

1.1.2. İç Kab

Açık kahve renk deri ile kaplı iç kablar, müşebbek şemse ve köşebentlerle bezenmiştir. Orta kısmı salbekli şemse formunda tasarlanmış, köşebentler ise salbeksiz şemse formundadır. Şemseler mavi, turuncu, siyah ve yeşil renk zeminli paftalarla geometrik formda tasarlanmış olup, üzerlerine $\frac{1}{4}$ simetri esasına göre hazırlanan rûmîli desen altınla işlenmiştir. Yeşil zeminli salbeklerin üzeri siyah renk rûmîlerle çift tahrir tekniğinde bezenmiştir. İç kab ile miklebin orta kısmındaki şemseler farklı formdadır. İç kabda/kapta şemse oval ve salbekli yapılmışken, miklepte bu kısım tepelikler şeklinde çıkıntılı ve salbeksiz olarak tasarlanmıştır. Buda bize miklep içi ile kab içinde aynı kalıbın kullanılmadığını göstermektedir. Ayrıca iç kab üzerine gelen sayfalara battal ebrunun yapıştırılmış olması bu eserde görülen bir diğer önemli ayrıntıdır.



Fotoğraf 3: Cüzün Cilt İç Kabı



Çizim 3: Cilt İç Kab Deseni

1.2. Tezhip Özellikleri

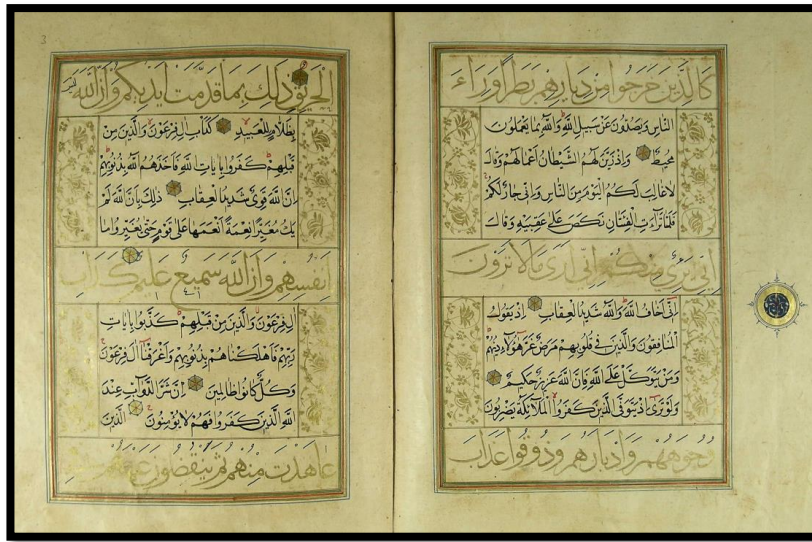
Eserin sayfa düzeni dikey dikdörtgen formda planlanmıştır. Sure isimleri üstte, altta ve ortada olacak şekilde yatay dikdörtgen içine alınmış olup, metnin ve surelerin yazılı olduğu alanların

etrafına altın cetvel çekilmiştir. Eserin her sayfasında dikey dikdörtgen formda alanlar (koltuk) oluşturulmuştur. Bordür ve cetvellerle sınırlandırılmış olan sayfa planı, klasik form sure başı sayfa düzeni şeklinde tasarlanmış olup, dönemin tezhip üslubu ile bezenmiştir.



Fotoğraf 4: Cüzün Sayfa Planı

Kur'an-ı Kerim'in sure başı tezyinatına içten dışa doğru bakıldığında; yazının olduğu dikdörtgen alan içerisinde dört adet dikey dikdörtgen formda tasarlanmış koltuklarda hatâyî grubu motiflerle oluşturulan desen, "halkâr" üslubunda altınla çift tahrir tekniğinde uygulanmıştır. Söz konusu bezemeli alanlar, cüzün tüm sayfalarında dört adet olacak şekilde tasarlanmış olup, renk, motif, desen ve işçilik bakımından aynıdır. Tasarımlar titiz bir şekilde incelendiğinde tüm sayfalara aynı desenin uygulandığı tespit edilmiştir. Ancak uygulama esnasında muhtemelen her birinin farklı olduğu duygusunu vermek için motiflerin yönleri ve yerleri değiştirilmiş olup, ufak tefek önemsiz eklemeler yapılarak uygulanmıştır.



Fotoğraf 5: Cüzün İç Sayfalarındaki Koltuk Tezyinatı

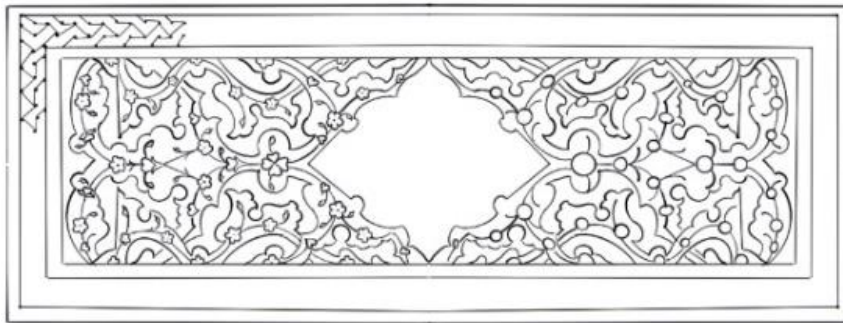


Çizim 5: İç Sayfalardaki Koltuk Tezyinatının Deseni

Mürekkebe formda tasarlanmış sure başı tezhibinin orta kısmında, turuncu renk iplikle ayrılmış pafta içine altın zemin üzerine üstübeç mürekkep ile sülüs hat türünde eserin Kur'ân-ı Kerim'in onuncu cüz'ü olduğu yazılmıştır. Yazılı alanın dışında kalan kısım tezyini rûmî motifleriyle paftalara ayrılmış olup, altın, siyah ve lacivertle zeminde renk ayrımı yapılmıştır. Siyah ve lacivert zeminli tezyini rûmîlerin içine hatayî grubu motiflerle birbirinden bağımsız ¼ simetrik desen tasarlanmışken altın zeminli kısımlara bezeme yapılmamıştır. Sarı, turuncu, pembe ve yeşil renkte kademeli olarak boyanmış olan motifler oldukça küçük ve ince işlenmiştir. Tezhipli alan altın, turuncu, yeşil cetvel ve bordürle çevrelenmiştir. Yaklaşık 4-5mm genişliğindeki altın zeminli bordür üzerine siyah mürekkeple zencirek yapılmıştır.



Fotoğraf 6: Sure Başı Tezhibindeki Dikdörtgen Alan

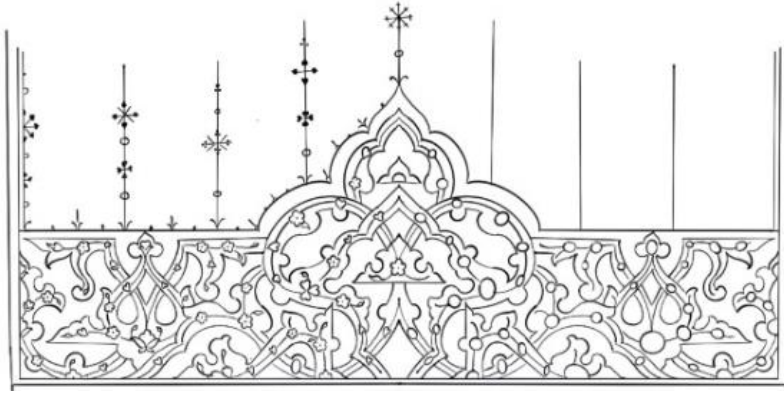


Çizim 6: Sure Başı Tezhibindeki Dikdörtgen Alanın Deseni

Dikdörtgen alanın üst kısmındaki tezhipli alan, taçlı ve dikdörtgen formda tasarlanmış olup, tezyini rûmî ve ortabağ motifleri ile zeminde renk ayrımı yapılmıştır. Siyah ve lacivert zeminli kısımlarda iki ayrı simetrik desen tasarlanmıştır. Sûrebaşı tezhibinde bulunan desenin tamamı ½ simetrik olarak tasarlanmıştır. Bu bölümde de motifler alt kısımda olduğu gibi; sarı, turuncu, pembe ve yeşil renkte kademeli olarak boyanmış olup, oldukça küçük ve ince işlenmiştir. Tezhipli alan altın, turuncu ve yeşil renk cetvellerle düz ve taç şeklinde sınırlandırılarak lacivert renk sade tığlarla sonlandırılmıştır.



Fotoğraf 7: Sure Başı Tezhibindeki Taçlı Alan

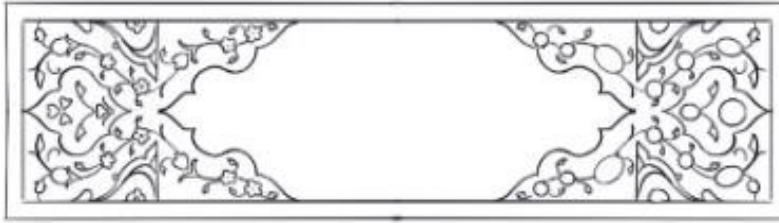


Çizim 7: Sure Başı Tezhibindeki Taçlı Alanın Deseni

Cüz'ün v.9b sayfasında yer alan dikdörtgen formdaki sure başı tezhibi eserdeki bir diğer tezhipli alandır. Dikdörtgen formun ortasında turuncu iplikle ayrılmış olan kâğıt zeminli kitabeli alandaki hat altınla yazılmıştır. Kitabenin her iki ucunda yer alan salbek motiflerinin zemini altın olup, üzeri siyah renkte çift tahrir tekniğinde işlenmiş yaprak ve penç motifleriyle bezenmiştir. Sure başı tezhibinin uzun kenarlarında dört adet beyaz renk ipliğin ayırdığı açık kiremit renk zeminli ortabağ motifi cetvele bitişik şekilde $\frac{1}{2}$ olarak uygulanmıştır. İçerisine siyah renkle penç motifi çift tahrir tekniğinde işlenmiştir. Paftalı alanların dışındaki lacivert zeminli sahada hatayî grubu motiflerle tasarlanmış $\frac{1}{2}$ simetrik desen yer almaktadır. Motifler sarı, turuncu, pembe ve beyaz renkte kademeli olarak boyanmıştır. Tezhipli alan yeşil, turuncu ve beyaz renk cetvellerle sınırlandırılmıştır.



Fotoğraf 8: Sure Başı Tezhibi (v.9b)

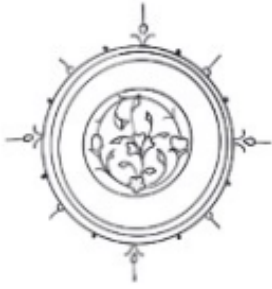


Çizim 8: Sure Başı Tezhip Deseni

Eserin bir diğer bezemeli alanı, sayfa kenarlarına madalyon formda yapılmış olan Mushaf gülüdür. İçten dışa doğru incelendiğinde; lacivert zeminli alan üzerine altın, bordo, sarı ve beyaz renk yaprak, penç ve gonca gül motifleriyle serbest kompozisyon şeklinde tasarlanmıştır. Lacivert zemini çevreleyen yaklaşık 5-6 mm genişliğindeki altın zeminli bordür üzerine bezeme yapılmamıştır. Bordürün etrafı 1mm genişliğinde lacivert renk cetvellerle çevrelenmiş olup, üzerine nokta ve kısa çizgilerle basit tiğ yapılmıştır. Eserin hemen hemen her iki sayfasında olacak şekilde aynı tarzda ve aynı işçilikte uygulanmıştır.



Fotoğraf 9: Mushaf Gülü

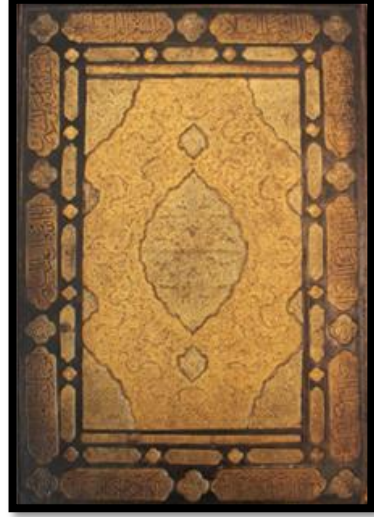
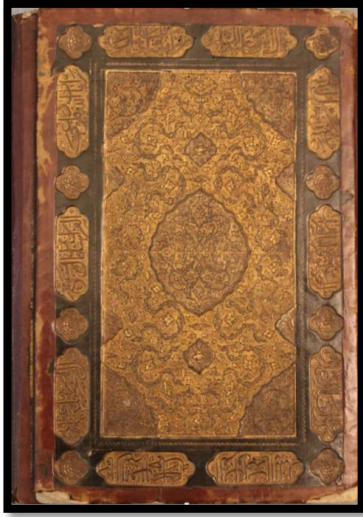


Çizim 9: Mushaf Gülü

Değerlendirme ve Sonuç

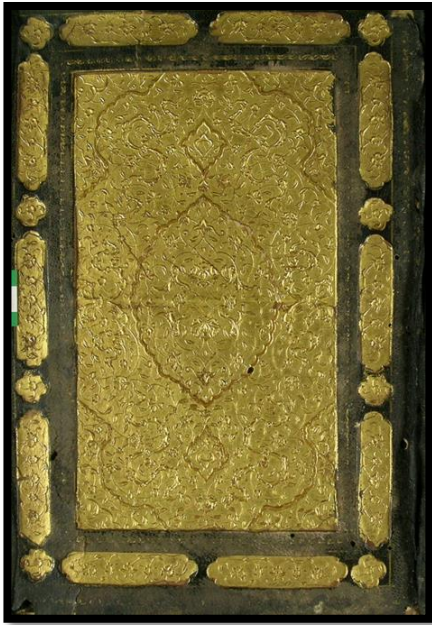
Çalışmaya konu olan eserin cildi/kabı ile benzer üslup özelliklerine sahip birçok yazma eser bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Sultan Ahmed I koleksiyonunda yer alan Kur'an-ı Kerimlerin dış kab tezyinatları¹⁵ makalede ele alınan eserle aynı üslupta yapılmış olup, her iki eserde siyah deriyle kaplı olup, cilt kapakları üç kısımdan oluşmaktadır. Eserlerin cilt kab yüzeyleri şemse, salbek ve köşebentlerle tasarlanarak rûmi, bulut ve hatayî grubu motiflerle ¼ simetri esasına göre hazırlanan desen kabartma olarak uygulanmış, yüzeyleri altınla kaplanmıştır. Çalışmadaki eser ile Sultan Ahmed I koleksiyonuna kayıtlı eserlerin oldukça ince ve temiz bir işçiliğe sahip oldukları görülmektedir. Bu da muhtemelen eserlerin aynı atölye veya aynı dönemde üretildiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

¹⁵ Kübra Akyüz, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Sultan I. Ahmed Koleksiyonu'na Ait Safevî Dönemi Ciltlerinin Süsleme ve Uygulama Teknikleri (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 78-81.



Fotoğraf 10: Süleymaniye Kütüphanesi Sultan Ahmed I Koleksiyonunda Bulunan İki Adet Kur'an-ı Kerim'in Dış Kabı

Yine aynı üslupta yapılmış bir başka yazma eser, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 2160 envanterine kayıtlıdır. Eserin kompozisyon, desen, motif, renk ve işçilik olarak çalışmadaki eserle aynı özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu yazma eserlerde ya aynı kalıp kullanılmış ya da aynı atölyede yapılarak, uygulama esnasında bazı eklemeler yapıldığı düşünülmektedir.



Fotoğraf 11: Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi Envanterine Kayıtlı Yazma Eserin Dış Kabı

Eserlerin cilt kablaları arasındaki en bariz farklılık bordür kısımlarında görülmektedir. Kimi cilt kabı tek bordür şeklinde düzenlenmişken kimi iki veya üç bordür şeklinde tasarlanmıştır. Bunun nedeni muhtemelen eserlerde aynı kalıp kullanıldığı, ancak kalıp büyük ölçekli eserlere

uygulanırken bordür eklemek suretiyle cilt kabı büyültülmüş olabilir. Çalışmaya konu olan el yazması cüzün dış kapak tezyinatı ile benzer özelliklere sahip söz konusu eserlerin cilt kablari; kompozisyon, motif çeşitliliği, bezeme unsurlari, renk, işçilik ve uygulanan teknik bakımından incelendiğinde Safevî dönemi tezyinat anlayışının hâkim olduğu görülmektedir.

Mülemma ve müşebbek cilt kablari olan ve makale kapsamında incelenen eserle aynı özelliklere sahip birçok eser bugün kütüphanelerde ve müzelerde yer almaktadır. Bu eserlerin neredeyse tamamında tarih olmamasına rağmen tezyinat özelliklerine bakılarak eserlerin hangi dönemde yapıldığı kolaylıkla anlaşılabilir. Safevî dönemi cilt özellikleri dikkate alındığında, söz konusu eserlerin Safevi dönemi cilt özelliklerini yansıttığı ve Safevi eseri olduğu neredeyse kesindir. Söz konusu eserlerin hemen hemen tamamında sanatçı adına rastlanılmaması, eserlerin saray atölyelerinde bir grup sanatçı tarafından yapıldığından kaynakladığı fikrini güçlendirmektedir.

Söz konusu ciltlerin Osmanlıda yapıldığına dair herhangi bir bilgi ve belge elimizde bulunmamaktadır. Ancak bu tarz cilt kapaklarının İran bölgesinden ucuz üretim olarak geldiği, özellikle Erzurum'da bulunan atölyelerde tamir edildiği cilt sanatçısı Gürcan Mavili tarafından ifade edilmektedir. Ayrıca mevcut kaynaklarda tanımlanan Safevî Dönemi cilt üslubu ile incelemesi yapılarak ciltlerin genel süsleme özellikleri ve teknik detayları karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma sonucunda incelenen eserin cilt kapaklarının Safevî üslup özelliklerini yansıttığı, bu nedenle söz konusu eserin 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılda yapılan Safevî ciltlerinden olduğu söylenebilir. Ancak cüzün iç kablariındaki tezyinat daha çok Türk ciltlerinde görülen sadelik dikkat çekmektedir. Bunun nedeni özellikle iç kablariada müşebbek (katı) tekniğinde yapılan tezyinatın zamanla döküldüğü için sonradan tamir edilmesinden kaynaklanıyor olabilir. Özellikle Uğur Derman'ın "Doksan Dokuz İstanbul Mushaf'ı" adlı kitabındaki tüm eserlerin iç kablari, semse motifi ve köşebentlerle bezenmiş olup, bu unsurların arasındaki alana tezyinat yapılmayarak boş bırakılmıştır. Mustafa Bektaşoğlu, "Anadolu'da Türk İslam Sanatı" adlı kitabında¹⁶ nadir olarak bazı 16. yüzyıl Türk ciltlerinde bu alanların da bezendiğini ifade etse de yapmış olduğumuz araştırmalarda Türk ciltlerinde Safevî ciltlerindeki kadar yoğun bir bezemeye rastlanılmamıştır. Safevî cilt kablariasının en önemli özellikleri arasında, iç kab yüzeylerindeki renkli zeminlerin yanı sıra tüm kab yüzeylerinde çok küçük ve yoğun motiflerle tasarlanan desenin, oldukça ince ve temiz bir işçilikle işlenmiş olması gösterilmektedir. Çalışmada incelenen cüzün iç kabındaki tezyinatın Safevî ciltlerine göre oldukça sade olmasının nedeni muhtemelen tezyinatı döküldüğü için sonradan saray atölyelerinde

Çalışmadaki eserin Safevî dönemi cilt üslubunu yansıttığı görülmekle birlikte Osmanlı da bu tarz cilt kablariasının yapılmamış olması, söz konusu eserin saraya sonradan hediye veya ganimet olarak gelen eserlerden olduğunu düşündürmektedir. Çünkü Lale Uluç'un "Şiraz El Yazmaları" adlı kitabı ile Walters sanat müzesindeki Safevî yazma eserleri ve TIEM Safevî yazma eserler bölümünde yer alan 1568-1580 tarihli Safevî dönemi Herat Mushaf'larının cilt kablariasının, Osmanlıda yapılan Türk cilt kablariasına göre; kab yüzeylerinin tamamen altınla kaplı olduğu, yoğun bir tezyinat anlayışının hâkim olduğu ve özellikle iç kab yüzeylerinin çok renkli paftalardan oluştuğu görülmektedir. Bu tarz ciltlerin Timuri, Türkmen ve Safevî eserlerinin ganimet, elçi hediyeleri gibi

¹⁶ Mustafa Bektaşoğlu, Anadolu'da Türk İslam Sanatı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara:2009, s.89.

yollarla Osmanlı sarayına girdiği bilinmektedir. Bu nedenle, çalışmada incelenen cüzün cilt kabının Osmanlı Sarayına giren söz konusu eserlerden olması kuvvetle muhtemeldir.

Makalede ele alınan cüzün sure başı tezhipleri ile Mushaf gülleri incelendiğinde klasik dönem eserlerinde görülen ince ve temiz işçiliğin yanı sıra motif çeşitliliği ve renk anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Desen tasarımlarında genellikle $\frac{1}{2}$ ve $\frac{1}{4}$ simetrik kompozisyonların hakim olduğu, hatayi grubu ve rumi motifleri ile yapılan tasarımın Safevî eserleriyle neredeyse aynı olduğu söylenebilir. Motifler, Safevî eserlerindeki gibi oldukça küçük ve dengeli dağılmış, kıvrımlı ince dallar göz önüne alındığında, eserlerin Safevî etkisinde klasik tezhip anlayışıyla yapıldığı söylenebilir. Safevi eserlerinde daha yoğun motiflerle yapılan tasarım göze çarparken çalışmadaki eserde Osmanlı tezyinatının en önemli özelliklerinden biri olan sadelik görülmektedir. Tezhipte Osmanlı eserlerinde görülen sadeliğin yanı sıra Herat üslubundan izler taşıması söz konusu sure başı tezhiplerinin, Osmanlı döneminde Saray atölyelerindeki nakkaşhanelerde çalıştığı bilinen Safevî ve Türk sanatçılar tarafından üretilmiş olabilir. Türk İslam Eserleri Müzesi Safevî bölümünde yer alan 379-503-506-512-559 envanter numaralı Kur'ân-ı Kerimlerin tezyinatları ile çalışmadaki cüzün tezyinatı renk, motif, kompozisyon ve işçilik bakımından benzer özelliklere sahiptir. Özellikle makaledeki eserde madalyon formunda yapılan Mushaf gülü, daha çok Safevî dönemi eserlerinde görülmektedir. Hem Türk İslam Eserleri Müzesi'ndeki eserlerde hem de Lale Uluç'un "16. Yüzyıl Şiraz El Yazmaları" adlı kitabındaki Safevî eserlerinin Mushaf gülleriyle neredeyse aynıdır.

Zeren Tanındı Safevî tezhip sanatının gelişimi hakkında şunu ifade etmektedir. "Safevîler' de kitap sanatının örnekleri Osmanlılar' da olduğu gibi sadece payitahtta yapılanlarla sınırlı değildir. Kitap sanatının en uzun süreli üretim merkezi olan Şiraz dışarıda bırakılacak olursa, Safevî yönetiminde Tebriz, Kazvin, Herat, İsfahan, Horasan bölgesinde Meşhed, Sebzaver, Tun, Asterabad, Baherz, kitap sanatının sultanî özellikte örneklerinin yapıldığı yerler arasındadır. Safevî kitap sanatçıları bu kentlere gidip gelerek çalıştıkları gibi, bazı sanatçılar da Osmanlı, Özbek, Bâbürlü gibi komşu coğrafyaların saray atölyelerine giderek oradaki sanatçıları etkilemiştir".¹⁷ Herat ve Tebriz tezyinatında görülen kubbe tasarımlı elyazması eserler, Safevîlerin Türkmen tezhiplerinden alıp devam ettirdikleri bir tezyini formudur. Dış pervazla bütünleşen ve unvan sayfalarında da görülen kubbe biçimindeki tezyinat, Türkmen aristokratları için güç ifadesi olarak kullanılmıştır. Kubbe veya diğer isimleri ile taç ve ikلیل Safevî tezhibinde enine büyüterek sayfanın bitimine kadar devam etmesi ile karakteristik bir hal alarak Safevî tezhibinde belirli bir yapıya ulaşmıştır.¹⁸ Bu ulaşılan yapıyı makaledeki söz konusu eserin sure başı tezhiplerinde Safevî el yazmalarında görüldüğü şekliyle görmek mümkündür.

Tığlar, esere kazandırdığı estetik değer yanında, bütünlüğünü de koruyan önemli unsurlardır. Özellikle tezhip sanatında esere zenginlik katan tığlar, zemini boyanarak veya boyanmadan, sınırı belirlenmiş desen bitişlerinde yer alır. Tığlar, tezhip sanatının zirvede olduğu devirlerde, tezhipli alanın sınırlandırıldığı kuzu üzerinde yer almıştır. Çalışmadaki eserin sure başı tezhibinde sınırı paralel kuzu üzerine yapılan tığlar incelendiğinde tığların son derece sade, ince bir çizginin üzerine sıralanmış küçük çentikler, nokta, çizgi, virgül ve çarkifelek şeklinde yapılmış geometrik şekillerden

¹⁷ Zeren Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı," Hat ve Tezhip Sanatı. ed. Ali Rıza Özcan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 265.

¹⁸ Necati Sancaktutan, Bir Safevî Dönemi Mushafının Tezyini Yönden Değerlendirilmesi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 12-14.

ibaret olduğu görülmektedir. Renk olarak mavi tonlar tercih edilmiştir. Tığlar, tezhiplerin en dışına yerleştirilirken tezhipli alanın formuna dikkat edilmiştir. Mavi renkte ve sade şekilde yapılan tığlara, 13. yüzyıl sonlarından 15. yüzyılın ikinci yarısına kadar çokça rastlanılmaktadır. Bu tarz tığlar, bilhassa Fatih dönemi eserleri ile Herat, Şiraz ve Tebriz yazma eserlerinde görülmektedir. 16. yüzyıla ait bazı eserlerin tığlarında da, basit geometrik şekiller ve bubcukların Fatih dönemi karakterinde yapılmış olması, tığlarda, 15. yüzyıl Fatih dönemi tığ anlayışının devam ettiğini göstermektedir. Özellikle Safevî yazma eserlerinin neredeyse tamamında bu tarz tığların kullanıldığı görülmektedir.

Tüm bu değerlendirmeler sonunda; makalede incelenen yazma eserin hem cilt iç-dış kablari hem de sûre başı tezhipleri ile Mushaf güllerinin Safevî dönemi üslup özelliklerini yansıttığı söylenebilir. Eserin tezyinatı zengin içeriği ve ince işçiliği ile özellikle 15. yüzyıl sonu ilâ 16 yüzyıl başı Saray nakkaşhanesinde Türk ve Safevî'li sanatçıların ürettiği eserler arasında gösterilebilir. Çalışmadaki eserin tezhipli sayfalarını Safevi eserlerinden ayıran tek fark Osmanlı klasik dönem eserlerinin karakteristik özelliklerinden olan sadeliktir. Bu sadelik eserin cilt dış kablariında yerini, özellikle Safevi cilt kablariında görülen yüzeyin tamamen bezendiği yoğun tezyinata bırakmıştır. Buda cilt kabının Osmanlıda üretilen eserlerden olmadığı Safevi cildi olduğu fikrini güçlendirmektedir. Ancak cilt iç kablariının dış kablariara göre Osmanlı cilt kaplariında olduğu gibi sade olması, incelenen eserin saray atölyelerinde tamir edilen Safevi ciltlerinden olduğunu düşündürmektedir.

Kaynakça

- Aritan, Ahmet Sâim. "Batı Dünyasının Türk Cild Tarihine Bakışı ve Batı Dünyasının Türk Cild Tarihine Bakışı ve Türk Cild San'atı'nın Tarih İçindeki Gelişimi". İstem, 8/15 (2010), 169-192.
- Aydın, Feyzi. "Sultan Ahmet I Koleksiyonu ve Safevî Dönemi Cilt Sanatı". Kalemîşi, 16 (2020), 1-20.
- Biröl Ayan, İnci. "Osmanlı Sanatı". Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş Yıldönümü Avrupa'ya ilk Adım Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed. Ayşe Yıldız Topuz. 1/177-186. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2001.
- Bektaşoğlu, Mustafa. Anadolu'da Türk İslam Sanatı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Gündüz, Tufan. "Safevîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 35/451-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güney, Gül. "Bazı Kur'an-ı Kerim Nüshaları Örneğinde Safevî Cilt Sanatı Üzerine Bir Değerlendirme". Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7/88 (Şubat 2019), 192-208.
- Güney, Gül - Aydın, Feyzi. "Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Safevî Dönem Özelliği Gösteren Bazı Yazma Eser Ciltlerinin Tezyinatı". International Uni-versity Museums Association Platform 3/1 (2020), 30-41.
- Koçyiğit, Hikmet. "Kur'an'ın Bölümlenmesi". Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 0/39 (2013), 364-393.
- Küpeli, Gülnihal. "Saray Nakkaşhanesi ve XV. Yüzyılda Osmanlı Tezhip Sanatını Şekillendiren Üslûplar". Bakı Dövllet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası 11 (2009), 475-494.
- Sümer, Faruk. Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü. Ankara: Selçuklu Tarihi ve Medeniyet Enstitüsü Yayınları, 1976.
- Sancaktutan, Necati. *Bir Safevî Dönemi Mushafının Tezyini Yönden Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Tanıncı, Zeren. “Türk Sanatında Kitap”. Sakıp Sabancı Müzesi Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu. ed. Ayşen Anadol. 1/11-30. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Tanıncı, Zeren. “Osmanlı Sanatında Tezhip”, Osmanlı: Kültür ve Sanat. ed. Kemal Çiçek-Cem Oğuz. 11/120-125. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Tanıncı, Zeren. “Başlangıcından Osmanlı’ya Tezhip Sanatı,” Hat ve Tezhip Sanatı. ed. Ali Rıza Özcan. 1/243-299. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1, 2009.
- Uşan, Hülya. “Kat’ı Sanatı Klasik Cilt Uygulaması”. Bursa Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 41/1 (2022), 83-101.
- Uluç, Lâle. XVI. Yüzyıl Şiraz El Yazmaları. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Ünver, A. Süheyl. “Konya’da XIII – XV. Asırlarda Yapılan Kitap Bezemeleri ve Bu İnce Sanatlarımızın Konya’da Dirilmesi Lüzumu Hakkında”. Konya Halk Evi Aylık Kültür Dergisi 82 (1945), 1-12.



Hâdimî ile İlgili Çalışmalarda Yapılan Hatalar*

Errors Made in Studies About Khadimi

Lutfullah Kerim BİLGİN (Sorumlu Yazar)

Dr., Avcılar Süleyman Nazif Anadolu Lisesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni,
İstanbul/Türkiye

Dr., Avcılar Suleyman Nazif Anatolian High School, Teacher of Religious Culture and Ethics,
İstanbul/Türkiye

lutfullahkerim_61@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-4335-2578

Kemal YILDIZ

Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Marmara University Faculty of Theology Instructor. Istanbul, Turkey

kemal.yildiz@marmara.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4824-922X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	16 Şubat 2023 / 16 February 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	9 Nisan 2023 / 9 April 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Haziran 2023 / 25 June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Haziran 2023 / June 2023
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 70-85.	

Atıf / Cite as: Yıldız, Kemal; Bilgin-Lutfullah Kerim. "Hâdimî ile İlgili Çalışmalarda Yapılan Hatalar [Errors Made in Studies About Khadimi]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal 7/1 (Haziran/June 2023), 70-85. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033254>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research. **Yazar Katkıları / Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: KY (%50), LKB(%50) **Veri Toplanması / Data Collection:** KY(%50), LKB (%50) **Veri Analizi / Data Analysis:** KY (%50), LKB (%50) **Makalenin Yazımı / Writing up:** KY (%50), LKB (%50) **Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:** KY (%50), LKB (%50)

Çıkar Çatışması / Competing Interests Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayıncı / Published by:

Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayınıdır.
Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

* Bu makale 18. yüzyıl Osmanlı İlim Dünyasında Merkezi Bilen Taşralı Mutasavvıf Fakih Ebû Saîd Hâdimî ve Fikhî Meselelere Yaklaşımı adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Hâdimî ile İlgili Çalışmalarda Yapılan Hatalar

Öz

Ebû Saîd Hâdimî, 18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin önde gelen fakih ve mutasavvıf alimlerinden biridir. Atalarının Orta Asya bölgesinden gelip Konya'ya yerleştiği bilinen bu zât, Hâdim'de yüzlerce alim ve sûfi yetiştirmiştir. Bunun yanında *Mecâmi'u'l- ĥakâ'ik* ve *Berika* başta olmak üzere birçok eser yazarak merkezdeki ulema nezdinde saygı görmeyi başarmıştır. Bu çerçevede o, çok yönlü bir alim olması hasebiyle farklı ilmî disiplinlerde inceleme konusu olmuştur. Bu incelemelerin onun fikirlerini tanıma ve tanıtmadaki katkısı oldukça fazladır. Bununla birlikte ona yönelik çalışmalarda kimi zaman bazı hatalar da yer alabilmiştir. Bu hataların bir kısmı eserlerinde benimsediği bir görüş hakkında olabildiği gibi, yazdığı eserler veya bu eserlerin tercümesiyle de ilgili olabilmektedir. İşte bu makale, söz konusu hataların tespitini ve tashihini amaçlamaktadır. Bunu yaparken önce hatalı olduğu tespit edilen husus belirtilecek, ardından da hatanın tashihine ve nedenine yer verilecektir. Bu kapsamda tespit edilen hatalar; atfedilen görüşlerde hatalar, eserlerine atıfta yapılan hatalar, tercüme edilen eserlerindeki hatalar ve diğer bazı hatalar olmak üzere dört başlık altında ele alınacaktır. Bu makalede söz konusu yanlışlıkların düzeltilmesiyle birlikte Hâdimî'ye yönelik muhtemel bazı yanlış anlamaların önüne geçilecek ve böylece Hâdimî ile ilgili dikkatlerden kaçan bazı hususlar daha açık hale gelmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Hâdimî, Fıkıh, Hata, Tashih.

Errors Made in Studies About Khâdimî

Abstract

Abû Saîd Khâdimî is one of the leading jurists and sufi scholars of the Ottoman Empire in the 18th century. Known that his ancestors came from the Central Asian region and settled in Konya, this person trained hundreds of scholars and Sufis in Hadim. In addition, he managed to be respected by the ulama in the center by writing many works, especially *Majâmi' al-Ĥakâiq* and *Berika*. In this context, he has been the subject of study in different scientific disciplines due to his multi-faceted scholar. These analyses have a quite large contribution to getting to know his ideas and publicizing them. However, sometimes, there could also be certain errors in studies about him. Some of these errors may be about an opinion he adopted in his works, as well as the works he wrote or the translation of these works. In this sense, this article aims to identify and rectify these errors. While doing this, first the matter that is determined to be wrong will be stated, and then the correction and reason for the error will be included. Errors detected in this context; It will be discussed under four headings: errors in attributed opinions, errors cited in his works, errors in his translated works, and some other errors. In this article, with the correction of the said mistakes, some possible misunderstandings about Hadimi will be prevented and thus some issues about Khâdimî that have escaped attention will become clearer .

Keywords: Ottoman, Khâdimî, Fiqh, Error, Correction.

Giriş

Son dönem Osmanlı fakih ve mutasavvıflarından biri olan Hâdimî (ö. 1176/1762), modern dönem öncesinde ve ictihad-taklid tartışmalarının giderek arttığı bir zaman diliminde yaşamış bir alimdir. Söz konusu dönem Osmanlı Devleti'nin siyasî, iktisadî ve içtimaî yönden bunalım içerisinde olduğu XVIII. asra tekabül etmektedir. O, tafakkuh yolunun önemli temsilcilerinden biri olarak eserlerini önemli ölçüde metin, şerh ve hâşiye türünde kaleme almış ve ilmî faaliyetini sıkı bir şekilde bağlı olduğu Hanefî mezhebi çerçevesinde gerçekleştirmiştir. Bu çerçevede Ebû Saîd Hâdimî, İslamî ilimlerin farklı disiplinlerine dair yazdığı eserler nedeniyle akademik birçok çalışmanın konusu olmuştur. Onunla ilgili yüksek lisans ve doktora düzeyinde tamamlanmış olan tez sayısı on beş, devam eden tez sayısı ise bizim çalışmamız hariçte tutulursa beştir. Osmanlı döneminde yapılmış şerh ve tercüme çalışmalarının yanı sıra günümüzde gerçekleştirilen tahkik ve tercüme çalışmaları ve makaleler de dikkate alındığında yapılan çalışmaların ciddi bir sayıya ulaştığı görülecektir. Bütün bu yapılan çalışmaların Hâdimî'nin anlaşılmasına büyük katkı sağladığı bir gerçektir. Ancak gerek basım gerekse dikkat eksikliği veya tercümedeki yanlışlık gibi sebeplerden kaynaklı bazı hatalar da yapılmıştır. İşte bu çalışma, yapılan bu hatalara dikkat çekmeyi ve aynı zamanda da bunları tashih etmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede mevzubahis hatalar dört başlık altında toplanarak incelenecek ve ilgili yerlerde hatanın muhtemel kaynağına ve tashih edilmiş haline işaret edilecektir.

1. Atfedilen Görüşlerde Hatalar

Hâdimî ile ilgili yapılan hataların başında -büyük ihtimalle- sehven ona atfedilen görüşler yer almaktadır. Bu başlıkta yer alan hatalardan biri, Ebû Saîd el-Hâdimî'nin *Risâletü'l-Besmele* adlı eserine yazılan bir makalede geçmektedir. Söz konusu hata "namazda Fatiha suresinden önce besmele çekmenin hükmü" konusunda Hâdimî'nin besmeleyi nasıl yorumladığı değerlendirilirken gerçekleşmektedir. Bahsi geçen makalede Hâdimî'nin konu ile ilgili görüşleri şu şekilde aktarılır: "Namazda Fâtiha sûresinden önce besmele okumanın hükmüne yönelik farklı görüşlere yer veren Hâdimî, Hanefi mezhebinin sünnet şeklindeki görüşünün aksine Fatiha'dan evvel besmele çekmenin vacip olduğunu ifâde etmiştir. Müellif bu görüşüyle Şâfiî mezhebinin görüşüyle aynı doğrultuda bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Müellif yine bu konuyla ilgili olarak, besmelesiz Fatiha sûresinin bitirilmesi durumunda namazın sonunda sehiv secdesinin gerekli olacağına dair görüşleri de kendi düşüncesine delil olarak getirmiştir. Bu durumda Fatiha sûresinden önce okunacak besmelenin vacip hükmünde olduğu ortaya çıkmaktadır."¹

Bu ifadelerden Hâdimî'nin, namazda Fatiha suresinden önce besmele çekmenin vacip olduğu görüşüne temayül ettiği, tabi olduğu Hanefi mezhebindeki görüşü tercih etmediği, bunun yerine Şâfiî mezhebindeki hâkim görüş ile aynı çizgide yer aldığı, besmelesiz Fatiha sûresinin okunması halinde sehiv secdesinin gerekli olacağı anlaşılmaktadır. Ancak Hâdimî namazda Fatihadan önce besmele çekmenin vacip olduğu iddiasında olmadığı gibi vacip olduğunu savunan alimlerin görüşlerine de bu amaçla yer vermemektedir. Kendi düşüncesine delil olarak getirdiği söylenen bu

¹ Ali Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Haziran 2012), 45.

nakillerde Hâdimî'nin muradı, mezhep içinde konuya farklı yaklaşan alimlerin görüşlerini zikretmekten ibarettir.

Bu çerçevede Hâdimî, Ebü'r-Recâ ez-Zâhidî el-Gazmî'nin (ö. 658/1260) *Kunye* adlı eserinden² اذا ترك التسمية في اول كل ركعة يلزمه السهو “Namazda Fatihadan önce besmelenin terk edilmesiyle sehiv secdesi lazım gelir.” şeklinde nakilde bulunup İbn Vehbân'ın da ‘Çoğunluğun görüşü böyledir.’ diyerek *Kunye*'ye tabi olduğuna, hatta *Zeylâi* ve *Bedayî*'de de bu görüşlere yer verildiğini belirttiikten sonra وحاصل حجتهم diyerek bu hususta Fatihadan önce besmele çekmenin vacip olduğunu savunanların, besmelenin Fatihadan bir cüz olduğunu ifade eden hadisi delil aldıklarını, bu hadisin haber-i vâhid olduğunu ve bir vucubun da haber-i vâhid ile sabit olacağına dair görüşlerine yer verir. Ancak Hâdimî, bu görüşleri kendi düşüncesine delil olsun diye zikretmediği gibi söz konusu meselede besmele çekmenin vacip olduğu görüşünde de değildir. Nitekim bu görüşleri naklettikten sonra لكن الأصح أنها سنة “Ancak en doğrusu sünnet olmasıdır.” diyerek mezhepte muteber olan görüşe işaret etmektedir.³ Esasında Hâdimî ihtilaflı olan bir meselenin hükmünde -Hanefi mezhebi dışında bir mezhepte olsa bile- ihtiyatla amel edilmesini öncelemeyle birlikte⁴ namazda Fatihadan önce besmele okumayı vacip kılan başka bir mezhebin görüşüne meyletmemiştir. Ayrıca namazda besmelesiz Fatiha suresinin okunması halinde sehiv secdesinin gerekli olacağına dair görüşü de, kendi görüşünü delillendirmek için değil, bu düşünceyi savunanların bir delili olarak zikretmiştir. Dolayısıyla burada Hâdimî'ye atfedilen görüşün hatalı olduğunu ve Hâdimî'nin bu konuda mezhep içinden besmele okumanın vacip olduğuna yönelik zikrettiği farklı görüşleri, kendi görüşü olarak benimsemediğini ve bu konudaki yaklaşımının Şâfi mezhebiyle aynı doğrultuda olmadığını söylemek gerekir.

Aynı makalede yer alan bir başka hata ise Hâdimî'nin besmeledeki “ba” lafzının yorumuna ilişkin verilen bilgilerdir.⁵ Makalede Hâdimî'nin konu ile ilgili görüşleri şu şekilde aktarılır:

“Hâdimî'nin usûl ilmi çerçevesinde dikkat çeken bir diğer yaklaşımı ise “ba” harfinin müşterek bir anlam örgüsüne sahip olduğu şeklindedir. Bu noktadan hareketle vurgulamak gerekirse, müşterek manaları olan “ba” harfi fıkıh usûlündeki hafî'ye tekabül etmektedir. Yani, müşterek bir anlam yapısına sahip olan bu harfin tam olarak hangi manasının kastedildiği sarih bir şekilde anlaşılamadığından, harf bu haliyle hafî olmaktadır. Fıkıh usulünde ise hafî, birçok manaya gelebilen fakat bu manalar arasında hangisinin murad edildiği tam olarak anlaşılamayan ve bu hususta bir karineye ihtiyaç duyulan lafızları içine almaktadır. Bu anlamda Hâdimî, hafî lafızların hükmünün, herhangi bir manayı tercih etmeye yarayan bir karine ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf olduğunun altını çizmiş, herhangi bir karineden yoksun olarak, bir manayı tercih etmenin münasip olmayacağını ifade etmiştir.”⁶

² Ebü'r-Recâ ez-Zâhidî Gazmî'nin, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîni'l-Gunye* (İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 1073), 31a.

³ Ebu Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman Hâdimî, *er-Risaletü'l-besmele li'l-Hâdimî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1303), 65.

⁴ Ebü Saîd Muhammed b Mustafa b Osman Hâdimî, *Mecmû'atü'r-resâil* (İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1302), 125.

⁵ Hâdimî Mecami'de atf harflerini mütalaa ederken ba lafzının muhtemel manaları üzerinde durmuştur. Bu hususta bkz. Hâdimî, Ebu Saîd Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288), 13.

⁶ Can, “Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu”, 38, 39.

Hâdimî'ye atfedilen “ba” harfinin fıkıh usulünde hafi lafza tekabül ettiği yönündeki bu görüş hatalıdır. Zira Hâdimî “ba” lafzının birçok manalar arasında müşterek olan bir lafız olmasıyla ilgili bir görüşe yer vermekle birlikte, lafzın fıkıh usulünde yer alan müşterek veya hafi bir lafız olduğunu iddia etmemekte, sadece lugavî anlamda “ba” lafzının hafi olmasından söz etmektedir.⁷ Zira buradaki hafa, kapsamında birçok fert bulunup da kendi sigası dışındaki bir engelden dolayı bu fertlerden bir kısmına delaleti açık olmayan ve bunların onun kapsamına dahil olduğunun kavranabilmesi inceleme ve ictihada ihtiyaç duyan lafız⁸ anlamındaki hafi lafız değildir. Öte yandan makaleye bakıldığında Hâdimî'nin “ba” lafzına müşterek bir anlam örgüsüne sahipmiş gibi bir yaklaşım içinde olduğu anlaşılıyor. Oysa burada Hâdimî'nin إن الباء لفظ مشترك بين معان كثيرة şeklinde kullandığı ifadelerden⁹ muradı, “ba” lafzının müşterek bir lafız olmasına yönelik itirazı/işkâli gidermekten ibarettir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak Hâdimî, besmeleyi usul cihetinden yorumlarken ‘her biri ayrı vaz ile olmak üzere birden fazla manaya sahip olan lafız’ şeklinde tanımlanan¹⁰ ve hükmünün ‘tevakkuf ve teemmül etmek’¹¹ olduğu bildirilen müşterek lafız gündeme getirmekle birlikte, “ba” lafzının müşterek bir lafız olduğunu da savunmamaktadır. Tam tersine besmeledeki “ba” lafzının müşterek olarak düşünülmesi durumunda hangi gerekçe ile ilsak anlamının murad edilmiş olabileceğine yönelik işkale nasıl cevap verilebileceği üzerinde durmaktadır. Söz konusu işkal/itiraza göre “ba” lafzı birçok mana arasında müşterek olup hükmü de murad olunan mana beyan olununcaya kadar tevakkuf etmektir. Nitekim bu sebeple karine olmadıkça müşterekin manalarından herhangi birinin kastedilmesi câiz değildir. Bu durumda besmeledeki “ba” lafzının ilsak anlamına gelmesi neye dayanarak sahih olacaktır?¹²

Dikkat edilirse Hâdimî, buraya kadar bir itiraza veya işkale yer vermekte, ancak bunları kendi görüşü olarak zikretmemektedir. Nitekim bu durumu söz konusu itirazın hemen akabinde zikrettiği *والجواب لا نسلم الاشتراك بل هو للاصاق فقط* “Ba’ lafzının iştirak olmasını kabul etmiyoruz. Bilakis ‘ba’ lafzı sadece ilsak anlamındadır.” şeklindeki ifadeden de çıkarmak mümkündür. Sözlerinin devamında ise şayet lügatçilere göre “ba” lafzının müşterek kabul edildiği düşünülse bile, usulcülere göre böyle olmadığını ifade etmektedir. Kaldı ki Hâdimî, lügatçilere göre de zahir olanın “ba” lafzının hakikat olarak ilsak manasında olması olduğunu ifade eder. Tebâdürün hakikat emarelerinin en güçlüsü olduğunu da belirten Hâdimî, “ba” lafzından mütebâdir olan mananın ilsak olduğunda şüphe olmadığını belirtmektedir. Buraya kadar zikrettiği görüşlerin hemen akabinde ise temel bir kurala atıf yaptığı anlaşılmaktadır. Bu kurala göre bir lafız iki manaya nispetle müşterek olma ve hakikat-mecaz olma arasında gidip geliyorsa aslolan onun ikinciye yani hakikat-mecaz arasında olmaya hamledilmesidir. “Mecaz, iştiraktan (müşterek olmaktan) hayırlıdır” denilmesi de bu sebeptir.¹³ Sonuç olarak Hâdimî'nin, besmeledeki “ba” lafzının ilsak anlamını tercih ettiği, müşterek bir lafız olmasını ise kabul etmediği anlaşılmaktadır. İbarelerindeki “ba” lafzının birçok mana arasında müşterek bir lafız olduğuna yönelik itiraz olarak zikrettiği ifadeler Hâdimî'nin kendi yaklaşımı değildir. Ayrıca Hâdimî, besmele risalesindeki hafi konusunu, fıkıh usulündeki “hafi lafızlar” ile

⁷ Hâdimî, *er-Risaletü'l-besmele li'l-Hâdimî*, 53.

⁸ Zekiyyüddin Şa'ban, *Usulü'l-fikhi'l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-hanîfiyye, ts.), 359.

⁹ Hâdimî, *er-Risaletü'l-besmele li'l-Hâdimî*, 53.

¹⁰ Şa'ban, *Usulü'l-fikhi'l-İslâmî*, 341.

¹¹ Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâik*, 8.

¹² Hâdimî, *er-Risaletü'l-besmele li'l-Hâdimî*, 53.

¹³ Hâdimî, *er-Risaletü'l-besmele li'l-Hâdimî*, 53.

alakalı olarak da ele almamaktadır. Burada hatalı görüşün temel nedeni ise Hâdimî'nin فمن قبيل الخفي şeklinde kullandığı ifadenin fıkıh usulündeki hafi lafza tekâbül ettiğini düşündürmesinden kaynaklanmaktadır. Oysaki Hâdimî'nin bu ifade ile dikkat çekmek istediği nokta tamamen lugavî kapalılıktan ibarettir.

Yine aynı makalede Hâdimî'ye isnad edilen bir başka hatalı görüş ise besmeledeki “ba” harfinin ilsak manasında kullanıldığını bir hadise dayanarak ifade etmesidir. Makalede “Ne var ki Hâdimî, besmelesiz başlanılan işin sonunun kesik olduğunu haber veren hadisten yola çıkarak, müşterek anlam örgüsüne sahip olan “ba” harfinin ilsak manasında kullanıldığını ifade etmiştir. Bu durumda Hâdimî hadisi bir karine olarak değerlendirmektedir.”¹⁴ şeklindeki ifadeler de bu manaya delalet etmektedir. Halbuki Hâdimî, zikri geçen بِذِكْرِ اللَّهِ، أَقْطَعُ “Besmele-i şerîfe ile başlanmayan her işin sonu kesiktir.”¹⁵ hadisine dayanarak besmeledeki “ba” lafzına ilsak manası vermiş değildir. Bu hususta lafzın ilsak anlamında hakikat olduğunu söyleyerek ve yukarıda zikri geçen temel bir kurala¹⁶ atıf yaparak ulaşmıştır.¹⁷

Atfedilen görüşlerde oluşan hatalara verilebilecek bir diğer örnek ise Hâdimî'ye ait bir görüşün Cürçânî'ye nisbet edilmesi ile ilgilidir. Söz konusu hata, kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayırımına yönelik Hâdimî'nin ibarelerinin bir yüksek lisans tezinde yanlış tahlil edilmesinden kaynaklanmaktadır. Burada yer alan ifadeler şu şekildedir: “Mevâkıf şârihi olan Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö.816/1413) şöyle demektedir ki: “Kur’ân nazm olunmuş ibarelerdir. Selefî mezhebi de budur. Lafızlar kararlı ve akıcı olmayan devamlı yenilenen seslerdir. O halde nasıl olur da kadîm olan Allah ile yenilenen şeyler kâim olabilir. En güzeli, “Kelâmın harf ve ses cinsinden olması imkânsız olur.”¹⁸ Bu ifadelerle göre Cürçânî, kelâm-ı lafzî ve kelâmı nefsî ayırımı yapmakta ve kelâm-ı lafzînin kararlı ve akıcı olmayan, devamlı yenilenen sesler olduğunu belirterek hâdis olduğuna işâret etmektedir. Halbuki bu görüş Cürçânî'nin değil, Hâdimî'nin görüşüdür. Cürçânî, konuyla ilgili Adudüddin İcî'nin, kalplerde korunan ve göğüslerde taşınan Kur’ân’ı, kadîmlikle nitelediğini, sonra da Kur’ân’ın, bu nazmedilen ibareler olduğuna delâlet eden şeyi açıkladığını ve bunun selefî görüşü olduğunu söylemektedir.¹⁹ Ancak yukarıda geçen ve lafızların kararlı ve akıcı olmadığını vurgulayan ifadeler ise Cürçânî'nin sözlerinde değil, Hâdimî'nin *Berika*’sında geçmektedir.²⁰

¹⁴ Can, “Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu”, 39.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1386), 1/229. Söz konusu hadis, ابر lafzı yerine أَقْطَعُ lafzı ile bazı hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bu hususta bkz. Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Suayb b. Alî Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411), 6/127; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünen* (Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952), 1/610.

¹⁶ Söz konusu kural şudur: “Bir lafız iki manaya nispetle müşterek olma ve hakikat-mecaz olma arasında gidip geliyorsa aslolan onun ikinciye yani hakikat-mecaz arasında olmaya hamledilmesidir.”

¹⁷ Hâdimî, *er-Risâletü'l-besmele li'l-Hâdimî*, 53.

¹⁸ Hüseyin Aka, *Ebû Saîd Hâdimî ve Akâid Konularına Yaklaşımı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, 2020), 33.

¹⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 110.

²⁰ Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye* (Matbaâtü'l-Halebî, 1348), 1/164. Zira Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Adudüddin İcî'nin kelâm sıfatı ile ilgili risalesini özetlemekte ve burada Adudüddin İcî'nin belirttiğine göre Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin ‘kelâm, nefsî anlamdır’ sözüne yönelik bazı çıkarımlar yapıldığını ifade etmektedir. Cürçânî'nin özetlediği kadarıyla Adudüddin İcî şu ifadelerle yer vermektedir: “Aşap bundan onun kastının sadece lafzın medlûlü olduğunu, ona göre kadîm olanın, bu medlûl olduğunu, ibarelerin de gerçek kelâma delalet etmeleri nedeniyle mecâzen kelâm olarak adlandırıldığını anladı. Öyle

Cürcânî, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye nisbet edilen görüşün yorumuyla ilgili Adudüddin İcî'nin çıkarımlarına yer verdikten sonra *قَوَاعِدِ الْمِلَّةِ إِلَى الْأَحْكَامِ الْمُنْتَسِبَةِ* "Kuşkusuz bu, dinin kurallarına ilişkin açık hükümlere daha yakındır." ifadesini kullanmaktadır. Benzer şekilde Hâdimî de, *Berikâ'* da konuyla ilgili mezheplerin görüşlerine yer verdikten sonra *قَالَ شَارِحُ الْمَوَاقِفِ: وَهُوَ أَقْرَبُ إِلَى الْأَحْكَامِ الْمُنْتَسِبَةِ إِلَى قَوَاعِدِ الْمِلَّةِ* ibaresiyle yukarıda zikrettiğimiz görüşe yer vermekte, sonrasında ise *قِيلَ* kelimesiyle bir nakil getirip *قِيلَ: حَاصِلُهُ هُوَ الْعِبَارَاتُ الْمُنْتَظَمَةُ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ السَّلَفِ* "Kur'ân nazm olunmuş ibarelerdir. Selefin mezhebi de budur." şeklinde ifade etmektedir. Adudüddin İcî'nin eserinde de yer alan²¹ bu görüşü nakleden Hâdimî, kendi görüşünü şöyle ifade etmektedir: *لَا يَخْفَى أَنَّ الْأَلْفَافِظَ أَصْوَاتٌ غَيْرُ قَارَةٍ وَسَيَّالَةٌ مُتَجَدِّدَةٌ فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الْقِدْمُ وَالْقِيَامُ بِهِ تَعَالَى لَعَلَّ هَذَا قَرِيبٌ إِلَى مَا أُورِدَ عَلَيْهِ أَيْضًا أَنْ كَلَامَهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ جِنْسِ الْحَرْفِ وَالصَّوْتِ فَبِالضَّرُورَةِ يَكُونُ أَمْرًا آخَرَ يُعَاتِلُهُ أَقُولُ: لَعَلَّ الْأَوَّلَى فِي مِثْلِهِ تَقْوِيضٌ* "Açıktır ki, lafızlar kararlı ve akıcı olmamakla beraber devamlı yenilenen seslerdir. O halde nasıl kıdem ve Allah-u Teâlâ ile kâim olmaları tasavvur olunur? Belki de bu yine onun kelamının harf ve ses cinsinden olması imkânsız olur düşüncesine yakın bir şeydir. Bu konuda evlâ olan, bunun gibisinde kelamın mahiyeti üzerine düşüncüyü Allah'ü Teâlâ'ya havale etmekten ibarettir."²² Görüldüğü üzere aslında Hâdimî'ye ait olan bu sözler, Cürcânî'nin sözleriyle karıştırılmış ve Cürcânî'ye nisbet edilmiştir. Nitekim *Şerhu'l-Mevâkıf*'a bakıldığında da Cürcânî *وَهُوَ أَقْرَبُ إِلَى الْأَحْكَامِ الْمُنْتَسِبَةِ إِلَى قَوَاعِدِ الْمِلَّةِ* ifadelerine yer vermekte, ancak ifadelerinin devamında lafızların kararlı ve akıcı olmadığı ve devamlı yenilenen sesler olduğu ile ilgili bir hususa değinmemektedir.²³ Söz konusu hatanın ibare tahlilinden kaynaklı olduğu ortadadır.

2. Eserlerine Atıfta Yapılan Hatalar

ki ashap, lafızların Şeyh Eş'arî'ye göre de hâdis olduğunu fakat O'nun gerçek sözü olmadığını belirtti. Onların Şeyh'in sözünden anladığı bu anlamın pek çok yanlış sonucu vardır. Mesela buna göre Mushaf'ın iki kapağı arasındakinin Allah kelâmı olduğunu inkâr eden kimse kafir olmaz. Oysa dinden zorunlu olarak bilinmektedir ki Mushaf yüce Allah'ın gerçek sözüdür. Yine bu yoruma göre Allah'ın gerçek kelâmıyla muâraza ve meydan okuma olmadığı gibi okunan ve ezberlenen kelâm O'nun gerçek kelâmı değildir. Ayrıca bu yorumun, dinî hükümlerde kavrayış sahibi bir kimsenin anlayabileceği başka sonuçları da vardır. Dolayısıyla Şeyh'in sözünü yukarıda zikredilen ikinci anlama yormak gerekir. Bu durumda ona göre nefsi kelâm, lafız ve anlamın her ikisini de kuşatan, yüce Allah'ın zâtıyla kâim, Mushaflarda yazılan, dillerde okunan ve zihinlerde ezberlenen bir şey olur. Bu kelâm, hâdis olan yazı, okuma ve ezberden başkadır. Harfler ve lafızların bir dizilişe ve ardışıklığa sahip olduğu eleştirisinin cevabı ise şudur: Bu diziliş yalnızca telaffuzdadır ve onun sebebi, organın yardım etmemesidir. Dolayısıyla hâdis olan şey, telaffuzdur. Hudûsa delalet eden delillerin, telaffuz edilen şeyin değil, telaffuzun hâdis olduğuna yorulması gerekir ki deliller uzlaştırılsın. Bizim bu söylediğimiz, müteahhir ashabımızın görüşüne aykırı olmakla birlikte dikkatli bir düşünmeden sonra doğruluğu anlaşılacaktır." Cürcânî, Adudüddin İcî'nin bu sözlerine yer verdikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: "Yazarın sözü burada bitti. Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin sözünün bu yorumu, Şeyh Muhammed Şehristânî'nin de *Nihâyetu'l-ikdâm* adlı eserinde tercih ettiği görüştür. Kuşkusuz bu, dinin kurallarına nispet edilen açık hükümlere daha yakındır." Konuyla ilgili bu bilgiler için bkz. Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Haneî Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 8/116-118. Dikkat edileceği üzere bu ifadelerin ortaya koymaya çalıştığı temel husus, Eş'arî'nin, "Kelâm, nefsi mânadır" sözünün, onun takipçisi olan bazı Eş'arîler tarafından nasıl anlaşıldığı ve müellife göre nasıl anlaşılması gerektiğidir. Temel çözüm ise kelâmın lafız ve mânayı kapsayan, Allah'ın zâtıyla kâim olan, nefsi kelâm olarak kadim olduğu, ancak insanî düzeyde telaffuz, yazma, okunma ve ezberin hâdis olduğudur. Bu hususta bkz. Eşref Altaş, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin El-İcî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 392.

²¹ Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülğaffar İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1997), 1/16.

²² Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, 1/164.

²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1971, 8/118.

Bu başlıkta Hâdimî'nin başta *Mecâmi* adlı eseri olmak üzere eserlerine atıfta bulunulurken yapılan hatalara değinilecektir. Görüldüğü kadarıyla bu konu ile ilgili hatalar, bazen eserin isminin şerhi ile karıştırılması bazen de ona ait olmayan bir eseri ona atfetme şeklinde gerçekleşmiştir. Bunlar içinde en fazla hataya konu olan eser, kuşkusuz ki *Mecâmiu'l-hakâik*²⁴ adlı usul eseridir. Bu hatalardan biri Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1971) tarafından yazılan *Hukuk-i İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*'nda geçer. Ömer Nasuhi Bilmen, eserinin birinci cildinde kavâid-i külliyyeye yer verirken sık sık Hâdimî'nin eserinde bu kâidelerin nasıl yer aldığına *Mecâmi* şeklinde kısaltarak atıf yapmaktadır.²⁵ Daha sonra birinci kitabın başlıca me'hazlarını saydığı başlık altında yararlandığı kaynakları sıralarken *Mecâmi'u'l-hakâik* ismi yerine sehven *Mecâmi'u'd-dekâik* ismini zikretmektedir.²⁶ Bu yanlışlık *Mecâmi*'in Güzelhisârî tarafından yapılan *Menâfiu'd-Dekâik* adlı şerhi ile isim benzerliği sebebiyle müellifin dikkat hatasından kaynaklanmış olabilir. Bunun yanında söz konusu hatanın baskıdan veya başka bir karışıklıktan meydana gelme ihtimali de bulunmaktadır.

Benzer bir yanlışlık ise İslâm hukukuna dair eserleriyle tanınan Osmanlı devlet adamı Rum asıllı Sava Paşa'nın (1832-1904) *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt* adlı eserinde göze çarpmaktadır. Asıl adı *Etude sur la théorie du droit musulman* olan ve Baha Arıkan'ın tercümesi ile yayımlanan eserde *Mecâmiu'l-hakâik* ana bir kaynak olarak kullanılmıştır. Sava Paşa bu kitapta hukuk nazariyatına dair eserler başlığı altında umumiyetle tanınan bazı eserleri saymakta, hemen ardından da medreselerde talebelere okutulan eserlerden bahsederken şu ifadelerle yer vermektedir: "1200 hicri senesinde vefat eden Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'ye ait haşiyeli bir eser olan ve "*Mecâmiu'l-Hakâik*", "*Menâfiu'd-Dekâik*" ünvanını taşıyan eser." Bu eser bu nevi klasik eserler meyanında gerek tamamîyet ve gerekse metod bakımından en mükemmeldir."²⁷

Yukarıdaki ifadeler dikkate alındığında iki hata dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Hâdimî'nin *Mecâmiu'l-hakâik* eseri ile Güzelhisârî'nin şerhi olan *Menâfiu'd-Dekâik* adlı eserinin ismen birbirine karıştırılmasıdır. Bu hatanın müellif yerine mütercimden veya baskı hatasından meydana gelmiş olma ihtimali daha yüksektir. Bunun dışında dikkat çeken ikinci hata ise Ebû Saîd Hâdimî'nin vefat tarihinin hicri 1176 yerine 1200 şeklinde zikredilmiş olmasıdır. Oysa bu tarih Hâdimî'nin vefat tarihiyle örtüşmediği gibi Güzelhisârî'nin vefat ettiği 1253 tarihiyle de örtüşmemektedir. Salih Göktaş tarafından yazılan *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî ve Hâdim* adlı çalışmada da tıpkı Sava Paşa'daki hataya benzer biçimde Hâdimî'nin eserleri sayılırken *Menâfiu'd-dekâik* adlı metin ona ait gösterilmiştir.²⁸ Halbuki bu eser daha önce de belirttiğimiz üzere Hâdimî'nin olmayıp, onun fıkıh

²⁴ Bilindiği gibi eserin tam adı *Mecâmiu'l-Hakâik ve'l-kavâ'id ve cevâmi'u'r-revâ'ik ve'l-fevâ'id mine'l-uşûl* şeklinde olup kısa, veciz bir üslûpla ele alındığı için aynı zamanda bir ders kitabı özelliği taşımaktadır. İstanbul'da çeşitli tarihlerde (1273, 1303, 1318) basılan *Mecâmi'u'l-hakâik*, Mustafa Hulûsi Güzelhisârî tarafından *Menâfiu'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâik* adıyla şerhedilmiş ve İstanbul'da 1273, 1308 tarihlerinde; Kahire'de ise 1288 tarihinde basılmıştır. *Mecâmi*, Osmanlı medreselerinde Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-uşûl*'ü yerine geçecek kadar meşhur olmuştur. Bu hususta bkz. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mecâmiu'l-Hakâik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/217. Bununla birlikte eser ile ilgili yapılan çalışmalarda ve atıflarda yukarıda zikredildiği gibi kimi zaman hatalar da otaya çıkmıştır.

²⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.), 258, 264, 265.

²⁶ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 299.

²⁷ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd.*, çev. Baha Arıkan (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1955), 1/117.

²⁸ Salih Göktaş, *Ebu Saîd Muhammed Hâdimî ve Hâdim* (Konya: Mibaş Basın Sanayi, 1985), 20.

usulüne dair *Mecâmi'ü'l-hakâ'ik* adlı eserine Güzelhisârî'nin yazdığı Arapça şerhtir. Bunun yanında eserde ifade düşüklükleri ve yazım hataları da oldukça fazladır.

Bir başka hatalı atıf Ömer Rıza Kehhâle'nin (ö.1987) *Mu'cemu'l-müellifin* adlı eserinde geçmektedir. Kehhâle, Hâdimî'ye ait *Dürer haşiyesi* ve *Hazâinu'l-cevâhir* adlı eserleri zikrettikten sonra *Menâfiu'd-Dekâik* adlı Güzelhisârî'ye ait olan şerhi, hata ile Hâdimî'ye ait göstermiştir.²⁹ Buna benzer bir hata Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'nın (ö.1999) *el-Fıkhü'l-İslâmî (el-Medhalü'l-Fıkhıyyü'l-Âm)* adlı eserinde göze çarpmaktadır. Müellif, kavâid-i külliyyenin tarihi seyri hakkında malumat verirken alanla ilgili yazılmış eserlere değinmekte ve Ebû Saîd Hâdimî tarafından yazılan *Mecâmiu'l-hakâik* adlı çalışmanın sonundaki 154 kâideden söz etmektedir. Ancak aynı sayfanın sonunda zikrettiği dipnotta *Mecâmiu'l-Hakâik*'in *Menâfiu'l-Hakâik* isimli şerhiyle birlikte basılmış olduğunu söylemektedir.³⁰ Ancak Hâdimî'ye ait eserin şerhlerine bakıldığında bu isimle yapılmış bir şerh çalışması bulunmamaktadır. Müellif bu ifadelerle Mustafa Hulûsi Güzelhisârî tarafından *Menâfi'ü'd-dekâ'ik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâ'ik* adıyla yapılan şerhini kastetmiş olmalıdır. Nitekim aynı dipnotta zikredilen Matbaa-i Âmire'de, 1308 senesinde basılmış olduğuna yönelik bilgiler de *Menâfiu'd-dekâ'ik*'in baskı bilgileri ile örtüşmektedir.

Çok sayıda eser vermiş bir alim olmakla birlikte ona ait olmayan bazı eserlerin de hata ile kendisine nispet edildiği görülmektedir. Örneğin Nakşibendî tarikatıyla ilgili olarak yazılan *Hidâyetü't-tâlibîn* adlı eseri Hâdimî'ye ait olduğunu gösteren çalışmalar bulunmaktadır.³¹ Ancak söz konusu eser Ebû Saîd Hâdimî'ye değil, Abdullah ed-Dihlevî'nin (1240/1824) müridi olan Ebû Saîd Fârûkî'ye (1250/1834) aittir. Nitekim eserin birinci sayfasında Mevlâna Ebû Saîd Müceddidî hazretleri tarafından Farsça olarak yazıldığı ve sonrasında Arapça'ya ve Arapça'dan da Türkçe'ye tercüme edildiği açık biçimde dile getirilmektedir.³² Eserin dördüncü sayfasına bakıldığında da “Ebû Saîd Müceddidî” şeklindeki nisbenin tekrarlandığı görülmektedir.³³ Mevlâna Ebû Saîd şeklindeki ifadeler sebebiyle eserin Hâdimî'ye ait olduğu düşünülmüş ve bu çerçevede bazı tez ve makale çalışmalarında da bu hata tekrarlanmış olmalıdır.

3. Hâdimî'nin Tercüme Edilen Eserlerindeki Hatalar

Hâdimî ile ilgili çalışmalarda yapılan hataların bir kısmı da onun eserlerinin tercümelerinde görülmektedir. Özellikle son dönemde Hâdimî'ye yönelik ilginin artmasıyla birlikte başlayan tercüme faaliyetlerinde bazı hataların yapıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki geç Osmanlı döneminde Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi (ö.1307/1889) tarafından kaleme alınan *Levâmi'ü'd-dekâik fi tercemeti Mecâmi'i'l-hakâik*³⁴ adlı eserindeki hatalardır.

²⁹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-müsenne - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t. y.), 11/301.

³⁰ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fi sevhî'l-cedîd* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1425), 2/973.

³¹ Ali Gülden, *Ebu Saîd Muhammed Hâdimî ve Vahdeti Vücut Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 32; Ramazan Muslu, “Ebû Saîd Muhammed Hadimî ve Nakşibendilik Risalesi'nin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (2001), 201.

³² Ebu Saîd el-Fârûkî Mevlâna, *Tercüme-i Hidâyetü't-tâlibin* (İstanbul: Matbaa-i Esad İzzet, 1299), 1.

³³ Mevlâna, *Tercüme-i Hidâyetü't-tâlibin*, 4.

³⁴ Söz konusu tercüme, hukuk öğrencilerinin isteği ve ısrarı üzerine Hâdimî'nin *Mecâmiu'l-Hakâik* adlı eserine yönelik yapılmış olup, İstanbul'da 1293/1876 senesinde Mustafa Efendi Matbaasında basılmıştır. Son kısmında “*İlm-i Cedel*”, “*İlm-i Mantık*” ve “*İlm-i Münazara*” adlı Türkçe risaleler yer almaktadır. Şirvani, *Mecâmiu'l-hakâik*'in mukaddimesi, bazı mahalleri ve bilhassa kıyas bahsindeki meseleleri anlamının bu ilimleri bilmeye bağlı olması sebebiyle bu risaleleri

Eserdeki tercüme hatalarından biri, “medih veya zemm için vârid olmayan âmm lafzın umûmu üzere bâki kalması” meselesine ilişkin bir ifadeye yöneliktir. Konuyla ilgili Şîrvânî, eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Medih veya zemm için sevk ve îrâd olunmuş olan lafz-ı âmm, umûmu üzere bâkî midir yahût bâkî değil midir?, ihtilâf olundu. Öyle ki ba‘zılar, “bâkîdir”, ba‘zılar “bâkî değildir” dediler. Hatta “bâkî olmamasında ittifâk vardır” diye iddi‘â etmişler ise de kavli-i esah, medih veya zemm için sevk olunmuş diğer lafz-ı âmm ona mu‘âriz olmaz ise umûmu üzere bâkî olur. Mu‘âriz olur ise bâkî olmaz.”³⁵ Dikkat edilirse burada Şîrvânî, konuyla ilgili Hâdimî'nin yer verdiği esah kavli açıklarken ‘medih veya zem için sevk olunmuş’ ifadesini kullanmaktadır. Oysa Hâdimî'nin إن لم يعارضه عام آخر لم يسق له وإلا فلا معâmi’de lafzıyla tercih ettiği görüş, Şîrvânî'nin belirttiğinin aksine Mecâmi’de “esah olan medih veya zem için sevk olunmamış başka bir lafz-ı âmm ona mu‘âriz olmaz ise umûmu üzere bâkî olur. Mu‘âriz olur ise bâkî olmaz” biçiminde yer aldığı açık bir şekilde görülmektedir.³⁶ Eserin Türkiye yazma eserler bünyesinde yayımlanan tahkikli çevirisinde de düzeltilen³⁷ bu hata, mütercimden veya baskı hatasından kaynaklanmış olabilir.

Aynı eserde yukarıdaki hataya benzer bir hata, Hâdimî'nin sünnete has konuları ele aldığı ve haberi veren kimseler açısından rivayetin dört türünden³⁸ bahsettiği yerde geçmektedir. Söz konusu yerde haberlerin üç türünü zikrettikten sonra Hâdimî dördüncüsünü, rivayet şartlarını taşıyan haber-i vâhid gibi doğruluğu tercih edilen haber olarak açıklamakta ve bunun hükmünün de yakînî bir itikad ile inanmaksızın kendisiyle amel olduğunu belirtmektedir. Hâdimî bu dördüncü haber türünün, her birinin azimet ve ruhsat hali bulunmak üzere üç yönü olduğunu ifadeleriyle açıklamaktadır.³⁹ Dikkat edilirse Hâdimî dördüncü kısmın üç yönü olduğunu ifade etmesine rağmen Şîrvânî'nin tercümesinde “Bu kısım-ı râbi’in dört tarafı vardır ve her bir taraf için de azîmet ve ruhsat vardır”⁴⁰ şeklinde üç yerine dört lafzı yazılmıştır. Söz konusu hataya Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından basımı gerçekleştirilen eserde de işaret edilmiştir.⁴¹

Bir araştırmacıya göre Hâdimî'nin *Berika* adlı eserinin belli bir bölümünün tercümesini içeren *İslam Ahlakı* adlı eserde Hâdimî'nin nefsin güçlerine yönelik bir görüşünün yanlış tercüme edildiği iddia edilmektedir. Bu iddiaya bakıldığında Hâdimî'ye göre nefsin, üç gücü olmasına rağmen *İslam Ahlakı* adlı eserin mütercimi, yanlış anlama yüzünden Hâdimî düşüncesindeki nefsin güçlerini “idrak” adıyla bir güç daha ilave ederek dörde çıkarmaktadır. Ancak idrak, Hâdimî'ye göre nâtık nefsin obje üzerindeki hareketinden ibarettir.⁴² Söz konusu esere bakıldığında İslam ahlakına

eklediğini belirtmektedir.³⁴ Ancak risaleler hariçte tutulsa bile hacim bakımından tercümenin toplamda 312 sayfaya tekabül ediyor olması, aslında metnin şerh edilerek tercüme edildiğini gösterir.

³⁵ Ahmet Hamdi Şîrvânî, *Levâmi’u’l-dekâik fi tercemeti Mecâmi’i’l-hakâik* (İstanbul: Mustafa Efendi Matbaası, 1293), 41.

³⁶ Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâik*, 5.

³⁷ Ahmet Hamdi Şîrvânî, *Levâmi’u’l-dekâik fi tercemeti Mecâmi’i’l-hakâik*, çev. Hüseyin Örs, Seher Erdem Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 104.

³⁸ Hâdimî'ye göre bu dört nevi haberden birincisi peygamberlerin haberi gibi doğruluğu malum olan haberdir ki bu haberlerin hükmü itikad ve imtisaldir. İkincisi ise Firavun’un rubûbiyet iddiası gibi yalanlığı (kizb) malum olan haberler olup bunun hükmü de itikâd-ı butlândır. Üçüncüsü, fâsığın haberi gibi doğruluk ve yalana ihtimali olup bu hususta herhangi bir yönde tercih yapılmayan haberdir ve bunun hükmü tevakkuftur. Söz konusu ifadeler için bkz. Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâik*, 27.

³⁹ Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâik*, 27.

⁴⁰ Şîrvânî, *Levâmi’u’l-dekâik fi tercemeti Mecâmi’i’l-hakâik*, 1293, 187.

⁴¹ Şîrvânî, *Levâmi’u’l-dekâik fi tercemeti Mecâmi’i’l-hakâik*, 2017, 413.

⁴² İrfan Görkaş, *Hâdimî’de Bilgi Meselesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 75.

yönelik bölümün iki kısımda incelendiği ve ilk kısmın Ali b. Emrullah'ın eserinden derlendiği anlaşılmaktadır. İddiaya konu olan kısmın ise Hâdimî'nin kötü ahlak ve bunlardan kurtulma çareleri ile ilgili olan ikinci kısımda geçtiği ve bu kısmın *Berika*'dan tercüme edildiği açık bir şekilde görülür.⁴³ Burada yer alan bilgilere göre ahlakın menşeinin, insanî ruhun dört kuvveti olduğu belirtilir. Bunlardan birincisi ruhun idrak kuvvetidir. Buna nutk ve akıl denir. Daha sonra ise gazab adlı ikinci kuvvete yanlışlıkla üçüncü kuvvet denilmiş, üçüncü kuvvet olan şehvete de dördüncü kuvvet şeklinde yer verilmiştir.⁴⁴

Dikkatle incelendiğinde burada yapılan hatanın idrak adı altında yeni bir kuvvet eklemekten değil, var olan kuvvetlerin yanlış numaralandırılmasından ibaret olduğu görülmektedir. Zira nefsin ikinci kuvveti gazab olduğu halde buna üçüncü kuvvet denildiği için üçüncü kuvvet olarak yazılması gereken şehvetin dördüncü kuvvet şeklinde hatalı numaralandırıldığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim *Berika*'ya bakıldığında da Hâdimî'ye göre nefsin dört değil üç gücü bulunmaktadır. Bunlar nutk, şehvet ve gazap şeklindedir. Ayrıca burada nefsin güçleri sayılırken nutk kelimesi ile idrak kelimesi birbirinden bağımsız birer kuvvet sayılmamakta, birbirinin yerine müterâdif kullanılmaktadır. Nitekim konuyu ele alırken önce nefsi şu ifadelerle tanımlar: (النفسُ) الطَّائِفَةُ الَّتِي يُعْبَرُ عَنْهَا كُلُّ أَحَدٍ بِقَوْلِهِ أَنَا وَاخْتَلَفَ فِي (وهي) أَيُّ تِلْكَ الْقُوَى الْمُنْتَشِئَةُ (فَلَا ت) “nefsi natika ki onu herkes ben sözü ile ifade eder. Bu hususta daha önce de belirtildiği üzere ihtilaf ortaya çıktı. Fakat münasip olan o nefis müdrük olan ve Allahu Teâlâ'nın ilhamı ile ârif olan bir cevherdir. Ahlâkın menşei olan kuvvetler ise üçtür” ifadelerine yer vermektedir.⁴⁵

Görüleceği üzere *İslam Ahlakı* adlı eserde nefsin güçlerinin numaralandırılmasında hata yapılmış ancak bu güçlerin sayısı dörde çıkarılmamıştır. Ayrıca Hâdimî idrakin, nâtik nefsin obje üzerindeki hareketinden ibaret olduğuna yer vermemekte; aksine وَهُوَ قُوَّةُ الْإِدْرَاكِ şeklinde *Tarikat-ı Muhammediyye*'den naklettiği⁴⁶ ifadede ve devamında yaptığı yorumlarda da görüleceği üzere⁴⁷ nefsin güçlerinden olan nutuk ile idraki müterâdif bir şekilde kullanılmaktadır.

Yapılan tercüme hatalarından biri diğeri Mustafa Ahmed ez-Zerka'nın *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku* adı ile tercüme edilen eserde gerçekleşmiştir. Zerkâ, külli kâidelerle ilgili bilgi verirken Ebû Saîd Hâdimî'nin *Mecâmi* adlı eserine vurgu yapmakta ve eserin sonundaki kâidelerin sayısının 154'ü bulunduğu yer vermektedir.⁴⁸ Ne var ki eserin Türkçe çevirisinde sehven kâide sayısının 145'i bulunduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Burada dört ve beş rakamlarının hata ile birbirleri yerine yazıldığı söylenebilir.

⁴³ Muhammed Hâdimî, *İslam Ahlakı* (İstanbul: Hakikat Yayınevi, 1992), 53.

⁴⁴ Hâdimî, *İslam Ahlakı*, 56.

⁴⁵ Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*, 2/33. Hâdimî ifadelerinin devamında ise (الروح) الطَّائِفَةُ الَّتِي يُعْبَرُ عَنْهَا كُلُّ أَحَدٍ بِقَوْلِهِ أَنَا وَاخْتَلَفَ فِي (وهي) أَيُّ تِلْكَ الْقُوَى الْمُنْتَشِئَةُ (فَلَا ت) “(ruhun güçlerinden) birincisi nutuk olup idrak etme kuvvesidir. Yine kuvve-i müdrüke ve kuvve-i nutkiyye ismi de verilmektedir.” ifadelerine yer verir ve peşi sıra diğer kuvvetleri sayar. Bunun yanında buradaki nutkun konuşmak manasındaki zahiri olan nutuk (yani konuşmak) olmadığına da dikkat çekmektedir. Bu hususta bkz. Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*, 2/33.

⁴⁶ Muhammed b. Pir Ali Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-sîreti'l-Ahmediyye*. (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1432), 154.

⁴⁷ Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*, 2/33.

⁴⁸ Mustafa Ahmed ez-Zerka, *el-Fıkhü'l-İslami fi sevbihi'l-cedid*, 2/973.

⁴⁹ Mustafa Ahmed Zerka, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*, çev. Servet Armağan (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 2/663.

Yukarıdaki hatalar dışında son dönemde gerçekleştirilen *Berika* tercümesi, en fazla hatanın göze çarptığı çalışma olarak öne çıkmaktadır. Kitabın hemen başında Hâdimî tarafından zikredilen bir şiirin hem metni hem de tercümesi sonraki sayfalardaki başka bir şiirin metni ve tercümesiyle karıştırılmıştır. Burada önce *Berika*'da geçen ibarelerin doğru biçimleri zikredilip sonrasında ise yapılan hatalar üzerinde duracağız.

Şiir 1.

[1] رَأَيْتَ الدَّهْرَ مُخْتَلِفًا يَدُورُ ... [2] وَلَا حُزْنَ يَدُومُ وَلَا سُورُ

[3] وَشَيْدَتِ الْمُلُوكُ بِهَا قُصُورًا ... [4] فَمَا بَقِيَ الْمُلُوكُ وَلَا الْقُصُورُ

Şiir 1'in Tercümesi

“Dehr’i gördüm ki değişerek deveran ediyor.

Hiçbir hüznün ve hiçbir sevinç devam etmiyor.

Krallar, o zamanlar boyunca saraylar yaptılar.

Şimdi ne krallar kaldı ne de saraylar.”⁵⁰

Şiir 2.

[5] نَفْسِي إِلَى مَا ضَرَّنِي دَاعِي ... [6] تُكْثِرُ أَسْقَامِي وَأَوْجَاعِي

[7] كَيْفَ احْتِيَائِي مِنْ عَدُوِّي إِذَا ... [8] كَانَ عَدُوِّي بَيْنَ أَضْلَاعِي

Şiir 2'nin Tercümesi

“Nefsim bana zarar veren şeye davet edicidir.

O benim hastalık ve ağrılarımı artırır.

Düşmanım kaburga kemiklerimin arasında olunca,

Düşmanımdan nasıl hile edip kurtulacağım?”⁵¹

Yukarıda zikredilen (1) ve (2) numaralı şiirlerin metni ile tercümeleri yanlışlıkla birbiri ile karıştırılmıştır. Bu karışım sonucunda oluşan metin ise şöyledir:

[1] نَفْسِي إِلَى مَا ضَرَّنِي دَاعِي ... [5] رَأَيْتَ الدَّهْرَ مُخْتَلِفًا يَدُورُ

[7] وَشَيْدَتِ الْمُلُوكُ بِهَا قُصُورًا... [3] كَيْفَ احْتِيَائِي مِنْ عَدُوِّي إِذَا

Şiir metinlerindeki bu karıştırma hatasına ilave olarak yapılan ikinci bir hata ile bu metnin tercümesi olarak (1) numaralı şiire yönelik yukarıda zikrettiğimiz tercüme gösterilmiştir.⁵³ Böylelikle hem şiirlerin metninde hem de tercümelerinde hata ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bu durumun baskı hatasından kaynaklanmış olma ihtimali de uzak değildir. *Berika* tercümesinin belirtilen hatalar dışında farklı yerlerinde de muhtelif hatalar göze çarpmaktadır. Eserde başka bir

⁵⁰ Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*, 1/2.

⁵¹ Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*, 1/3.

⁵² Ebu Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman Hâdimî, *Tarikat-ı Muhammediyye şerhi Berika*, çev. Bedreddin Çetiner vd. (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2020), 1/24.

⁵³ Hâdimî, *Tarikat-ı Muhammediyye şerhi Berika*, 1/24.

tercüme hatasının yapıldığı yer ise bedenın afetleri bölümünde “raks ve ızdırab” başlığı altında geçmektedir. Hâdimî burada raksın ister zikirde, ister Kur’an’da, tesbihte veya tehliilde olsun bunların “كُلُّ لَعِبٍ حَرَامٌ إِلَّا الرَّمْيَ وَالْمَسَاقَةَ وَالْمَلَاعَةَ لِأَهْلِهِ” “Her oyun haramdır, ancak ok ve mızrak atmak, atı eğitmek ve eş ile oynamak hariç” şeklindeki hadisin kapsamından istisna edilmediğini vurgulamaktadır.⁵⁴ Ancak *Berika* tercümesinde bu kısmın çevirisinde şu ifadeler yer verilmiştir: “Her oyun haramdır (...) kavlindeki satış, müsabaka ve ehliyle oynamaktır.”⁵⁵ Oysa bu çeviride zikredilen “satış” kelimesi, Hâdimî’nin konuyu ele aldığı yerde ve hadiste geçmemektedir. Metinde geçmeyen bu kelimenin sehven meydana gelmiş olması muhtemeldir.

4. Diğer Bazı Hatalar

Hâdimî ile ilgili üç başlık halinde zikrettiğimiz yukarıdaki hatalar dışında farklı hatalar da bulunmaktadır. Bunlardan biri Hâdimî’nin *Risâle fi Vahdeti’l-Vücûd* adlı eserinin kaynaklarıyla ilgilidir. Söz konusu risalenin fıkıh kaynakları ele alınırken hata ile Haskefi’nin *Şerhu Tenviri’l-ebzar* adlı eseri İbn Âbidîn’in ismine atfedilerek Hâdimî’nin kaynakları arasında gösterilmiştir.⁵⁶ İbn Âbidîn’e böyle bir eserin atfedilmesi tarihsel olarak anakronizme götürmektedir. Ancak Haskefi’nin söz konusu eserine (*ed-Dürri’l-Muhtâr*) İbn Âbidîn tarafından (*Reddü’l-Muhtâr*) adıyla haşiyenin yazılmış olmasının böyle bir hatanın oluşmasına sebep olduğunu ifade edebiliriz.

Hâdimî’nin eserlerini tanıtan kimi çalışmalarda ise oldukça faydalı bilgiler yer almakla birlikte, eserlerindeki tertip ile ilgili kafa karışıklığı oluşturabilecek ifadeler de rastlanabilmektedir. Örneğin *Mecâmi’u’l-hakâik* adlı eserine yazılan “Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî’nin *Mecâmi’u’l-Hakâik* Adlı Eseri” başlıklı makalede kullanılan şu ifadeler bu duruma örnek gösterilebilir: “Daha sonra Hâdimî hakikat ve mecazı tarif eder ve mecazın çeşitlerini sayar. Arkasından, lafzın manaya delalet yollarından söz eder, emir konusunu gündeme getirir. Fakat emir konusunun arasında ikinci defa olarak mefhum çeşitlerini ve istishâb adlı delili bahis mevzuu yapar. Nehiy konusunu da ihmal etmez. Bu arada ilham ve rüyanın peygamberlerin dışındaki kimseler için delil olmayacağını söyler.”⁵⁷

*Mecâmi’*in söz konusu yeri incelendiğinde Hâdimî’nin lafzın manaya delalet yollarından bahsettiği bölümde⁵⁸ emir konusuna yer vermemektedir. Mefhûmu’l-muhâlefe ve muvâfakaya ise ilk olarak âmm lafız bahsinde değinip burada sadece bunların âmm lafızlardan olduğunu ifade etmekle yetinmiş, ancak mefhûmu’l- muhâlefe çeşitlerine değinmemiştir.⁵⁹ Mefhum (mefhum-ı muhâlefe) çeşitlerinin incelendiği yer ise, emir konusu içerisinde değil, fâsid istidlaller başlığının altındadır.⁶⁰ İstishâb delilini de yine bu başlık altında incelemeye başladığı,⁶¹ nehiy konusuna da

⁵⁴ Hâdimî, *el-Berikatü’l-Mahmûdiyye fi Şerhi’t-Tarîkati’l-Muhammediyye*, 4/133.

⁵⁵ Hâdimî, *Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi Berika*, 5/279.

⁵⁶ Ali Gülden, “Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Vahdet-i Vücud Anlayışı”, *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî Sempozyumu*, ed. Muhammed Ali Orak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 40.

⁵⁷ Orhan Çeker, “Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî’nin *Mecâmi’u’l-hakâik* Adlı Eseri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 8 (1998), 46.

⁵⁸ Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâik*, 4-16.

⁵⁹ Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâik*, 7.

⁶⁰ Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâik*, 16, 17.

⁶¹ Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâik*, 17.

Kitap ve sünnet arasında ortak konulardan biri olarak emir konusunun akabinde yer verdiği görülmektedir.⁶²

Sonuç

Ebû Saîd Hâdimî, yazdığı birçok eser sebebiyle geçmişten günümüze kadar etkileri süren önemli bir alimdir. Fikirlerinin bu denli yayılmasında yazdıkları kadar yaptıklarının da etkisi büyüktür. Bir yandan yetiştirdiği öğrenciler onun yolundan giderken diğer yandan da benimsediği fikirler, oluşturduğu etki alanının genişlemesine vesile olmuştur. Özellikle çok yönlü bir alim olarak ortaya koyduğu eserler, onu ilmî araştırmaların odak noktası haline getirmiştir. Buradan hareketle geçmişte olduğu gibi günümüzde de canlılığını koruyan Hâdimî araştırmaları fıkıh, hadis, kelam, tefsir, tasavvuf, felsefe, mantık, Arap dili ve belagatı gibi birçok alanda onun tanınmasına katkı sağlamıştır. Fikirlerinin okuyucu ile buluşturulması için yapılan tercümeleri de bu katkı sürecinin önemli bir parçası saymak mümkündür. Sempozyum, tez ve makale çerçevesinde yoğunlaşan bu çalışmalar, bir yandan onunla ilgili bilinmeyen birçok konuya açıklık getirirken, diğer yandan da görüşlerine ulaşmayı kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte zaman zaman gözden kaçan dikkat hataları, baskıdan kaynaklanan sebepler veya tercümelelerdeki anlaşılmaz ifadeler, bazı yanlışları da beraberinde getirmiştir. Yapılan bu çalışmayla söz konusu hataların tespiti ve tashihi amaçlanmıştır. Sonuç olarak ona atfedilen görüşlerdeki hatalar çok fazla olmamakla beraber, eserleri çerçevesinde ve tercüme faaliyetlerinde yapılan hataların nispeten diğer hatalardan daha fazla olduğu görülmüştür. Ayrıca tercüme hatalarına verdiğimiz örnekler dışında farklı misaller bulabilmek de mümkündür.

⁶² Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâik*, 21.

Kaynakça

- Aka, Hüseyin. *Ebû Saîd Hâdimî ve Akâid Konularına Yaklaşımı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2020.
- Altaş, Eşref. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin El-İcî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı fıkhiyye kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- Birgivi, Muhammed b. Pir Ali. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîreti'l-Ahmediyye*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1. Basım, 1432.
- Can, Ali. "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Haziran 2012).
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2015.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Çeker, Orhan. "Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-hakâik Adlı Eseri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 8 (1998).
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1386.
- Gazmînî, Ebû'r-Recâ ez-Zâhidî. *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-Gunye*. İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 1073.
- Göktaş, Salih. *Ebu Saîd Muhammed Hâdimî ve Hâdim*. Konya: Mibaş Basın Sanayi, 1985.
- Görkaş, İrfan. *Hâdimî'de Bilgi Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Gülden, Ali. *Ebu Saîd Muhammed Hâdimî ve Vahdeti Vücut Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Gülden, Ali. "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı". *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî Sempozyumu*. ed. Muhammed Ali Orak. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Hâdimî, Ebu Saîd. *Mecâmi'u'l-Hakâik*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman. *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye*. Matbaâtü'l-Halebî, 1348.
- Hâdimî, Ebu Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman. *er-Risâletü'l-besmele li'l-Hâdimî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1303.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b Mustafa b Osman. *Mecmû'atü'r-resâil*. İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1302.
- Hâdimî, Ebu Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman. *Tarikat-ı Muhammediyye şerhi Berika*. çev. Bedreddin Çetiner vd. İstanbul: Kahraman Yayınları, 5. Baskı., 2020.
- Hâdimî, Muhammed. *İslam Ahlakı*. İstanbul: Hakikat Yayınevi, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünen*. Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaaffar. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Baskı., 1997.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mucemu'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t. y.
- Mevlâna, Ebu Saîd el-Fârûkî. *Tercüme-i Hidâyetü't-tâlibin*. İstanbul: Matbaa-i Esad İzzet, 1299.

- Muslu, Ramazan. “Ebû Saîd Muhammed Hadimî ve Nakşibendilik Risalesi’nin Tahlili”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (2001).
- Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü’l-Kübra*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Baskı., 1411.
- Paşa, Sava. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. çev. Baha Arıkan. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1955.
- Şa’ban, Zekiyyüddin. *Usulü’l-fikhi’l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetu’l-hanîfiyye, ts.
- Şîrvânî, Ahmet Hamdi. *Levâmi’u’d-dekâik fi tercemeti Mecâmi’i’l-hakâik*. İstanbul: Mustafa Efendi Matbaası, 1293.
- Şîrvânî, Ahmet Hamdi. *Levâmi’u’d-dekâik fi tercemeti Mecâmi’i’l-hakâik*. çev. Hüseyin Örs, Seher Erdem Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2017.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Mecâmiu’l-Hakâik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Zerka, Mustafa Ahmed. *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*. çev. Servet Armağan. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fıkhü’l-İslâmî fi sevbihi’l-cedîd*. 2 Cilt. Dimeşk: Daru’l-Kalem, 1425.



Tefsirde Bir Müşkil Olarak Allah'ın Zafer Vaadine Rağmen Peygamberlerin Öldürülmesi

*The Killing of the Prophets Despite the Victory Promise of Allah As a Contradiction in
Tafsir*

Erkan ÇAKIR

Dr., İzmit Mehmet Akif Ersoy Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni,
Kocaeli/Türkiye

erkancakir53@gmail.com, orcid.org/0000-0003-2680-7323

Dr., İzmit Mehmet Akif Ersoy Girls Anatolian Imam Hatip High School Vocational Courses
Teacher, Kocaeli/Türkiye

erkancakir53@gmail.com, orcid.org/0000-0003-2680-7323

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	17 Şubat 2023 / 17 February 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	26 Nisan 2023 / 26 April 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Haziran 2023 / 25 June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Haziran 2023 / June 2023
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 86-105.	

Atıf / Cite as: Çakır, Erkan. "Tefsirde Bir Müşkil Olarak Allah'ın Zafer Vaadine Rağmen Peygamberlerin Öldürülmesi [The Killing of the Prophets Despite the Victory Promise of Allah As a Contradiction in Tafsir]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal 7/1 (Haziran/June 2023), 86-105. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033286>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayıncı / Published by:

Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayımıdır.

Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Tefsirde Bir Müşkil Olarak Allah'ın Zafer Vaadine Rağmen Peygamberlerin Öldürülmesi

Öz

Kur'an'ın birçok âyetinde Allah'ın peygamberlerini düşmanları karşısında koruyacağı, onları ve inananları başarıya ulaştıracağı bildirilmektedir. Yine birçok kıssada da bunun örnekleri verilmektedir. Hatta bazı peygamberlerin mucizevî kurtuluşları, inkârcıların helak edilmeleri bu vaadin geçmiş uygulamaları olarak gösterilmektedir. Buna rağmen bazı Kur'an âyetlerinde de peygamberlerin öldürüldükleri söylenmektedir. Bu ise bir çelişki görünümü oluşturmaktadır. Peygamberlerini koruyup muzaffer kılacağını vaat eden Allah, bazı peygamberlerini ölümden neden kurtarmamıştır? Bunun yanında bazı peygamberlerin inkârcı halkları karşısında başarılı oldukları da tartışmaya açıktır. Bu konu günümüz açısından da önemlidir. Son birkaç yüzyıl İslam coğrafyasında yaşanan siyasi ve sosyal sıkıntılar, işgal, baskı, tehcir ve öldürülmeler göz önüne alındığında Allah'ın Kur'an'da vaat ettiği zafer etrafında bazı sorular oluşmaktadır. Bu sorular Kelam ve Din Felsefesinin de cevap vermeye çalıştığı problemler arasındadır. Bu çalışmada konu tefsir ilmi çerçevesinde ele alınacaktır. Sahabe ve tâbiînden başlayarak konunun gündeme geldiği görülmektedir. Ayrıca gayr-i müslimlerin de ilgili âyetlere eleştiri yönelttiği anlaşılmaktadır. Müfessirler konuyu birkaç açıdan ele alıp çözümlenmeye çalışmıştır. Bu çözümlerin bir kısmının sahabe ve tâbiînden gelen rivâyetlere dayandığı görülmektedir. Konunun farklı bileşenleriyle ilgili tahsis ve te'vîl uygulamaları yanında peygamberlerin öldürülmesinin ve mü'minlerin zaman zaman mağlup olmasının ne gibi bir hikmetinin olabileceğinden bahsedilmiştir. Bu çalışmada müfessirlerin ilgili âyetlere dair yorumları müşkilü'l-Kur'an açısından ele alınıp sınıflandırılmıştır. Çözümlenmeler değerlendirilmiş varsa zayıf yönleri ifade edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Peygamber Katli, Allah'ın vaadi, Müşkil, Tahsis, Te'vîl.

The Killing of the Prophets Despite the Victory Promise of Allah As a Contradiction in Tafsir

Abstract

In many verses of the Qur'an, it is stated that Allah will protect his prophets against their enemies and make them and believers successful. The examples of this are also given in many stories. Even the miraculous salvation of some prophets and the destruction of unbelievers are shown as past practices of this promise. However, in some verses of the Qur'an, it is said that the prophets were killed and this causes a contradiction. Why didn't Allah, who promised to protect and make his prophets victorious, save some of his prophets from death? In addition, it is debateable some prophets were successful against their unbelieving people. This issue is also important for today. Considering the political and social troubles, occupation, oppression, deportations and killings lived in the Islamic geography in the last few centuries, some questions emerge around the victory promised by Allah in the Qur'an. These questions are also among the problems which Kalâm and Philosophy of Religion try to answer. In this study, the subject will be examined within the framework of tafsir. It is clear that it has become a current issue starting from the Sahabâhs and the Tabi'un. Moreover, it is understood that non-Muslims also criticized the relevant verses. Mufassirs have dealt with the issue from several aspects and tried to solve it. It is seen that some of these solutions are based on the narrations from the Sahabâhs and Tabi'un. In addition to the allocation and ta'wil practices related to the different parts of the subject, it has been mentioned what kind of wisdom there may be in the killing of the prophets and the defeat of the believers from time to time. In this study, the interpretations of the mufassirs on the related verses

have been examined and classified in terms of the Mushkil -Qur'an. The solutions were evaluated and their weakness points, if any, were tried to be expressed.

Keywords: Tafsir, The Killing of Prophet, The Promise of Allah, Mushkil, Allocation, Ta'wil.

Giriş

Kur'an-ı Kerim Allah'ın son peygamber Hz. Muhammed (sav) aracılığıyla insanlığa ulaştırdığı kelimedir. Bu hakikatin sağlanması ise içerisinde herhangi bir çelişki barındırmamasıdır.¹ Kur'an, âyetleri arasında bir çelişki içermediği gibi yaşanan olaylarla da çelişkili bilgi vermez. Bununla beraber Allah'ın, vaadine aykırı davranması ve geçmişe dair yanlış bilgi vermesi inananlar açısından düşünülemez. Ancak bazı durumlarda âyetlerin manasıyla ilgili bir çelişki olduğu zannı oluşabilir. Yanlış anlamaya dayalı bu çelişki görünümü, doğru anlamın kavranmasıyla da yok olur.

Kur'an âyetlerinin doğru anlaşılmasında neticesi ortaya çıkan çelişki durumlarına işkâl veya müşkil denilir. Ulûmü'l-Kur'an içerisinde bu konuyu inceleyen bilim dalına da Müşkilü'l-Kur'an denilir. Tarihi süreçte bazen inananların âyette asıl anlatılmak istenen kavrayamaması bazen de İslam karşıtlarının eleştiriye dayalı saldırıları sonucu ortaya çıkan bu işkâllere müfessirler cevaplar vermeye çalışmışlardır. İşkâl görünümleri temelde yanlış anlamaya dayalıdır. Kıraat farklılığı, lafzın yapısı, gramer, âyetler arası konu farklılığı, bir olgunun farklı yön ve aşamalarından bahsedilmesi gibi hususların gözden kaçırılması bu sakıncalı durumu ortaya çıkarmaktadır.²

İşkâllerin çözümü âyetlerin doğru anlamının ortaya konmasıyla olur. Örneğin zâhiri âmm olan bir lafızla hâss murad edilmiş olabilir. Bu durumda tahsiden bahsedilmelidir. Yine mutlak bir ifade -söz diziminde ifade edilmese de- bir şartla mukayyed olabilir. Bu durumda da takyid gündeme gelir. Mesela “öğrenciler” genel bir lafızdır. Ancak “Öğrenciler sınıftadır.” denildiğinde bu kelimeyle hâss bir mana kastedildiği anlaşılır. Yine “Sana ikram edeceğim.” cümlesi mutlak olsa da, “gelirsen” şeklinde bir şartla mukayyed olduğu anlaşılabilir. Bazen de çok anlamlı bir lafzın bu anlamlarından hangisinin kastedildiğinin doğru olarak tespit edilip o manaya te'vîl edilmesi gerekir. Bunun gibi, eğer âyetler -yanlış anlamının aksine- farklı konu, yer ve zamandan bahsediyorsa haml ile ait olduğu konu, zaman ve yer belirtilir. Ahkâm âyetlerinde de nesh gündeme gelebilir. Burada yapılan şey, çelişkili bir âyete işlem uygulayarak onu çelişkiden kurtarmak değildir. Aksine çelişkili zannedilen âyetin doğru anlamını ortaya koyarak çelişki olmadığını okuyucuya göstermektir.³

1- Allah'ın Peygamberlerine Vaadine Dair İşkâl

Kur'an-ı kerim'de çelişki izlenimi veren konulardan biri, Allah'ın peygamberlerine ve mü'minlere yönelik yardım ve zafer vaadidir. Nitekim “*Şu kesindir ki, Biz resul olarak gönderdiğimiz*

¹ “Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!” (Nisa, 4/82)

² Konuyla ilgili bkz. Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 3. Basım, 1984), 2/48-50; ; Suyûtî, Celaluddin, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Said el-Menduh, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996), 3/76-78. Ayrıca bkz. Adem Yerinde, “Müşkilü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/164-167.

³ Bkz. Dağdeviren, Alican - Erkan Çakır, “Mâtürîdî'ye Göre Kur'ân-ı Kerim'de İşkâl Sebepleri”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 19/50 (2016): 33-57.

kullarımıza söz verdik ki onlar yardımımıza mazhar olacaklar ve Bizim ordumuz mutlaka galip gelecektir.”⁴ ve “Şüphesiz ki, peygamberlerimize ve iman edenlere dünya hayatında ve şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz.”⁵ meâlindeki âyetler müşkildir. Bu âyetlerdeki işkâli şu şekilde dile getirebiliriz:

Yukarıda meâlen dile getirdiğimiz âyetlerde Allah'ın peygamberlerine ve inananlara dünyada ve ahirette yardım edeceği, onları düşmanlarına karşı galip kılacağı ifade edilmiştir. Ayrıca bunun Allah'ın bir vaadi olduğuna vurgu yapılmıştır. Yine bir diğer âyette meâlen “O halde, sakın Allah'ın peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma!”⁶ buyurularak Allah'ın vaadinden asla caymayacağı belirtilmiştir.

Kur'an kıssalarında Allah'ın bu vaadinin geçmişte nasıl gerçekleştiğine dikkat çekilmiş ve meâlen “Biz, sonra peygamberlerimizi ve aynı şekilde iman edenleri kurtarıyoruz. İnananları üzerimize bir borç olarak kurtaracağız.”⁷ denilerek Peygamberimize ve inananlara güç verilmiştir. Hz. Nuh'un (as) gemiyle kurtarılması⁸, Hz. İbrahim'in (as) ateşte yanmaktan kurtarılması⁹, Hz. Musa (as) ve ona tabi olanların denizin yarılarak kurtarılması¹⁰, Hz. Yunus'un (as) balığın karnında kurtulması¹¹ ve Hz. İsa'nın (as) Allah katına yükseltilerek ölümden kurtarılması¹² bu vaadin en güzel örnekleridir.

Ele aldığımız Allah'ın bu vaadi iki açıdan müşkil gözükmektedir:

(i) Kur'an'da kıssaları anlatılan bazı peygamberler -her ne kadar öldürülmekten kurtarılmış olsalar da- tebliğlerine karşı duran halkları karşısında zafer kazanmış sayılabilirler mi? Örneğin Hz. Nuh, Lut, Salih ve Şuayb (as) gibi peygamberlerin inkârda direten kavimlerinin helak edilmesi bir galibiyet olarak değerlendirilebilir mi? Veya Hz. İbrahim'in (as) ateşten kurtarıldıktan sonra beldesini terk edip göç etmesi bir galibiyet midir? Ne halkına tebliğini kabul ettirebilmiş ne de onu ateşe atan inkârcı halkı helak edilmiştir.

(ii) Kur'an'da ismi geçen hiçbir peygamberin öldürüldüğü söylenmemektedir. Ancak Yahudilerin tarihlerinde bazı peygamberlerini öldürdükleri ve başlarına gelen musibetlerin sebeplerinden birinin de bu olduğu söylenmiştir: “Bu musibetler (onların başına), Allah'ın âyetlerini inkâra devam etmeleri, haksız olarak peygamberleri öldürmeleri sebebiyle geldi.”¹³ ve “Ama ne zaman size bir peygamber nefislerinizin hoşlanmadığı bir şey getirdiyse büyüklük taslayarak kimini yalanladığınız kimini de öldürdüğünüz doğru değil mi!”¹⁴ meâlindeki âyetler bu konuda açıktır.

Ayrıca “Nice peygamberler vardı ki, beraberinde birçok Allah erleri bulunduğu halde savaştılar da, bunlar, Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik ve zaaf göstermediler, boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever.”¹⁵ meâlindeki âyetin bir diğer kıraatında “قاتل/savaştı” kelimesi “قُتِلَ/öldürüldü”

⁴ es-Sâffât, 37/171-173.

⁵ el-Mü'min, 40/51.

⁶ İbrâhîm, 14/47.

⁷ Yunus, 10/103.

⁸ Hûd, 11/37-44.

⁹ el-Ankebût, 29/24.

¹⁰ el-Bakara, 2/50.

¹¹ es-Saffât, 37/139-145.

¹² Âl-i İmrân, 3/55.

¹³ el-Bakara, 2/61.

¹⁴ el-Bakara, 2/87.

¹⁵ Âl-i İmrân, 3/146.

şeklindedir.¹⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) "daha doğru" olarak nitelediği bu kıraate göre bu âyette de nice peygamberlerin ve onların yanında nice inananların öldürüldüğü söz konusu edilmektedir.¹⁷ Ayrıca İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) gibi bazı müfessirler eserlerinde "İsrailoğulları bir günde üç yüz peygamber öldürdü." şeklinde rivâyetlere yer verilmiştir.¹⁸

Müfessirler konuyla ilgili yukarıda bahsedilen işkâli dile getirmişlerdir. Taberî bu konuda sunları söylemektedir:

"Diyen diyor ki bu âyetin anlamı nedir? Biliyoruz ki İşıya, Yahyâ b. Zekeriyâ ve benzerleri gibi öldürülen ve müste yapılan peygamberler var. Kimilerini kavimleri öldürmek istediler de en iyi halleri sadece kendilerini onlardan kurtarmak oldu. Kimi de Hz. İbrahim (as) gibi halkını bırakıp kendi yurdundan Şam'a gitti. Halkı onu öldürmek isteyince Hz. İsa (as) göğe çekildi. Allah'ın dünyada peygamberlerine ve mü'minlere vaat ettiği nusret nerede? İşte şu peygamberler! Halkları onların başına bildiğin şeyleri getirdi. Onlara bunları yapanlara karşı yardım olunmadılar."¹⁹

Şihâbuddin el-Âlûsî (ö. 1270/1854) de sözü geçen âyetler arasında çelişki olduğu iddiasının mulhitlere ait bir zan olduğunu belirtir.²⁰

Âyetlerde, öldürülen peygamberlerin kimlikleriyle ilgili bir bilgi yer almamaktadır. Ancak Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), Bakara sûresinin altmış birinci âyetinin siyakı Hz. Musa (as) olsa da bahsedilen peygamber öldürmenin sonraki bir döneme ait olması gerektiğini ifade eder. Çünkü Hz. Musa (as) zamanında bilinen tek nebî Hz. Harun'dur (as) ve o da öldürülmemiştir. Bu durumda denilebilir ki onlardan sonra nebîler öldürülmüştür. Mâturîdî'ye göre zaten İsrailoğullarının nebîlerini öldürmeleri bilinen bir şeydir ve bu konuda değişik rivâyetler vardır.²¹

Konuyla ilgili Ahd-i Atik'e baktığımızda görürüz ki Ahd-i Atik'te sahte peygamberlerin cezası ölümdür.²² İsrail tarihinde peygamber İlyas'ın emriyle dört yüz elli Baal peygamberi ve dört yüz Aşera peygamberi öldürülmüştür.²³ Ayrıca Kral Yehu'nun emriyle bütün Baal peygamberlerinin

¹⁶ Bkz. Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 3. Basım, 1983), 1/237; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu v.dğr. (İstanbul: Mizan yayınevi, 2005), 2/442; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, tashih: Hişam Semir el-Buhârî, (Riyad: Dâru Âlemi'l- Kütüb, 2003), 4/228.

¹⁷ Bkz. Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, ts.), 6/110.

¹⁸ İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Ahmed Abdullah el-Ammari ez-Zehrani, (Demmâm: Daru İbnu'l-Cevzi, 1439), 1/233; Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, ts.), 1/279; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, (Riyâd: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999), 1/283.

¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/344.

²⁰ Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud, *Rûhu'l-Me'âni fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, ts.), 1/277.

²¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/144.

²² Kutsal Kitap, Yasa'ların Tekrarı, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, Eylül 2015), 13/6-7.

²³ Kutsal Kitap, I. Krallar, 18/18-40; 19/10.

öldürüldüğü Ahd-i Atikte anlatılır.²⁴ Ömer Faruk Harman, onlardan başka yahudiler tarafından öldürülen peygamber isimlerini Amos, İşaya, Zekeriyâ ve Yahyâ olarak verir.²⁵

Müfessirlerin bahsettiği isimler ise İşaya, Zekeriyâ ve Yahyâ'dır. İşaya nebî Yahuda krallığı döneminde yaşamış, siyasi sorunlarla ilgili uyarıları sonrası kral tarafından öldürtülmüştür.²⁶

Hiz. Yahyâ da zamanın yöneticisi tarafından öldürtülmüştür. Yaşadığı bölgenin idarecisi Herod Antipas onun tebliğ faaliyetlerinden rahatsızlık duymuştur. Ayrıca yahudi hukukunda gayr-ı meşrû sayılan bir tarzda yaptığı evlilik Hiz. Yahyâ (as) tarafından eleştirilince önce onu hapsedirmiş ve sonra da idam ettirmiştir.²⁷

Hiz. Yahyâ'nın (as) idamından sonra bölgeden kaçan Zekeriyâ (as) kendini takip edenlerden saklanmak için bir ağaç kovuğuna saklanmış ancak düşmanları ağacı keserek ikiye bölmüş, böylece Zekeriyâ (as) şehit edilmiştir.²⁸

Yahudilere göre son peygamber milattan önce beşinci yüzyılda yaşamış Malaki olduğuna göre²⁹ bahsedilen isimler yahudilerce peygamber olarak kabul edilmeyen kimselerdir. Yukarıda aktardığımız "Yahudiler bir günde üç yüz peygamber öldürdü." tarzındaki rivâyetler, Ahd-i Atik'teki bu anlatımlara dayanabilir.

Sonuç olarak tarihte ne şekilde gerçekleştiği âyetlerde belirtilmese de Kur'an bazı peygamberlerin öldürüldüğünü haber vermektedir. Bu ise Allah'ın peygamberlerine yardım ve zafer vaat eden âyetlerle çelişki görünümü arz etmektedir.

2- Müşkilin Çözüm Yolları

Yukarıda verdiğimiz âyetler çerçevesinde iki işkâl görünümü olduğundan bahsetmiştik: Bazı peygamberlerin zafer kazanmış sayılıp sayılamayacağı ve Allah'ın yardım vaadine rağmen bazı peygamberlerin öldürüldüğü gerçeği müşkildir. Her iki işkâlin de Allah'ın zafer vaadini doğru anlamayla ilgili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu konunun aydınlanmasıyla ikisi de çözüme kavuşacaktır. Daha önce dediğimiz gibi çelişkinin kaynağı Kur'an âyetinin kendisi değil o âyeti anlamada düşülen hatadır. Müfessirler de konumuzla ilgili âyetlerin doğru anlamlarını ortaya koymaya çalışarak bu yanlış anlamaları gidermeye çalışmışlardır. Konuyla ilgili farklı çözüm ihtimallerini dile getirmişler, bazen bu ihtimallerinden birini "daha güzel" olarak nitelemişlerdir. Tespitlerimize göre bu çözümler tahsis, takyid ve te'vîl yöntemlerine dayanmaktadır.

2.1. Tahsise Dayalı Çözümler

Allah'ın yardım ve zafer vaadine rağmen bazı peygamberlerin öldürülmesi işkâline müfessirler, tahsise dayalı bir takım çözümler getirmişlerdir. Bu tahsis, hem kendisine vaat verilen peygamberin kim veya kimler olduğu hem de vaadin gerçekleşme zamanı ile ilgilidir.

²⁴ Kutsal Kitap, II. Krallar, 9/24; 10/18-25. Ayrıca bkz. Ömer Faruk Harman, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/148.

²⁵ Ömer Faruk Harman, "Yahudilik", 43/222.

²⁶ Taberî, Ebû Ca'fer b. Cerîr, *Târîhü't-Taberî Târîhü'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, (Beyrut: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387), 1/537.

²⁷ Mahmut Aydın, "Yahyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 4/233.

²⁸ Mahmut Aydın, "Zekeriyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: YDV Yayınları, 2013), 44/211.

²⁹ William M. Brinner, "İslam ve Yahudi Geleneklerinde Peygamberler ve Peygamberlik", çev. Salih İnci, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Sonbahar 2018), 153.

2.1.1. Vaat Verilen Peygamberlerin Tahsisi

Konuyla ilgilenen müfessirler Allah'ın ele aldığımız vaadinin her ne kadar âmm olarak ifade edilmiş olsa da hâss olma ihtimalini gözetmişlerdir. Bu durumda peygamberlerin sadece bir kısmına zafer vaat edilmiş olmaktadır ve vaadin tahsisi söz konusudur. Bu tahsisin peygamberler arasında nasıl bir ayrıma göre olduğu konusunda üç ihtimal dile getirilmiştir: Resul-nebî ayrımı, savaşla emrolunma durumu ve bizim bildiğimiz bir ayırım yönü olmadan Allah'ın bazı peygamberlere zafer vaadini hâs kılması bu ihtimallerdir.

2.1.1.1. Resuller ve Nebîler

Kendilerine vaat verilen peygamberlerle ilgili ilk tahsis şekli resul ve nebî ayrımına dayalıdır. İşkâlin bu çözümünü destekler şekilde tâbînden Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) "Şeriat ashabi hiçbir resul öldürülmemiştir." dediğini Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) nakletmiştir.³⁰

Mâturîdî'nin dile getirdiği birkaç çözüm ihtimalinden biri olan bu çözümde resul ile nebî arasında fark gözetilmektedir. Her ne kadar Kur'ân'da resul ve nebî ayrımından açıkça bahsedilmese de Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ' (ö. 207/822) ve Cârullah ez-Zemahşerî'nin de (ö. 538/1144) belirttiğine göre "Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu şeytan ile de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın."³¹ meâlindeki âyet bu farka işaret etmektedir.³²

Mâturîdî bu ayrımı şöyle ortaya koyar: Resul yeni bir şeriata sahiptir ve bunu tebliğle görevlidir. Nebî ise kendinden önceki bir şeriatın tebliğini devam ettirmektedir.³³

Bu ayırmadan hareketle şu mülâhazalar elde edilmiştir: Saffât ve Mü'min sûrelerinde ilgili vaat, "resul" kelimesi ile beraber zikredilmektedir. Dolayısıyla kendilerine yardım ve zafer sözü verilenler resul olan peygamberlerdir. Bakara sûresinin altmış birinci âyetinde de peygamberlerin öldürüldüğünden bahsedilirken "nebî" kelimesi zikredilmiştir. Bu çözüm ihtimaline göre kelimelerin buralardaki kullanımı da gösterir ki Allah'ın vaat ettiği gibi resuller öldürülmemiştir. Ancak nebîlerden öldürülenler bulunmaktadır.

Mâturîdî, resullerden hiçbirinin öldürüldüğüyle ilgili bir rivâyetin bulunmamasına da dikkatleri çeker.³⁴ Âlûsî de nusret vaat edilenlerin resul, öldürülenlerin ise nebî olduğunu söyler.³⁵

Nebîlerin aksine resullerin böyle bir korumaya nail olmalarının Mâturîdî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) tarafından dile getirilen bazı nedenleri vardır.

³⁰ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîri Yahyâ b. Sellâm*, thk. Dr Hind Şelebî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), s. 848; İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Ebu Abdullah Huseyn b. Ukkâşe ve Muhammed b. Mustafa el-Kenz, (Kahire: el-Fârûk el-Hadîsiyye, 2002), 4/78; Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.), 5/73.

³¹ el-Hac, 22/52.

³² Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/229; Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994), 3/164. Ayrıca bkz. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 5/496-497.

³³ Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1/144; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/164.

³⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1/144.

³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, 1/277. Ayrıca bkz. Hatîb eş-Şirbînî, Muhamed Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr fi İâneti alâ Ma'rifeti Ba'di Meânî Kelâmi Rabbina'l-Hakîmi'l-Habîr*, (Kahire: Matbaatü Bûlâk el-Emîriyye, 1285), 1/65.

(i) Resuller yeni bir şeriatın tebliğcisidirler. Ayrıca kendilerinden önce geçen şeriatdaki bazı hükümlerin nesh edilme ihtimali söz konusudur. Bu durumda onların öldürülmesi Allah'ın bildirmek istediklerinin insanlara ulaşamaması anlamına gelir. Bu nedenle de Allah onları öldürülmekten korumuştur. Nebîler ise böyle değildir. Onların yeni bir hüküm bildirmeleri söz konusu olmadığı gibi geçmiş şeriata ait bir hükmün neshini de bildirmezler. Dolayısıyla onların öldürülmesi dinde bir eksiklik oluşturmaz.³⁶

(ii) Resullere mûcize kabilinden âyetler verilmiştir. Bu mûcizeler karşısında düşmanlarının onlara karşılık vermeleri mümkün değildir. Ancak nebîlere bu şekilde mûcize kabilinden âyetler verilmemiştir.³⁷ “Âyetlerimiz sayesinde size (kötü bir amaçla) ulaşamayacaklar.”³⁸ meâlindeki âyet bu manada değerlendirilebilir.

İlgili vaadi resul peygamberlere tahsis eden bu çözüm yolunun Mâturîdî'nin fark ettiği bir sorunu vardır. Zira Bakara sûresinin seksen yedinci âyetinde meâlen “*Ama ne zaman size bir peygamber(resul) nefislerinizin hoşlanmadığı bir şey getirdiyse büyüklük taslayarak kimini yalanladığınız kimini de öldürdüğünüz doğru değil mi!*” denilerek öldürülen peygamberler için “resul” kelimesi kullanılmıştır.³⁹ Buna karşı Mâturîdî bu âyette “resul” kelimesiyle kastedilenin terim anlamıyla peygamber değil de lügat anlamıyla elçi olabileceğini ve öldürülenlerin resullerin elçileri (rusülü'r-rusül) olma ihtimalini dile getirir.⁴⁰ Nitekim Yâsîn sûresindeki Ashab-ı karye kıssasında bahsedilen resullerin Hz. İsa'nın (as) gönderdiği elçiler olduğu birçok müfessir tarafından dile getirilmiştir.⁴¹

Yukarıda dile getirdiğimiz üzere öldürüldüğü rivâyet edilen peygamberlerin nebî oldukları dikkate alınır⁴² söz konusu vaadin resul peygamberlere hâs olması makul gözükmektedir. Ancak Mâturîdî'nin de fark ettiği gibi Kur'ân'da öldürülen peygamberler için resul kelimesinin de kullanılması bu çözüm ihtimalini tutarsız kılmaktadır. Bu kelimeyle kastedilenlerin resullerin elçileri olması ise kesin değil sadece bir ihtimaldir. Ayrıca Kur'ân'da, öldürüldüğü dile getirilen peygamberlerle ilgili isim bildirilmediği gibi onlara bir şeriatın, yeni bir hükmün verilip verilmediği veya ne gibi bir vazifenin verildiği bildirilmemektedir. Dolayısıyla bu açıklamalar çözüm için bir ihtimal olarak dile getirilmiş olsa da söz konusu işkâli tamamen giderememektedir.

2.1.1.2. Savaşla Emrolunan Peygamberler

Konumuz olan işkâlin tahsise dayalı çözümlerinden bir diğeri de savaş ile emrolunma ile ilgilidir. Bu çözüm de sahâbeden Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve tâbîinden Hasan-ı Basrî'ye nispet edilmektedir.⁴³

³⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/145; Tûsî, *et-Tibyân*, 1/280.

³⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/145.

³⁸ el-Kasas, 28/35.

³⁹ Benzer şekilde Âl-i İmrân sûresinin yüz seksen üçüncü âyetinde de meâlen “*De ki: Benden önce nice peygamberler size mûcizeler ve dediğiniz şeyi getirmişlerdi. Doğru söylüyorsanız onları niçin öldürdünüz?*” denilmiş, “resul” kelimesi kullanılarak peygamberlerin öldürülmesinden bahsedilmiştir.

⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/145, 173.

⁴¹ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 19/413; Mâturîdî, *Te'vilât*, 12/68; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/7; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb(et-Tefsîru'l-Kebîr)*, (Beyrut: Dârul-Fikr, 1981), 26/51; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/14.

⁴² Yahudi inancına göre de Hz. Musa (as) sonrası peygamberler sadece Tevrat'ın tebliğcisidir. Bkz. Brinner, “*İslam ve Yahudi Geleneklerinde Peygamberler ve Peygamberlik*”, 153.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/432.

İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve Âlûsî gibi müfessirlerin dile getirdiği ihtimallerden biri olan bu çözüme göre kendilerine yardım ve zafer vaat edilen peygamberler savaş ile emrolunan peygamberlerdir. Yine onların belirttiğine göre savaşta öldürülen hiçbir peygamber yoktur. Savaşan her bir peygamber -belki bazen mağlup duruma düşse de- sonuçta daima muzaffer olmuştur.⁴⁴ Allah ancak savaşla emrolunmayan peygamberlerin öldürülmesine imkân vermiştir.⁴⁵

Âlûsî bu çözümü, ilgili işkâlin en güzel çözümü olarak niteler ve zaten Allah'ın bir peygamberi savaşla mükellef kılıp sonra da yardım etmemesinin hikmetsizlik olacağına vurgu yapar.⁴⁶ Bahsi daha önce geçen öldürülen peygamberler de savaş dışında farklı entrika ve suikastlerle öldürülmüştür.⁴⁷

Âlûsî bu çözüm ihtimalini “en güzel çözüm” nitelemiştir ancak, Hz. Nuh, Salih, İbrahim, Lut (as) gibi Kur'an'da kıssaları anlatılan ve mucizevî şekillerde düşmanlarından korunan peygamberlerin savaşla emrolunduğunu veya inkârcılarla aralarında bir savaşın olup olmadığını bilmiyoruz. Hz. Yahyâ (as) gibi öldürülen peygamberlerin de savaşla emrolunmadığına dair bir bilgimiz yoktur. O halde böyle bir genellemeye gitmek hatalıdır. Ayrıca bu görüş, “Nice peygamberler/Nebiyân vardı ki, beraberinde birçok Allah erleri bulunduğu halde savaştılar da, bunlar, Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik ve zaaf göstermediler, boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever.”⁴⁸ meâlindeki âyetle çelişkili gözükmemektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu âyette “قاتل/savaştı” kelimesinin “قُتِل/öldürüldü” şeklindeki kıraatı pek çok nebînin beraberindeki Allah erleriyle savaştığını ve öldürüldüğünü anlatmaktadır.

Bahsettiğimiz sorunların yanında bir de konumuz olan yardım ve zafer vaadinin geçtiği Saffât ve Mü'min sûreleri mekkîdir⁴⁹; henüz Peygamberimizin savaş emri almadığı ve mü'minlerle müşrikler arasında herhangi bir savaşın söz konusu olmadığı bir dönemde indirilmiştir. Bu durumda âyetlerdeki yardım vaadini savaşta galip gelmek olarak tahsis etmek doğru değildir. Dolayısıyla söz konusu işkâli bu şekilde gidermeye çalışmak doğru ve tutarlı gözükmemektedir.

2.1.1.3. Vaadin Belirli Peygamberlere Verilmesi

Bu üçüncü tahsis çeşidi öncekilerden farklıdır. Resul veya nebî, savaşla emrolunan veya olunmayan ayrımı olmaksızın Allah, peygamberlerinden sadece bir kısmına bu vaadi vermiş olabilir.

⁴⁴ İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdulhak, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/156; İbn Abdisselam, İzzeddin, *Tefsiru'l-Kur'an*, thk. Dr. Abdullah b. İbrahim b. Abdullah el-Vehbî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 1/130; Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mi'ved, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/399.

⁴⁵ Mâverdî, *en-Nüket*, 1/130.

⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/277.

⁴⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/156. Ayrıca bkz. Tabersî, Ebû Ali el-Fadl el-Hasen, *Mecme'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Hâşim er-Rasûlî ve Fadlullah el-Yezdî et-Tabatabâî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1988), 8/721.

⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/146.

⁴⁹ Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/33, 148; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/427, 508.

Peygamberlere yönelik yardım sözü, her ne kadar ilgili âyetlerde âmm lafızla ifade edilmiş olsa da hâss bildirebilir.⁵⁰ Nitekim Kur'an'da bunun örnekleri mevcuttur.⁵¹

Mukatil b. Süleymân (ö. 150/767) Mü'min sûresindeki vaadi “Kureyş müşriklerine karşı” kaydıyla Hz. Muhammed'e (sav) tahsis etmiştir.⁵² Taberî de bazen çoğul lafız ile tekilin murat edilmiş olduğu gerçeğini hatırlatarak âyette “Biz resulümüz Muhammed'e ve inananlara dünya hayatında da şahitlerin gününde de yardım edeceğiz.” denilmiş olabileceğini söyler.⁵³

Mâturîdî de “Biz deriz ki, Mü'min sûresindeki âyet bütün resuller için geçerli olmayabilir.”⁵⁴ demektedir. Görüldüğü gibi sözü geçen müfessirler bu âyetteki âmm olan “resuller” lafzını Hz. Muhammed (sav) olarak tahsis etmektedir. İbn Atıyye ve Ebû Hayyân bu tahsisi daha geniş tutmuşlardır. Onların bildirdiğine göre zafer vaadi Hz. Nuh, Musa ve Muhammed (sav) gibi kendine zafer verilen peygamberlere hâs olup Hz. Yahyâ (as) gibi öldürülen peygamberleri kapsamamaktadır.⁵⁵

Bu yaklaşım işkâlin çözümü açısından yetersizdir. Zira tahsis bir gerekçeye dayanmalıdır ki burada yapılan tahsisin bir gerekçesi yoktur. Bir diğer açıdan Allah'ın bazı peygamberlerine zafer vadetmesi, diğerlerini zaferden veya yardımından mahrum bırakması anlamına gelir. Bu da Allah'ın Kur'an'da bütün mü'minleri kapsayan genel yardım vaadine aykırı olur.

2.1.2. Vaat Edilen Nusretin Zamanının Tahsisi

Tahsise dayalı çözümün bir diğer şekli de peygamberlere verilen vaadin kapsadığı süre ile ilgilidir. Vaat edilen yardım ve zaferin zamanının tahsisi kimi müfessirce peygamberin tebliğini tamamlamasına kadarken kimine göre ölümünden sonra da olsa sonucu kapsamaktadır.

2.1.2.1. Vaadin Peygamberin Tebliğ Süresi ile Tahsisi

Şîî müfessirler Tûsî ve Ebû Ali et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) dile getirdiği bu çözüme göre bir peygamber kendine verilen tebliğ görevini tamamlamadığı sürece Allah onun öldürülmesine imkân tanımaz. Aksi takdirde Allah'ın mükelleflere ulaştırılmasını istediği hükümler ulaşmamış olur. Bu durumda inanan kullar dini sorumluklarını ve maslahatlarını bilemezler. Bunun aksine bir peygamber tebliğini tamamlamışsa onun öldürülmesi dinin hedeflerinin gerçekleşmesi açısından bir eksiklik oluşturmaz.⁵⁶

Sonuç olarak Allah'ın peygamberlerine olan yardım sözü onlar tebliğini tamamlayıncaya kadar geçerlidir. Öldürülen peygamberler de vazifelerini tamamlamışlardır.

Bu çözüm ihtimalinde vazifesini tamamlayan bir peygamberin öldürülmesine Allah'ın engel olmaması, kendi muradını gördükten sonra peygamberini kendi haline terk etmesi olarak

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/345.

⁵¹ Bkz. Suyûtî, Celaluddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Sa'îd el-Menduh, (Beyrut: Müessesetü's-Sekâfiyye, 1996), 3/42-43.

⁵² Mukatîl b. Süleyman, *Tefsiru Mukatîl*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, (Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabî, 2002), 3/623.

⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/345.

⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/174.

⁵⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 5/564; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 7/450.

⁵⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/280; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 1/257.

görülmemelidir. Zira peygamberlerin herhangi bir nedenle vefat etmeleri gibi düşmanlarının suikastıyla ölmeleri de muhtemeldir. Böyle bir ölüm, onların Allah tarafından ihanete uğradığı anlamında değil de şehadet makamına nail olmak olarak algılanabilir. Ancak yine de bu durum Allah'ın vaat ettiği yardımı ve zaferi açıklayamamaktadır. Tebliğin mahza yapılmış olması ve bu süreçte peygamberin ölümden korunması nasıl bir zaferdir? Ayrıca bir peygamber vazifesi içerisinde öldürülmüş olamaz mı? Nitekim yukarıda zikrettiğimiz Âl-i İmrân sûresinin yüz kırk altıncı âyetinde savaşırken öldürülen peygamberler sonuçta vazifesi başında şehit olmuştur. Yine aynı sûrenin yüz kırk dördüncü âyetinde Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (sav) de öldürülme ihtimalinden bahsedilmiştir. Uhud savaşında müşriklerin "Muhammed öldürüldü." nidaları ve mü'minlerin bu haber üzerine tutumlarından bahseden⁵⁷ âyette meâlen "*Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz?*" denilerek peygamber öldürülse de mü'minlerin doğru yoldan geri dönmemeleri, Allah için mücadeleye devam etmeleri gerektiği bildirilmiştir. Dolayısıyla bu çözüm ihtimali de yeterli görünmemektedir.

2.1.2.2. Zaferin Akıbet Tahsisi

Zafer ve yardım vaadi, bütün zamanlarda bunun böyle olmasını gerektirmez. Allah'ın peygamberlerine yönelik olan vaadi bir zafer sözü olarak düşünülürse bunun peygamberin hayatıyla sınırlı olması da gerekli değildir. Çünkü zaferde asıl olan sonuçtur. Mutezilî müfessir Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) konumuz olan işkâle yönelik soruya "*Cevabımız, zaferde akıbet esastır; kimin akıbeti hamdolunacak ise mansur olan odur.*"⁵⁸ diyerek karşılık verir.

Zemahşerî de bu hususa dikkat çeker. Âyetlerde vaat edilen dünyada ve ahirette üstünlüktür. Peygamberlerin ve inananların bazen düşmanlarına yenilmeleri, öldürülmeleri, acı çekmeleri bu gerçeği değiştirmez. Akıbette zafer mutlaka onların ve onlardan sonra gelenlerin olacaktır. Yine Zemahşerî'ye göre Resulullah'ın (sav) ve raşit halifelerin durumu bunun en güzel örneğidir. Süreç içinde birçok sahabî öldürülmüş, acılar çekilmiş hatta Uhud'da mağlup olunmuş olsa da sonuçta zafer inananların olmuş, Allah'ın zafer vaadi yerine gelmiştir.⁵⁹

Şîî müfessir Tabersî de, zafer vaadini peygamberlerin hayatta olmasına bağlı görmez. Peygamber ölse de inananlarının mutlaka muzaffer olacağını belirtir.⁶⁰ Âlûsî de bir peygamber öldürülmüş olsa da ondan sonra tabilerinin kazandığı zaferin o peygamberin zaferi olduğuna dikkat çeker.⁶¹

Bu görüş yukarıda ele aldığımız ve âyetlerdeki zafer vaadini -Hasan-ı Basrî'den nakille-savaşta zafer olarak açıklayan görüş üzerine bina edilmiştir. Zira bir peygamber savaşta zafer kazanmadan ölebilir veya öldürülebilir. O halde bu vaadin peygamberin ölümünden sonrasını da kapsamaması gerekmektedir.

Âyette ifade edilen zafer ve yardım sözünü savaşta galibiyete indirilmesi açısından bu çözüm ihtimalinin bazı problemleri olduğu söylenebilir. İleride ele alacağımız gibi birçok müfessir zaferi,

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6/97; Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2/440; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/422.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Kâdî'l-Kudât 'İmâduddin Ebi'l-Hasen, Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadise, ts), 355.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/67-68, 172.

⁶⁰ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8/721.

⁶¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/156.

daha geniş bir anlamda ele almışlardır. Ayrıca savaşta galip gelen haklı demektir gibi bir çıkarım gündeme gelir ki bu doğru olmaz. Öte yandan böyle bir zafer anlayışı devamlı savaşı gerekli kılar mı? Veya gayr-i müslimleri de haklı kılar mı? Elbette din, savaşmak ve galip gelmek için değildir. Ancak savaş insanlık tarihinin bitmeyen bir gerçeğidir. Savaş sadece bir saldırı olarak değil savunma olarak da düşünülmelidir. Saldırıya uğrayan Müslümanların zafere olan inançlarını kaybetmemeleri oldukça değerlidir. Fakat İslam'ın üstünlüğünü savaşta galibiyete indirgemek sorunludur.

2.2. Takyid ile Çözüm

Başta Mâturîdî olmak üzere bir kısım müfessirlerin dile getirdiği bir diğer çözüm de Allah'ın vaadinin şartla mukayyed olmasıdır. Dilde bazen söz diziminde zikredilmese de bir şart bulunabilir. Allah'ın vaatlerinde de böyle bir şart olabilir. Mâturîdî bu gerçeği Hz. Âdem'e (as) cennet vaadiyle örneklendirir. Zira cennete yerleştirilirken ona “*Burada sana acıkmak da çıplak kalmak da yok.*”⁶² denilmiş ancak yasak ağaçtan yiyip isyan ettiğinde aç ve çıplak kalmıştır. Bu da göstermiştir ki her ne kadar dile getirilmese de cennette aç ve çıplak kalmayacağı vaadi, isyan etmeme şartıyla mukayyedir.⁶³

“*Ey kavmim! Allah'ın sizin için (vatan olarak) yazdığı kutsal topraklara girin.*”⁶⁴ meâlindeki âyette de benzer bir durum söz konusudur. Râzî (ö. 606/1210), bu âyette İsrailoğullarına kutsal topraklara giriş vaat edilmişken sonra bundan mahrum bırakılmaları bu iskân edişin dile getirilmeyen bir şarta (itaat etmeye) bağlı olmasından kaynaklandığını söyler.⁶⁵ Allah'ın peygamberlerine ve inananlara yardım ve zafer vaadi de böyle bir şartla mukayyedir. “*Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a yardım ederseniz (emrini tutar, dinini uygularsanız), O da size yardım eder ve ayaklarınızı sağlam bastırır.*”⁶⁶ ve “*Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim.*”⁶⁷ meâlindeki âyetler de bu manayı destekler.

Mâturîdî bu noktaya dikkat çeker. Bazen mü'minlerin kâfirlerle tartışmalarda kendilerine delil bulamayıp mağlup olmasını veya savaşlarda yenilmesini ele alarak bununla ilgili iki hususu dile getirir:

(i) Her ne kadar o sırada mağlup olsa da akıbette galip olacaktır.

(ii) Zafer şarta bağlıdır; vefalı olmak gibi. Münazaralarda başarılı olmak da ömrünü hüccet ve delilleri, zafer yollarını öğrenmekle geçirmeye bağlıdır. Bu şart varsa şüphesiz zafer de var. Savaşlarda zaferin de dünya peşine düşmeden Allah kelimesini yüceltme amacıyla hareket etmek, tek yumruk olmak gibi şartları vardır. Şart varsa savaşta zafer de onlarındır.⁶⁸

İbn Atıyye de Allah mü'minlere zafer vaat ederken onları diğer kardeşlerine yardıma teşvik ettiğine dikkatleri çeker. Onun belirttiğine göre “Bir mü'mine ırzını korumada yardım eden kişiyi

⁶² Tâhâ, 20/118.

⁶³ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/89.

⁶⁴ el-Mâide, 5/21.

⁶⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 11/202.

⁶⁶ Muhammed, 47/7.

⁶⁷ el-Bakara, 2/40.

⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, 13/70.

Allah'ın cehennemden koruması haklıdır.”⁶⁹ ve “Kim bir mü'mini, gıybetini yapan münafığa karşı himaye ederse Allah da kıyamet günü onu himaye edecek bir melek gönderir.”⁷⁰ şeklindeki rivâyetler bunu açıkça ortaya koyar.⁷¹

Âlûsî, Saffât sûresi yüz yetmiş birinci âyetteki izafetin (kullarımız) burada bir şartın varlığını hissettirdiğini söyler. Buna göre “kullarımız” ifadesinden anlaşılmalıdır ki mü'minler kulluklarının gereğince hareket ederlerse zafer onların olacaktır. Ancak peygamberlerin tabileri bu şartı ihlal eder, dünyaya meyil, tevekkülde zaaf gibi durumlar baş gösterirse vaat geçerli olmaz.⁷²

Bu çözüm tutarlı bir çözümdür. İslam, mensuplarına peşin bir zafer vaat etmemektedir. O, inananlarına sahih bir iman ve salih ameller emretmektedir. Bunun karşılığında uhrevî bir mükâfat vaat etmektedir. Dünyada zafer kazanmak gibi bir sorumlulukları yoktur. Allah'ın emirlerine itaat ettiklerinde ve dünya hayatının kuralları açısından gerekli tedbirleri edindiklerinde dünyada da zafer onların olur. Bedir zaferi ve Uhud yenilgisi bunun en güzel misalidir.

2.3. Te'vîle Dayalı Çözümler

Bazı peygamberlerin öldürülmüş olması müfessirleri vaat edilen nusretin, öldürülmekten koruma ve zafer manasından başka bir anlama te'vîle yönlendirmiştir. Buna göre âyetlerde “na-sara” fiiliyle vaat edilen Allah'ın nusreti, illa da savaşlarda galibiyet ve öldürülmekten korunma olarak anlaşılabilir. Tabersî ve Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö. 977/1570) beyan ettiği gibi Allah'ın vaat ettiği nusret, hikmet ve maslahat neyi gerektiriyorsa o şekilde gerçekleşir: Bazen hüccetlerinin üstünlüğüyle, bazen sebatla, bazen savaşlarda galibiyetle, bazen kalbe güç vermekle, bazen düşmanın helakiyle gerçekleşir. Hangi çeşidiyle olursa olsun sonunda zafer peygamberlerin ve inananların olur.⁷³

2.3.1. Hüccet ile Zafer

Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Katâde (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745) ve Kelbî (ö. 146/763) gibi tâbiîn dönemi müfessirlerden nakledildiğine göre Allah'ın peygamberlerine vaat ettiği nusret, hüccetlerle üstün olmayı ifade eder.⁷⁴ Nusret, savaşlarda galebe veya peygamberin öldürülmekten kurtulması olsaydı bazı peygamberler için bu gerçekleşmemiş olurdu. Bakara sûresinin seksen yedinci âyetinde resullerin de öldürüldüğünden bahsedilince zaferi resullere tahsis imkânı da kalmamaktadır.⁷⁵

İbn Ebû Hâtim -Katade'den nakille- peygamber ve inananlar bu dünyada öldürülseler de dinde hüccetlerle yardıma mazhar olduklarından daima mansurdurlar, demiştir.⁷⁶ Yine Mâtürîdî'nin belirttiği gibi peygamberler, kendilerine verilen güçlü hüccet ve deliller sayesinde karşılarına dikilen şeytan ve laf cambazlarının ileri sürdükleri kanıt ve sorulara cevaplar verip onları

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut v.d. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 45/524 (no.27539).

⁷⁰ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaut v.d. (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Edeb”, 41(no. 4883).

⁷¹ Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 4/564.

⁷² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/156.

⁷³ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8/820; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 3/397.

⁷⁴ İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 13/302; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 7/450; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/73; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/156.

⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/277.

⁷⁶ İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 13/250.

yenerler.⁷⁷ Dolayısıyla Allah'ın vaat ettiği nusretten kasıt öldürülmekten kurtarılmak değil hüccetlerin izharıyla galip olmak olabilir.⁷⁸

Vaat edilen nusretin hüccetlerle galebe olarak te'vili diğer çözümler için sayılan sakıncaları taşımamaktadır. Ayrıca nusretin zafer olarak anlaşılması, vaadin yöneldiği peygamberlerle ilgili bir tahsisi de beraberinde getirirken hüccet olarak anlaşılması, söz konusu vaadi de umuma şamil kılar.⁷⁹ Zaten bütün peygamberler davalarının haklılığını ispat için ortaya koydukları hüccetlerle inkârcılara üstün gelmişlerdir.⁸⁰

“Onlar ne zaman bir talep ileri sürseler biz sana mutlaka kesin gerçeği ve en güzel açıklamayı bildiririz.”⁸¹ “..İbrahim, “Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir” deyince, kâfir şaşırıp kaldı..”⁸² “İşte kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimiz.. Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz.”⁸³ meâlindeki âyetler bu görüşü destekler görünmektedir.

2.3.2. Düşmanın Helaki ve Peygamber Öldürüldükten Sonra İntikam Alınması

Bazı müfessirler peygamberlere olan vaadin, düşmanlarının helaki veya onlardan intikam alınması şeklinde gerçekleşebileceğini söylemişlerdir.⁸⁴ Nitekim Taberî'nin belirttiğine göre bazen peygambere verilen yardım sözü inkârcıların helaki ile olur. Peygamberler de düşmanlarından kurtarılmış olur. Hz. Nuh'un (as) kavmini boğup onu kurtardığı gibi. Yine Hz. Musa'yı (as) ve İsrailoğullarından ona inananları kurtardığı gibi.⁸⁵

Yine Taberî bu yardım sözünün bazen peygamberlerin vefatından sonra düşmanlarından intikam alınması şeklinde gerçekleştiğini söylemiştir. Bu duruma İşaya, Yahyâ ve İsa (as) peygamberleri örnek göstermiştir. Nitekim onların öldürülmesinin ardından Allah, bu suçu işleyen katillere başkalarını musallat etmiş ve bu yolla onlardan intikam almıştır. Taberî, tâbînden Süddî'ye isnat ederek “Bir millet peygamberini ve mü'minleri öldürürse Allah başka kavimle onlardan intikam almadıkça bu dünyadan geçmezler.”⁸⁶ demiştir.

Taberî, İbn Atıyye, Râzî gibi müfessirler İşaya'nın öldürülmesi sonrasında Yahuda ülkesinin Babil Kralı Buhtunnasr⁸⁷ tarafından işgal edilip halkın sürgüne gönderilmesini, Yahyâ ve Zekeriyâ

⁷⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, 13/68.

⁷⁸ Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 1/65.

⁷⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/145; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/322.

⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân*, 355; Tûsî, *et-Tibyân*, 8/537; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/172.

⁸¹ el-Furkân, 25/33.

⁸² el-Bakara, 2/258.

⁸³ el-En'âm, 6/83.

⁸⁴ Bkz. İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 13/302; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/73; 160.

⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/344.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/345. Ayrıca bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 4/564.

⁸⁷ Buhtunnasr (Nebukadnezar II), Yeni Bâbil Krallığı'nın kurucusu ve Keldânî hânedanının ilk kralı Nabopolassar'ın oğludur. Buhtunnasr, bu arada Suriye ve Filistin ile Yahuda Krallığı'nı da yönetimi altına almıştır. Yahuda Kralı Yehoyakim'in, Peygamber Yeremya'nın öğütlerine rağmen vergi ödememesi üzerine Buhtunnasr 598 yılı sonunda Kudüs'e yürümüş ve birkaç hafta süren kuşatmadan sonra 16 Mart 597'de şehri almıştır. Bâbil ordusu tarafından şehrin alınışından sonra yahudi kral ailesi ve ileri gelenlerle birlikte Bâbil'e götürülmüştür. Buhtunnasr mâbedin hazinelerini yağmalamıştır Daha sonra ikinci kere Bâbil ordusu Kudüs'e yürümüş ve şehri almıştır (586). Yahuda Kralı Tsedekiya kaçmaya çalışırken yakalanmış, gözleri önünde ailesi katledilmiş, kendisi de kör edilerek yahudilerin

peygamberlerin öldürülmeleri ve Hz. İsa'yı öldürme girişimi ardından da Romalıların işgaline uğramalarını⁸⁸ bu duruma örnek gösterirler.⁸⁹

“Yine onlar, seni yurdundan çıkarmak için neredeyse sana dünyayı dar etmişlerdi. Ama senden sonra kendileri de fazla kalamayacaklar. Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkındaki kanun da budur. Bizim kanunumuzda hiçbir değişiklik bulamazsın.”⁹⁰ meâlindeki âyetler bu manayı destekler gözükmektedir.

Kurtubî (ö. 671/1273), peygamberler gibi dini tebliğ eden davetçilerin öldürülmesi durumunda da Allah'ın mutlaka katillerinden intikam alacak birilerini gönderdiğini söylemiştir.⁹¹

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Hz. Hüseyin'in katledilmesini bu konuya örnek verir. Onun Kerbelâ'da şehit edilmesinden sonra Allah'ın Muhtâr es-Sekafî'yi (ö. 67/687) katillerine musallat ettiğini ve her birini öldürüp intikam aldığını söyler.⁹²

Peygamberler dışında mü'minlerin katledilmesi ardından her zaman dünyada intikam alındığını söylemek zordur. Ancak zalimler her zaman acı bir sonla karşı karşıyadırlar. Kur'an zalimden hesap sorulmasını ve onun cezalandırılmasını dünyayla da sınırlı tutmaz. Hatta asıl önemli olan ahirettir. Sonu cehennem azabı olduktan sonra dünyadaki hiçbir galibiyet zafer olmadığı gibi sonu cennet olan doğru davranışların dünyadaki yenilgisi de mağlubiyet değildir. Allah sadece kendinin bildiği bir vakitte zalimlerden zulmün hesabını mutlaka sormaktadır.

2.3.3. Saadet ve Nîmet

Saffât sûresinde ki “Andolsun, peygamber olarak gönderilen kullarımız hakkında şu sözümler geçmişti..” mealindeki âyette geçen “söz” ifadesiyle kastedilenin ne olduğu konusunda iki eğilim vardır. Birincisi bu sözden kastın “Allah: Elbette ben ve elçilerim galip geleceğiz, diye yazmıştır.”⁹³ meâlindeki âyet olduğudur.⁹⁴ Buna göre Allah'ın vaat ettiği şey hüccetlerle veya kılıçla zaferdir.⁹⁵ Yukarıda ele aldığımız yorumlar da bu çerçevededir. Ancak ikinci eğilim olarak Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ' bu âyetteki “söz” ifadesini “saadet” olarak te'vîl etmiştir.⁹⁶ Dolayısıyla Allah mü'min kullarına nihayette ulaşacakları bir saadeti vaat etmiştir.

büyük bir kısmı ile birlikte esir olarak Bâbil'e götürülmüştür. Kudüs şehri yakılmış, Süleyman Mâbedi yıkılmıştır. Bkz. Ömer Faruk Harman, “Buhtunnasr”, DİA, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1992) 6/381.

⁸⁸ Kudüs M.Ö. 63 yılında Pompeus tarafından işgal edilmiş, şehrin duvarlarının bir kısmını yıktırıştır. 54 yılında mâbed yağmalanmıştır. Daha sonra Hz. İsa zamanında da süren inşa çalışmaları olsa da 70 yılında Romalı kumandan Titus şehri kuşatmış, bu sırada mâbed ve hemen hemen bütün şehir yanmıştır. İmparator Hadrien zamanında Romalılar Kudüs'ün harabeleri üzerinde yeni bir putperest şehir kurmuş adı da Colonia Aelia Capitolina olarak değiştirilmiş ve şehre girmeye kalkışan yahudilere ölüm cezası konmuştur. Ancak İmparator Konstantinos bu yasağı kaldırmıştır. Bkz. Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, DİA, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2002), 26/325.

⁸⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/345; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 4/564; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 27/77.

⁹⁰ el-İsra, 17/76-77.

⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 15/322.

⁹² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 7/450.

⁹³ el-Mücadele, 58/21.

⁹⁴ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/623; Taberî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8/721; Âlûsî, *Râhu'l-Me'âni*, 23/155.

⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 15/55; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/496.

⁹⁶ Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, 2/395. Ayrıca bkz. Taberî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8/721; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 15/139.

Mâturîdî, ele aldığı muhtemel anlamlardan biri olarak, âyetlerde peygamber ve inananlara vaat edilen nusretin dünyada kavuşacakları nimetler ve bolluk olabileceğini dile getirir. Ancak bu, inananların hiç acı günler görmeyecekleri anlamına gelmez. Çünkü Ankebût sûresinin ikinci âyetinde bildirildiği gibi insanlar imtihan edilmeden “İnandık.” demekle kurtulacaklarını sanmamalıdır. Mü'minler şartlarına uyararak gayret ettiklerinde nimetlere kavuşacaktır. Aynı durum dünyada kâfirler için de söz konusu olsa da Mâturîdî ikisi arasında fark olduğunu söyler: Mü'min için nimet olanlar kâfir için bir fitne ve ahirette azaba sebeptir.⁹⁷

Râzî, Allah'ın mü'minlere vaat ettiği yardımın eserinin hem dünyada hem ahirette görüleceğini belirtir. Çünkü mü'minler hak ehlidir. Hak ise zatiyla üstündür. Şer ise ârizî olarak bazen üstün olur ki bu geçicidir.⁹⁸ Dünya saltanatı geçicidir ama mü'minin sahip olduğu dinî hüccetin saltanatı daimîdir. Bu nedenle onlar devamlı övgüye layıktırlar. Öyle ki zalimler eliyle öldürülseler bile insanlar onları övgüyle yâd eder. Ancak zalim galip gelse de kimse ondan övgüyle söz etmez. Mü'minlerin kalpleri iman nuru ve yakîn ile doludur. Zalimler, mü'minleri mağlup etseler de insanlar bir süre sonra da olsa zalimin zulmünü görür, hak yolda olanların mü'minler olduğunu anlar. Yine hak yolda başlarına gelen acılar mü'minlerin sevabını, Allah katındaki derecelerini arttırır. Ayrıca zalimlerin kendileri öldüğü gibi eserleri de ölüp gider. Hak ehlinin eserleri ise bakidir; insanlar hayırda onları takip eder. Râzî'nin belirttiğine göre bunların hepsi onlara Allah'ın dünyadaki nusretidir. Ahiretteki nusret ise peygamberlerle beraber en yüce derecelere yükseltilmeleridir.⁹⁹

Bu yaklaşım da işkâlin çözümü açısından oldukça tutarlıdır. Mü'minler üzerlerine düşen vazifeyi yaptıktan ve hak yolda olduktan sonra, başlarına gelen her şey onlar için övünçtür. Ahirette de hamd makamında olacaklardır.

3. Peygamberlerin Öldürülmesi Bir Hezimet Değildir

Mâturîdî peygamberlerin ve onlarla beraber mü'minlerin öldürülmesine farklı bir bakış açısı dile getirmiştir. Âl-i İmran sûresi yüz kırk altıncı âyetin bir diğer kıraatine göre mananın “*Nice peygamberler vardı ki, beraberinde birçok Allah erleriyle öldürüldü..*” şeklinde olduğunu yukarıda dile getirmiştik. Mâturîdî burada verilmek istenen mesajın Hz. Muhammed (sav) öldürülse veya ölse bile mü'minlerin kendilerinden öncekileri örnek alıp asla yollarından dönmemeleri gerektiğidir. Zira selefleri öldürülseler de yılmadılar, zaaf göstermediler. Sonuçta sevaba ve zafere nail oldular.¹⁰⁰ Bu durumda denilebilir ki bir kısım peygamberlerin mucizevî kurtuluşları yanında bir diğer kısmının öldürülmesi, mü'minlere acı zamanlarında bir örnek teşkil eder ki arkalarından gelenler asla gevşeyip zaafa düşmezler.

Ebü'l-Hasen Alî el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve Tûsî gibi birçok müfessir, peygamberlerin öldürülmesinin Allah'ın, insanlardan yardımını kesmesi anlamında bir hizlân olmadığından bahsetmişlerdir. Aksine Allah yolunda öldürülmek yüksek derecelere ve sevaba nail olmak demektir. Peygamberler, kendilerine yardım sözü verilmiş olsalar da ölümsüz değildirler; her biri bir sebepten dolayı vefat etmiştir. Ancak ölümün en üstünü ve bir kulun ulaşabileceği en yüce makamlardan biri

⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, 13/69.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 26/172.

⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 27/77.

¹⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, 12/198.

şüphesiz şehadettir. Dolayısıyla ölümün şehadetle gelmesi kötü bir durum değil imrenilecek bir nimettir. Bu durum mü'minler için de geçerlidir.¹⁰¹ Bir peygamberin tebliğ vazifesini yerine getirdikten sonra ömrünü şehadetle bitirmesi Allah'ın onlara verdiği zafer sözüyle herhangi bir çelişki de oluşturmaz.

Sonuç

Bu çalışmamızda Allah'ın mü'minlere yardım ve zafer vaadi çerçevesinde peygamberlerin öldürülmesi gerçeğinin oluşturduğu işkâli ele aldık. Müfessirlerin dile getirdiği çözüm ihtimallerini tahsis, takyid ve te'vîl başlıkları altında topladık. Bunlardan bazılarının çözüm olmaktan öte bazı âyetlerle bile çelişkili olduğunu, bir diğer kısmının ise tutarlı olduğunu gördük.

Çalışmamızda ilgili işkâlin çözümü olarak müfessirlerce dile getirilen ihtimallerden ilki resul ve nebî ayrımına dayalı çözümdür. Bu çözüm ihtimali ilk olarak Kur'ân'ın ifadeleriyle tutarsızdır. Bu görüş, âyetlerde öldürülen peygamberler için “nebî” lafzının kullanılması ile delillendirilmiştir. Oysa çalışmamızda zikrettiğimiz gibi başka âyetlerde konu “resul” kelimesiyle de anlatılmıştır. Dolayısıyla bu çözümünün dayanağı, konuyla ilgili bir kısım âyetle çelişkilidir.

Bir diğer çözüm ihtimali olan savaşla emrolunan peygamberlerin korunduğu ve onlara zafer verildiği söylemi de bir önceki gibi Kur'ân içerisinde çelişkilidir. Çünkü Allah Teâlâ nice nebînin beraberindeki Allah erleriyle savaştığını ve öldürüldüğünü âyetle bildirmektedir. Bu da demektir ki savaşla emrolunan bir peygamber de öldürülebilir.

Zafer vaadinin sadece Hz Muhammed (sav) ve bazı peygamberlere tahsisi ise pek çok âyetin umum ifadesini delilsiz tahsis edip daraltması açısından doğru gözükmemektedir.

Bu durumda tahsis yönteminin ilk şekli olan peygamberler arasında herhangi bir ölçütle söz konusu vaadin sınırlandırılması konumuz olan işkâle ilgili geçerli bir çözüm sunmamaktadır. Kur'ân'da peygamberlerden öte bütün mü'minleri kapsayacak tarzda âmm ifadelerle vaat edilen zafer ve yardımın kapsamından tahsis ile bazı peygamberlerin çıkarılması hiçbir şekilde tutarlı değildir.

Allah'ın vaadinin tebliğ süresi ile tahsis edilmesi de yeterli bir çözüm olarak gözükmemektedir. Çünkü o halde öldürülen peygamberlerle ilgili “Öldürülmelerdi zaten bildirecekleri bir şey kalmamıştı.” şeklinde bir yargının geçerli olması gerekir. Kaldı ki öldürülen peygamberler de vazifeleri başında öldürülmüştür.

Genel olarak zaferin savaşta galibiyet olarak görüldüğü bütün çözümler başka müşkülleri beraberinde getirmektedir. Galibiyetin peygamberin öldürülmesi sonrası ümmetince kazanılacak zafere bağlanması da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Burada temel sorun haklı ve üstün olmanın savaşta düşmanı yenmeye bağlı görülmesidir. Oysa tarih nice güçlü ordulara sahip olan ve düşmanlarını her defasında mağlup eden zalim yöneticilere şahittir. Bununla beraber zaferin sonuçta mü'minlerin olacağına yönelik inanç oldukça değerlidir. İslam her ne kadar haklılığını savaşla ispatlamaya çalışıyor olmasa da savaş olgusu mü'minlerin daim kaçabilecekleri bir şey değildir. Düşmanları tarafından saldırıya uğrayıp yenildiklerinde boyun büküp “Allah'ın bize vaat

¹⁰¹ Mâverdi, *en-Nüket*, 1/130; Tûsî, *et-Tibyân*, 1/279; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 1/156; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 1/257; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 27/77.

ettiği zaten savaşta zafer değildi.” demeleri mümkün değildir. Elbette ki bu sahada da gereğince hareket ettikleri sürece -Allah'ın vaat ettiği gibi- zafer onların olacaktır.

Konumuz olan işkâlin çözümlerinden biri olan takyid ile çözüm oldukça isabetlidir. Mü'minler içerisine düştükleri olumsuzlukları değerlendirirken Allah'ın onlara verdiği sözü değil kendilerinin Allah'a verdiği söze sadakatlerini irdelemelidirler. Allah mü'minlere koşulsuz, peşin bir zafer vaat etmemektedir. Ayrıca onları dünyada zafer kazanmakla mükellef tutmamaktadır. Onlar Allah'ın dinine yardım ettikçe Allah da onlara yardım edecektir. Pek çok âyette ve hadis-i şeriflerde bu gerçek dile getirilmiştir. Salih ameller salih sonuçlar meydana getirecektir. Zaman zaman kâfirler de zafer kazanıyor ancak, Mâturîdî'nin dediği gibi, mü'mine nimet olan onlara imtihandır, ahirette mü'mine cennet kâfire azap vardır.

Takyide dayalı çözüm, te'vîle dayalı çözümler ile beraber değerlendirildiğinde daha da tutarlıdır. Allah'ın zafer ve yardım vaadini sadece savaşta galip olmaya hasretmek doğru değildir. Tabersî ve Şirbînî'nin belirttiği gibi, Allah'ın zafer vaadi hikmet neyi gerektiriyorsa o şekilde gerçekleşir. Bazen hüccetlerinin üstünlüğüyle, bazen sebatla, bazen savaşlarda galibiyetle, bazen kalbe güç vermekle, bazen düşmanın helakiyle gerçekleşir.

İslam, öne sürdüğü nizam ile her daim üstündür, haktır. Bir peygamberin öldürülmesi o peygamberin davasının batıl olduğunu göstermez. İslam'ın söylemleri ve hüccetleri hep üstün olduğu gibi müntesipleri de her zaman övgüye layıktırlar. Zaman içerisinde bazı acılar ve mağlubiyetler görseler de bu onların üstünlüğüne zarar vermeyeceği gibi sonuçta ulaşacakları zafere de engel olmaz. Ayrıca Kur'ân yaşamı dünyadan ibaret göstermemektedir. Dolayısıyla te'vîle dayalı çözümlerden biri olan zaferin düşmandan intikam alınması maddesini de dünyayla sınırlı görmek gerekmez.

Ayrıca görüşlerini naklettiğimiz müfessirlerin vurguladığı gibi peygamberlerin öldürülmesi Allah'ın onları yardımsız bıraktığı anlamına gelmez. Çünkü onlar da birer insandır ve nihayetinde ölümlüdür. Bir peygamberin ve mü'minin dünya hayatını şehadetle tamamlaması asla bir hezimet değildir. Aksine gıpta edilecek bir durumdur. Aynı zamanda peygamberlerin ve inananların hak yolda öldürülmesi arkalarından gelenlere davalarında asla gevşememeleri gerektiğini -her ne kadar Allah buna kadir de olsa- mucizevî kurtuluşlar beklemeden mücadelelerine devam etmeleri gerektiğini anlatması bakımından oldukça güzel bir örnektir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut v.d. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, ts.
- Aydın, Mahmut, “Yahyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/232-234. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, Mahmut, “Zekerıyyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Brinner, William M., “İslam ve Yahudi Geleneklerinde Peygamberler ve Peygamberlik”, çev. Salih İnci, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Sonbahar 2018): 147-176.

- Dağdeviren, Alican - Erkan Çakır, “Mâturîdî’ye Göre Kurân-ı Kerim’de İşkâl Sebepleri”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 19/50 (2016): 33-57.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaut v.d, Beyrut: Dâru Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf el-Endelusî, *el-Bahru’l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mî’ved, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahyâ b. Ziyad, *Me’âni’l-Kur’ân*, Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 3. Basım, 1983.
- Harman, Ömer Faruk, “Yahudilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/201-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Harman, Ömer Faruk, “Buhtunnasr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/380-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Harman, Ömer Faruk, “Kudüs”, *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Hatîb eş-Şirbînî, Muhamed Ahmed, *es-Sirâcü’l-Münîr fî İâneti alâ Ma’rifeti Ba’di Meânî Kelâmi Rabbina’l-Hakîmi’l-Habîr*, Kahire: Matbaatü Bûlâk el-Emîriyye, 1285.
- İbn Abdisselam, İzzeddin, *Tefsiru’l-Kur’an*, thk. Dr. Abdullah b. İbrahim b. Abdullah el-Vehbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdulhak, *el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsiri’l-Kitabi’l-Azîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Hâtım, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, thk. Ahmed Abdullah el-Ammari ez-Zehrani, Demmâm: Daru İbnu’l-Cevzi, 1439.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, thk. Ebu Abdullah Huseyn b. Ukkâşe ve Muhammed b. Mustafa el-Kenz, Kahire: el-Fârûk el-Hadîsiyye, 2002.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Riyâd: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- Kâdî Abdulcebbar, Kâdî’l-Kudât ‘İmâduddin Ebi’l-Hasen, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Metâin*, Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Hadise, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, tashih: Hişam Semir el-Buhârî, Riyad: Dâru Âlemi’l- Kütüb, 2003.
- Kutsal Kitap, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, Eylül 2015.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Beyrut: Müessesetu’t-Tarihi’l-Arabî, 2002.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, Thk. Bekir Topaloğlu v.dğr. İstanbul: Mizan yayınevi, 2005.
- Mâverdî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüketü ve’l-Uyûn Tefsîru’l-Mâverdî*, Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-İlmiyye, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu’l-Ğayb(et-Tefsîru’l-Kebîr)*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.
- Suyûtî, Celaluddin, *el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’ân*, thk. Said el-Menduh, (Beyrut: Müessesetu’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1996.
- Taberî, Ebû Ca’fer b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, ts.

- Taberî, Ebû Ca'fer b. Cerîr, *Târihü't-Taberî Târihü'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, Beyrut: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl el-Hasen, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Hâşim er-Rasûlî ve Fadlullah el-Yezdî et-Tabatabâî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1988.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, ts.
- Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîri Yahyâ b. Sellâm*, thk. Dr Hind Şelebî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Yerinde, Adem, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994.
- Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 3. Basım, 1984.



KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ

Kocaeli İlahiyat Dergisi / Kocaeli Theology Journal

Şiblî Nu'mânî'nin Seyahatnâmesinde İstanbul'da İlmî Hayat

Scientific Life in Istanbul in the Travelbook of Shiblî Nu'mani

Halime Zehra İNAL (Sorumlu Yazar)

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları,
Master's Student, Kocaeli University Faculty of Theology, Islamic History and Arts,
Kocaeli/Türkiye,
zehrainal6@gmail.com, orcid.org/0000-0002-6858-348X

Bahattin TURGUT

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Kocaeli/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Kocaeli University Faculty of Theology, Islamic History and Arts,
Kocaeli/Türkiye
bahattinturgut02@gmail.com, orcid.org/0000-0003-4289-1350

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	7 Mart 2023 / 7 March 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	28 Mart 2023 / 28 March 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Haziran 2023 / 25 June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Haziran 2023 / June 2023
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 106-122.	

Atıf / Cite as: İnal, Halime Zehra-Turgut, Bahattin. "Şiblî Nu'mânî'nin Seyahatnâmesinde İstanbul'da İlmî Hayat [İbn Al-Arabi According to Early Biographers and Commentators: A Study Based On the Concept of Khatmiyah]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal 7/1 (Haziran/June 2023), 106-122. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033800>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: Veri Toplanması / Data Collection: HZİ (%90), BT (%10), **Veri Analizi / Data Analysis:** HZİ (%80), BT (%20), **Makalenin Yazımı / Writing up:** HZİ (%90), BT (%10), **Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:** HZİ (%90), BT (%10).

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayıncı / Published by:

Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayınıdır.

Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Şiblî Nu'mânî'nin Seyahatnâmesinde İstanbul'da İlmî Hayat

Öz

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'ın saygın, Müslüman âlim ve tarihçilerinden olan Şiblî Nu'mânî (ö.1914), aynı zamanda "Sefernâme-i Rûm u Şâm u Mısır" adlı seyahatnâmesiyle modern dönem seyyâhlığına iyi bir örneklik teşkil etmektedir. Söz konusu eser, Şiblî'nin İslâm coğrafyasının çeşitli ülkelerine gerçekleştirdiği gezileri ve buralarda elde ettiği gözlem ve birikimleri kapsamaktadır. Bu noktada Şiblî Nu'mânî'nin çıkmış olduğu yolculukta rotasına hem dünyanın hem de İslâm coğrafyasının önemli ilim, kültür ve medeniyet merkezlerinden biri olan İstanbul'u dâhil etmesinde İslâm âleminin hâmîsi konumundaki Osmanlı Devletine karşı beslediği muhabbetin derin tesirleri bulunmaktadır. Zira XIX. yüzyılda gerek Osmanlı Devleti'nin başkenti gerekse müslim-gayrimüslim pek çok insanın rağbet ettiği ilim ve irfan merkezi olması İstanbul'u dünyanın en saygın şehirlerinden biri konumuna getirmektedir. Nu'mânî'nin mezkûr eserinde İstanbul'un dünya çapında şöhret bulmuş medreselerinden, kütüphanelerinden aynı zamanda dönemin eğitim sisteminden, basın yayın kuruluşlarından ve değerli ilim adamlarından hulâsa ilmî ve kültürel hayatı kapsayan her türlü husustan detaylı bir biçimde bahsetmesi bu gerçeği ortaya koymaktadır. Seyahatnâmeler, edebî metin olarak ele alınabilirken önemli bir misyonu daha bulunmaktadır ki o da yazıldığı döneme kapı aralayan tarihî kaynaklardan olmasıdır. Yazarın bakış açısı ve değer yargılarını barındırıyor olsa da tarihî, siyasî, edebî, sosyokültürel pek çok alanda okuyucuya dönemin kültür kodlarını sunması bakımından önem arz etmektedir. Biz de bu çalışmamızda seyahatnâmesi ışığında Şiblî Nu'mânî'nin XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İstanbul'daki ilmî hayatı nasıl gözlemlediğini ve hangi tespitlerde bulunduğunu inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, İstanbul, ilmî hayat, seyahatnâme, seyyâh, Şiblî Nu'mânî.

Scientific Life in Istanbul in the Travelbook of Shibli Nu'mani

Abstract

Shibli Nomani (d.1914), one of the respected Muslim scholars and historians of India in the second half of the 19th century, is also a good example of modern period travel with his travel book called "Safarnama-e-Rome-o-Misr-o-Shaam". The work in question covers the travels of Shibli to various countries of the Islamic geography and the observations and knowledge he gained there. At this point, Shibli Nomani's inclusion of Istanbul in his journey, one of the most important science, culture and civilization centers of both the world and the Islamic geography, has a profound effect on the love he had for the Ottoman Empire, which was the patron of the Islamic world. Because in the 19th century, being the capital of the Ottoman Empire and the center of science and wisdom that many Muslims and non-Muslims were in demand, Istanbul became one of the most respected cities in the world. In his aforementioned piece, Nomani's detailed mention of the world-renowned madrasahs and libraries of Istanbul, as well as the education system of the period, the media outlets and valuable scholars, about all aspects of scientific and cultural life, reveals this fact. While travelogues are handled as literary texts, there is another important mission, which is the historical course that opens the door to the turning point in which it was written. Although it contains the author's point of view and value judgments, it is important in terms of presenting the cultural codes of the period to the reader in many historical, political, literary and socio-cultural fields. In this study, we will examine the how he observed the scientific life in Istanbul since the last quarter of the 19th century and what determinations he made.

Keywords: Ottoman, Istanbul, science life, travelbook, traveller, Shibli Nomani.

Giriş

Şiblî Nu'mânî 1857 yılında Hindistan'da doğmuştur. Asıl adı Muhammed'dir ancak Şiblî lakabı ve İmâm-ı Âzam Nu'mân b. Sâbit'e nisbetle Nu'mânî nisbesiyle tanınmıştır. Mevlânâ Şiblî diye de anılmaktadır. Şiblî, ilk ve temel dinî bilgilerini babasından aldıktan sonra resmî eğitimine Maktabah'da başlamış ve döneminin kıymetli hocalarından çeşitli alanlarda ilim tahsil etmiştir. Ana dili olan Urduca dışında iyi derecede Arapça, Farsça, Hintçe, Sanskritçe ve İngilizce bilmektedir. Bunların dışında tarih ve düşünce tarihine duyduğu ilgi sebebiyle Fransızca, Almanca'yı iyi derecede ve yaptığı seyahat sayesinde Türkçeyi de az da olsa öğrenmiştir.¹ Sir Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Dr. Thomas Arnold (ö. 1930) ile yakın temasta bulunmuş ve onların etkisiyle Batı düşüncesine karşı eleştirel yaklaşımlarda bulunarak İslâmî kimliğini ve düsturunu yazılarında aktarmıştır. 1882'de Seyyid Ahmed Han tarafından kurulan Aligarh İslâm Üniversitesinde Arapça ve Farsça hocası olarak görev almıştır. Tarihçiliğinin yanı sıra büyük bir âlim olması sebebiyle allâme lakabıyla da zikredilmektedir. İslam tarihine ilaveten hassaten kelâmî sahada da çalışmalar yürütmüştür.² Evli ve üç çocuk babası olan Şiblî Nu'mânî, 57 yaşında 18 Kasım 1914'te Azamgarh'da vefat etmiştir. Allâme Şiblî Nu'mânî'nin kabri şu anda Azamgarh'da Darul Musannefin Shibli Akademisi olan evinin Shibli Manzil avlusunda bulunmaktadır.

Şiblî Nu'mânî'nin doğduğu yıla tekabül eden 1857'de Hint-Pakistan Alt Kıtası'nda hem Müslüman hem de Hindu halk üzerinde derin tesirler bırakan ayaklanma meydana gelmiştir. Söz konusu kalkışmanın katalizörü İngilizlerin yürüttüğü politikalar neticesinde Müslüman Hint toplumu hızla yozlaşmış ve kültür kodlarından uzaklaşmıştır bununla birlikte İslâm dünyasındaki Batı istilâsı da aynı minvalde yayılmıştır. Tüm bu menfi gelişmeler Şiblî'nin en büyük mücadele sahasını oluşturmaktadır. Böyle bir dönemde çalışmalarını sürdüren Nu'mânî, tabii ki İngilizlerin yakın takibine girmiştir. Özellikle Osmanlı'ya ve hilâfet makamına beslediği muhabbet akabinde İstanbul'a yaptığı seyahat, orada Sultan Abdülhamid Hân (1876-1909)'la görüşmesi İngilizler için yeterli tehdit unsuru kapsamındaydı.

1892 yılında çıktığı seyahat, Mısır, Şam ve Anadolu en nihayetinde İstanbul'da tamamlanmıştır. Özellikle kütüphanelere ve Osmanlı'nın eğitim sistemine dair önemli incelemelerde bulunmuştur. Seyahati neticesinde elde ettiği bilgi ve gözlemlerini çalışmamızın temel kaynağı olan *Sefernâme-i Rûm-u Şam-u Mısır* adlı eserinde aktarmıştır. Yusuf Karaca, mezkûr eseri tercüme ettiği kitabın girişinde Şiblî Nu'mânî'yi tanıtırken Seyyid Süleyman Nedvî (ö.1953)'nin şu sözlerine yer vermiştir:

“Her ne kadar Şiblî'nin seyahati ilmî ve kültürel bir görüntü altında gizlenmiş olsa da aslında amacı Hint Müslümanları ile halife-i Müslimin Sultan Abdülhamid arasında bir bağ meydana getirmektir. Bu gerçekleşmiş ve Şiblî Hint Müslümanlarının ilk elçisi olmuştur. İngilizler bu seyahatin arkasından meydana gelebilecek etkilerden çok kuşkullanmış, özellikle onun kurduğu eğitim teşkilatlarındaki Müslüman öğrencilerde meydana getireceği heyecandan korkmuşlardır.”³

¹ Şiblî Nu'mânî, *Sefernâme-i Rûm u Şâm u Mısır*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 11.

² Züleyha Birinci, “Şiblî Nu'mânî'nin Kelâm Tarihine Bakışı”, *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 3.

³ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 18.

Şiblî Nu'mânî, Hindistan-Pakistan alt-kıtasında Müslümanların İngilizlere karşı göstermiş olduğu mücadelede genç yaşına rağmen etkin rol oynamıştır. Dönemin halifesi II. Abdülhamid'in savunduğu İslâm Birliği siyaseti Hindistan gibi sömürge altındaki İslâm ülkelerince benimsenmiş, mezkûr coğrafyalardaki milli kimliklerin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur.⁴ Nedvî'nin cümlelerinden anlayacağımız üzere Şiblî'nin mücadelesine hilâfet merkezinin desteği İngilizleri oldukça rahatsız etmiş ve bu sebeple açıktan ve gizliden müdahalelerde bulunmuşlardır. Tüm bunlara rağmen Şiblî İstanbul'da gördüğü eğitim-öğretim metodunu kendi topraklarında uygulamaya koyma yolunda gayret sarfetmiştir.

Yaklaşık üç ay kaldığı İstanbul'da ilmî çalışmalarını ve gözlemlerini titizlikle yürütmüştür. Osmanlı Devleti'nin eğitime verdiği önemden, uyguladığı yeni tarz eğitim sisteminden, talebelerin ilmî durum ve ahlâkî tutumlarından, dönemin mühim yazarlarından, bilhassa kütüphanelerinden detaylıca bahsettiği mezkûr eseri, XIX. yüzyıl İslâm tarihçileri arasında dikkat çeken isim olmasına sebebiyet vermiştir.

1. Şiblî Nu'mânî'ye Göre İstanbul'da İlmî Durum

Dünya tarihinde XIX. yüzyıl çalkantılı geçen, çeşitli akımların ve ideolojilerin zuhur ettiği, günümüzde tartışılan çoğu toplumsal probleme kaynaklık eden zaman dilimidir. Dolayısıyla XIX. yüzyılın son çeyreğinde seyahatine başlayan Şiblî Nu'mânî'nin kaleme aldığı bu eser; dönemin sosyoekonomik, toplumsal, kültürel yapısına ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Konu bağlamında mezkûr eser, hassaten II. Abdülhamid devrinin eğitim faaliyetlerine, üniversite ve diğer okulların eğitim düzeylerine, eğitimin ülkedeki değerine, öğrenci ve hocaların kalitesine aynı zamanda kaynak bulundurması sebebiyle kütüphanelerin çeşitliliğine ve eğitimle ilintili pek çok farklı hususa dair geniş ölçüde bilgi barındırmaktadır.

Nu'mânî, bulunduğu süre zarfında İstanbul'da gözlemlediği eğitim sistemini “eski ve yeni eğitim tarzının birbiriyle mücadelesi” olarak zikretmektedir. Nitekim söz konusu dönem daha önce de belirttiğimiz üzere çeşitli fikir akımlarının çıktığı ve bir disiplin hüviyeti kazandığı zaman dilimidir. Bu sebeple çoğu toplumda olduğu gibi Osmanlı eğitim tadrîsinde de değişikliklere gidilmiştir. Müslüman Osmanlı tebaası için yeni “Avrupa kalıbı” pek çok alanda olduğu gibi eğitimde de tartışmalara neden olmuştur.⁵

Kütüphanelere karşı ayrı bir ilgisi olduğunu her fırsatta dile getiren ve eserinde de münferit başlık halinde ele alan Nu'mânî'ye göre Osmanlı'daki göz alıcı ilmî terakki büyük ölçüde dil ve tercüme faaliyetleri sâyesinde gerçekleşmiştir. Nitekim Türk dilinin gelişiminde özellikle XIV. yüzyılda ivme kazanan Arapça ve Farsçadan yapılan edebî çeviriler önemli rol oynamıştır. Hassaten İslâm ülkelerinde bilim/ilim dili Arapça olmasına karşın Devlet-i 'Aliyye'de Türkçe'ye daima ihtimam gösterilmiş ve onun âtıl, işlevsiz hale gelmesine müsaade edilmemiştir.⁶ Nitekim en başarılı ilmî çalışmaların ortaya koyulduğu dönemlerde Türkçe kaleme alınmış pek çok eser bulunmaktadır. Yeni eserlerin yanı sıra tarih, hukuk, tıp vb. pek çok dalda mevcut kült eserlerin -İbn Haldûn, Taberî,

⁴Arzu Çiftsüren, “Şiblî Nu'mânî'nin Seyahatnâmesinde II. Abdülhamid ve Gazi Osman Paşa”, *Doğu Araştırmaları Dergisi* 18 (2018), 8.

⁵Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 64.

⁶Nilay Avcı, “Osmanlı-Türk Toplumunda Çeviri Etkinliği Üzerine Tarihsel Bir İnceleme”, *Mersin Üniversitesi SBE e-Dergi* 4/1 (2020), 157.

İbn Hallikân, Makrizî'nin eserleri gibi- Türkçe çevirilerinin yapılması Osmanlı Devleti'nin ilme ve ilmî terakkiye gösterdiği değerlerin bir nişânesidir. Tercüme faaliyetleri sâyesinde ilim dünyasındaki önemli eserlerin çoğu yüksekokulların ekseriyetinde ders kitabı olarak okutulmuş ve bu sâyede eğitim-öğretim üst düzey kalitede verilmiştir. Bunların yanında gerekli ilmî çalışmalar yapılarak muhtelif dallarda ve yeni teknik bilgilere dair çokça Türkçe eser kaleme alınarak bilim dünyasına katkıda bulunulmuştur. Öyle ki Şiblî'nin ifadesine göre: "Arapçadan sonra Asya ülkelerinin hiçbirinin dilinde bu kadar tarihî kitap birikimi mevcut değildir".⁷ Ayrıca yazılan Türkçe tarih kitapları özelinde eserlerin içeriği bakımından değerlendirmesini de yapan Şiblî'ye göre salt rivayet aktarımından ziyade tarih felsefesi ve metodolojisine uygun bir akış içinde, olayların neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde verilmesi, yine olaylara ilişkin inceleme ve tenkitlerin yapılması, okuyucuya zihnini açacak kritiklerin sunulması, siyasi tarihten öte ek olarak söz konusu dönemin medenî, ahlakî ve ilmî durumuna dair geniş bilgilerin sunulması önem arz eden hususlardandır. Şiblî Nu'mânî, Avrupa tarih bilim dalının Türkçe eserlerden çokça istifade ettiğini ve mevcut birikimini ortaya çıkardığını da aktarmaktadır.⁸

1.1. Eğitimin Gelişmesi ve Eski-Yeni Eğitim Sistemi

Osmanlı Devleti'nde eğitim denince akla öncelikle medreseler ve sıbyan mektepleri gelmektedir. Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren hızla gelişen medreseler, payitaht merkezli olmak üzere devlet topraklarına büyük ölçüde yayılarak faaliyet göstermiştir. Medreselerin disiplini, eğitim kalitesi ve derslerin muhtevasıyla Osmanlı'nın büyümesinde son derece önemli hizmetleri olmuştur. Bunlara ilaveten Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyıl ortalarından itibaren bir diğer önemli eğitim kurumu mesabesindeki Enderunlar⁹ devlet için mühim bir yer tutmaktadır. XIX. yüzyıl başlarına kadar etkisini devam ettirmiş, daha sonra ise Batı tarzında açılan mekteplerin artmasıyla ihtişamını giderek kaybetmiştir.¹⁰

XIX. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu çağın gerçekleriyle yüzleştiği ve böylece eksikliklerini ıslah ettiği dönem olarak nitelendirilmektedir. Söz konusu yüzyıldaki reform hareketleriyle eğitimin işlevselliğinin direkt olarak toplumsal ve siyasî hayata uyum sağlaması amaçlanmıştır.¹¹ Bu noktada Şiblî'nin yaptığı tespit önem arz etmektedir: "Türklerde her şeye siyasî bir gözle bakmak enteresan bir prensiptir. Her şeye milletler arası bir politika gözüyle bakmaktadırlar. O bakımdan herhangi bir işin herkesin gözü önüne serilmesini istememektedirler."¹² Esasen bu durumu açıklamak için coğrafi konumu göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Nitekim Anadolu'nun tarih boyunca içinde bulunduğu stratejik ve siyasî pozisyon adım atılan her sahada gözetilmek mecburiyetinde bırakmıştır. "Coğrafya kaderdir" sözü mûcibince Şiblî'nin yaptığı tespiti yerinde bulmak mümkündür. Zira tarihte Müslüman olmalarıyla birlikte Türkler, daima etkin bir unsur olarak rol oynamış ve oynamaya devam etmektedir.

⁷ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 150.

⁸ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 151.

⁹ Osmanlılar'da idarî ve askerî kadronun yetiştirilmesi için teşkil edilen saray eğitim kurumu.

¹⁰ Mehmet İpşirli, "Enderun", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09.08.2022).

¹¹ Sedat Kanat, "XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Eğitim Politikaları ve Toplumsal Zihniyet" *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2018), 1.

¹² Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 114.

XVIII-XIX. yüzyıllarda küresel sahada meydana gelen bir takım toplumsal ve siyasî değişiklikler aynı zamanda ortaya çıkan düşünce akımları, Osmanlı Devleti'nin hükümet yapısında da büyük bir zihniyet dönüşümünün gerçekleşmesine neden olmuştur. Devlet büyükleri, mevcut yönetim politikasıyla devletin bekasını sağlamakta güçlük çekileceğini tespit etmişlerdir. Dolayısıyla yapılması gerekenin Batı'nın baş rol oynadığı yeni dünya düzenine yapıcı bir yaklaşımla ancak kendi kültür kodlarımız çerçevesinde ayak uydurulması ve söz konusu değişimi sürdüreceği bir bürokrasi inşası olduğu anlaşılmıştır. Medrese kökenli ulemâ, bürokrat ve aydın sınıfının kurduğu yeni sisteme intibak etmede sorun yaşamıştır. Hâsılı mevcut şartlar içinde yeni eğitim anlayışının gelişmesi kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelmiştir.¹³ Eserinde bu konuyu iki tarzlı eğitim başlığı altında ele alan Şiblî, dikkatle ve bizzat yerinde gözlemleyerek özellikle yeni sistemle kurulmuş okullara dair önemli bilgiler aktarmaktadır. II. Mahmut'un (1808-1839) öncülüğünde Osmanlı tadrîsatı; ibtidâî, rüşdiye, îdâdî ve yüksek okul şeklinde dört dereceli eğitim sistemine dönüştürülmüştür. İlköğretim seviyesindeki ibtidâîlerde Kur'ân-ı Kerîm, Türkçe, Arapça imlâ, Resim ve temel seviyede Matematik dersleri verilmektedir. Mezkûr eserde aktarıldığına göre en fazla beş sene süren bu okul, talebenin zekâ seviyesine göre daha da kısalarak bir senede bitirilmesi mümkündür.¹⁴ Bakıldığında öğrenciyi eğitim sisteminin kalıplarına sıkıştırmaktan ziyâde bireyin kabiliyetine göre şekillenen bir mekanizma işleyişi söz konusudur ki bu da çocukları ilme ve öğrenmeye teşvik etmesi bakımından önem arz etmektedir. Rüşdiye ve îdâdî okullarında ise derslerin muhteva ve sayısı gittikçe artış göstererek kaliteli, disiplinli bir eğitim süreci sağlanmaktadır. Fransızca, Geometri, Ticaret Usûlü, Resim ve Harita çizimi gibi daha çeşitli, öğrenciyi her alanda yetiştiren branşlar verilmektedir. Özellikle Harita çizimi günümüzdeki fakülte seviyesindeki yüksek okullarda (Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Harbiye vb.) daha titizlikle eğitimi verilen bir ders konumundadır.

Eserinde, dönemin Padişahı II. Abdülhamid'e karşı beslediği muhabbeti sıklıkla dile getiren Şiblî; onun eğitime vermiş olduğu önemi, konuyla ilgili faaliyete geçirdiği yenilik ve gelişmeleri mütalâa etmiştir. Bu noktada senelik eğitim raporlarını içeren maârif salnâmelerini incelemiş ve önceki senelere göre âzamî seviyede değişiklikler olduğunu tespit etmiştir. Kendi ifadesiyle, bir önceki yılın eğitim raporunda yapılan tespitlerle daha sonraki yılın tespitlerinin hiçbir benzerliği yoktur. Yani eğitim çok hızlı ve büyük ölçüde gelişmiş, okullar ve öğrenciler hayret edilecek şekilde artmıştır.¹⁵ II. Abdülhamid'in tahta oturduğu 1876 yılında Osmanlı Devleti sınırlarında 18.490 sıbyan mektebi, 253 rüşdiye, 4 dârü'l-muallimin, 4 yüksek okul ve 1 özel okul bulunmaktadır. Abdülhamid Han'la birlikte ülkedeki eğitim kurumlarının sayısı; ibtidâî mekteb yaklaşık 5000'e, 74'ü kızlara özel olmak üzere rüşdiye 619'a, îdâdî 109'a, dârülmuallimîn ise 32'ye yükselmiştir.¹⁶

Abdülhamid Han, devletin devamlılığını sağlamak, mutlak bir otorite sahibi olmak ve eskiden olduğu gibi devleti geleneksel gücüne kavuşturmak için var gücüyle çalışmıştır. Bu noktada

¹³ Şerif Demir, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Eğitim Sisteminde Yaşanan Değişim" *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13 (2015) 4.

¹⁴ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 116.

¹⁵ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 117.

¹⁶ Esmâ Parmaksız, "II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909) Eğitim Sistemi, Eğitim Yapıları ve Askerî Rüşdiyeler" (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 27. Konuyla ilgili belge ve bilgiler için bkn: Neslihan Oytun, "II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikasının İzmir'e Yansımaları", (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002), 88.

devletçilik ve merkezîyetçilik ilkelerini devlet yönetiminde hâkim kılarak Osmanlı'nın varlık sahasında daha güçlü bir duruş sergilemesine gayret etmiştir. Tüm bunları yaparken Din (İslâm) ve eğitim unsurlarını daima ön planda tutmuş ve her ikisinin mezcedildiği bir yapı tesis etmiştir.¹⁷ Dolayısıyla yazarımızın da eserinde ayrı bir başlık halinde aktardığı gibi eğitimde müspet yönde fazlasıyla gelişim ve değişim olmuştur. Öyle ki Mekteb-i Mülkiyye'nin ve Mekteb-i Hukuk-ı Şâhâne'nin masrafları, Abdülhamid Han'ın ceb-i hümâyunundan¹⁸ karşılamasıyla kurulmuş eğitim kurumlarıdır. Masraflarını karşılamakla kalmayarak ilgi alakasını daima bu okullarda ve öğrencilerin üzerinde tutmuştur. Festival havasında geçen eğlenceler düzenlenerek öğrencilerin motive edilmesini isteyen Sultan, bu faaliyetlere bizzat katılmasa da vekâleten vezirini göndererek öğrencilere sevgisini hissettirmekte idi. Öte yandan tarih, onun döneminde hizmete sunulan modern okullarda eğitim görenlerin marifetiyle 1908 ihtilaline sahne olmuş, ardından da Cihan Devleti Osmanlı hazin sonuna doğru ilerlemiştir.

Şiblî Nu'mânî, Mekteb-i Harbiye, Mekteb-i Sultanî ve Mekteb-i Mülkiye okullarını bizzat ziyaret ederek notlar tutmuş ve aktarmıştır. Buralara dair yaptığı tespitlere değinmeden evvel dönemin mevcut diğer eğitim kurumlarına ve tarzlarına değinmekte fayda olduğunu mülâhaza ediyoruz:

Mektebül-hukuk: Bugünkü İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinin temelini oluşturan Türkiye'nin en köklü Hukuk Fakültesidir. Eğitim süresi dört yıldır. Hem İslâm hem de Roma hukuku dersleri bir arada verilmiştir. Onların dışında; Fıkıh Usûlü, Ticaret Hukuku, Muhâkeme Usûlü, Ceza Kanunu, Deniz Hukuku, Siyasî Ekonomi, Avrupa Devletleri Hukuku, Hukuk Tarihi dersleri de okutulmaktadır.¹⁹

Mektebül-Hendese: 1883 yılında Sultan II. Abdülhamid Han tarafından kurulmuştur. Teknik Üniversitedir, eğitim süresi altı senedir.

Mektebül-Lisan (Yabancı Diller Fakültesi): Osmanlı Devleti'nde memurların yabancı dil öğrenmeleri için kurulmuş bir okuldur. Burada Almanca, Fransızca, Yunanca, Ermenice, Latince, İtalyanca ve Rusça öğretilmektedir.

Mektebül's-Sınâa: Mekteb-i Sanâyi-i Nefise-i Şâhâne adıyla bilinen güzel sanatlar fakültesi kastedilmektedir.

Mekteb-i Nüvvab: Dönemin İlahiyat/İslâmî İlimler Fakültesidir. Eğitim sisteminin kalitesinden oldukça memnun kalan Şiblî, değişen dünya düzeninde güncel sorunlara cevap verecek nitelikte olması bakımından bu okulu oldukça kıymetli görmüştür.

Mekteb-i Bahriyye: Gemi ve Denizcilik mesleğine dair bilgilerin ayrıntılı şekilde öğretildiği, Türk deniz kuvvetlerine subay yetiştiren Deniz Harp Okulu ve Lisesidir.

¹⁷ Mustafa Gündüz, "II. Abdülhamid Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Araştırmalar" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008), 5.

¹⁸ Osmanlılar'da doğrudan padişahın şahsî kullanımına ayrılan para ve buradan yapılan harcamaları ifade eden bir tabir. Detaylı bilgi için bkz: Halil Sahillioğlu, "Ceyb-i Hümayûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ceyb-i-humayun>.

¹⁹ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 121.

Mekteb-i Zirâa: Ziraat yüksek okuludur. Ziraat ve rençberlikle ilgili en geniş bilgiler verilmektedir.

Şiblî'nin eserinde zikrettiği bu okullar dışında Abdülhamid Hân'ın bizzat açtığı kurumlardan biri olan *Aşiret Mekteb-i Hümayunu* fazlasıyla dikkati celbetmektedir. Nitekim yazarımız Nu'mânî, ekseriyetle payitaht merkezli eğitim kurumlarının yanı sıra sair beldelerde de ivedilikle kaliteli, geniş çaplı ve düzenli eğitimin zaruretini dile getirmiştir. Bu bağlamda mezkûr mektep, 1892 yılında II. Abdülhamid Han tarafından Osmanlı Devleti'ndeki aşiret çocuklarının eğitimi için İstanbul'da kurulmuştur. Bu mektebin kuruluşundan maksat, devlet sınırları içinde bulunan Arap ve diğer aşiret reislerinin çocuklarının eğitim-öğretim ihtiyaçlarının karşılanması ve onların Türkçe öğrenmesini İstanbul'da sarayın nezâreti ve himayesinde bulunan bir okulda toplayarak sağlamaktır, aynı zamanda bu kurum sâyesinde söz konusu çocukların ve mensubu oldukları aşiretlerin Devlet-i 'Aliyye'ye ve hilâfete sadakatlerini arttırmak, bölgelerine döndüklerinde devlet maslahatına yönelik faaliyetlerde bulunmaları amaçlanmıştır.²⁰

Şiblî, bu saikle uygulamaya konulan hizmetin kıymetini "benzerine rastlanmaz" şeklinde ifade etmektedir. Bunlara ilaveten II. Abdülhamid döneminde özel eğitim alanında bir girişim olmuş ve İstanbul'da Osmanlı eğitim tarihinde ilk kez sağır, dilsiz ve körler için okul açılmıştır. Yönetimi süresince gerçekleştirdiği icraatların yanı sıra uygulamaya koyduğu eğitim politikalarıyla da dikkat çeken II. Abdülhamid'e *maarifperver* sıfatı kullanılmıştır. Bu sığata özellikle Maarif Nezareti ile ilgili resmî belgeler ve yazışmalarda olmak üzere dönemi içerisinde yazılan kitapların önsözlerinde rastlanmaktadır.²¹

1.2. Dönemin Eğitim Tarzı, İşleyişı ve Mahiyeti

- a) Fransız ihtilalinin Osmanlı eğitim sistemine ve dil öğrenimine etkisi olarak değerlendirilebilecek "Okullarda Fransızca Eğitimi": Modern okulların açılmaya başlamasıyla Türkçe ve Arapça dışında Fransızca da derslere dâhil edilmiştir. Bu sâyede yeni sistemde eğitim görmüş askerî düzeydeki her bireyin Fransızca bilmesi dikkat çekicidir. Buradan ayrıca verilen dil eğitiminin kalitesine dair bir çıkarımda bulunmak da mümkündür. Çünkü Şiblî'ye göre yeni sistemde yetişmiş basit eğitimli bir kişi dâhi Fransızca bilmektedir.²² Günümüze kıyasla yıllarca verilen İngilizce eğitiminden kayda değer bir kazanım elde edemeden mezun olan öğrencilere karşılık bahse konu olan dönemdeki dil eğitimini örnek almakta fayda bulunmaktadır.
- b) Naklî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlere verilen değer: Fizik, kimya, matematik, jeoloji gibi ilimler ciddi bir disiplin üzere öğrencilere verilmektedir. Verilen eğitim için staj denilebilecek deneyim kazandırılırken öğrenciyi teşvik edici ders materyalleri de tahsis edilmektedir.
- c) Tarih bilincinin kazandırılması: Makro düzlemde tarih eğitimi verilen yüksekokullarda müfredat; Osmanlı Tarihi, İslâm Tarihi ve Hz. Âdem'den itibaren başlatılan Peygamberler Tarihi şeklinde işlenmektedir. Böylelikle Osmanlı Devleti ve

²⁰ Bayram Kodaman, "Aşiret Mekteb-i Humanyûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (31.08.2022).

²¹ Parmaksız, *II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909) Eğitim Sistemi, Eğitim Yapıları ve Askerî Rüşdiyeler*, 28.

²² Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 122.

Tarihi İslâm Tarihinin, İslâm Tarihi de Dünya Tarihinin bir parçası olarak bütünleyici bir bakışla ele alınmaktadır. Bunlara ilaveten umumî tarih kapsamında Avrupa tarihi ve mukayeseli tarih öğretimi de yapılmaktadır.

- d) Resmi dil yanında diğer ilim dillerinin tahsili: Kadim Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi Devlet-i 'Aliyye'de de eğitim müfredatı, ders kitapları ve diğer kaynaklar Arapça olduğu için medreselerde Arapça tahsiline ağırlık verilmiştir. Fakat ders anlatımlarında Türkçe tercih edilmiştir. Klasik Osmanlı dönemi için medreselerden mezun olanların büyük bir çoğunluğunun ana dillerinin yanı sıra Arapça ve Farsça gibi ikinci ve üçüncü bir dil bildiklerini de söyleyebiliriz.²³

Eğitim dilinin Türkçe olması beraberinde tercüme faaliyetlerini geliştirmiştir. Bu hususa daha önce değinmiştik ancak konuyla ilgili Şiblî'nin tespitini de aktarmakta fayda vardır. Yazarımız Osmanlı ve Hindistan arasında bir karşılaştırmaya başvurarak “tercüme kaynaklar üzerinden eğitim yapılmasında ne gibi sıkıntı veya kazanımlar vardır” konusunda Hindistan'daki İngiliz mandacılığına atıf yapmış ve şöyle bir fikir ileri sürmüştür:

“Türkçe, Osmanlı'da devletin dilidir. Bir devlette yabancı milletlerin diliyle eğitim vererek gelişmesine ve ilerlemesine ait bir örneği, dünyanın hiçbir ülkesinde gösteremezsiniz. İngiltere'nin ilerlemesi ve gelişmesi, eğitimin Latince'den alınarak İngilizceye çevrilmesiyle başlamıştır. Hiç şüphe yok ki Türklerin ilerlemesi ve gelişmesi mümkün olursa ancak kendi ana dilleri olan Türkçe eğitimle olabilecektir.”

Dil; toplum değerlerini oluşturan, yaşatan ve bunları bünyesinde muhafaza eden kültür hazinesidir. Dil olgusu onu kullanan milletin kafa ve düşünce yapısını, zihninin nasıl çalıştığını hâsılı mantığını ortaya koymaktadır. Dili bir tren rayı olarak düşünürsek vagonlar da söz konusu milletin değişik dönemlerini, yaşanmışlıklarını ve değerlerini temsil etmektedir. İşte bu trenin günümüze ve geleceğe ulaşmasını sağlayan raylar dil olarak nitelenebilir. Nasıl ki raylar olmadan tren ilerleyemez, ulaşım veya aktarım gerçekleşemez; dil de olmadan bir milletin kültürel varlığı, birikimi ne günümüze ne de geleceğe taşınabilir.²⁴

Kültürün temel unsuru olan dil aynı zamanda düşüncenin de kaynağıdır. Temel sorunumuz, dilin fakirleşmesiyle zihin dünyamızın da fakirleşiyor olmasıdır. Dildeki fakirleşme evvelemlerde zihin dünyamızın daralmasının bir sonucudur. Hasılı mesele yalnızca dilbilim meselesi değildir. Mesele, hayvan-ı nâtik olan insanın kendini bilme ve bulma meselesidir.²⁵

1.3. Dönemin Öğrenci Profili ve Yatılı Sistemi

Şiblî; Mekteb-i Harbiye, Mekteb-i Sultanî ve Mekteb-i Mülkiye'yi bizzat gidip tetkik etmiştir. Yemekhane, yatakhane ve dersliklerin düzeninden tutun öğrencilerin okul çıkışında sergiledikleri davranışa kadar ince ince îzâhatlarda bulunmuştur. Şiblî, okullardaki yatılı sistemin Batılı ülkelere nispeten en iyi şekilde uygulamaya konulduğunu ifade etmiştir.

²³ Selim Hilmi Özkan, “Osmanlı Devleti'nde Eğitim Dili Ve Yabancı Dil Meselesi”, *Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 39 (2017), 54.

²⁴ Ali Göçer, “Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* (2012), 55.

²⁵ İbrahim Kalın, *Açık Ufuk* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 31-32.

Daha önce zikrettiğimiz yüksekokulların beraberinde kampüs içinde yurtlar da inşa edilmiş ve tam bir düzen içinde idaresi gerçekleşmiştir. Öğrenciyi hem akademik hem de sivil hayata hazırlama noktasında son derece disiplinli bir sistem tesis edilmiştir. Yurtlarda her şeyin tek tip olması şart kılınmıştır. Hiçbir öğrencinin dış görünüşünden ekonomik ve toplumsal ayrıcalığının fark edilememesi sağlanmıştır. Ciddi bir yatırıma mâl olan eğitime yurt imkanlarının da eklenmesiyle yüksek rakamlar ortaya çıkmıştır. Yıllık yatılı ücretlerinin çok yüksek olmasına karşın Türkler gerek halk gerek devlet ricali nezdinde çok cömert davranmışlardır. Burs olarak niteleyebileceğimiz başlıklarla fakir öğrenciler de bu nimetten yoksun kalmayarak kaliteli eğitim ve yurt imkanlarından faydalanmaktadır. Şiblî'nin eserinde bildirdiğine göre dönemin Mekteb-i Sultanîsinde öğrencilerin iki yüz tanesi fakir ailelerin fertleridir. Sadece devlet ricali tarafından eğitim masrafları giderilen öğrencilerin sayısı yüz ellidir. Geri kalan elli talebe ise bizzat Padişah hazretleri tarafından okutulmaktadır. Bu noktada öğrencilerin kıyafetlerinden iâşe ve ibâtelere, kullandıkları mobilyalara kadar tamamıyla aynı kalite ve düzeyde bulunmaktadır. Şiblî Nu'mânî, eğitimdeki bu eşitliğin memleketi Hindistan'da da hayata geçirilmesi gerektiğini def'atle zikretmiştir.

Okullar salt eğitim odaklı katı bir disiplinle yönetiliyor gibi gelse de aksine öğrencilerin lehine pek çok uygulama bulunmaktadır. Örneğin okul sınırları içinde bulunan hamam, matbaa, nakkaşhâne, öğrencilerin gelişimlerini sağlayacak çeşitli alanlara dair materyaller mevcuttur. Bunlara ilaveten psikolojik olarak rahatlamalarına imkân veren içinde rengârenk balıkların yüzdüğü süs havuzları bulunmaktadır. Osmanlı geleneğinde suyun tedavi edici yönü her zaman kullanılmıştır. İşte bu okullarda da öğrencilerin rahatlamak için böyle bir alana sahip olması kıymetlidir.²⁶

Formalar, okuldan okula değişiklik arz etmektedir. Ceket yakalarına okulun ismi nakşedilmiştir. Öğrenciler, üniformalarını adeta kutsal bir eşya taşıyormuşçasına her an şuur ve disiplinle hareket etmektedirler. Zira sürekli giyme mecburiyetinde oldukları üniformalar okullarını temsil etmektedir. Dolayısıyla attıkları her adıma dikkat etmeleri, okullarına ve hocalarına yaraşır biçimde davranmaları gerektiğinin bilincindedirler. Özellikle okul çıkışlarında öğrencileri gözlemleyen biri başlarında bir komutan/hoca olmamasına rağmen inci gibi dizilerek sessiz, sakin ve vakarla dağılmalarını hayretle izleyebilmektedir.

Yatakhaneler elli ila altmış kişiliktir. İlk başta bu durumu garipseyen yazarımız daha sonra bu durumun alâmet-i fârikasını çok faydalı bulmuştur. Çünkü bu yatakhanelerde konaklayan öğrenciler her adımı topluca atmaktadırlar. Sabah aynı anda uyanır, öğrenci sayısına denk muslukların başına otururlar ve tek bir vanadan aynı anda tüm musluklardan su akar akabinde aynı anda su vanadan kesilirdi. Geç kalanlar için bu prosedür tekrar edilmez ve böylece su boşa akıtılmazdı. Ardından bir gözetmen eşliğinde etütler yapılırdı. Yine hep birlikte yemekhaneye gidilir, aynı anda yemekler yenirdi. Devamında okul saatinde herkes dersliklerine girer, akşamları da hep birlikte yataklara girilir ve uykuya dalınırdı. Hulâsa rutin işler olarak adlandırdığımız günlük faaliyetler de dahil olmak üzere öğrencilerin tüm günü topluca gerçekleşen eylemlerden meydana gelmektedir. Bu sâyede öğrencinin gerek sosyal gerekse akademik hayatta disiplin kazanması mümkün kılınmıştır. Öğrencilerin her şeyi birlikte yapmaları ve saçlarının tıraşına kadar aynı

²⁶ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 138.

görünümde olmaları beraberliklerini ve muhabbetlerini artırmaktadır. Bir diğer fayda ise daha önce zikredilen fakir ailelerden gelme talebeler, bir nebze daha görgülü olan ailelerin çocuklarıyla arkadaşlık ederek onlarla hemhâl olmuş ve öz güven kazanmış olurlardı.²⁷

Nu'mânî, seyahat etmesindeki asıl sebebin eğitim sistemlerini ve kütüphaneleri yerinde incelemek olduğunu, onlara ayrı bir ilgisi olduğunu kitabının başında belirtmektedir. Nitekim İstanbul'da da bu ilgisini oldukça belli etmiştir. İncelemeleri sonucunda müspet yönlerinin yanı sıra bazı eleştirilerde de bulunmuştur. Daha ziyade yanlış olarak değil eksiklik olarak değerlendirdiği konulardan biri ilmî çalışma derneklerinin olmayışıdır. Yani öğrencilerin okul dışında hitâbet kabiliyetini, bir konuyu araştırma yetisini kazanabileceği kurumların bulunmamasıdır. Zira kendi ifadesiyle bu yeni sistemde eğitim görmüş insanlardan beklenen asıl amaç şuurlu, uyanık, serbest görüşlü kısaca liderlik vasıflarını kendisinde mezcedeceği yeterli donanıma sahip bireylerin yetişmesidir. Bu noktada öğrenciyi sözünü ettiğimiz amaçlar doğrultusunda destekleyecek dernek veya vakıflar önem arz etmektedir.

Bir diğer eksiklik ise bu ihtişamlı, kaliteli yüksekokulların sadece Payitahtta bulunmasıdır. Şiblî'nin araştırmalarına göre söz konusu dönemde Beyrut, Şam, Halep ve Kudüs gibi kadim İslâm şehirlerinde bilimsel olarak niteleyebileceğimiz yeni tarzda okul bulunmamaktadır. Şiblî'nin dikkatini çeken konulardan bir diğeri ise yeni eğitim tarzlı diye nitelediğimiz okulların hepsinin devlet eliyle kurulmuş olmasıdır. Millet olarak kurulmuş bir okul o zamanlar henüz mevcut değildir. Bu konuyu satırlarında şöyle geçirmektedir:

“Bir devlet ne kadar güçlü ve zengin olursa olsun ülkenin tüm ilmî ihtiyacını karşılaması mümkün değildir. Böyle bir beklenti içinde olmak veya bu yönde gayret sarfetmek o milletin beyin ve manevi yeteneklerinin iflasına yol açar. XIX. yüzyılın Avrupası'na baktığımızda isimlerini çokça duyduğumuz Cambridge, Oxford gibi okullar milletin öz çabasıyla kurulmuş eğitim kurumlarıdır.”²⁸

Yazarımız, her ne kadar İslâm kültür kodlarıyla yoğrulmuş olsa da Müslüman toplumların birbirinden farklı düşünce yapıları bulunmaktadır. Buradan hareketle Şiblî, dışarıdan bir gözle yaptığı eleştirinin alt dinamiklerinde daha ziyade Osmanlı tebaasının ve hayırsever halkın dini usullere uygun eğitim veren medreselere kıyasla henüz çok daha yeni kurulmuş modern okullar konusunda tereddüt yaşaması ve mesafeli durması yatmaktadır. Sosyolojik açıdan inceleyecek olursak bir geçiş dönemi olması sebebiyle bu durum makul karşılanabilir. Toplumun mevcut şartlara alışmasının veya onları benimsemesinin zaman alacağı da ifade edilebilir.

2. Medreseler

İslâm eğitim sisteminin temel kurumu olan medrese Osmanlılar döneminde fizikî şartları, mimarî özellikleri, programı ve temsil ettiği zihniyetle önemli gelişmeler göstermiştir. Zira medreseler, Devlet-i 'Aliyye'de kuruluşun XIX. yüzyıla kadar devlet ve toplumu bir ölçüde kanalize eden, ilmî ve fikrî hayatta belirgin izler bırakan kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen başlangıçta medreseler dinamizm kaynağıyken zamanla söz konusu canlılığını yitirmiş, esnekliğini

²⁷ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 123-129.

²⁸ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 130-131.

kaybetmiş, daha da önemlisi kendini yenileyecek zihniyet gelişim ve dönüşümünü maalesef sağlayamamıştır.²⁹

XIX. yüzyılın son çeyreğinde hâsıl olan bu durum Şiblî Nu'mânî'nin de dikkatini oldukça çekmiştir. Yaşadığı üzüntüyü şu şekilde ifade etmiştir:

“Seyahatim neticesinde geleneksel medrese eğitiminin çöküşüne bizzat şahit olmam tüm iyi duygularımın, umudumun ve neşemin yitip gitmesine neden olmuştur. Ben yeni sistemi beğeniyorum fakat eskiden beri süre gelen medrese sisteminin devam etmesi elzemdir. Bununla birlikte bu eğitim tarzının bu şekilde devam etmesinin İslâm ümmetine bir fayda sağlamadığını ve anlamsız olduğunu görerek ister istemez elem ve ızdırap duyuyorum.”³⁰

Bu düşüncelerine ek olarak yaptığı gözlemlere dayanarak şunları söyleyebiliriz: Osmanlı medrese sisteminin zirvesi olarak niteleyebileceğimiz XVI-XVII. asırlarda müthiş bir ilmî telakkiye kaynaklık etmiş bu kurumların İslâm medeniyeti ve dünya halkları için kıymeti paha biçilemezdir. Gelecek asırlarda değişen dünya düzeniyle medreseler maalesef eski ihtişam ve işlevini diri tutamamıştır. Bu medreselerin başarılı oldukları dönemlerin medeniyet, bilgi ve kültürünü temsil ettiklerini göz önünde bulundurduğumuzda onları hakîr görmek büyük haksızlık olacaktır.³¹ Nitekim medreseler, bizlerin mayasını oluşturan kadim bir müessese olarak tarihî değerlerimizdendir. Kayıtlara baktığımızda Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım (ö. 1920) ve Mustafa Hayri (ö. 1921) Efendiler döneminde gerekli dinamizmi kazanmak adına medrese ıslahı yapılmak istenmiştir. Bu sebeple İslâmî Medâris Komisyonu oluşturulup konuya dair çeşitli nizamnâmeler hazırlanmıştır. Geleneksel yapısından tamamen farklı, mektep tarzında yeni program, dârü'l-hilâfe medreselerinde uygulanmaya başlandıysa da istenilen sonuca ulaşılamamıştır ve tarihi bir gerçeklik olarak karşımıza çıkan Tevhîd-i Tadrîsat kanununun neşrinden on üç gün sonra bütün medreseler kapatılmıştır.³²

Hindistan'da da medreselerin akıbeti benzeri bir seyir izlemiş ve İngiliz hakimiyeti sonrasında eğitim tartışmalı konular arasında yerini almıştır. Uzun yıllar maruz kaldıkları İngilizlerin saldırılarıyla Hindistan'ın Müslüman şehirlerindeki İslâmî yapıların pek çoğu zarar görmüş, bundan medreseler de etkilenmiştir. Geleneksel medrese eğitimi Bâbürlü Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte Batı tarzı yapılanma içerisine sokulmak istenmiş ve medreselerin yerine kolejler alternatif olarak getirilmiştir. Hindistan Müslümanlarını tek çatı altında birleştirip dinî, ahlakî ve ilmî bütünlük sağlama gayesiyle hareket eden Nedvetü'l-ulemâ cemiyeti, ülkelerinin içinde bulunduğu sıkıntılara çıkar yol aramış ve nihayetinde bünyesinde özel araştırma merkezleri ve enstitüler de bulunduran Dârülulûm kurulmuştur. Şiblî Nu'mânî ve arkadaşları tarafından 1914 yılında A'zamgarh'ta açılan Dârü'l-musannifîn söz konusu araştırma merkezlerinin en önemlilerinden kabul edilmektedir. Şiblî Akademisi olarak da bilinen bu kurum, içinde çeşitli yazma eserler barındıran zengin bir kütüphaneye sahiptir ve günümüzde de faal durumdadır.³³

3. Kütüphaneler

²⁹ Mehmet İpşirli, “Medrese”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 06.09.2022).

³⁰ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 145-146.

³¹ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 148.

³² İpşirli, “Medrese”.

³³ Azmi Özcan, “Nedvetü'l-Ulemâ” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 06.09.2022).

Yolculuğunun asıl amaçlarından birinin İslâm ülkelerindeki kütüphaneleri incelemek olduğunu belirten Şiblî, İstanbul'daki kütüphanelere ve içindeki kitaplara ayrı bir değer atfetmektedir. Kütüphaneler, XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı ilmî ve kültürel terakkisine önemli katkılar sağlamıştır. Birçok hükümdar, bürokrat, devlet görevlisi, bilim ve din adamı kütüphanelerin oluşturulması aynı zamanda da vakfı hususunda teşvik ve destekte bulunmuştur. Müellifimiz de bu noktada İstanbul'un İslâm Dünyası'nda Arapça yazılmış eser bazında merkez konumda olduğunu belirtmektedir.³⁴ Ona göre İstanbul kütüphanelerini değerli kılan asıl husus içinde barındırdığı kitapların nadide eserler olmasıdır.

İstanbul'daki kütüphane sayısının kırk beş olduğunu ifade eden Şiblî, yaklaşık yirmi beş tanesini ismen zikretmiştir: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Camii Kütüphanesi, Fatih Camii Kütüphanesi, Bayezid Camii Kütüphanesi, Nur-i Osmaniye Kütüphanesi, Yol Camii Kütüphanesi, Eski Hamidiye Kütüphanesi, Selimiye Kütüphanesi, Şeyhülislâm Âşir Efendi Kütüphanesi, Yeni Hamidiye Kütüphanesi, Nakîbüleşraf Esad Efendi Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, Lale Kütüphanesi, Valide Sultan Camii Kütüphanesi, Hekimoğlu Alipaşa Kütüphanesi, Köprülü Mehmet Paşa Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi, Kadızade Sultan Mehmet Kütüphanesi, Atıf Efendi Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Kütüphanesi, Mehmet Efendi Kütüphanesi, Mihrişah Kütüphanesi Mustafa Efendi Kütüphanesi, Mehmet Murat Efendi Kütüphanesi, Ragıp Paşa Kütüphanesi, Tevfik Efendi Kütüphanesi.

Bu sıralamanın ardından kütüphanelerin açılmasına öncülük eden ve destek veren zatlar için şu tespitte bulunmuştur.

“Kütüphanelerin isimlerinden de anlaşıldığı üzere ekserisi paşalar ve üst düzey devlet yetkilileri tarafından kurulmuştur. Başka milletlerde bu zümre, nispeten bir cahiller kitlesidir. Türkler de ise bu kütüphaneler, mezkûr kesimin üstün eğitim görmüş ve bilgi derecesi yüksek kimseler olduklarının ispatıdır. Pek çok kütüphanede onları vakfedenlerin kendi eserleri ya da onların elleriyle yazdıkları başkalarına ait kitaplar bulunmaktadır. Bu kitapların değeri onların ilim zevkini ve geniş bakış açılarını anlatan belgelerdir. Hepsi de halkın hizmetine vakfedilmişlerdir. Bu gibi önemli işler açısından itiraf etmek gerekiyor ki ilim yolundaki cömertlikte Türklerin derecesi bütün Müslüman milletlerin derecesinden daha üstündür.³⁵”

Osmanlı'da XIX. yüzyılın başlarına kadar kütüphanelerin bağlı bulunduğu vakıfların idaresi Evkâf-ı Hümâyün müfettişliğince yürütülmüş, hicri 1242 yılında Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti kurulmasıyla kütüphanelerin teftiş ve idaresi Evkâf müfettişliğine devredilmiştir.³⁶ Demek oluyor ki kütüphanelerin denetimi ve işleyişi daima devlet kontrolünde olmuştur. Bu sebeple uzun yıllar geçse de nadide eserlerin korunması mümkün kılınmıştır. Bu kütüphanelerde bulunan kitapların korunmasında son derece titiz davranılmıştır. Bazı kütüphanelerde kitapların büyük bir kısmı altınla tezhiplenmiş ve son derece güzel bir yazıyla muhafaza edilmiştir. Yunan, Mısır dönemlerinden tutun Abbasi Devletindeki tercüme faaliyetleri kapsamında ortaya çıkmış eserlere

³⁴ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 162.

³⁵ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 163-164.

³⁶ İsmal E. Erünsal, “Kütüphane” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15.09.2022).

kadar pek çok kadim yazmalar yine bu kütüphanelerde korunmaktadır. Bir diğer mühim husus ise buralarda mevcut olan kitapların muhtevası yalnızca İslâmî ilimlere ait olmayıp değişik bilim dallarında başucu niteliğinde eserlerin yer almasıdır.

Başka yerde ikinci bir nüshası bulunmayan eserler İstanbul'un güzide kütüphanelerinde yer almaktadır. Şiblî Nu'mânî bu gibi eserlerini bir kısmını zikrettikten sonra şu yakınmayı dile getirmiştir:

“Böylesine eşine rastlanmayan ve hiçbir yerde bulunmayan kitapların bir kenarda öksüz, kimsesiz gibi bırakılmasına tarif edilmez bir üzüntü duymaktayım.”

Şiblî 'nin de ifade ettiği gibi pek çok ilim dalında eşsiz eserler İstanbul kütüphanelerinin raflarını süslerken, İslâm alemince bunlara gerekli değerin verilmemesi yani lâyıkıyla okunup ilmî çalışmaların yapılmaması maalesef üzücü bir durumdur. Bu konuya dair Şiblî “Bütün İslâm dünyasında eğitim ve öğretimin kalitesi ve işlevi öyle bir düştü ki okul dışında insanlar bilgi dağarcıklarını geliştirmeye çalışmıyorlar. Bunun sonucu olarak da İslâm ümmetinde yenilenme ve çağın sorunlarına yeni İslâmî görüşler ortaya koyma yeteneği yitiriliyor.” ifadelerinde bulunmuştur.³⁷

4. Dergi, Gazete ve Basımevleri

Osmanlı'da ilk Türkçe gazete yayını gibi çeşitli basın faaliyetlerinin, pek çok yenileşme ve değişimin yaşandığı II. Mahmud (1808-1839) devrinde devlet eliyle gerçekleştiği bilinmektedir.³⁸ Gazete ve dergiler kültürlerin büyük bir parçası konumuna gelmiştir. Söz konusu basın faaliyetleri yayınlandığı dönemin kodlarını barındırması sebebiyle tarihçiler için önem arz etmektedir. Şiblî Nu'mânî, Osmanlı'daki yayıncılık faaliyetlerine dair yazma özgürlüğünün olmamasından dolayı eleştiride bulunmaktadır. Zira serbestçe yazabilme fırsatı verilmeyen bir dilde üstün düşünme, güçlü anlatım ve kuvvetli ifade gelişemeyeceğini ifade etmiştir. Bunlara ilaveten önemli bir noktayı da göz ardı etmeyerek şu sözleri sarf etmiştir:

“Bütün bunlara rağmen şu gerçeği de teslim etmeliyim ki gazetelerin her önüne geleni özgürce yazmaması Türk siyasî idaresi bakımından önemli bir zorunluluktur. Vatandaşların değişik dinlerde olması, diğer devletlerle kıyasıya mücadele, provokatörlerin kışkırtmaları, yandaş gazetecilik faaliyetleri kısıtlamaları mecbur kılmıştır. Bunlar, ifade özgürlüğünü garantilemiş olan devletlerin bile uyguladığı yaptırımlardır.”³⁹

Gazete ve dergiler, halka okuma zevkini aşılamıştır. Bu minvalde İstanbul sokaklarında bol miktarda kahvehane/kıraathane bulunmaktadır. Buralarda çay, kahve eşliğinde günlük gazeteler ve aylık dergiler okunarak bir kültür inşa edilmiştir. Şiblî Nu'mânî, Türklerde gördüğü bu alışkanlık üzerine Hindistan'daki eksikliğe atıfta bulunarak şu tespitlerde bulunmuştur:

“Ne yazık ki Hindistanlılar böyle şeylerden zevk almıyorlar. Daha ziyade bir ahbabın evine birkaç dost buluşup sohbet etmektedirler. Ama bu tarz buluşmaların iki büyük eksikliği var. Birincisi: Dost meclisleri ferah, temiz ve açık havada olmalı ki beden sağlığına da yararı

³⁷ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 172.

³⁸ Kenan Demir, “Osmanlı'da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849- 1923)”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2016), 73.

³⁹ Nu'mânî, *Seyahatnâme* 156.

olsun. ikincisi: Hindistan'daki buluşmalar özel yani halka kapalı olması sebebiyle gıybet etme gibi faydasız, lüzumsuz şeylere zemin hazırlamaktadır. Halbuki Osmanlı tipi kahvehanelere herkes geldiği için başkalarının iştirakine diye mâlâyânî mevzulardan konuşmaya insanlar hicâb duyar ve çirkin sözler söylenemez.”⁴⁰

5. Kitap Yayınlama Prensipleri ve Basımevleri

Osmanlı'da 1856 yılı itibarıyla kitap basımı belli bir prosedüre tâbi idi. Matbaacıların öncelikle kitap basacaklarını Takvimhâne Nezaretî'ne bildirmeleri ve belirli miktardaki vergiyi ödemeleri gerekmektedir. Akabinde gerekli şartları sağladığı tespit edilen matbaacıların basım çalışmalarına izin verilmektedir. Bunların yanı sıra matbaaların zararlı, aykırı, yasaklı kitap basma ihtimallerine karşı Takvimhâne Nezaretî'nden bir görevli, matbaalarda ne tür kitaplar basıldığını denetlemek için görevlendirilmektedir. Söz konusu denetim sonucunda kitabın basılmasında veya yayımlanmasında mevzuata aykırı bir durum veya sakınca görülmezse ruhsatnâme verilmektedir.⁴¹

Bu denli titizlikle davranılmasından maksat meydana gelebilecek herhangi bir provokasyon, devlete, millete veya İslâm'a karşı yıpratma ve iftiralara mâni olabilmektir. Ancak devletin bu mercii de tabii ki denetlenmeye muhtaçtır zira bu makamdaki görevlilerce çeşitli suistimler de hasıl olmaktadır.⁴²

Şiblî Nu'mânî, seyahatinde İstanbul'da yayınlanan Maârif (dönemin en ünlü haftalık dergisidir), Resimli Gazete, Tasvir-i Cihan ve Servet-i Fünun gibi dergilerin bir kısmını bizzat incelemiş ve bu dergilerin hepsinin kâğıdının, temizliğinin ve yazı biçiminin kısaca düzen ve baskı kalitesinin Avrupa'nın ünlü dergileriyle boy ölçüşecek durumda olduğunu ifade etmiştir. Devam eden satırlarda Şiblî, “Türkiye’de ilim ve teknik bilgiler her geçen gün gelişmektedir. Her ilim dalında devamlı kitaplar yayınlanmaktadır. Bu açıdan Türkler Asya kıtasında en önde gelmektedir.” sözleriyle Türklerin ilmî hayata verdiği katkıyı gözler önüne sermektedir.⁴³

Türklerin ilme verdikleri değer sebebiyle basılan kitaplar da o derece kıymet görmektedir. Basımevleri hususunda Şiblî'nin dikkatini çeken ve üzüntüsüne neden olan şey çoğunun azınlıklara ait olmasıdır. Müslümanlara ait en gözde basım evleri: Tercüman-ı Hakikat, Şirket-i Sahafiyye, Matbaa-i Osmaniye'dir. Özellikle Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye tamamen Müslümanların ortaklığıyla kurulmuş olduğu için kıymetlidir.

Şiblî Nu'mânî, eserinde Şemseddin Sami (ö.1904)'den övgüyle bahsetmektedir. Onun, *Kâmûsü'l-a'lâm* adlı meşhur tarih ve coğrafya ansiklopedisini neşrettiği dönemde İstanbul'da bulunan Şiblî, eserin alıntı yaptığı kaynakların ne denli güvenilir olduğunu bizzat kendisi belirtmektedir. Tarih bilgisinin yanında *Kâmûsü'l-a'lâm*'da yer alan haritalar ise ayrıca dikkatini çekmiş ve bu hususta Şemseddin Sami'yi Avrupalı yazarlarla denk hatta üstün tutmuştur.⁴⁴

Şiblî'nin eserinde isimlerini andığı, dönemin meşhur yazar ve şahsiyetleri ise şunlardır: “Payitahtın şairi” olarak nitelediği Muallim Naci (ö.1893), Ebuzziya Sami (ö.1913), Ali Nusret Bey

⁴⁰ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 106-107.

⁴¹ Fatmagül Demirel, “Osmanlı Devleti'nde Kitap Basımının Denetimi”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 5 (2012), 97.

⁴² Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 158.

⁴³ Nu'mânî, *Seyahatnâme* 159.

⁴⁴ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 152.

(ö.1913). Bunlara ilaveten Ahmet Mithat Efendi (ö.1912) ve Cevdet Paşa (ö.1895) için ayrı başlıklar açan Şiblî, Ahmet Mithat'ın iyi bir ilim adamı olduğunu ve Türkiye'yi Avrupa'da oryantalistlere karşı başarıyla temsil ettiğini ifade etmektedir. Ahmet Cevdet Paşa'dan ise devlet kademelerinde üst mevkilere gelmesine rağmen ilmî çalışmalara verdiği katkılardan dolayı ve kendisiyle son derece iyi durumda olan Arapçısıyla anlaşabildiği için ayrıca bahsetmektedir.⁴⁵

Sonuç

XIX. yüzyıl hem İslâm hem de Batı medeniyetinin arayış halinde olduğu bir dönemdir. Bu arayış neticesinde dönemin Müslüman ilim adamları, İslâm medeniyetinin önceki yüzyıllarda sahip olduğu merkezîliği yeniden kazanmak için çalışmalar yürütmüştür. Hintli âlim Şiblî Nu'mânî, aynı saikle çağın sorunlarına çözüm arama noktasında İslâm medeniyeti tasavvurunu ön plana çıkararak bu minvalde gayret sarfetmiştir. Medeniyetimizin yüzyıllarca birikim yaptığı ilim havzalarına seyahatler gerçekleştirip öncelikle ata toprağı Hint Alt Kıtasında ardından da topyekûn İslâm coğrafyasında bir diriliş ateşi yakmanın mümkün olabileceğini ön görmüştür. Nihayetinde 1892 yılında çıktığı yolculukla Müslümanların modern çağ seyyâhlık faaliyetlerine önderlik etmiştir.

Derin bir muhabbet duyduğu Osmanlı'ya ve İstanbul'a vardıkdan itibaren hızla araştırma ve incelemelerine başlamıştır. Burada öncelikle; ilk, orta ve yüksek okulları, askerî ve sivil eğitim kurumlarını, kütüphaneleri bir eğitimci gözüyle incelemiştir. Özellikle eski ve yeni eğitim modelleri hususunda mühim gözlemleri olmuştur. Zira kendisi kadim İslâm toplumlarının ivedilikle Kur'an ve Sünnet merkezli yeni bir eğitim metoduna geçiş yapması gerektiği kanaatindeydi. İstanbul'u halihazırda hilâfet merkezi olması sebebiyle bu geçişin başlangıç istasyonu olarak görmekteydi. Ziyareti sırasında geniş kapsamlı bir inceleme yaparak yalnızca eğitim sistemine dair bilgiler değil öğrencilerin ahlakî davranışlarından kütüphanelerde inceleme fırsatı bulduğu kitapların kenar süslerine kadar çok ince detayları eserinde zikretmiştir. Bunlara ilaveten İstanbul'un mimarîsine, Osmanlı'nın devlet işleyişine, dönemin mühim yazarlarına, basın-yayın kuruluşlarına, İstanbul'un gözde sembollerinden Selâtin camilerine, tarihî yarımadaının turistik mekânlarına, Türklerin ahlak, adet ve toplum yapılarına ve derin muhabbet duyduğu dönemin Halifesi Abdülhamid Han'la olan münasebetine dair pek çok değerli bilgiyi Müslüman ilim adamı kimliğiyle okurlarına aktarmıştır.

Şiblî'nin bu seyahatine ilmî, kültürel bir yolculuk gözüyle bakılmakla birlikte altında yatan sâiklerden biri de İngiliz işgali altında olan Hindistan ile halâ tek umut kaynağı olan hilafet merkeziyle hassaten Halife Abdülhamid Han'la bağı güçlü ve diri tutmaktır. Bu noktada Nu'mânî, mezkûr dönemin Hint Müslümanlarının ilk elçisi olarak nitelendirilmektedir. Hülâsa Hindistanlı tarihçi, akademisyen, âlim Şiblî Nu'mânî, İslâm ümmetinin sorunlarına çare aramak ve ilmî çalışmalar yapmak amacıyla İstanbul'da ve diğer memleketlerde önemli incelemeler de bulunmuştur. Bu seyahatinden elde ettiği ilmî birikim ve tecrübelerle de hem ülkesine hem de İslâm'a büyük katkılar sunmuştur.

⁴⁵ Nu'mânî, *Seyahatnâme*, 153-154.

Kaynakça

- Avcı, Nilay. "Osmanlı-Türk Toplumunda Çeviri Etkinliği Üzerine Tarihsel Bir İnceleme" 4, sy 1 (2020): 9.
- Birinci, Züleyha. "Şiblî Nu'mânî'nin Kelâm Tarihine Bakışı" 4, sy 2 (2020): 1-23.
- Çiftsüren, Arzu. "Şiblî Numani'nin Seyahatnamesinde İi. Abdülhamid Ve Gazî Osman Paşa". *Doğu araştırmaları Dergisi*, sy 18 (2018): 5-16.
- Demir, Kenan. "Osmanlı'da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849- 1923)". *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016.
- Demir, Şerif. "Xix. Yüzyıl Osmanlı Eğitim Sisteminde Yaşanan Değişim". *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 0, sy 13 (2015): 435-47. <http://search/yayin/detay/206194>.
- Demirel, Fatmagül. "Osmanlı Devleti'nde Kitap Basımının Denetimi". *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, sy 5 (06 Aralık 2012). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuydta/issue/951/10719>.
- Erünsal, İsmail E. "Kütüphane". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kutuphane>.
- Göçer, Ali. "Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2012, 50-57.
- Gündüz, Mustafa. "İi. Abdülhamid Dönemi Eğitimi Ve İdeolojisi Üzerine Araştırmalar" 6, sy 12 (2008): 243-86.
- İpşirli, Mehmet. "Enderun". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 09 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/enderun>.
- İpşirli, mehmet. "Medrese". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/medrese>.
- Kalın, İbrahim. *Açık Ufuk*. 1. İstanbul: İnsan, 2021.
- Kanat, Sedat. "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Eğitim Politikaları Ve Toplumsal Zihniyet". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy 15 (23 Nisan 2018). <https://doi.org/10.29029/busbed.342853>.
- Kodaman, Bayram. "Aşiret Mekteb-i Hümayûnu". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/asiret-mekteb-i-humayunu>.
- Nu'mânî, Mevlânâ Şiblî. *Anadolu Suriye Ve Mısır Seyahatnamesi*. Çeviren Yusuf Karaca. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleosm/findrecords.php>.
- Özcan, Azmi. "Nedvetü'l-Ulemâ". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nedvetul-ulema>.
- Özkan, Selim Hilmi. "Osmanlı Devleti'nde Eğitim Dili Ve Yabancı Dil Meselesi", sy 39 (2017). https://www.academia.edu/34147235/Osmanlı%20Devletinde_Eğitim_Dili_ve_Yabancı_Dil_Meselesi.
- Parmaksız, Esmâ. "II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909) eğitim sistemi, eğitim yapıları ve askeri rüşdiyeler". Yıldız Teknik Üniversitesi, 2008. <http://dspace.yildiz.edu.tr/xmlui/handle/1/1965>.



KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ

Kocaeli İlahiyat Dergisi / Kocaeli Theology Journal

**Kur'an Okuma Dersinin Ölçme ve Değerlendirmesinde İlahiyat Fakültesi
Düzeyindeki Temel Yeterlilikler**
*Basic Sufficiency at The Faculty of Theology in The Assessment and Evaluation of The
Qur'an Reading Course*

Hasan Hüseyin HAVUZ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Afyonkarahisar/Türkiye

Dr. Instructor Member, Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Quran Reading and Recitation Science, Afyonkarahisar/Türkiye

hhhavuz@aku.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4388-9383

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	9 Mart 2023 / 9 March 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	20 Nisan 2023 / 20 April 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Haziran 2023 / 25 June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Haziran 2023 / June 2023
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 123-153.	

Atıf / Cite as: Havuz Hasan Hüseyin. "Kur'an Okuma Dersinin Ölçme ve Değerlendirmesinde İlahiyat Fakültesi Düzeyindeki Temel Yeterlilikler [Basic Sufficiency at the Faculty of Theology in the Assessment and Evaluation of the Qur'an Reading Course]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal 7/1 (Haziran/June 2023), 123-153. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8034607>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayıncı / Published by:

Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayımıdır.

Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Kur'ân Okuma Dersinin Ölçme ve Değerlendirmesinde İlahiyat Fakültesi Düzeyindeki Temel Yeterlilikler

Öz

Kur'an'ı doğru okuma bu alanda görev yapacak öğretici adayları için en temel görevdir. Doğru okumada temel yeterliliklerin kazandırılması, ölçme ve değerlendirmede en temel kriterdir. Hedef ve kriterler de ulaşılabilecek kazanımlara göre olmalıdır. Buna göre meslekî yeterlilik kazandırma sorumluluğu olan İlahiyat fakültelerinde Kur'an Okuma dersinde temel yeterlilikler belirlenmek zorundadır. Bunların somut olarak oluşturulamaması ve buna göre puanlama yapılamaması temel bir problemdir. Dersin ölçme ve değerlendirilmesinde ya yüksek bir düzey aranmakta ya da mevcut şartlarda kazandırılması gereken yeterlilik düzeyi oluşturulamamaktadır. Bu çerçevede makalede yüzüne, ezber okumada ve tecvit bilgisi konusunda ilahiyat/İslami İlimler fakülteleri düzeyinde belirlenmiş hedef ve amaçlar doğrultusunda hangi seviyedeki okumaların yeterli kabul edilebileceği, tecvit bilgisinin puanlamasının önemi ve nasıl yapılabileceği, konusu ele alınmıştır. Zikredilen hususların mutlak ölçüler olmadığı gerçeğinden hareketle özellikle yüzüne ve ezber okumada hatasız okumanın baraj/yeterlilik kabul edilerek en alt derecede okuma yeterliliğinin aranması gerektiği, bunun yanı sıra üst sınıflarda farklı değerlendirmeler yapılabileceği belirtilmiştir. Bu konuda detaya inilerek örnekler üzerinden başarı ve başarısızlık değerlendirmesi yapılmıştır. Bu yapılırken tamamen ölçme ve değerlendirme ilkeleri doğrultusunda meslekî tecrübe, gözleme dayalı çıkarım, alanın uzmanlarıyla görüşmeler, toplumun ihtiyaçları ve meslekî durumun önemi dikkate alınmış, ilahiyat fakültelerindeki mevcut şart ve imkânlar çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân Okuma Dersi, Yüzüne-Ezber Okuma, Tecvit Bilgisi, Ölçme-Değerlendirme, Temel Yeterlilik.

Basic Sufficiency at The Faculty of Theology in The Assessment and Evaluation of The Qur'an Reading Course

Abstract

Reading the Qur'an correctly is the most basic task for teacher candidates who will work in this field. Gaining basic sufficiencies in correct reading is the most basic criterion in assessment and evaluation. Targets and criteria should also be according to the attainable gains. Accordingly, basic sufficiencies must be determined in the Qur'an Reading course in Theology faculties, which are responsible for gaining professional competence. It is a fundamental problem that these cannot be created concretely and scored accordingly. In this regard, either a high level is sought or a minimum level required to be gained under the current conditions cannot be achieved. This is due to the inability to establish concrete goals and objectives in the evaluation and the inability to score accordingly. In this context, in this article, the subject of which level of reading can be considered sufficient in line with the objectives and purposes determined at the level of faculties of theology/Islamic sciences, the importance of scoring tajweed knowledge and how it can be done, are discussed. It was stated that error-free reading at reading from the mushaf and memorization should be considered as a sufficiency and the lowest level of reading proficiency should be sought, as well as different assessments can be made in upper grades. In this regard, success and failure evaluations were evaluated through examples by going into detail. While doing this, professional experience, observation-based inference, the needs of

the society and the importance of the professional situation were taken into consideration in line with the principles of measurement and evaluation; Evaluations were made within the framework of current conditions and opportunities in faculties of theology.

Keywords: Qur'an Reading Course, Reading from The mushaf- Memorization, Tajweed Information, Assessment Evaluation, Basic Sufficiency.

Giriş

Ölçme ve değerlendirme, eğitim-öğretimin önemli öğelerinden biridir. Öğretimde, hedeflenen kazanımların yerine getirilip getirilmediği, dersin verimli olup olmadığı, dersle alakalı beceri ve kabiliyetlerin gelişip gelişmediği ancak ölçme ve değerlendirme ile anlaşılabilir.¹ Ölçme ve değerlendirme, Kur'an okuma ve tecvit derslerinde de öğretimin verimli olmasında ve bu doğrultuda yapılan puanlamada hakkaniyetin gözetilmesinde daha önemli hale gelmektedir. Kur'an okuma dersi için ister ezber ister yüzüne okumada ölçme ve değerlendirmenin sözlü sınav olarak yapılmasından başka seneçek olmadığı ve öteden beri uygulanagelen bir yöntem olduğu malumdur. Diğer alanlarda bunun için yeni metodların geliştirildiği, güvenilirlik, kapsam/geçerlik, kullanılabilirlik açısından modern ölçme ve değerlendirme tekniklerinin daha elzem olduğu, bununla birlikte sözlü sınavın göreceli olduğu, kapsam ve güvenilirlik düzeyinin düşük olduğu vb. düşünceler dillendirilmektedir.² Ancak Kur'an dersi için bunların geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira diğer alanlarda yapılan klasik sözlü sınavı yönteminde belirsizliğin hakim olduğu ve mutlak ölçütlerin olmadığı bazı durumlar söz konusudur. Bu anlamda Kur'an okumada -yüzüne-ezberde-kararlaştırılan hedeflere uygun olarak başarı-başarısızlık durumu belirlendiğinde oldukça şeffaf ve öngörülebilir bir puan takdiri yapmak mümkündür.

Söz konusu kriterlere kısaca değinmekle birlikte makalede ana problem, mevcut şartlarda Kur'an dersinin temel yeterliliklerinin kazandırılmadan başarılı sayılmasıdır. Kur'an okuma derslerinde veya çeşitli sınavlarda yüzüne ve ezber okumada yeterlilik noktasında uygulama birliğinin olmadığı, ezberin ne kadar verileceği ve hangi düzeyde ezber yapılacağı meselesinde genel bazı kriterlerin konamadığı, yüzüne okumada hangi hatalarda dersin başarılı veya başarısız sayılacağı konusunda belirsizlik olduğu ve bu ilkeler çerçevesinde her zaman hareket edilemediği bir gerçektir. Bu problemin ana sebebi İmam Hatip Liselerinde olduğu gibi ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde de Kur'an dersinin alt yapısının zayıf kalmasıdır. İlahiyat fakültelerinde mevcut durumda Kur'an okuma düzeyinin düşük olması hasebiyle, ideal öğretim yapılamamakta, zaman ve zemin buna uygun olmamaktadır.³ Bu da dersin başarılı ve başarısız sayılması noktasında problemlere yol açmaktadır. Mevcut durumda başarı kriterinin sadece ezber okumanın olması veya birkaç ezberin yeterli görülmesi, üstelik imam hatip orta okulu ve imam hatip lisesi öğretim

¹ Ali Göçer, "Türkçe Eğitimde Ölçme ve Değerlendirmenin İşlevselliğine Etki Eden Önemli Bir Uygulama Tekniği Olarak Geribildirim Kullanımı" *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/1 (Ocak 2019), 112.

² M. Fuat Turgut - Yaşar Baykul, *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*, (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 71.

³ Aslında ideal Kur'an eğitimi ilahiyat fakültelerine yeter düzeyde Kur'an okumayı çözmüş öğrencilerin gelmesi ve eğitimin bunun üzerine bina edilmesi ile olacaktır. İdeal öğretim ifadesi ile her öğrencinin imam-hatip- müezzinlik ve Kur'an Kursu öğreticiliği sınavlarını kazanabilecek altyapıyı kazanmış düzeyi kastediyoruz. Ama ne var ki mevcut durumda sistemsel sıkıntılar ve fiziki imkanların yetersizliği sebebiyle ideal bazı hedefleri gerçekleştirmek mümkün görünmemektedir. Bu düzeyde öğretim yapılabilmesi ancak sistemsel problemlerin çözülmesi ile gerçekleşebilecektir.

programında ifade edilen “ölçme ve değerlendirmede öğrencinin gelişiminin esas alınması”⁴ ilkesine göre yapılması söz konusu olabilmektedir. Öte yandan üst düzey bir öğretimin şartları olmadığı halde okumanın fevkalade iyi olduğu durumlarda bile tâlî konulardaki eksikliklerden dolayı dersi başarısız addetme durumu söz konusu olabilmektedir. İfrat ve tefrit çerçevesinde gerçekleşen bu uygulamalar sıkıntılara sebebiyet vermektedir. Bu konuda gerçekçi bir yaklaşımla hareket edilmesi gerekir. Sistemsel sıkıntıları her zaman çözebilmek mümkün olmadığına göre ideal bir kazanım beklentisi içine girmeden uygulanabilen öğretimin sonucunda olmazsa olmaz temel yeterlilikler aranmalıdır.

Bu çerçevede örnekler verilerek sınıf düzeyine göre değişebilen asgari düzeyde başarı kriteri ortaya konmaya çalışılacaktır. Aynı şekilde ezber okumada ezber kalitesinin yanında temel hataların başarı-başarısızlık noktasında üzerinde durularak fikir verilmeye çalışılacaktır. Ayrıca teorik tecvit bilgisinin temel yeterlilik bakımından önemi ve puanlamaya katkısı, bununla birlikte değerlendirmeye etki edebilecek diğer bazı hususlar üzerinde durulacaktır.

Makalede kısaca genel ölçme ve değerlendirme ilkelerinde olduğu gibi Kur'ân dersinde de öğretim kademesine göre okul, sınıf, vb. durumlara göre kriterlerin kararlaştırılması gereğinden bahsedilip ilahiyat düzeyinde tablo olarak örnek kriterler oluşturulacaktır. Buna göre yüzüne okuma, ezber okuma, tecvit bilgisi ve diğer hususlar ayrıntılı olarak değerlendirilecektir. Ancak, ölçme ve değerlendirmede genel ilkeler Kur'ân açısından detaylı olarak ele alınmayacaktır. Çünkü bu konu "*Kur'ân Okuma Dersi Ölçme ve Değerlendirme İlkeleri*"⁵ başlıklı makalemizde incelenmiştir.

Kur'ân okuma konusunda ölçme ve değerlendirmede müstakil olarak hazırlanmış bir çalışmaya rastlanılamamıştır.⁶ Genel ilke ve ölçütlere örnek kabilinden hazırladığımız başka bir makalenin dışında spesifik olarak ilahiyat düzeyi açısından yüzüne, ezber okuma veya tecvit özelinde hangi hususlara dikkat edilmesi gerektiği konusunda yapılan bir çalışma yoktur. Bu sebeple çalışmanın yapılacak puanlamalarda yeterlilik aranması konusuna yardımcı olacağını ummaktayız.

1. Hedef ve Kriterlerin Temel Yeterliliğe Göre Belirlenmesi

Kur'ân dersinde amaç her zaman Kur'ân'ı doğru bir şekilde ve belli düzeyde akıcı olarak okumaktır. Temel yeterlilik olarak belirlediğimiz yeterli düzey sayılabilecek okuma seviyesine gelebilmek için de uzun süre Kur'ân'ı doğru okuyan bir hocadan/fem-i muhsinden devamlı okumak ve bu doğrultuda çalışmak gereklidir.⁷ İlkokul düzeyinde öğrenciler nasıl ki kekeleymeden, akıcı bir okuma düzeyine uzun ve yoğun bir ders sürecinden sonra gelebiliyorsa Kur'ân okumayı bu düzeye getirmenin de böyle olduğu izahtan varestedir.

⁴ İHL ve İHO Kur'ân-ı Kerim Dersi Öğretim Programında bu okullardaki ölçme ve değerlendirme ilkeleri için bk. MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Öğretim Programları" (Erişim 10 Nisan 2023).

⁵ Kur'ân dersinde ölçme ve değerlendirme ilkeleri konusunda daha detaylı açıklamalar için bk. Hasan Hüseyin Havuz, "Kur'ân Okuma Dersi Ölçme ve Değerlendirme İlkeleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan 2023).

⁶ Sözlü sınavları hakkında tıp alanında geleneksel sözlü sınavı ile yapılandırılmış sözlü sınavı karşılaştırılması yapan makale ile sözlü sınavlarına denetim açısından bakan makale yayınlanmıştır. Mustafa Kemal Alimoğlu vd., "Sözlü Sınavlarda Güvenilirlik: Geleneksel ve Yapılandırılmış Sözlü Sınavların, Çoktan Seçmeli Sınavlardan Alınan Notlarla Gösterdiği Korelasyona Göre Karşılaştırılması", *Tıp Eğitimi Dünyası* 11 (Nisan 2013); Yasin Sezer – Hüseyin Bilgin, "Sözlü Sınavların Yargısal Denetimi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 86 (2009).

⁷ Nazif Yılmaz, "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler", *İmam Hatip Liselerin Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalıdır?*, ed. Nazif Yılmaz - Hulusi Yiğit (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 20.

Örgün öğretimi ele alacak olursak ortaokulda ve ortaöğretimde bir öğrenci Kur'ân okuma dersinden yetersiz olarak okula gelebilmektedir. Böyle bir durumda ilk sınıflardan itibaren *elif-ba öğretimiyle başlanacağı için hedef ve kriterler, bulunduğu sınıf düzeyine göre harfleri tanıma, kelimeyi okuyabilme, dua ve sûreleri belli düzeyde ezbere okuma* şeklinde konulacak ve buna göre değerlendirme yapılarak geçer puan verilecektir. Nitekim öğrencinin gelişim düzeyinin esas alındığı eğitimde belirlenen hedefler doğrultusunda kriterlerin her öğrenciye eşit uygulanmasının yanında sınavda derste işlenen konular temel ölçüdür. Bütün örgün eğitim kademelerinde Kur'ân-ı Kerim dersi öğretim programı bunu esas almaktadır. Bu yaklaşım meslekî öğretimin yapıldığı İHL okullarında da sergilenmektedir.⁸

Söz konusu yaklaşım, ilahiyat fakülteleri gibi meslekî düzeyde öğretim yapılan okulda ise öğrencinin okuma durumu ne olursa olsun kriterlerin belirlenmesinde ve puanla değerlendirilmesinde başlangıç seviyesinin esas alınması mümkün değildir. Nasıl ki, imamlık ve müezzinlik sınavı için kursa katılan kişinin elif-ba düzeyinde olması beklenmezse yüksek öğretimde de ortalama olarak Kur'ân okumanın asgari düzeyde yeterli olduğu bir seviye beklemek zorundadır. Eğer mevcut seviye bazı öğrencilerde daha düşük ise yoğun olarak farklı akran grupları ve kişilerden destek alınarak bu öğrencilerden seviyelerini yükseltmeleri beklenmelidir. Zira ilahiyat düzeyindeki ölçme ve değerlendirmede ilköğretim ve ortaöğretim seviyesi gibi gelişim sürecinin esas alınamayacağı ortadadır. Bu sebeple birinci sınıf itibarıyla ölçme ve değerlendirmede yüzüne ve ezber sayfalarının doğru ve hatasız okumasının en temel düzey olduğunu düşünmekteyiz. Eğer en alt seviye olarak yüzüne ve ezber sayfalarını hatasız ve belli akıcılıkta okuyabilme becerisi aranmazsa istenilen seviyede öğretimin yapılması imkansız hale gelecektir.

Bu düzeyde yüzüne ve ezber okumada, gerekirse hata bazında, gerekirse her sûre ezberine puan aralıkları verilerek uygulamaya yardımcı olacak bir puanlama anahtarı oluşturmak mümkündür. Bu çerçevede ilahiyat gibi meslekî öğretimin yapıldığı seviyede ezber ve yüzüne okumanın her birinde baraj uygulaması yapılmalı, gerekirse belli zamanlarda teorik tecvit bilgisinde de baraj konulabilmelidir.⁹ Aksi takdirde uzun süre ders yapılmasına rağmen yüzüne okumada ve temel ezberlerde hatalı okumaları çokça olan, ayrıca teorik olarak tecvit bilmeyen ilahiyat mezunu hoca/öğretmen adaylarının çoğalacağı malumdur.

Belirtilen yaklaşımla ölçme ve değerlendirme yapılmadan önce ders programının hedefi uygulanabilir bir çerçevede ortaya konulmalıdır. Bu doğrultuda Kur'ân dersinde istenilen hedefler, kazanımlar nelerdir? Kur'ân dersi için hedeflenen okuma seviyesi ne olmalıdır? Kur'ân'ı yeni

⁸ MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Öğretim Programları".

⁹ Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişi ile İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2016), 227. Kur'ân okuma dersinden üç öğrenme alanında aynı anda baraj uygulaması ölçme ve değerlendirme ilkeleri açısından yadırganacak bir durum değildir. Zira merkezi sınavlarda alan durumuna göre puan barajının konması, okullarda bazı derslerin baraj olması, diğer alanlarda uygulamanın yapılıp yapılamaması gibi uygulamalar söz konusudur. Ancak öğrenciler, tarafından geçme puanının 60 olması hasebiyle biraz yüzüne okumadan, biraz ezberden veya bunlar zayıfsa tamamen teorik tecvit konularından çalışarak dersi başarmayı hedefleyebilmektedirler. Diğer derslerde 60 puanlık soru cevapladığında yeter puan alınması sebebiyle Kur'ân dersinde aynı anlayışı beklemektedirler. Bu durumun öğrencilere ölçme ve değerlendirme ilkeleri olarak anlatılması gerekir.

öğrenenlerin durumu nasıl değerlendirilecektir? Bütün bunlar önceden karara bağlanmalıdır.¹⁰ Nitekim üniversite ders programlarında da hedef ve kazanımlar belirlenmiştir.¹¹ Ancak sözlü sınavın nasıl ve hangi kriterlere göre yapılacağı noktasında teferruat zikredilmemektedir. Burada önemli olan, hangi öğretim ortamında, hangi seviyede öğretimin yapılacağı ve öğrenciden beklentilerin neler olduğudur.

Okuma seviyesinde hedefin daha üst seviyelere taşınması, sadece dersin hocasının insiyatifi ile mümkün olacak bir durum olmayıp sistemsel problemlerin çözülmesine bağlıdır. Mevcut durumda ise Kur'ân okumada temel yeterliliği sağlamamış öğrencilerle hafız seviyesindeki öğrencilerin bir arada olduğu bir öğretim ortamında üst düzey bir hedef belirlemekten bahsetmek gerçekle bağdaşmamaktadır. Öte yandan tamamen mevcut seviye ve gelişiminin esas alındığı veyahut sadece ezber okumanın başarıda temel ölçü alındığı bir başarı kriteri de olmamalıdır. Bu yaklaşımla hareket edilmesi, asgari düzeyde bazı kazanımların elde edilmesine yardımcı olacak ve dersin yürütülmesindeki problemleri belli oranda hafifletecektir. Buradaki esas gaye her ilahiyat fakültesi mezununun mesleğini hatasız bir şekilde icra etmesi için Kur'ân'ı okumasını yeterli düzeye getirmektir.

Bu çerçevede hazırladığımız *puanlama anahtarında* Kur'ân dersi için öğrenme alanları olarak belirlediğimiz *yüze ve ezber okumanın yanında tecvit dersi teorik*¹² sınavları için hedef ve kriterler şöyle yapılabilir:¹³

Düzyey	Puan	Yüze Okuma Kriterleri (%50, 60 Puan Baraj)
Çok İyi	90-100 Arası	Hiç hatasız okuma, mahrec yeterli, vakıf ve ibtidaya göre okuma, okuma hızının iyi olması
İyi	80-90 Arası	Genel olarak hatasız ama ağız ve mahrecin bazı yerlerde tam oturmaması (Mevcut Durumda Hedeflenen Okuma Düzeyi)
Orta	70-80 Arası	Tecvit hatası yapmadan ve teklemeyen okuyabilme, bazı özel okumalarda hataların bulunması
Geçer	60-70 Arası	Mahrec, med ve tecvit hatası yapmadan akıcı okuyamama, bazen kelimelerde teklemeye olması ve nadiren bazı hatalar yapma (Temel Yeterlilik Düzeyi)

¹⁰ Benzer hedef ve kazanımlar için İHO ve Ortaöğretim Kur'ân-ı Kerim Dersi Öğretim Programı bk. MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Öğretim Programları".

¹¹ AKÜ, "İslami İlimler Fakültesi Ders İçerikleri" (Erişim 7 Ekim 2022); BUÜ, "Bilgi Paketi, Ders Kataloğu" (Erişim 7 Ekim 2022).

¹² Öğrenme alanı temel olarak üç alanla sınırlandırılmıştır. İHO, İHL ve diğer okullardaki gibi elif-ba öğretimi, meal ve anlam gibi öğrenme alanları dahil edilmemiştir. İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde hazırlık veya 1. Sınıflarda az da olsa elif-ba öğretimi seviyesinde öğrenci gelmektedir. Ancak çoğunluk olarak Kur'ân okumaya geçildiği için yüze okumada kelimelerin doğru okunması ile öğretime başlanmaktadır. Elif-ba seviyesinde olan öğrenciye elif-ba programı ayrı olarak ders içinde uygulanmaktadır.

¹³ Ölçme ve değerlendirme hedef ve kriterlerin belirlenmesi ve örnek kriterler tablosu, "Kur'ân Okuma Dersi Ölçme ve Değerlendirme İlkeleri" adlı makalemizden özetlenerek alınmıştır.

Zayıf-Çok Zayıf	0-60 Arası	Med hatası, mahreç hatası, tecvit hatasını sık sık yapma (Bu notlandırma sadece seviye için kullanılır. Puanlamada 50 altı not verilerek dersten bırakılır.)
-----------------	------------	--

Tablo 1: İlahiyat Düzeyi Örnek Yüzüne Okuma Puanlama Anahtarı

Düzyey	Puan	Ezber Okuma Kriterleri (%40, 60 Puan Barajı)
Çok İyi	90-100	Hatasız okuma ve ezberde akıcı okuma ve ezberlerin tam olması
İyi	80-90	Hatasız okuma ve ezberde akıcı okuyamama ve ezberlerin tam olması (Mevcut durumda Hedeflenen Okuma Düzeyi)
Orta	70-80	Az hatalı ve bazen takılarak okuma ve ezberlerin tam olması
Geçer	60-70	Az hatalı ve takılarak okuma ve ezberlerin tam olması (Temel Yeterlilik Düzeyi)
Zayıf-Çok Zayıf	0-60	Okumanın çok hatalı olup ezberlerin tam olması, hatasız olup ezberlerin tam olmaması veya ezberleme düzeyinin yetersiz olması

Tablo 2: İlahiyat Düzeyi Örnek Ezber Okuma Puanlama Anahtarı

Düzyey	Puan	Teorik Tecvit Bilgisi Sözlü Kriterleri (%10, Dönem veya duruma göre 60 puan barajı uygulanabilir.)
İyi	80-100	Örnek: 3 Sorunun tamamını bilme
Orta	60-80	3 sorunun ikisini veya birini bilme
Zayıf	0-60	3 sorunun tamamını veya ek soruları da bilememe

Tablo 3: Örnek Tecvit Teorik Sözlü Puanlama Anahtarı

2. Kur'ân Okumada Ölçme ve Değerlendirme ve Temel Yeterlilikler

Kur'ân dersinde en temel hedef Kur'ân'ı doğru bir şekilde yani harflerin mahreç ve sıfatlarına uygun olarak okutmak ve tecvitleri uygulatmaktır. Bu çerçevede Kur'ân öğretimi ilk olarak elif-bâ öğretimiyle başlayıp harflerin/kelimelerin mahreçlerinin eğitimi vehareke devam etmektedir. Akabinde diğer tecvit kuralları öğretilerek okumanın hızlanması sağlanmaktadır. Bu seviye de kısa sürede kazanılamamaktadır. Bunun için yoğun bir çalışma ve hoca merkezli okuma gerekmektedir. Bu öğretim metodu diğer derslerden farklı olarak; harfler, kelimeler öğrenildikten sonra okumaya geçildiğinde okumanın seyri takip edilmekte aynı zamanda ölçme işlemi de gerçekleşmiş olmaktadır.¹⁴

Eğitim ve öğretimde dersten geçme kalma zorunluluğunun, ölçme ve değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte sınavın öğrenciler için bir veri olduğu mukattaktır. Bu anlamda eğitim programına uygun bir sınav şeklinin seçilmesi gerekir.¹⁵ Bu çerçevede Kur'ân dersi, daha çok kıraat ıstılahında kullanılan arz ve sema yani hocanın okuması talebinin dinlemesi; talebinin okuması hocanın tashih etmesine dayanan bir öğretim olduğu için ölçme ve değerlendirmede klasik

¹⁴ Yılmaz, "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler", 25.

¹⁵ Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 343, 344.

olarak anlatıma dayalı diğer derslerden farklı bir metot uygulanmakta, dolayısıyla sınav yöntemi olarak sözlü sınav yapılmaktadır.¹⁶ Sözlü olarak yapılan Kur'ân sınavı için puanlama yapma özen gerektiren yorucu bir uğraştır. Bu sebeple öğretmenin geçerli yöntemlerle ve objektif bir şekilde ölçme bilgisine sahip olması, puanlamayı kolaylaştıracak ve bu konudaki hataları azaltacaktır.

Genel olarak öğretimin zor taraflarından biri puanlama olmakla beraber¹⁷ bu durum sadece dersi geçme-kalma amacı gütmemektedir. Aynı zamanda bu, öğrencinin eksikliklerini ortaya koyup başarı için onu güdülemesi, onun hakkındaki karara dayanak olması, öğretme etkinliğinin durumu hakkında bilgi vermesi ve öğrenciyi yönlendirmede rehberlik edilebilmesi açısından da önemli bir veridir. Ama ölçme ve değerlendirmenin en önemli sebebi dersi geçmesine/başarılı olmasına dayanak olmasıdır.¹⁸

Öncelikle sözlü olarak yapılan her sınavda olduğu gibi Kur'ân hocasının belli bir standardının olması ve bunu dönem/sene başında öğrencilere bildirmesi gerekir. Bu standart da dersin amaç ve hedeflerine göre belirlenmelidir. Yüzüne, ezber, tecvit ve tâlim/tashîh-i hurûf'tan yüzdelik olarak kaç puan alabileceği bu okumalarda barajların ne olduğu ve hangi hataların kabul edilemeyeceği, okuma düzeyinin asgarî olarak ne olması gerektiği, ezberlerinin ne düzeyde olması gerektiği ve ne zaman verileceği noktasında plan ve programın önceden ilan edilmesi gerekir.¹⁹

Söz konusu kriter ve planlamalar oluşturulmadığında bazı ölçme ve değerlendirme hataları beraberinde gelecektir. Mesela, -gerek İHL gerek ilahiyat veya diğer eğitim kurumlarında- bazen, derste ezberi çok fazla önemseyip neredeyse dersin tamamının ezbere ayırıldığı, bazen derste daima yüzüne okuma yapıldığı, ezber okumanın gereksiz bulunduğu, tecvit konuları üzerinde çok fazla durulduğu, bazı durumlarda da Kur'ân okumadan maksat onun anlamı ve hayata tatbik edilmesinin gerekliliğinin öne sürüldüğü müşahade edilebilmektedir.²⁰ Böyle bir vasatta yapılan puanlamanın; öğretim birliğini, ölçme ve değerlendirmede hakkaniyeti ve öğrenciler arasındaki dengeyi bozduğu aşikârdır. Bu da Kur'ân dersinin puanlamada belli bir ölçüsünün olmadığı kanaatine sebep olmaktadır. Bununla birlikte öğrencinin önünde makul/ulaşılabilir hedefinin olmamasına ve ilahiyat öğrenimi süresince Kur'ân okuma seviyesini geliştirememesine yol açmaktadır.²¹

¹⁶ Kur'ân dersi sınıf dışında işlenen uygulama dersleri gibi resmi olarak "uygulama" dersi değildir. Sınıf ortamında pratiğinin daha çok olduğu bir derstir. Bu sebeple sahada ve laboratuvarında gözleme dayalı bir uygulama olmadığı için sınavı gözleme/uygulamaya dayalı değil sözlü olarak yapılmaktadır.

¹⁷ Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 353.

¹⁸ Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 355-358.

¹⁹ Ahmet Gökdemir, "İlahiyat Fakültelerindeki Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri İçin Bazı Teklifler", *Türkiye'de Kur'ân ve Kıraat Eğitimi*, ed. Ahmet Gökdemir, (İstanbul: İlahiyat, 2021), 9-24; Mustafa Öcal - Mehmet Emin Ay, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998), 22.

²⁰ Kur'ân'ın ana gayesinin onu anlama ve hayata tatbik olması onun doğru ve hatasız okunmasını önemini ortadan kaldırmamaktadır. Elbette Kur'ân okuyucusu asıl gayeyi unutmadan Kur'ân okumalıdır. Ancak bu iki husustan birinin diğerini nakzetmediği ve ortadan kaldırmadığı unutulmamalıdır. Meslekî öğretimde anlamla beraber doğru okumanın da önemi yadsınmaz. Çalışmalarda sahabe ve alimlerin anlama yönündeki teşvikleri ve düşünmeden yapılan tilavete dair eleştiriler haklı olmakla birlikte tecvidi gereksiz kılmamaktadır. Kur'ânı anlayarak okumanın, yüzüne ve ezber okumanın önemi için bk. Muammer Erbaş, "Din Hizmetlerinde İcra Edilen Kur'ân Okumalarında Eksik Kalan 'Kur'ân'ı Anlama Boyutu' ve Bu Konuda Alınabilecek Bazı Pratik Tedbirler" (Tebliğ, 2008), (Ankara: DİB Yayınları 2008), 1/316-353; Yavuz Fırat, "Kur'ân'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine", *Bilimname : Düşünce Platformu* 22/1 (Ocak 2012), 20.

²¹ Gökdemir, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri İçin Bazı Teklifler", 9-24.

Bu alanda yazılan eserlerde ölçme ve değerlendirmede çeşitliliğin gerektiği ve bazen tek çeşit ölçmenin yeterli olmayacağı belirtilmektedir. İlahiyat düzeyinde bu tür uygulamalar Kur'an dersinde bazen “kendine puan verme “veya “akran değerlendirme” şeklinde yapılması mümkündür. Ancak böyle bir değerlendirme başarı-başarısızlık açısından değil, kendi eksikliğinin farkındalığını ortaya koyma ve motivasyon sağlama açısından uygulanabilir. Ayrıca bu uygulama, öğrencinin kendi yetersizliğini kabullenme ve dersi geçebilecek veya puanını daha yukarıya taşıyabilecek bir çalışma yapması gerektiği duygusunu verebilir. Zira kendi yetersizliğini kabullenmeyen öğrenciden okuma düzeyini geliştirmesini beklemek mümkün değildir. Bu uygulamalar, zaman alıcı olduğu için imkân oluşturma babından ders işleme sürecinde yapılabilir. Ancak, müstakil olarak yapılan sınavda öğrencinin psikolojik durumu ve diğer imkân ve şartlar buna uygun olmayabilir. Bu sebeple zikredilen uygulama çeşitlerinin öğrencileri daha etkin hale getirmek için ilahiyat düzeyi haricinde uygulanması daha elverişli görünmektedir.

Ölçme ve değerlendirme bazen öğrenci için sıkıntı olabilmekte, öğrencinin gelişmesini engelleyebilmektedir.²² Her dönem en az birden fazla not takdir edilmesi bazı öğrenciler için gurur vesilesi olabildiği gibi bazıları için de motivasyon düşüklüğüne sebep olabilmektedir. Çünkü öğrenci haklı olarak dersi geçmek istemekte, hataları düzeltme ve okumayı geliştirme ikinci planda kalmaktadır. Bu sebeple puan ile değerlendirme okul sisteminde kaçınılmaz olup öğrencinin kendi başarısını bildirmek, motivasyonunu yükseltmek ve ders hocasının öğretimde etkisini artırmak için önemlidir.²³

Yaygın Kur'an öğretiminde verilen ödev sayfasını geçmek, öğrenci açısından okumanın geliştirilmesine vesile olmaktadır. Bu anlamda ilahiyat fakültelerinde ve diğer okullarda süreç içinde çokça ölçme ve değerlendirmenin yapılması aslında okumayı geliştirmek içindir. Bunun yol ve yöntemleri derslerde gösterilmektedir. Ancak öğrenciler, mevcut birikimiyle değerlendirme yapılmasını istemekte, asıl amacın hatasız ve iyi düzeyde akıcı okumayı sağlamak gerektiğini unutmaktadırlar. Bu sebeple, günümüzde Kur'an dersi için ölçme ve değerlendirme bir problem haline gelmiştir. Öğrenci, ders sürecinde bütün hataları ifade etme, yetersizliğin ve eksikliğin söylenmesine ve nasıl geliştirebileceği açıklanmasına rağmen küsebilme, itiraz etmekte veya şikâyet edebilmektedir. Aslında belirlenen hedef ve kriterlere göre şeffaf ve âdil puan takdir etmenin mümkün olduğunu Kur'an okumasını bilen herkesin görebildiği malumdur.

²² Aslında puanlamalarda öğrenciler açısından yaşanan problemlerin kaynağı ilahiyat düzeyindeki bir okula okuma anlamında hazır gelmemeleri ve genel olarak sadece Kur'an okumaya geçmiş ama daha ileri düzeye gelememiş olmalarıdır. Böyle bir durumda mevcut öğretimin şartlarının ve sürenin yetersiz olması puanlama açısından sıkıntıyı beraberinde getirmektedir. Çünkü öğrenci kendi açısından sadece dersi geçmeyi arzulamakta ve okumayı geliştirme ikinci planda kalmaktadır. Bu problemin aşılması asgarî düzeyde okula/derse kabul ve öğretim şartlarının düzeltilmesine bağlıdır. Zira Kur'an öğretimi, yüzüne ve ezber okumanın iyileştirilmesi ciddi emek, gayret ve disiplin isteyen bir süreçtir. Bu konuda öğretimdeki yaşanan sıkıntılar için bk. Yusuf Alemdar, “Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 215; Ahmet Gökdemir, “Kur'an Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 17-42.

²³ Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 343, 344; Filiz Şişginoğlu, *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 59.

Kur'ân dersi, öğretim yönüyle ilahiyat programlarının en ağır ve en yorucu derslerinden biridir. Okumada doğru telaffuzun öğretilmesi, yanlışların tespit edilmesi, öğrencinin ağzından çıkan her sesin tanımlanması ve değerlendirilmesini gerektirir ki bu da ders boyunca sürekli teyakkuzda bulunmayı zorunlu kılmaktadır. Ders takibinin yapılmadığı durumda hatalar tespit edilememekte ve bu hatalar devamlılık arz etmektedir. Tespiti yapıp düzeltilmeyen ve çözüm yolu bildirilmeyen hatalar karşısında da bazen çaresiz kalınmaktadır.²⁴ Bu anlamda dersin hedef ve kazanımlarının aksettirilmediği durumda öğrenci açısından başarı noktasında kapalılık oluşmakta ve bu durum motivasyon kaybına sebebiyet vermektedir. Bu sebeple mevcut okuma sorunlarında öğrencinin sadece ders sürecinde okuyabildiği iki veya yarım sayfalık ayetle iktifa ettiği, akran/arkadaş desteği almadığı, verilen ödev sayfalarını okumadığı, buna karşın ezber okuma faaliyeti üzerine yoğunlaştığı görülmekte buna rağmen dersten başarılı olmayı beklemektedir.²⁵

Temel yeterlilik olarak Türkçe metnin okumasında nasıl ki, kekeleyerek, duraksayarak veya kelimelerin hatalı okunması kabul edilmezse Kur'ân dersinde de ilahiyat seviyesinde çok yapılan hatalı okumalar kabul edilemez. Çünkü ilahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğu mezun olduktan sonra, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Kur'ân Kursu öğreticisi, imam hatip, müezzin, Millî Eğitim Bakanlığında imam- hatip lisesi meslek dersleri öğretmeni, din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmeni olarak Kur'ân derslerinin öğreticisi olmaktadır.²⁶ Bu da yüzüne okuma seviyesinin, ezber kalitesinin ve tecvit bilgisinin pratik düzeyde önemini daha net ortaya koymaktadır. Zira belli ölçü ve seviyede öğretim yapılamaz ve öğrencinin sadece emeği ve yaptığına göre başarılı addedilmesi durumunda bu alanda görev yapacak Kur'ân öğreticilerinin temel yetersizliği ortaya çıkacaktır.²⁷

2.1. Yüzüne Okumada Temel Yeterliliğin Aranması

Ülkemiz başta olmak üzere çoğu Müslüman ülkelerinde Teysîr/Şâtıbiyye tarihinin esas alındığı Âsım kıraatının Hafs rivayetine göre Kur'ân okunmaktadır. Dolayısıyla tecvit kurallarının bazıları da bu rivayete ve tarike göre olduğu için bahsettiğimiz kurallar bu çerçevede kabul edilmektedir. Tecvit ilminde çoğu kural mahreç ve med vb. konularında kıraat farklılıklarına göre değişiklik arz etmemektedir.

²⁴ Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'ân Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 292-310.

²⁵ Öğrencinin okuması sınıf, okul ve mesleki duruma göre önceden belirlenmiş olarak Kur'ân'ın tamamı, bir, cüz, beş cüz, beş sayfa veya bir sayfa da olması mümkündür. Bu durum programın amacına göre değişebilecek bir durumdur. Yılmaz, "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler", 20.

²⁶ Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri İçin Bir Program Önerisi". *Bilimname: Düşünce Platformu*, 28 (Ocak 2015), 125-165.

²⁷ Mevcut durumda ilahiyat fakültelerine Kur'ân okumasını hiç bilmeyen çok az da olsa öğrenci gelebilmektedir. Bu durumda onlara yönelik ders hocasının özel gayretleri, arkadaşları, Kur'ân kursu öğreticisi, imam hatip gibi okuması iyi olan kişilerden destek alarak okumayı öğrenmekte ve geliştirebilmektedirler. Yetersiz de olsa hazırlık sürecinin olması üst sınıflar açısından katkı sağlamaktadır. Erdoğan Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019),143. Öneriler için bk. Gökdemir, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri İçin Bazı Teklifler", 9-24.

Tecvit ilminin uygulaması olan Kur'ân okuma esasen yüzüne ve ezber okumadan ibarettir. Ancak asıl okuma yüzüne okumayı içermektedir.²⁸ Bu anlamda ülkemizde elif-ba öğretiminden sonra Mushaftan yüzüne okumaya başlandığında bir süre yüzüne okuma çalışması yapılarak bir veya birkaç defa hatim yapma geleneği vardır. Fem-i muhsinin/hocanın kontrolünde yapılması gereken bu uygulama yoğun bir okuma ve çalışma faaliyetini gerektirmektedir.²⁹ Yüzüne okumada bütün tecvit-mahreç kaideleriyle okumanın akıcı duruma gelmeden Duhâ vb. ve Yasîn gibi sûreleri ezberleme ameliyesine geçilmemektedir. Dolayısıyla yüzüne okumanın belli bir seviyeye gelmesi istenmektedir.³⁰ İlahiyat fakültelerinde de yüzüne okumanın belli düzeye getirilebilmesi için buna imkân ölçüsünde ağırlık verilmek zorundadır. Ancak imkân ve şartlar her zaman buna izin vermemektedir. Bu noktada yüzüne okuma ile ezber okuma beraber yürütülmek mecburiyetindedir. Buna rağmen Kur'ân tilavetinde esas olanın medleriyle, mahreciyle ve hareketleriyle belli bir serilikte teklemeden, takılmadan ve kekelemeden okunması esastır. Bu Kur'ân'ı tecvitli okumanın gereğidir.³¹ Bu sebeple temel olarak değerlendirmeye katılması veya katılmaması gereken hususlar vardır. Bu hususlar bir yapılan çalışmada şöyle sıralanmıştır:

"1-Bütün harfleri mahrecinden çıkarabiliyor mu? 2- Harekeleri doğru okuyor mu? 3- Vakıf ve vasil kurallarına riâyet ediyor mu? 4- Med kurallarına ve miktarlarına uyuyor mu? 5- İhfa, izhar, gunne, idğam vs. diğer tecvit kurallarını uyguluyor mu? 6- Râ harflerinin kalın ince ayırımına dikkat ediyor mu? 7- Edâ -sadâ katarak makamla okuyor mu? 8- Kekelemeden, takılmadan serî olarak okuyabiliyor mu?"³²

Bizim "doğru okuma" olarak kastettiğimiz hususlar yukarıda "edâ ve sadâ katma" haricindeki temel hususlardır. Aslında bunları tam olarak yapamayan kişi Kur'ân hocası/öğretmeni, imam vs. adayı olarak Kur'ân'ı yeterli düzeyde okuyamıyor, demektir.³³ Ancak, bu düzeyde okumayı, özellikle ortaokul ve lise düzeyinde istemek mükemmeliyetçi davranmak anlamına gelmektedir. Her ne kadar diğer öğretim kademelerinde öğrenim hayatı sürecince Kur'ân dersi veriliyor olsa da bu hedeflere ulaşamamaktadır. Ancak ilahiyat fakültelerinde asgari düzeyde doğru okuma anlamında bu hedef ortaya konulabilir, hatta daha ileri düzeyde okuma ile beraber anlam merkezli okuma da istenebilir. Ne var ki, ileri düzey hedef ve kazanımların günümüz şartlarında gerçekleştirilmesi zor görünmektedir. Bunları gerçekleştirmek ancak ilahiyat fakültesine girişte Temel İslam Bilimleri derslerinden belli bir düzey aranmasıyla mümkün olabilir. İlahiyat fakültelerine girişte temel anlamda Kur'ân üzerinden sınavın yapılması durumunda ideal olan hedef ve müfredatlar gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla mevcut şartlar değişmediği sürece temel olarak doğru okumayı sağlayacak seviyeyi yakalamak bizim için başarıdır.

²⁸ Davut Kaya, "Kur'ân-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin (Hafızlıkta ve Yüzünden Okumada) Geliştirilmesi", *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010), 520.

²⁹ Yılmaz, "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler", 20.

³⁰ Sevda Yartaşı Pehlivan, "Yetişkinlere Yönelik Kur'ân Kurslarında Kur'ân-ı Kerim Öğretim Yöntemleri ve Okuma Problemleri (İstanbul/Kartal Örneği)", ed. Ahmet Gökdemir, *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 158. Nitekim ders saati olarak Din Öğretimi Genel Müdürlüğü IHL Kur'ân dersi programlarında daha çok yüzüne okumaya ayrılmaktadır. MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Öğretim Programları".

³¹ Tecvitli okumanın gerekliliği için bk. Ömer Aslan, "Kur'ân Tilavetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 360; İbrahim Tetik, "Tecvidin Gerekliliği Sorunu: İbnü'l-Cezerî Öncesi ve Sonrası", *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*, (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 252, 253.

³² Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

³³ Demirhan Ünlü, "Kur'ân-ı Kerim'i Tecvid Kaidelerine Riayet Ederek Okumak", *Diyanet İlmî Dergi* 9/92-93 (1970), 14.

Hal böyle iken biz asgarî şartlarda hangi hatalar ne kadar tolere edilebilir? Hatalar hangi seviyede olursa dersin geçer not alması veya almaması gerektiği üzerinde durmaya çalışacağız. Bunları ele alırken mutlak doğruların olmadığı, aranan seviyenin duruma, şartlara, hocanın yöntemine ve belirlenen hedefe göre değişebileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Bu sebeple belli bir noktaya kadar iki farklı hoca/öğretmen arasındaki puan farkı normal karşılanmalıdır. Çünkü notlandırma sonuçta belli çerçeve içinde bir “takdir etme” meselesidir. Burada esas olan, aynı fakültede veya tüm ilahiyat fakültelerinde mümkün mertebe ortak düzeyde hareket etmektir. Bu durum, ortak hedeflerin yakalanması ve puanlamada birliğin sağlanması açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle hata çeşitleri olarak bazı temel hususları başarı/başarısızlık noktasında değerlendirmek gerekir.

Biz anlayışla ölçme ve değerlendirme faaliyetinde okuma hatalarını temel yeterliliğin sağlanması konusunda dörde ayırmaktayız.³⁴ Bu hatalar, okumanın en temel özellikleri olup asgari düzeyde yerine getirilmeden okuma tam olarak gerçekleşmiş olamaz. Bu nedenle temel düzey olarak addettiğimiz bu hatalar şöyle sıralanabilir: 1-Kelimeyi Doğru ve Akıcı Okuyamama 2-Mahrec Hataları 3-Temel Med (Çeker) Hataları 4-Diğer Tecvit Hataları.

2.1.1. Kelimeyi Doğru ve Akıcı Okuyamama

Bu hatayı yapan öğrenciler, okuması çok zayıf olan öğrencilerdir. Bu öğrenciler öncelikle harfleri hareketleriyle birlikte doğru ve akıcı okuyamamaktadırlar. On kelimelik bir ayette belki bir kelimedede okuyamama ve tekrleme söz konusu olabilir. Ama neredeyse her kelimedede hatalı okuma, kelimeyi sökeme ve hareketleriyle doğru ve akıcı okuyamama durumu olmaktadır. Daha ilk ayette veya okunması zor kelimelerin olmadığı ayetlerde tekrleme, kelimeyi sökeme, okumayı götürememe veya yanlış okumalar olması halinde okuma düzeyi çok zayıf ve yetersiz demektir. Bir örnek üzerinde ifade edersek, *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* ayetini ya ilerletmemekte ya da "innelezine- keferuu-sevâün- aleyhim- eenzertehüm- emlem tünzirhüm- lâyü'minuun" şeklinde kelime kelime okumaktadır. Bu şekilde doğru okunsa bile bu okuma ilahiyat fakültesi seviyesi için yetersiz bir okumadır.³⁵ Böyle durumdaki bir öğrenciye, Kur'ân okumayı fakültede öğrenmiş ve ilk haline göre belli aşama kaydetmiş olsa da ortaya konulan seviye, aranan kriterleri sağlamadığı için geçer puan verilmemelidir. Mevzu bahis “kelimeyi doğru ve akıcı okuyamama” vurgusu ile birlikte Kur'ân-ı Kerim'de telaffuzu için özel eğitim gerektiren bazı kelimelere de dikkat etmek gerekir. Özellikle hazırlık/birinci sınıf düzeylerinde hurûf-ı mukatta'a harfleri, işmâm- teshîl, sekte ile okuma gibi uygulamalar, derste tilavet edilse ve üzerinde durulmuş olsa bile “bâriz/açık hata” olarak nitelendirilebilecek, herkesin bilebileceği ve görebileceği açık hatalar yoksa bunlar dersi

³⁴ Hatalar tecvitte lahn-ı celî ve hafî olarak ayrılmaktadır. Biz burada böyle ayrıma göre değerlendirme yapmamaktayız. Zira bu ayrım daha anlam merkezli bir ayrımdır. Hatalar celî de olsa hafî de olsa Kur'ân okuyucunun/öğreticisinin adayının bilmesi gereken hususlar olarak bakılmaktadır. Lahn-ı celî/hafî türü hatalar için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (İstanbul: Emin Yayınları, 2017), 349.

³⁵ Örgün eğitimin diğer kademelerinde Kur'ân dersine bütün öğrenciler açısından meslekî olarak bakmamak gerektiği gibi öğrencinin diğer özellikleri ve dînî, ahlâkî eğitimi de göz önüne alınmalı, ona göre değerlendirilmelidir. Çünkü bu dönem duygu ve düşüncelerin şekillendiği dönemdir. Ders programlarının yaklaşımı da bu doğrultudadır. Bu dönemin özellikleri için bk. Nazım Bayraktar, “Orta Okullarda Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 95; Fatih Çakmak, “Liselerde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 118, 119.

geçme anlamında tolere edilmelidir.³⁶ Zira ders saatinin yetersiz olduğu bu durumda ideal olarak bütün Kur'ân kelimelerini, hassaten özel kelimeleri öğretebilmek ders-kazanım bütünlüğü ve dengesi açısından uygun olmamaktadır.

Bazen hareke ve kelimeyi eksik veyahut ilaveyle okuma olmaktadır. Mesela اَلَّذِي kelimesi nun/ن ilavesiyle veya tersi bir şekilde hazf ve ilave ile okunabilmektedir. Bu hata, bazen dikkat edilmeden okuduğu için yapılmaktadır. Fazla okuma yaptırarak bu durum daha doğru olarak ortaya konabilir. Buna ilaveten Kur'ân dersinde harekeli bir metnin doğru okunması esas olduğu için okuma hızı iyi de olsa devamlı sûrette harf ve hareke hataları yapılabilmektedir. Bu şekilde okumaya şartlar uygunsa tekrar değerlendirme şansı verilmelidir. Bu şekilde okuyan öğrenciler, diğer hatalar ile birlikte belli düzeyde doğru ve akıcı okumayı sağlamadan dersi başarmış sayılmamalıdır.

Öte yandan kelimeyi doğru ve akıcı okuyamama problemi olmayıp belli serilikte okuyan öğrenciler olabilmektedir. Ancak bu öğrenciler mahreç olarak tilavetin gereklerini yerine getirememekte ve okuyuşları sıradan, Kur'ân eğitimini iyi alamamış bir kişinin okuyuşu mesabesinde kalmaktadır. Bu da kazandırılması gereken temel yeterliliğin sağlanmadığını göstermektedir.³⁷

2.1.2. Mahreç Hataları

Mahreç, Kur'ân kelimelerini doğru okumada en temel özelliştir. Mahrecine göre okunmayan harf ve kelimeler doğru okumayı sağlamamaktadır. Ayrıca bu tür hatalarda anlamın ortaya çıkmaması veya bozulması söz konusu olabilmektedir. Bu sebeple harf ve kelimeleri mahreç ve sıfatlarına uygun olarak telaffuz/tilavet etmek öğretimin ana gayesidir.³⁸

Bu hatalar özellikle kalın harfler sad/ص dat/ض, ta/ط, za/ظ, gayn/غ, ha/ح harflerinde ince okuma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Derslerde sıkça üzerinde durulan bu harflerin doğru okunması belletilip beceri haline gelmesi sağlanmaya çalışılmaktadır. Bunun dışında ince harfler mee/م, nee/ن, lee/ل, gibi harflerde kalınlaştırma olmaktadır. Ayrıca, kalkale harflerinde hiç kalkale yapılmaması da böyledir. Özellikle ta/ط ve kaf/ق harfinde bu hata daha çok olup zaman zaman peltek harflerde de görülmektedir. Örnek: اِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ قَالُوا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ayetinde sad/ص ve dat/ض harflerini se/س ve de/د olarak okunması bunun diğer ayetlerde de devam ettirilmesi ve uyarıya rağmen düzeltilmemesi öğrencinin yetersiz olduğunu göstermektedir. Bu hatalar, dersin asgarî yeterli düzeye gelmediği anlamına geleceği için yeterli miktarda düzeltilmeden öğrencinin başarılı sayılmaması ve geçer puan verilmemesinin daha uygun olacağı muhakkaktır. Ancak يَصْطُ، بَصْطَةٌ gibi özel okumalarda mahreç hataları klasik mahreç hatası olmadığı için belli sınıf düzeylerinde telâfi edilmesi mümkün olduğu için bu gruba dâhil edilmemelidir.

Özellikle çeker/med ve mahreç hatası çok olmayan öğrenciler daha çok kalın okunan ra/ر harflerinde ince okumaktadır. Bazen bunun tersi durum da olmaktadır. Mesela, basir/بَصِير، habit/حَبِير، sihr/سِحْر، hayr/حَيْر، Meryem/مَرْيَم، ekber/اَكْبَر، ersele/ارْسَل، termîhim/تَرْمِيهِمْ gibi kelimelerde ra/ر harfleri öğrencide meleke haline gelmediği için yaygın olarak hatalı okunmaktadır. Hele alt sınıflarda ve üst

³⁶ Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*, 150.

³⁷ Yılmaz, "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler", 42.

³⁸ Aslan, "Kur'ân Tilavetinde Tecvidin Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", 360-367.

Eğer okunan sayfada *عَسَقَ كَهَيْعَصَ*, *فِيهِ مَهَانًا يَرْضَهُ لَكُمْ*, *تَامًا* gibi özel okumalar denk geldiyse alt düzeylerde/sınıflarda dersin kalması ve geçmesi yönünde etki etmemesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bazen öğrenci medd-i lâzım olan kelimeleri bildiği halde *عَالَمٌ عَالِدٌ كَرِيمٌ* gibi yaygın olmayan medd-i lâzımın olduğu kelimelerde hata yapabilmektedir. Eğer sorumlu tutulan sayfa az olup bunlara özel ihtimam verilerek okundu ise bu konuda daha farklı tutum sergilenebilir. Çünkü bütün sınıf düzeylerinde aynı toleransta olmak okumanın geliştirilmemesine ve öğretilen şeyin benimsenmemesine yol açacaktır. Bu da Kur'ân okuma seviyesinin geliştirilmesi adına yerinde saymak anlamına gelecektir.

Söz konusu mahreç ve med hataları olmayan, kelimeleri düzgün olarak akıcı okuyan, ancak ihfa, idğam, iklab gibi tecvit uygulamalarını bilmeyen ve yapamayan öğrenciler bulunmaktadır. "Diğer tecvit hataları" olarak adlandırdığımız bu hatalar, Kur'ân tilavetinin kurallara uygunluğu noktasında önemli hatalar olup başarı ölçüsünde temel yeterliliktir.

2.1.4. Diğer Tecvit Hataları

Bu hatalar, Kur'ân okumayı öğrenme sırası bakımından ve kazandırılması gereken kazanımlarda mahreç ve med probleminden sonra gelmektedir. Çünkü öğrencilere öncelikle mahreç ve medli-medsiz okuma öğretilmektedir.⁴⁰ Sonrasında ise tecvit kaideleri uygulanmaktadır. Asıl olan okuma, başlangıçta tecvit kaideleri olmadan kelimeleri mahreciyle ve medleriyle doğru okumayı, ardından ihfa, idğam gibi tecvit kurallarını uygulayarak okumayı sağlamaktır.⁴¹

Burada; mahreç, med hataları, birer tecvit hatası olsa da hataları tasnif edebilme açısından "diğer tecvit hataları" başlığı ile idğam, ihfa, izhar, iklab, vakıf ve vasıl kuralları kastedilmektedir. Temel tecvit kuralları olarak bahsedilen hatalar diğer hatalar göre daha az düzeyde görülmektedir. Bazı öğrencilerde diğer tecvit kurallarını uygulamada eksiklik olmamasına rağmen, yukarıda bahsedilen mahreç ve med hataları daha fazla görülebilmektedir. Bu da istenilen bir durum değildir. Mahreç ve med hataları düzeltildikten sonra Kur'ân okuyucusu ihfa, izhar ve temel idğamları yapabilmelidir. Çünkü ihfa, izhar ve idğamlar Kur'ân'da çokça yer almakta ve derste çokça uygulandığı için öğrenme ve uygulamayı meleke haline getirmeme söz konusu değildir. Bu sebeple bu kuralları uygulamayan öğrenci başarısız sayılmalıdır.

Burada şunu ilave olarak söylemek lazım ki, bazı idğamlar daha özel uygulamalardır. Çünkü Kur'ân tilavetinde bu idğam türleriyle fazla karşılaşmadığı için unutulabilmektedir. Bu sebeple mütecaniseyn ve mütekâribeyn gibi idğamları yapmak Kur'ân okumada esas olmakla birlikte sadece bu sebeple alt sınıflarda dersin başarısız sayılması hakkaniyete ve dersin işlenmesi sürecine uygun olmayabilir. Ancak özellikle üst sınıflarda derslerde işlenen bu okuma çeşitlerinde özel olarak sınav konusu yapılabileceği gibi sorumlu tutulan cüz/sayfa/sûrelerde varsa diğer okuma kuralları ile beraber belli düzeyde yeterlilik şartı olarak ortaya konabilir.

Tecvit öğretiminde uygulama olarak öncelikli öğretilecek kaide, ihfa uygulamasıdır. Uygulama örneği Kur'ân'da en çok geçen kaide olmasına ve çokça pratik yapma durumu olmasına rağmen, öğrenci hiçbir ihfayı yapmıyor veya ihfa ile izharı karıştırarak uyguluyorsa, basit

⁴⁰ Mehmet Mahfuz Ata, "Kur'ân Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/30 (2013), 172.

⁴¹ Yunus Biceğez, *Kur'ân Öğretiminde Temel İlkeler, Yöntem ve Teknikler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 81.

idğamlardan min-rabbi/مِنْ رَبِّ، men ya'mel/مَنْ يَعْمَل gibi çokça geçen idğamları uygulamıyorsa, bu konuyu öğrenmemiş demektir. Bu durumda dersin başarılı sayılmaması gerekir. Ancak izhar-ı kelime-i vâhîde gibi, çokça geçmeyen kul-rabbi/قُلْ رَبِّ، bel rafeahü/بَلِّ رَفَعَهُ، irkeb meanaa/ارْكَبْ مَعْنَا، ehattü/أَحَطْتُ، besetta/بَسَطْتُ gibi Kur'ân'da çok yer almayan ve öğretimde özel olarak üzerinde durulmayan bu idğamlarda başlangıç seviyesi olarak başarısızlık yönünde kullanılmayabilir.⁴²

Aynı şekilde Hafs rivayetindeki sekteler,⁴³ Fussilet sûresi 44. ayette اَعْجَبِي teshîl ile okuma, vakıf haricindeki işmâm Yûsuf sûresi 11. ayette لا تمننا/لَا تَمَنَّا normal yüzüne okumada denk geldiğinde alt sınıflar için değerlendirmeye katılmasa da belli bir süreden sonra veya üst sınıflarda özel olarak okunuşu istenmeli ve değerlendirmeye katılmalıdır. Çünkü bu okumaların öğretilmesi ve doğru okunması Hafs rivayetini okuyabilme açısından önem arz etmektedir.⁴⁴ Ancak yine bu tür özel okumalarda kurallar çerçevesinde puan düşülse de başarı ve başarısızlık noktasında daha toleranslı davranılması gerektiği izahtan varestedir. Zira yoğun müfredatın içinde ve ders saatinin sınırlı olduğu bir vasatta her şeyi öğretebilme ve ayrıntılarda baraj uygulamanın mümkün olmadığı ortadadır.⁴⁵

Yaygın tecvit hatalarının yanında vakıf ve ibtidâ hataları da dersin öğretimi açısından önemlidir. Vakıf hatasından kastımız keyfiyet olarak bir kelimedede nasıl vakıf yapılacağıdır.⁴⁶ Sükunla ve med ile vakıf yapılması okumanın temel özelliğidir.⁴⁷ Öğrenci, ilahiyat fakültesi seviyesinde kelime üzerinde medd-i ârız, medd-i lîn ile vakıf, sadece sükun veya tabîî medle durma ve hü zamirinde sükun üzere vakıf yapma gibi konuları bilmelidir. Bunlar temel yeterlilikler olduğu için uygulamayan öğrenci dersten başarılı sayılmamalıdır. Ayrıca, Kur'ân okumada uygulama alanı çok olmayan ama okuma vechi olarak öğretilen işmâm ve ravm ile vakıf konusunun Kur'ân okumada büyük bir eksiklik sayılmayacağını belirtmek gerekir.

Vakf-ı mu'ânaka'da ise öğrenciler başlangıçta doğru okuma yapsalar da bu vakıf türünü bilememektedirler. Bu durumu, değerlendirmeye almak mümkün ise de diğer okuma hataları söz konusu değilse ilk dönemlerde dersi geçme-kalma yönünde etki etmemesi daha makul görünmektedir. Ancak son dönemlerde başta temel okumaları halletmek kaydıyla vakf-ı murâkabe gibi özel vakıflar ve özel okumaların da bilinmesi gerekir. Zira daha ilk sayfalarda (Bakara 2/2) zaten bu konu öğretilmektedir. Ancak diğer okuma hatalarına göre bu hatanın, daha alt düzeyde kaldığını söylemek mümkündür. Çünkü bu, Kur'ân'da çokça geçen ve uygulama alanı geniş olan bir vakıf türü değildir. Aynı şekilde öğrenci vakıf keyfiyeti dediğimiz sükun ile vakıf, med ile vakıf konularını uyguluyorsa temel yeterliliği sağlamış demektir. Ancak özel vakıf keyfiyeti olan اَعْتَرَىٰ، elifât-ı seb'a⁴⁸ gibi kelimeler, uygulama veya teorik düzeyde başarı-başarısızlık kriteri olmaması gerektiği

⁴² İdğam çeşitleri ve sektenin ayrıntılı kuralları için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 231-254.

⁴³ Bu sekteler 4 yerdedir. Bunlar Kehf sûresi 1-2. ayetler ﴿قِيمًا﴾، ﴿عَوَجًا﴾، Yâsîn sûresi 52. ayet مِنْ مَرْقَدَاتِنَا هَذَا، Kiyâme sûresi 27. ayet رَاقٍ مِنْ، Mutaffifîn sûresi 14. ayet رَانَ بَلِّ، رَانَ بَلِّ şeklinde. İlk iki ayette vakıf olabile de sekte okuyuşunu öğretmek gerekir.

⁴⁴ Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*, 150.

⁴⁵ Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*, 144.

⁴⁶ Vakıf yapma kuralları için bk. Hasan Hüseyin Havuz, *Tafsîlathı Tecvid Hükümleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018),131-187.

⁴⁷ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 263.

⁴⁸ Örnekler için bk. Hasan Hüseyin Havuz, *Usûlî ve Ferîşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be-Hafs Rivâyeti)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 301-304.

gibi puanlamaya da katılmamalıdır. Çünkü bunlar, tecvide özel ilgi duyanların bilebileceği uygulamalar olup teferruat konulardır.

Söz konusu vakıf keyfiyeti haricinde anlam merkezli olan vakıf işaretlerinde ve ayet sonlarında vakıf yapmak önemlidir. Her ne kadar Secâvendî'nin (ö. 560/1165) yaklaşımı çerçevesinde bu işaretleri vakıf ve vasıl durumunun hükmü söz konusu ise de elimizdeki Türkiye basımı Mushaflardaki işaretlerde vakıf kaidesini uygulamak gerekir.⁴⁹ Bu konuda uygulamada ayrıntı hükümlere girmeden başta ۞/ mim harfinde olmak üzere diğer işaretlerde vakıf kuralını uygulamakta yarar vardır. ۞/ Lam-elifte vakıf yapabilmek ve geriden alma ayrıca diğer vakıf işareti olmayan yerlerde uygun bir şekilde kelime sonunda durabilme önemlidir. Bu noktada Kur'ân ayetlerini okuyan öğrenci, vakıf işaretlerine riayet ediyor, lâ/۞ işaretinde durmuyor veya durduğunda geriden alma uygulaması yapabiliyorsa bu kazanımı elde etmiş demektir. Bu kazanım temel kazanım olup diğer hatalarla birlikte değerlendirilmelidir. Ancak vakıf-ibtida açısından atıf-mâtuf, sıfat-mevsûf, hal-zilhal gibi kabih vakıf ve ibtida kısmına giren konular daha çok ayetlerin anlamını bilmeyi ve özel çalışma yapmayı gerektirdiği için bize göre hiçbir sûrette değerlendirmeye alınmamalıdır. Bunlar ancak üst düzey Kur'ân okuma yarışmalarında esas alınabilecek özelliklerdir.⁵⁰

Tilavette vakıf konusu daha öne çıkmasına rağmen bazı vasıl ve ibtida kaidelerinin bilinmesi de gerekmektedir. Ancak bu konuda vakıf konusu kadar okuma problemi söz konusu olmamaktadır. Özel olarak her Kur'ân okuyanın bildiği *وَأَفْئِدَةٌ اشْتَرَوْا* gibi bazı özel vasıl geçişleri mutlaka bilinmesi ve uygulanması sağlanmalıdır. Bunla temel yeterliliklerdir.

Verilen bilgilere ilave olarak şunlar da belirtilmelidir. Tashih-i hurûf/hüsni tilavet düzeyinde olmayan ders okumalarında yüzüne okumada tahkik (yavaş), tedvir (orta) ve hadr (hızlı) ile okumada serbest olmalı bunlar herhangi bir değerlendirmeye katılmamalıdır. Çünkü bunlar, daha çok mesleğe giriş sınavlarında değerlendirilecek bir durumdur. Ayrıca tarz, tavır ve makam olarak "Arap tavrı, Türk tavrı" gibi özellikler Kur'ân dersinde değerlendirmeye katılacak hususlar değildir. Ancak hadr ölçüsünden daha hızlı, anlaşılacak bir şekilde mahreç ve medlere dikkat etmeden okunuyorsa değerlendirme ona göre olmalıdır.

2.2. Ezber Okumada Temel Yeterlilikler

Günümüz öğretim anlayışında ezber uygulaması çokça eleştirilmekte ve neredeyse dışlanmaktadır. Belki kavrama gerektiren ilimlerde anlama ve analiz-sentez olmaksızın sadece hafızaya nakledilmesi bir eksikliklerdir. Ancak, bu yaklaşım tüm alanlara teşmil edilmekte ve ezber öğretimi uygulanmamaktadır. Halbuki bilginin hafızada olmaması bir eksikliklerdir. Kur'ân dersi açısından yapılan ezber unutulsa da bu gereksiz bir uygulama olmayıp insanlık tarihi boyunca var olan etkinliktir.

Ezber faaliyeti aynı zamanda bilgiyi koruma faaliyetidir. Böyle olmasaydı başta hadis ve kıraat ilmi nakledilemezdi. Bu sebeple İslâmî ilimlerde satıra/yazıya değil sadra/hafızaya daha çok itimat edilmiştir.⁵¹ Ayrıca biz, günlük hayatta da şiir ve şarkı sözlerini ezberleyerek okumaktayız. Durum

⁴⁹ Vakıf işaretleri ve hükümleri için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 271.

⁵⁰ MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Genç Sadâ" Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması Usul ve Esasları" (Erişim 10 Nisan 2023).

⁵¹ Emin Uz, *Arap Kültüründe Bilginin İntikal Süreci* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 38.

böyleyken ezber okumanın Kur'ân dersinin temel konusu olması gayet doğaldır. Özellikle Müslüman için günlük hayatta namaz duaları ve namaz sûrelerini bilmek önemli bir ihtiyaçtır. Bu sebeple geleneksel eğitimde Duhâ ve ilerisindeki sûreler, Yâsîn ve Tebâreke sûreleri mutlaka ezberletilmektedir.

Bu uygulama sahabe döneminde de böyle olup temeli Suffe okulunda yapılan okuma ve ezber faaliyetlerine dayanmaktadır.⁵² Bu anlamda Kur'ân öğretiminde ezber, ilk inen ayetlerle başlayan bir süreçtir. Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisine vahyedilen Kur'ân ayetlerini ezberden okumuş, sahabe ayetleri hem ezberleyerek hem de yazarak ondan almıştır. O günden bu yana devam eden Kur'ân'ı ezberleme faaliyeti önemini asla kaybetmeyecektir. Bu anlamda Kur'ân okumada sadece yüzüne okuyabilmenin meslekî açıdan yeterli sayılması mümkün olmayıp mutlaka ezber faaliyetinin olması gerekmektedir. Çünkü bu, günlük ve meslekî hayatta uygulanan bir faaliyettir.⁵³ Dolayısıyla hassaten ilahiyat fakültesinde öğrencinin meslekî hayatında ve kişisel hayatında etkin bir biçimde kullanabileceği bazı sûre ve ayetleri tecvit kurallarına uygun olarak ezberleyip okuması en temel yeterliliklerdir.⁵⁴ Ezber okumadaki bu yeterlilik “hatasız okuma seviyesi” ve müfredatta yer alan ezber sûre ve sayfalarını tam olarak ezberlemektir. Ayrıca bu yeterliliği sağlama noktasında ezber alma şartlarının da oluşturulması gerekir.

2.2.1. Okuma Seviyesinin Yeterliliği

Ezber okuma sûreleri sınıf seviyelerine göre değişim göstermektedir. Bütün öğretim aşamalarında ve gelenekte ezberlenmesi gereken dua ve sûreler; Sübhaneke, Tahiyat, Salli-Bârik, Rabbenâ, Kunut Duaları, Ayete'l-Kürsî, Fatiha, Fîl, Kureyş, Maûn, Kevser, Kafirûn, Nasr, Tebbet, İhlâs, Felak, Nâs, Duhâ sûresinden Hümeze sûresine kadar ve Yâsîn sûreleri başta olmak üzere her dönemde en az 3 sayfa olmak üzere planlanmıştır. Temel ezber konuları bütün öğretim kademelerinde aynı olmakla birlikte diğer sûrelerde bazı değişiklikler olabilmektedir.

Dua ve sûre ezberinde ezber kalitesi, akıcı okuma, teklememe ve takılmama gibi hususlar önemli olduğu gibi ayetleri ve kelimeleri mahrecine, sıfatlarına ve diğer tecvit kaidelerine uygun olarak okuma daha önemlidir. Bu sebeple sözü edilen hataların düzeltilerek okunmasının sağlanması gerekmektedir. Esasında ezberdeki okuma hataları yüzüne okumadaki hatalardan kaynaklanmaktadır. Bu konuda yüzüne okumadaki hatalar gibi en temel hatalar, fem-i muhsin diyebileceğimiz bir hocadan okumayan -ister İHL ister diğer okullardan mezun olsun- herkeste mevcut olan hatalardır.⁵⁵ Bu sebeple ezber sûrelerinin yüzüne okunarak/okutularak temel yeterlilik olarak hatalardan arındırılması meslekî açıdan bir zorunluluktur. Ancak, şartların durumuna göre

⁵² Muhammed Hamîdüllah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yenişafak, 2003), 2/768; M. Zeki Duman, *Kur'ân ve Müslümanlar* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997), 150; Recai Doğan - Remziye Ege, *Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 20.

⁵³ Yılmaz, “İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler”, 36; Fırat, "Kur'ân'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine", 27, 28.

⁵⁴ Ahmet Madazlı, *Kur'ân Okuma Âdâbı* (Kayseri: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 41; Nazif Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 267.

⁵⁵ Şenat, “Anlayarak Kur'ân Okuma”, 143-164.

ezber sayfasını hatalardan tamamen arındırma mümkün olmayabilir. Bu durumda bu hataları asgari düzeye indirmek daha akılcı bir yöntem olarak durmaktadır.⁵⁶

Mevcut uygulamada genellikle ezberlerin yapılmış olması ve öğrencinin ezberini takılmadan okumasına önem verilmektedir. Ancak, öğrencinin sayfayı ve sûreyi ezberlemiş olması ezberde başarı kriteri olsa da ana kriter, doğru okumadır. Bu sebeple özellikle ilk dönemlerde namaz dua ve sûreleri, Duhâ vb. ve Yâsîn gibi sûrelerin her birinde hem sayısal olarak hem de sıfır hataya yakın bir okumayı sağlama noktasında azami gayret gösterilmelidir. Çünkü bu sûreler her Müslümanın okuyabildiği sûrelerdir. Bunu sağlamak için derslerde okuma çalışması yapılarak hatalı okunan muhtemel kelime ve ayetlere dikkat çekilmelidir. İmkân varsa bireysel olarak hatalar takip edilmeli ve düzeltilmelidir. Dolayısıyla söz konusu sûrelerde asgarî düzeyde mahreç, med ve diğer tecvit uygulamalarına özellikle önem verilmelidir.⁵⁷ Özellikle bu sûrelerde sekte vb. özel okunuşlu kelimelerin öğrenilmesine özen gösterilmelidir. Bu çerçevede bu sûrelerde yeterliliği sağlamayan öğrenci diğer öğrenme alanlarındaki durumu ne olursa olsun başarısız sayılmalıdır. Bu noktada amaç, öğrencinin sûreleri/sayfaları sadece ezberle okuyabilmesi olmamalıdır.

Bu hususta Fatih Çollak, güzel Kur'ân okuma işinin bir yetenek olduğundan bahsederek, okumada çok gayret etmesine rağmen istenilen düzeyde okumakta zorlanan öğrencilerin üzerine gitmemenin; sınavlarda onlara biraz daha müsamaha ile davranmanın da olumlu bir yaklaşım olduğunu belirtmiştir.⁵⁸ İfadeden anlaşılan söz konusu ettiğimiz açık hatalar değil, ileri düzey bir okumadır. Biz de "güzel Kur'ân okuma" tabiri yerine Kur'ân kelimelerini "doğru okuma" tabirini kullanırken buna işaret ediyoruz. Örnek olarak namaz sûrelerinde "tebbet yedaaa", "ve tebb", "maa a'naa", "ılaafihim", "et'amehüm", "felek" gibi kelimelerde ince harfi kalın okuma, ع/gayn harfini ع/ayn gibi okuma, ط/ta harfinde kalın bir şekilde kalkale yapmama, diğer kalkaleleri yapmama şeklindeki hatalar temel yeterliliklerdir. Özellikle namaz duaları ve sûreleri, Duhâ ve Fîl arası sûreler, Yasîn sûresi en başta toplumun her kesiminin bildiği, okuduğu sûre olması ve görev süresinde daha çok bunlarla karşılaşılması sebebiyle sıfır hataya yakın okuma sağlanmadan geçer not verilmemelidir. Aynı düşüncüyü Abdullah Benli Hoca "*Mesela, teorik tecvit bilgisi hiç olmayan, meali hiç bilmeyen, her dönem için belirlenen ezberlerden eksiği olan, ezberleri sayısal olarak tam olsa da niteliksel olarak lahm-ı celî derecesinde hatalı ezberlemiş olan kimseler de başarısız sayılırlar.*" diyerek dile getirmekte ve doğru okumanın önemine vurgu yapmaktadır.⁵⁹

Burada şu ikilemle karşı karşıya kalınmaktadır. Öğrencinin yüzüne okumada hatası var diye onu ezberden sorumlu tutacak mıyız, tutmayacak mıyız? Hoca, önce yüzüne doğru okumayı sağlama ve sonrasında ezber uygulamasına geçme şartlarına sahip midir? Bu meyanda söylemek lazımdır ki, ortaöğretim ve yüksek öğretimin örgün eğitiminde dersler sınırlı olduğu için yüzüne ve ezber okutma ikisi birlikte yürütülmektedir. Ancak şartlara göre program düzenlemesi yapılarak ezber okumaların bir veya iki dönem sonrasında yaptırılması da mümkündür. Bu durum tamamen müfredatla alakalı bir durumdur. Yüzüne okuma belli düzeye gelmeden öğrencinin kendi kendine ezber yapması hatalı okumayı da beraberinde getirmektedir. Bu sebeple yüzüne doğru okuma

⁵⁶ Yılmaz, "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler", 28.

⁵⁷ Ünlü, "Kur'ân-ı Kerim'i Tecvid Kaidelerine Riayet Ederek Okumak", 14; M. Ali Sarı, "Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okumak", *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)* 3/28 (1973), 16.

⁵⁸ Çollak, "Kur'ân-ı Kerim Öğretim Teknikleri", 515-518; Sarı, "Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okumak", 16.

⁵⁹ Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

sağlanmadan ezber yaptırılmaması gerektiği ifade edilmektedir. Bu çerçevede bazı ilahiyat fakültelerinde ilk dönem sadece tecvit dersi yapılmakta bazılarında sadece yüzüne okuma yapılabilmektedir.⁶⁰ Bu uygulamayı imkân dahilinde hazırlık sınıflarında da yapmak mümkündür.

Özetlemek gerekirse, temel yeterliliği sağlama noktasında ezber uygulamasında sayfa ve sûrelerin tamamı kabul edilebilir bir düzeyde ezberlenmelidir. Yüzüne okumada ortaya çıkan hatalar ezber uygulamasında da kabul edilemeyecek derecede yapıyorsa baraj olarak geçer puan verilmemelidir.⁶¹ Bu hassasiyet özellikle kısa sûrelerde daha önemlidir. Söz konusu hatalar yok denecek kadar az ise ezber kalitesi, akıcı okuma, teklememe ve takılmama durumuna göre ders geçme ölçütünün üzerinde derecelenerek puan takdiri yapılmalıdır.

2.2.2. Yeterliliği Sağlamada Ezber Okutmanın Yöntemi

Öncelikle dönem başında ilgili dönemin ezberleri veya şartlara göre sorumlu tutulacak diğer ezberler, başta ilan edilmelidir. Eğer ders içinde veya dışında ezber verilecekse mutlaka bunun zamanı ve yeri belirlenmelidir. Zira haftada 2 saat olan Kur'ân derslerinde, yüzüne okuma, ezber okuma ve tecvit konularının ders saatinde veya sınav süresinde yapılabilmesi imkânsızdır.⁶² Bu sebeple kalabalık gruplarda zamansız ve plansız ezber dinlemesi yapmak mümkün olmadığı için ayrı bir zaman planlanmaya ihtiyaç vardır.⁶³

Süreç içerisinde dinlemelerde öğrenci yeter düzeyde ezber yapamıyorsa dönem sonuna kadar tekrar imkân verilmelidir. Bu uygulama, müstakil sınavda duruma göre yapılması öğrencinin lehine olduğu için daha elzemdir. Burada ezberler haftalara bölünerek planlama yapmak da mümkündür. Ancak belirtilen haftada veremeyen öğrencinin ezberi mutlaka diğer haftalarda alınmalıdır. Çünkü ezber yapma meşakkatli ve zaman alıcı bir süreçtir.

Özel bir yerde dersi dinlemek veya sınıf huzurunda ders okumak öğrenci açısından bazen sıkıntı olabilmekte bu sebeple okumaya istekli öğrencilerden başlanmalı, öğrenciye okumaya başlamadan önce biraz zaman tanınmalıdır. Süreç içinde yapılan okumalarda tekrar dinleme imkânı varsa ezber okurken okuma hataları düzeltildiğinde öğrenci şaşırıyorsa müdahale edilmemeli, yapılan hatalar not edilerek sonrasında düzeltilmesi sağlanmalıdır. Müstakil olarak yapılan dinlemelerde de yapılan hataları düzeltme için tekrar dinleme fırsatı verilmesi kazanımlara ulaşılması açısından önemlidir.⁶⁴ İlahiyat fakülteleri düzeyinde Abdullah Benli Hoca süreç içinde değerlendirmede dikkat edilmesi gereken hususları şöyle dile getirmiştir: "*Hatasız ezber yapma adına çok faydalı olan röntgen dediğimiz bu işlemi öğrencinin mutlaka yapması sağlanır. Bunun için hoca öğrencisinden röntgenin fotokopisini ister ve kontrol eder. Zamanı gelince öğrencinin ezberini bu röntgen*

⁶⁰ Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*, 148.

⁶¹ Kadir Taşpınar, "Kur'ân'ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)" ed. Gökdemir, "İlahiyat Fakültelerindeki Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler", 112.

⁶² Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri Program Önerisi", 125-165.

⁶³ Gökdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi", 36. Dinleme uygulamaları için bk. Taşpınar, "Kur'ân'ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)", 113.

⁶⁴ Öcal - Ay, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 24, 25.

fotokopisinden dinler. Böylece öğrencisinin, yüzünden okurken yaptığı hataları ezberden okurken de yapmış yapmadığını tespit etmiş olur."⁶⁵

Ezber sûre ve ayetlerinin tamamı dinlenmeli midir? Eğer böyle yapılırsa ders süresi buna yeter mi? Fatih Çollak bu konuda şöyle demektedir: "Öğretmen her hafta bir önceki hafta içinde ezber verdiği ayet ya da sureleri her öğrenciden bütünüyle dinleyip, gerekli değerlendirmeyi yapmalıdır. Örneğin; Fatiha Sûresinin bir kısmının dinlenip, diğer kısmının ihmal edilmesi sağlıklı değildir. Zira öğrencinin nerede hata yapacağını kestirmek kolay olmaz. Özetle, ezber programı az ya da çok olsun, baştan sona dinlenmelidir."⁶⁶ Bu noktada bazı hocaların ezberlerden bir kısım yerleri sormakla iktifa ettiği, halbuki ezberler hususunda ideal olan hocanın talebeden ezberlerin tamamını dinlemesi, bu esnada öğrencinin özel mushafına hocasının düzelttiği yanlışları işaretlemesi, hocanın da mezkûr hataların düzeltilmesi hususunda denetimde bulunması olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷

Öğretim tekniği ve verimlik noktasında esas olan uygulama budur. Bize göre ezberi dinleme durumu, öğrenci sayısı, ders saati ve zaman imkânına göre değişeceği için plan ona göre belirlenmelidir. Bu anlamda Diyanet İşleri Başkanlığının kurs imkânları haricinde diğer öğretim aşamalarında ezber sûrelerinin/sayfalarının tamamını dinleme durumundan söz edememekteyiz.⁶⁸ Kur'an Kursları haricinde ezber okumaların hepsini sınav için dinlemek mümkün değildir. Hafızlık ve imamlık-müezzinlik sınavında nasıl ki rasgele farklı cüzlerden ezber kontrolü yapılıyorsa aynı şekilde yoklama usulü kontrol yapılabilir.⁶⁹ Bu yöntem, kalabalık sınıflarda ezberin uzun ve zamanın kısa olduğu durumlarda uygulanmak zorundadır. Zamanın ve imkânın sınırlı olduğu durumlarda ezber sayfalarını tamamı veya rasgele bir yerden okutmak sûretiyle de yapılabilir. Ancak bu durumda normalde ezberini yapan bazı öğrenciler okuyamamaktadır. Bunun önüne geçmek için sayfalar yarımşar sayfa olarak bölünerek başlangıç belirlenir ve öğrenci de nereden başlayacağını bilerek okuyabilir. Öğrenciye bu imkânı tanımak onun istek ve motivasyonunu artıracak, gelişimine katkı sağlayacaktır. Çünkü en iyi ezber bilen sûreler bile aradan okutulmalarda öğrencinin hatırlaması ve devam etmesi zor olabilmektedir.⁷⁰

Sınav sırasında ezber dinlemede öğrencinin hataları yazılmalı mı yazılacaksa bu hatalar spesifik olarak hatalı okunan kelime mi yoksa genel olarak mahreç, med, tecvit hatası olarak mı yazılmalıdır? Elbette tutulan notlarda noktası virgüline kadar yazmak, öğrenciye izah bakımından daha elzemdir. Ama kalabalık sınıfların olduğu durumlarda gerçekten her hatayı not tutma ve

⁶⁵ Benli, "Kur'an Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

⁶⁶ Fatih Çollak, "Kur'an-ı Kerim Öğretim Teknikleri", *Etkili Din Öğretimi*, (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010), 515-518.

⁶⁷ Gökdemir, "Kur'an Okuma ve Tecvit Dersleri İçin Bazı Teklifler", 9-24.

⁶⁸ Yılmaz, "İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler", 25. Elbette ders hocasının zamanı, ders yükü dahilinde sınıfta, odada dinleme yapılması mümkündür. Hatta bu konuda imkân olmaması veya zaruri şartlar durumunda video gibi dijital imkânlardan yararlanmak mümkündür. Salgın hastalık sürecinde tecrübe edilen bu uygulamadan fevkalade verim alındığı gözlenmiştir.

⁶⁹ Fatih Çollak, Fatiha Sûresinin bir kısmının dinlenip, diğer kısmının ihmal edilmesinin sağlıklı olmadığını, zira öğrencinin nerede hata yapacağını kestirmenin kolay olmadığını belirtmiştir. Özetle, ezber programı az ya da çok olsun, Fatiha gibi kısa ve önemi haiz sureler baştan sona dinlemek daha elzemdir. Çollak, "Kur'an-ı Kerim Öğretim Teknikleri", 515-518.

⁷⁰ Öcal - Ay, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 28; Hatice Şahin Aynur, "Hafızlık Eğitiminde Ezber Yapma ve Ezberi Koruma", *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Şahin Aynur (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 97.

öğrenciye geri bildirim konusu zamanla alakalı bir durumdur. Ama derslerde öğrenci nasıl bir hata yaptığını mutlak bilmelidir.

Hatasını bilmesi gereken öğrencinin ezber sınavı veya ödevinde hatalarının tamamını düzeltme, söylenmesi veya yazılması mümkün müdür? Belki 50 öğrencinin olduğu bir ortamda öğrencinin ezberdeki her hatası not edilebilir. Ancak toplamda 500 küsur öğrencinin olduğu yerde takdir edilen puanın gerekçesini yazma mümkün değildir. Ancak yine öğrenci hatalarını düzeltme ve aldığı puanın gerekçesini öğrenme niyetindedir. Böyle durumda en azından "tecvit hataları çok, mahreç hatası fazla" gibi notların tutulmasında fayda vardır.

2.2.3. Ezber Sûrelerinde Sayısal Baraj Uygulanması

Dersin başarılı sayılması için ezberlerin tamamın istenmeli midir? Yoksa belli miktarda ezber yeterli midir? Bu konuda İHL öğretim programında öğrencinin durumunu da dikkate alınması gerektiği ifade edilmiştir. Bu çerçevede Nazif Yılmaz şöyle demektedir: "*Ezber yaptırmada sınıfın ve öğrencilerin durumunu gözlemlesiz bütün öğrencilerin aynı ezberleri yapması hususunda ısrarcı olunmaması gerekir. Çünkü, her öğrencinin ezber kabiliyeti farklı olacağı için müfredatın tamamını her bir öğrenciye ezberletmek onları dersten soğutacak hatta iyice uzaklaştıracaktır. Kur'ân-ı Kerim'in indiriliş süreci de göz önünde bulundurulduğunda tedricilik esas alınıp müsâmahakar olunmalı ve öğrenciler bıktırılmamalıdır. Bu nedenle öğretmen sınıfın durumunu dikkate alarak ezber müfredatını kimi öğrenciler için hafifletmeli, kimisine de istekli olduğu takdirde daha fazlasını verebilmelidir.*"⁷¹

Belirtildiği gibi İHL okullarında programın yapısı gereği ezber sûrelerinin tüm öğrencilere eşit uygulanması istenmemektedir. Ancak İlahiyat fakültelerinde ezberlerin hepsinin yapılması baraj olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla sayısal olarak eksik okuma söz konusu ise genelde okuma seviyesi yüksek de olsa dersten başarısız sayılmaktadır. Bu uygulama müfredat programının yoğun olmadığı bir programda uygulanmalıdır. Zira bu ezber sûrelerinin çoğu İHL ve İHO okullarında olan dua ve sûrelerdir.⁷² Diğer yeterlilikleri sağlamasına rağmen sayısal olarak sorumlu olunan sûreleri eksik olan öğrenciye sınav türü ne olursa olsun zayıf not verilmelidir. Zira bir sûre/sayfa eksi ezberi ara sınavlarda vermeyen bir öğrenci dönem sonu sınavında da aynı davranışı gösterecektir. Bu da sonu gelmez problemlere yol açacaktır. Bu konuda İHL ve diğer okul kademelerinde her sûreye puan dilimi verme gibi yaklaşımla hareket edilmemelidir. Bu tutum bazen öğrenciler tarafından adaletsizlik olarak algılanabilmekte dersin hocası eleştirilebilmektedir. Halbuki burada esas olan kriterin ne olduğudur. Ayrıca, temel yeterlilik olarak belirlediğimiz sûrelerin hepsi bilinen sûre ve dualardır. Dolayısıyla hedef ve kriterler açıldıktan sonra söz konusu problemler hafifleyecektir.

2.3. Teorik Tecvit Bilgisi Temel Yeterlilikleri

Kur'ân dersinde tecvit konuları genellikle ayrı bir ders olarak değil, Kur'ân okuma ile beraber verilmektedir. Bu konu İHO, İHL benzeri okul ve kurslarda olduğu gibi ilahiyat fakültelerinde de yüzüne ve ezber okuma ile beraber işlenmekte, sadece üst düzey tashih-i hurûf kurslarında müstakil bir ders olarak ele alınmaktadır.⁷³ Ayrıca bazı ilahiyat fakültelerinde bir dönem ayrı ders olarak işlenebilmekte, ölçme ve değerlendirmede yazılı/test sınavı şeklinde yapılabilmektedir.⁷⁴

⁷¹ Yılmaz, *Yöntem ve Materyal Kullanımı*, 272.

⁷² MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü İHL Kur'ân Dersi Öğretim Programı".

⁷³ bk. AKÜ, "Ders İçerikleri"; MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Haftalık Ders Çizelgeleri" (Erişim 18 Şubat 2022).

⁷⁴ Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*, 148.

Tecvit konusu zaten yüzüne ve ezber okumada uygulanmak zorundadır. Ayrıca, ders kazanımlarında "Kur'ân-ı Kerim'i doğru ve güzel okuma kurallarını açıklar." şeklinde belirtilen⁷⁵ teorik konuların kavranması ve izah edilebilmesi gerekmektedir.⁷⁶ Bu sebeple Kur'ân dersinde teorik olarak sözlü sınavı eskiden beri uygulanan bir yöntemdir. İlahiyat fakültesi mezunlarının, görev alanlarının her kademesinde Kur'ân öğretimi ve tecvit ilmi olduğu için tecvit kurallarına tam manasıyla vâkıf olması ve uygulanan bütün kuralları teorik olarak kavrayıp anlatabilmesi gerekmektedir. Bu kadar önemi haiz olan ve neredeyse halkın çoğunluğunun Kur'ân kurslarında yaygın olarak öğrendiği bir konuda teorik hiç bilgisi olmayan kişinin okuma seviyesi iyi olsa bile mezun olması esefle karşılanacak, acınası bir durum olacaktır. Bu anlamda değerlendirme ölçütlerinde bunun tedbiri de mutlaka alınmalıdır.

Öğrencilerin bu konudaki eksikliklerine şahit olmaktayız. Nitekim öğrencilerden Kur'ân derslerinde tecvit analizi yapmaları istendiğinde sıklıkla dile getirdikleri, kuralları uygulayıp adını ve ne olduğunu bilememe durumu çokça görülmektedir.⁷⁷ Tecvit konusunu ayrıntılı öğrenmeyi çok gerekli görmeyen bazı öğrenciler bunu bir zorlama olarak kabul etmekte ve buna önem vermemektedirler. Bu sebeple zikredilen yeterliliği sağlama anlamında yüzüne ve ezber okumanın yapıldığı ve baraj olarak uygulandığı bütün dönemlerde olmasa bile en azından planlanacak belli dönem içinde baraj uygulanabilmelidir.⁷⁸

2.1. Teorik Tecvit Bilgisinin Başarıda Baraj Ölçütü

İlahiyat fakültelerinde hedeflenen seviye ve belirlenen kurallar çerçevesinde ve -mevcut durumda- özellikle 1. ve 2. sınıflarda temel tecvit konuları anlatılmalı ve sorumlu tutulmalıdır. Ancak gerektiğinde bunun baraj olarak uygulanacağı sınıf seviyesi değiştirilebilmelidir. Özellikle alt sınıflarda tecvidin tanımı, harfler, mahreç sıfat, medler, idğam, izhar, ihfa, iklab, hükmür-ra, lafzatullah, ha-i kinâye, sakin mim, vakıf işaretleri üzerinde durulmalı ve bu konulardan sorumlu olunmalıdır. Daha üst sınıflarda ise bu konularla birlikte, istiâze ve besmele, vakıf-vasıl ve ibtida, Kur'ân okuma usulleri, lahn, tilavet secdesi, tekbir, tecvit Arapça tanımlar ve Hafs rivayetine göre bazı özel okumalar da değerlendirmeye katılmalıdır.⁷⁹ Zira, özellikle meslekî eğitim veren ilahiyat fakültelerinde pratik uygulamanın doğru yapılmasından sonra teorik bilgilerin de öz olarak bilinmesi gerekmektedir.⁸⁰ Ancak yine mevcut şartlarda -özel bir program uygulanmıyorsa- bu

⁷⁵ MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü İHL Kur'an Dersi Öğretim Programı".

⁷⁶ Sarı, "Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okumak", 17.

⁷⁷ Şenat, "Anlayarak Kur'ân Okuma", 143-164; Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişi ile İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma", 230.

⁷⁸ Şenat, "Anlayarak Kur'ân Okuma", 143-164.

⁷⁹ Yılmaz, *Yöntem ve Materyal Kullanımı*, 265.

⁸⁰ İlahiyat haricinde diğer kademelerdeki okullarda eğer zaman olarak imkân varsa, tecvit konularının anlatıldığı ve öğrencilerin kavrama düzeyini ölçen konu ve soru testleri, çalışma kâğıtları hazırlanabilir. Sınıf içerisinde bulmacalar ve çalışma kâğıtları geliştirilerek veya ev ödevi olarak hazırlanması talep edilerek öğretim materyalleri zenginleştirilip bu şekilde süreç takip edilerek puanlama yapılması mümkündür. Esas olarak bu okullarda -özel kurs ve programlar hariç- ayrı bir sınav olarak yapılmamasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Çünkü burada mesleğe öğrenci hazırlamaktan ziyade din eğitimi verilmekte hayatta lazım olabilecek pratik okumalar amaçlanmaktadır. Ancak bu tür uygulamalar ilahiyat düzeyinde gerek yaş gerekse zaman olarak uygulanabilir görünmemektedir. Yılmaz, *Yöntem ve Materyal Kullanımı*, 261.

konular her zaman dersin başarılı veya başarısız olmasına sebep olması noktasında, dersin ana hedeflerini gözetmek gerekir.

Tecvit puanı genellikle, yüzüne ve ezber okumayla birlikte değerlendirildiğinde 100 puan üzerinden 10 veya 20 puan olarak takdir edilmektedir. Fakat bu ayrı bir ders olarak yapıldığında tamamen müstakil bir sınav olacaktır. Zikredilen baraj uygulaması bazen yazılı veya test olarak uygulandığında yapılması daha uygun olabilir. Bu bilgilerin sınavı, gerektiğinde yüzüne okunan ayet üzerinde tecvitleri sayılması şeklinde, gerektiğinde tanım ve açıklaması istenerek yapılabilmesi mümkündür. Bu temel yeterliliği kazandırmak için baraj uygulanması ideal hedefler açısından önemlidir.⁸¹ Fakat Bu noktada yüzüne ve ezber okumaya göre daha toleranslı davranmak mümkündür.⁸² Burada teorik tecvidin birlikte yürütüldüğü, derslerde evvela yüzüne okumanın, sonrasında ezber okumanın baraj olduğu ve öncelikle bunların önem arz ettiği unutulmamalıdır. Zira tecvit konularını çok iyi bilip yüzüne okumanın zayıf olmasının pratik değeri olmadığı için hedeflenen ve istenen bir durum değildir. Bu noktada teorik tecvit bilgisi yüzüne ve ezber üzerine bina edilmelidir. Okuma seviyesi yeterli olmayan bir öğrenci tecvit bilgilerini kavramasının ve bu şekilde geçmesinin dersin amacıyla bağdaşmadığını bilmek gerekir. Bu anlamda tecvit sınavı, yüzüne ve ezber okumalardan sonra değerlendirilmeli ve ilave puan olarak eklenmelidir.⁸³

2.3.2. Yeterlilik Açısından Tecvit Sınavının Yapılma Şekli

Abdullah Benli Hoca ilahiyat düzeyinde tecvit konusunun ölçme ve değerlendirmesini şöyle izah etmiştir: "*Hoca öğrencinin tecvit bilgisini üç şekilde ölçer. Birincisi, yüzünden veya ezberden okuturken tecvit kurallarını tatbik edip etmediğini izler. Eksik ve hatalı olanları "sınav tutanağı"na kaydeder. İkincisi, yüzünden okuttuğu sayfanın belli bir bölümünden itibaren tecvit tahlili yapmasını ister. Öğrencinin tecvit kurallarının geçtiği yerleri isimleriyle birlikte tespit edip edemediğini ölçer. Teşhis edemediği kuralları sınav tutanağına kaydeder. Üçüncüsü, eğer kurallar okunan yerde geçmiyorsa, bazı tecvit kurallarını teorik olarak anlatıp anlatamayacağını ölçmek için, sorular sorarak cevaplmasını ister. Mesela, ihfayı tarif et! Medd-i Muttasılın hükmü nedir? Nâkıs idğam nasıl olur? Vakf-ı lâzım ne demektir? Harflerin mahreç bölgelerini söyle! Tecvidin tarifini yap! Sükûn-i lâzımlı medd-i lîn'in hükmü nedir? Ravm niye kasr ile yapılır? Şemsî harfleri say! Zamir ne zaman uzatılır? Lafzatullah'da kaç tecvit kuralı vardır? vb. teorik bilgiler sorar. Aldığı cevaba göre not takdir eder. "Sınav Değerlendirme Formu"na notunu yazar. Eksikliklerini de "Sınav Tutanağı"na kaydeder.*"⁸⁴

Burada teorik olarak ayet üzerinde tecvidin ne olduğu ve açıklamasını yapma, ayrıca ayette olmayan konulardan tanım, kaide gibi konuları sözlü olarak açıklamasının istenebileceği ifade edilmiştir. Bu ders yazılı olarak yapıldığında mevcut sınavlar gibi yapılmaktadır. Ancak sözlü olarak yapılırsa hocanın/öğretmenin mutlaka sınıf listesi ile önceden duyurduğu yer ve zamanda sınav yapılmalıdır. Bu sınav teker teker yapılabileceği gibi gruplar halinde de yapılabilir. Bireysel olarak yapılan sınav, çok zaman alacağı için öğrenci sayısına ve duruma göre ayarlama yapılmalıdır. Esas olan sözlü sınavın tek tek yapılmasıdır. Bunun da bütünleme/tek ders gibi öğrenci sayısının az

⁸¹ Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

⁸² Taşpınar, "Kur'ân'ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme", 116.

⁸³ Yılmaz, *Yöntem ve Materyal Kullanımı*, 260.

⁸⁴ Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

olduğu sınavlarda uygulanma durumu daha fazladır. Grup olarak veya kategorilere ayrılarak yapıldığında öğrenciler diğer öğrencilerle kıyaslama yaptıklarından dolayı olumsuz durumlar yaşanabilmektedir. Dolayısıyla bu sınavın alınma şekli ve zamanı tamamen hocanın belirlediği şekilde olacaktır. Bu konuda fazla teferruata girilmesi uygulamanın gerçekleşmesi açısından her zaman mümkün olmamaktadır.

Eğer tecvit dersi ayrı bir ders olarak yapılırsa öncelikle yazılı veya test sınav yapılmalı sonrasında dönemlerde yukarıda bahsedilen usulde pratiğin yanında teorik olarak değerlendirmeye devam edilmelidir. Hatta bu sınavın son dönemlerde/sınıflarda ortaklaşa ve ayrıntılı bir yazılı sınav olarak da yapılması mümkündür. Ancak dönem içinde yazılı ve çoktan seçmeli olarak yapıldığında öğrencileri konulara vakıf olup olmadıkları analizi yapılarak tekrar etme şansı yakalanması mümkündür.⁸⁵

Netice olarak, tecvit dersi sözlü sınavında öğrenciye soru sorulduğunda ona zaman tanımalı, yanlış cevap verdiğinde küçümsenmemeli, eğer zayıf bir durum varsa uygun bir dille durum izah edilerek yönlendirme yapılmalıdır. Bu yapılırken de öğrencinin durumu, verdiği cevaplar kısa olarak not edilmelidir.

2.4. Temel Yeterlilik Sonrası Değerlendirmeye Katılabilecek Diğer Hususlar

Ölçme ve değerlendirmenin hedeflerle uyumlu olacağı, bu hedeflerin değişebileceği ve şartlara ve imkânlarla göre güncelleneceği unutulmamalıdır. Bu noktada hedefin de mevcut durumun çok ötesinde olmasının gerçekleşmeyle bağdaşmayacağı kazanım noktasında uygulamanın gerçekleşmeyeceği ifade edildi. Bu anlamda ders programları değişebilir. Kazanım ve hedefler ortaya konulup ölçme ve değerlendirme de hedefler üzerinden yapılır. Bu çerçevede öteden beri Kur'ân derslerinin devamlı aynı şeylerle tekrar etmemesi, Kur'ân'ın asıl amacının anlama ve hayatta uygulama olduğu için meal merkezli bir Kur'ân dersi dillendirilmektedir. Zira Kur'ân'ın sadece lafzının ezberlenmesi tavsiye edilmemiştir. Sahabe de bunu yaşamak için talim etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlayarak okuma, mana ve mesajını kavrama ve hayata tatbik etmeye dönük faaliyet olduğu malumdur.⁸⁶ Bu sebeple sadece yüzünden veya ezbere okumak tam ve ideal bir okuma olmayıp ilahiyat öğrencisinin anlama faaliyeti içinde girmeksizin, Kur'ân lafızlarını Arapça ve tecvit kurallarına göre okuyabilmesi yeterli olmadığı izahtan varestedir.⁸⁷

Bahsedilen hedef ve kazanımlar ilahiyat açısından böyle olmakla birlikte esasen Kur'ân ilimlerinde meal ve tefsir Kur'ân okuma dersinin asıl konusu değildir. Ancak bu yöntem, Kur'ân okuma dersi meal ve tefsir dersine dönüştürmeden belli ayetlerde anlamına dikkat çekilmeyeceği anlamına gelmemelidir.⁸⁸ Anlamını bilmeden tilavet etme, belki günümüzde Arap olmayan toplumlarda hassaten ülkemiz insanında söz konusu olabilir. Ancak Kur'ân okumayı belli düzeyde mahreciyle ve tecvitleriyle okuyamadan ve belli sûreleri ezberlemeden anlam merkezli okuma,

⁸⁵ Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 307.

⁸⁶ Duman, *Kur'ân ve Müslümanlar*, 152.

⁸⁷ Nazif Yılmaz, "Kur'ân-ı Kerim Öğretiminde Lafız ve Mana Bütünlüğü", *Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu*, (İstanbul: YECDER, 2014), 225-236; Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165; Şenat, "Anlayarak Kur'ân Okuma", 143-164; Fırat, "Kur'ân'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine", 28.

⁸⁸ Halil İbrahim Önder, "Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler", *Theosophia* 3 (2021), 173.

dersin birincil derecedeki amaç ve hedefleriyle örtüşmemektedir. Mevcut durumda ilahiyat fakültelerinde yüksek seviyede ders yapılamaması buna engeldir.⁸⁹ Ancak yine de yüzüne okuma, ezber okuma ve tecvit konularında yeter seviyenin üzerinde bir başarı söz konusu ise ayrı çalışma ile anlam konusunda bazı kazanımlar istenebilir.

Meal dışında, derslerde öğrencinin derse yönelik tutumu, ilgisi ve çalışması gibi hususlar dersin verimini artırmada önemli olduğu için temel yeterlilikten sonra puan aralıklarında bunların da gözetilmesi, derse karşı motivasyonu artıracağı gibi seviyeyi de yükseltecektir. Bunu başarabilmek için Kur'ân'ı öğrenmenin ve doğru okumanın farkında olma, okumayı geliştirmekten zevk alma, kendine özgüven duyma şeklinde duyuşsal özelliklerin de olması gerekir. Bilişsel alan konusunda bir öğrenci önceki sınıftaki beceriyi sonraki sınıfta da alt beceriyi kullanabilmesi gerekir. Bu daha çok tecvit dersleri için geçerlidir. Duyuşsal davranışın ölçülmesi ise genelde gözlem yoluyla olur. Bu da durumun bir çeteleyle not edilmesi şeklinde yapılır. Her ne kadar bunların subjektif tarafı olsa da dersin amacını gerçekleştirmede önemli bir etkiye sahiptir.⁹⁰ Bu sebeple sözü edilen tutumların doğrudan dersin başarı ve başarısızlığına etki etmemesi ve sadece puanın artması ve eksilmesi yönünde kullanılması gerekir.

Kur'ân dersinde özellikler ezber okumada diğer dersler gibi doğrudan kopya çekme, hileli davranma gibi durumlar yaşanabilmektedir. Böyle durumlarda ne yapılacağı açık bir hüküm olmadığı için hocanın takdirine kalmaktadır. Kur'ân dersinde de yüzüne okuma, ezber ve tecvit sözlü sınavlarında hileli bir davranış olması durumunda diğer dersler gibi kopya muamelesi yapmak mümkündür. Ancak bu durum önceden kararlaştırılmalı ve öğrencilere ilan edilmelidir.

Bunların haricinde, her bir derse devam etmek önemli bir başarı vesilesidir. Özellikle Kur'ân dersi gibi hoca merkezli derslerde süreklilik daha önemlidir. Bu sebeple dersten başarısız olan öğrencilerin ilgili anabilim dalı/bölüm kararıyla devamları sağlanmalıdır. Çünkü bu durumdaki öğrenci yazılı sınavına çalışır gibi bu dersin seviyesini yükseltmemekte ve bir sorun yumağı haline gelmektedir. Derse devam ederek hocanın takibinde olacak olan öğrenci, dersteki düzeltmeleri ve yönlendirmeleri bizzat yerine getirerek okuma seviyesini yükseltmeye çalışacaktır. Ayrıca Kur'ân dersini ölçme ve değerlendirme süreç içinde veya hocanın belirlediği bir zamanda yapıldığında da derse devam etmesi gerekir. Bu anlamda derse devam eden, derse karşı ilgi ve alakasını okuma isteğiyle gösteren öğrenci ile, -ölçme ve değerlendirmeye etki edecekse- ders ile alakalı ödev ve görevlerini yapmayan, çalışmayan, alakasız davranıp devam etmeyen veya zaman çizelgesine uymayan öğrencinin, değerlendirmede aynı olmaması gayet doğaldır. Ancak bu etki temel yeterlilik sağlandıktan sonra puan aralıklarında olması gereken bir husus olmalıdır.⁹¹

Daha özel bir ders olan ve kendini yeterli hisseden öğrencilerin tercih ettiği "Güzel Kur'ân Okuma" dersinde doğru okumanın üzerinde edâ ve sadâ ile okuma etkinliği, tecvitli okuma başta olmak üzere hadr, tedvir ve tahkik ile okuyabilme, raf-ı savt (ses yükseltme), hafd-ı savt (ses alçaltma), konularında değerlendirme yapılabilir.⁹² Nitekim Güzel Kur'ân okuma yarışmalarında

⁸⁹ Gökdemir, "Kur'ân Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler", 31.

⁹⁰ Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 330, 331.

⁹¹ Şişginoğlu, *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme*, 72.

⁹² Benli, "Kur'ân Okuma ve Tecvit Dersleri Program Önerisi", 125-165.

yüzüne okuma ve tecvitten 60, edâ-sadâ 20, anlamı 20 puan şeklinde ölçüler konulmaktadır.⁹³ Bu derslerde Kur'ân okuma anlamında temel yeterlilikleri sağlamış olmaktadır. Ancak mevcut dersin aşır okuma, makam, eda-seda gibi kazanımları da meslekî olarak önem arz etmektedir. Asgari seviyede önceden belirlenen aşır okumalarına çalışan öğrenci başarısızlık noktasında olmasa da puan aralıklarında değerlendirilecektir.

2.5. Temel Yeterliliği Sağlamada Puana İtiraz ve Takip Edilebilecek Yöntem

Günümüzde yaşanan en büyük problemlerden biri de puana itiraz etmektir. Özellikle Kur'ân dersinin puanının hocanın takdirinde olması sebebiyle öğrenciler kendi puanını diğer öğrencilerle kıyaslamakta veya kendi okumasının yeterli olduğunu söyleyip başarısız olmayı kabullenememektedir. Tam da Kur'ân okumayı geliştirmenin önündeki en büyük engel bu anlayışın olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁴ Buna bir nebze çare olma kabilinden öncelikle öğrenciye bir şekilde eksiklikleri ders sürecinde, gerektiğinde sınav içinde veya sonrasında not edilerek söylenmeli ve neyi, nasıl yapması gerektiği konusunda yönlendirme yapılmalıdır. Sözü ettiğimiz konuda bazı öğrenciler özellikle okuduğu sayfa ve ezberleri ile alakalı "Şurada şu hatayı yaptım ve şu puan kırıldı." gibi açıklama beklemekte hatta 90 puan verildiğinde bile 10 puanın nereden düşüldüğünü sorabilmektedir. Buna rağmen öğrenci puana itiraz ettiğinde hoca onunla ilgili aldığı notlardan hareketle eksikliklerini söylemeli ama onun bu davranışı anlayışla karşılanmasının yanında ders başarısına da etki ettirilmemelidir.⁹⁵ Bu konuda resmi dilekçe verildiğinde de kontrol listesinden sınavdaki veya süreç içinde alınan notlar incelenmeli bir hata söz konusu ise gerekli düzeltme yapılmalıdır.

Üniversite yönetmeliklerinde komisyon sınavlarına itiraz edilemeyeceği, diğer sınavlara itiraz edilmesi durumunda beş gün içinde yazılı olarak maddi hata yönünden yapılacağı bunun da öğretim elemanı tarafından yapılacağı belirtilmiştir.⁹⁶ Ancak itiraz bazen sözlü olarak yapılmış olsa da aynı açıklama ve düzeltmeleri maddi hata olarak düzeltmek mümkündür. İlgili birim dışında farklı mercilere yapılan not/puan şikayetlerinde aynı yöntem uygulanmalıdır. Ancak Kur'ân dersinin sınavının sözlü olarak yapıldığı, öğrencinin yüzüne okumasını ve ezber okumasını tekrar tekrar inceleme söz konusu olmadığı için onunla ilgili alınan notlara bakılmak zorundadır. Bu durumda alınacak kararlar, aynı anda veya ileri bir tarihte istismar edilmesinin önüne geçilmek kaydıyla komisyon marifetiyle tekrar sınav yapılarak değerlendirme yapılması mümkün olabilir. Buna rağmen daha ileri noktada bir itiraz olması durumunda zaten komisyon veya bilirkişi gibi yöntemlerle hukuki meseleler çözüme kavuşturulmaktadır.⁹⁷

⁹³ MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Genç Sadâ" Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması Usul ve Esasları".

⁹⁴ Gökdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi", 29, 30.

⁹⁵ Remzi Kaya, *Kur'ân-ı Kerim'de Eğitimci Olarak Hz. Peygamber* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2019), 168.

⁹⁶ AKÜ, Afyon Kocatepe Üniversitesi Önlisans ve Lisans Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği (AKÜÖLEÖY), *Resmî Gazete* 29038 (27 Ağustos 2011), md. 6

⁹⁷ Bazı durumlarda ses veya görsel kayıt alınması da söz konusu olabilir. Böyle durumda öğrencinin okuma durumuna tekrar bakma imkânı olmaktadır. Ancak böyle bir kayıt olmasa bile Kur'ân okumanın her zaman ve her yerde tekrar okutularak ölçme imkânı veya öğrenci hakkında tutulan notlara bakma imkânı vardır. Kamu sınavlarında veya okullarda yapılan diğer sözlü sınavlarında her zaman bu imkân söz konusu değildir. Bu sebeple Kur'ân okuma sınavlarının incelenme imkânının olduğunu düşünüyoruz. bk. Yasin Sezer - Hüseyin Bilgin, "Sözlü Sınavların Yargısal Denetimi", 176.

Sonuç

Kur'ân dersi belirlenen kriter doğrultusunda takip çizelgesi ile süreç içinde öğrencinin izlenmesi, değerlendirmelerin yapılması ve öğrencilerin yönlendirilmeleri gereken bir derstir. Bu sebeple öğretim süreci ile ölçme ve değerlendirme beraber götürebilecek bir derstir. Özellikle ezber okumalarda kalabalık ortamlarda yapılması gereken yöntem, süreç odaklı yöntemdir. Bununla birlikte ihtiyaç olduğunda yer ve zaman belirlenerek müstakil olarak yüzüne, ezber okuma ve tecvit bilgisinin ölçülmesini ve değerlendirmesini yapmak mümkündür. Bu durum, şartların durumuna göre tercih edilecek bir yöntemdir.

Yüzüne, ezber, tecvit bilgisi ve diğer hususlarda genel ilke ve ölçütler belirlendikten sonra klasik sözlü sınavlarının aksine Kur'ân okumada puanlama konusunda gayet şeffaflığı artıracaktır. Bu doğrultuda verilen puanların matematiksel bir hesabının olamayacağı ve bunun geliş güzel değil belli ölçütler içinde bir takdirden ibaret olduğu bilinmelidir.

Sözü edilen kriterler çerçevesinde ilahiyat fakültelerinde bazı temel yeterlilikler mutlaka sağlanmalıdır. Bu sebeple yüzüne doğru ve belli akıcılıkta okunması, programda belirtilen ezberlerin okuma seviyesi ve sayısı bakımından temel yeterlilikler olmalıdır. Bu yeterlilikler aynı zamanda kriter olarak baraj kabul edilmeli, herhangi birinde bu yeterliliği sağlamayan öğrenci başarılı sayılmamalıdır. Bunlarda en önemlisi yüzüne okumada tecvit kaidelerine göre okumayı kazandırmaktır.

Yüzüne okuma, doğru okumanın esasını oluşturmaktadır. Bu okumada harflerin mahreci, medlerin doğru okunması ve tecvit kaideleri uygulanmak zorundadır. Aynı şekilde ezber okumalarda da esas olan bu kurallardan sonra sûrelerin ezberlenmesi gerçekleştirilmelidir. İlahiyat düzeyinde yüzüne ve ezber müfredatlarında bu hedefler açıkça yer almaktadır. Bu sebeple yüzüne okumada bu temel hataları yapan öğrenci başarılı sayılmamalı, bunun haricindeki özel okumalarda alt sınıflarda bazı toleranslar gösterilmelidir. Ayrıca, orta öğretim seviyesindeki gibi hiç okuma bilmeden gelen bir öğrenci, müfredat ve meslekî öğretimin gereği yüzüne ve ezber okumada temel yeterlilik olarak belirlediğimiz hususlarda okumayı sağlamadan başarılı sayılmamalıdır. Ezber okumalarda daha alt kademe ilköğretim ve ortaöğretimde her ezber sûresinin derecelendirilerek puanlanması veya öğrencini gelişim düzeyi esas alınarak puanlanmasında yarar olmakla birlikte, ilahiyat seviyesinde, özellikle toplumda ehemmiyeti haiz olan dua ve sûrelerde ezber ve okuma düzeyinde söz konusu edilen asgari yeterlilik mutlaka aranmalıdır.

Hangi seviyede öğretim yapılırsa yapılsın aşırı mükemmelliyetçilikten kaçınılması gerekir. İlahiyat düzeyinde meslekî öğretimi ilgilendiren puanlamalarda mutlaka derste işlenen, öğretilen konuların yanında temel yeterlilikler aranmalı daha üst seviyelerde de bazı özel okuma yeterlilikleri hesaba katılmalıdır. Özellikle mevcut durum çok yeterli olmadığına göre en azından asgari yeterlilik anlamında alt sınıftan itibaren öğrencinin kelimelerin harekesiyle, mahreciyle doğru okunması, medlerin ve diğer tecvitlerin uygulanması ve kelimedede genel olarak nasıl vakıf yapılacağına bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Aynı şekilde de özellikle namaz duaları, namaz sûreleri, Duhâ ve ilerisindeki sûreler, Yâsîn sûresi vb. sûreler halk arasında çokça bilindiği ve okunduğu için, ayrıca Kur'ân derslerinde daha çok okunduğu/uygulandığı için her harfinin/kelimesinin doğru okunması ve ezberlenmesi gerekir. Gerekirse bu sûrelerdeki her bir hata düzeltilmeden geçer not verilmemeli, başarılı sayılmamalıdır. Neticede üst sınıflarda yüzüne okumada temel yeterlilik anlamında

problem olmamalı, ezberlerin eksiksiz ve hatasız yapılması durumunda geçer not verilerek başarılı sayılmalıdır. Ara puanlar temel yeterlilik üzerine bina edilmelidir. Bununla birlikte tecvit teorik bilgilerinde temel tecvitler teorik olarak müfredat ve ders planmasına göre belli dönemde kazanımı sağlamak için baraj yapılmalı ama bu konuda diğer dönemlerde başarı noktasında daha esnek davranılmalıdır. Ayrıca, Kur'an dersinin takip gereken bir ders olması sebebiyle öğrencinin derse kaşı tutumu, çalışması, gayreti, devamlılığı gibi husular da temel yeterlilik üzerinde puanlamaya etki ettirilmesi doğal bir durum olup dersin verimini artıracaktır.

Kaynakça

- AKÜ, Afyon Kocatepe Üniversitesi. "İslami İlimler Fakültesi Ders İçerikleri". Erişim 07 Ekim 2022. <https://islamiilimler.aku.edu.tr/ders-icerikleri-2/>
- AKÜÖLEY, Afyon Kocatepe Üniversitesi Önlisans ve Lisans Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği. *Resmi Gazete 29038 (27 Ağustos 2011)*. Erişim 5 Ekim 2022. <https://ogrenci.aku.edu.tr/egitim-ogretim-sinav-yonetmenligi/>
- Alemdar, Yusuf. "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 213-252.
- Âl-i Nasr, Muhammed b. Musa. *Kur'an Tilavetinde Yaygın Hatalar*. çev. Nihat Temel. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Alimoğlu, Mustafa Kemal vd. "Sözlü Sınavlarda Güvenilirlik: Geleneksel ve Yapılandırılmış Sözlü Sınavların, Çoktan Seçmeli Sınavlardan Alınan Notlarla Gösterdiği Korelasyona Göre Karşılaştırılması", *Tıp Eğitimi Dünyası* 11 (Nisan 2013), 43-46.
- Aslan, Ömer. "Kur'an Tilavetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 357-372.
- Ata, Mehmet Mahfuz. "Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013), 167-189.
- Baş, Erdoğan. *Kur'an Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Bayraktar, Nazım. "Orta Okullarda Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Hasan Dam. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi". *Bilimname : Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015), 125-165.
- Biceğez, Yunus. *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler, Yöntem ve Teknikler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- BUÜ, Bursa Uludağ Üniversitesi. "Bilgi Paketi, Ders Kataloğu". Erişim 07 Ekim 2022. <http://bilgipaketi.uludag.edu.tr/Programlar/Detay/78?AyID=28>
- Çakmak, Fatih. "Liselerde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Hasan Dam. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Çakmak, Fatih. *Din Öğretiminde Hedefler*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. İstanbul: Emin Yayınları, 43. Basım, 2017.
- Çollak, Fatih. "Kur'an-ı Kerim Öğretim Teknikleri". *Etkili Din Öğretimi, İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu*, 3. Baskı, 2010.
- Dodurgalı, Abdurrahman. "Kur'an-ı Kerim Okumayı Öğrenmede Bazı Tartışmalar ve Öneriler". *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Doğan, Recai - Ege Remziye. *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Duman, M. Zeki. *Kur'an ve Müslümanlar*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 1997.

- Erbaş, Muammer. "Din Hizmetlerinde İcra Edilen Kur'ân Okumalarında Eksik Kalan 'Kur'ân'ı Anlama Boyutu' ve Bu Konuda Alınabilecek Bazı Pratik Tedbirler". Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- Fırat, Yavuz. "Kur'ân'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine". *Bilimname: Düşünce Platformu* 22/1 (Ocak 2012), 7-33.
- Göçer, Ali. "Türkçe Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirmenin İşlevselliğine Etki Eden Önemli Bir Uygulama Tekniği Olarak Geribildirim Kullanımı". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (Ocak 2019), 112-123.
- Gökdemir, Ahmet. "İlahiyat Fakültelerindeki Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler". *Türkiye'de Kur'ân ve Kıraat Eğitimi*. 9-24. İstanbul: İlahiyat, 2021.
- Gökdemir, Ahmet. "Kur'ân Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: Yenişafak, 2003.
- Havuz, Hasan Hüseyin. *Tafsilatlı Tecvid Hükümleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018.
- Havuz, Hasan Hüseyin. *Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be-Hafs Rivâyeti)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kaya, Davut. "Kur'ân-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin (Hafızlıkta ve Yüzünden Okumada) Geliştirilmesi". *Etkili Din Öğretimi*. 3.b. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010.
- Kaya, Remzi. *Kur'ân-ı Kerim'de Eğitimci Olarak Hz. Peygamber*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2019.
- Madazlı, Ahmet. *Kur'ân Okuma Âdâbı*. Kayseri: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü İHL ve İHO Kur'an Dersi Öğretim Programı". Erişim 10 Nisan2023. <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Orta Öğretim Kur'ân-ı Kerim Dersi Öğretim Programı". Erişim 10 Nisan2023. <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Genç Sadâ" Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması Usul ve Esasları". Erişim 05 Ekim 2022. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Haftalık Ders Çizelgeleri". Erişim 18 Şubat 2022. <https://dogm.meb.gov.tr/www/haftalik-ders-cizelgeleri/icerik/11>
- Öcal, Mustafa - Ay, Mehmet Emin. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 3. Basım, 1998.
- Önder, Halil İbrahim "Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler", *Theosophia* 3 (2021), 166-186.
- Pehlivan, Sevda Yartaşı. "Yetişkinlere Yönelik Kurân Kurslarında Kurân-ı Kerim Öğretim Yöntemleri ve Okuma Problemleri (İstanbul/Kartal Örneği)". ed. Ahmet Gökdemir. *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Sarı, M. Ali. "Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okumak". *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)* 3/28 (1973), 15-19.
- Sezer, Yasin – Bilgin, Hüseyin. "Sözlü Sınavların Yargısal Denetimi". *TBB Dergisi* 86 (2009), 168-187.

- Şahin Aynur, Hatice. "Hafızlık Eğitiminde Ezber Yapma ve Ezberi Koruma". *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'ân Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 143-164.
- Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişi ile İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2016), 216-237.
- Şişginoğlu, Filiz. *Çok Alanlı Sanat Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Taşpınar, Kadir. "Kur'ân'ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)". ed. Ahmet Gökdemir. *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Tetik, İbrahim. "Tecvidin Gerekliği Sorunu: İbnü'l-Cezerî Öncesi ve Sonrası". *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Turgut, M. Fuat - Baykul, Yaşar. *Eğitimde Ölçe ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Uz, Emin. *Arap Kültüründe Bilginin İntikal Süreci*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Ünlü, Demirhan. "Kur'ân-ı Kerim'i Tecvid Kaidelerine Riayet Ederek Okumak". *Diyanet İlmî Dergi* 9/92-93 (1970), 14-20.
- Yılmaz, Nazif. "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler". *İmam Hatip Liselerin Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalıdır?* ed. Nazif Yılmaz - Hulusi Yiğit. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Nazif. *İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yılmaz, Nazif. "Kur'ân-ı Kerim Öğretiminde Lafız ve Mana Bütünlüğü". *Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu*. İstanbul: YECDER, 2014.
- Yılmaz, Nazif. "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler". *İmam Hatip Liselerin Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalıdır?* ed. Nazif Yılmaz - Hulusi Yiğit. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.



KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ

Kocaeli İlahiyat Dergisi / Kocaeli Theology Journal

İnsan, Kâinat ve Yaratılış Ekseninde Hallâc-ı Mansûr'un Tevhid Düşüncesinin Felsefî Analizi

*Philosophical Analysis of Hallâj-ı Mansûr's Tawhid Thought on The Context of Human,
Universe and Creation*

Emine Elif ÇAKMAK İGALÇI

Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı
Asst. Prof., Kayseri University Develi Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism,
Kayseri/Türkiye, elifigalci@kayseri.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4988-0857

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	12 Nisan 2023 / 12 April 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	17 Mayıs 2023 / 17 May 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Haziran 2023 / 25 June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Haziran 2023 / June 2023
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 154-172.	

Atıf / Cite as: Çakmak İgalçı, Emine Elif. "İnsan, Kâinat ve Yaratılış Ekseninde Hallâc-ı Mansûr'un Tevhid Düşüncesinin Felsefî Analizi [Philosophical Analysis of Hallâj-ı Mansûr's Tawhid Thought on The Context of Human, Universe and Creation]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal 7/1 (Haziran/June 2023), 154-172. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8034701>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayıncı / Published by:

Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayımıdır.

Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

İnsan, Kâinat ve Yaratılış Ekseninde Hallâc-ı Mansûr'un Tevhid Düşüncesinin Felsefî Analizi

Öz

Kâinat ve insanın varoluşunu inceleyen ilim dallarının bu kavramları farklı perspektif ve yorumlarla açıkladığını, neden-sonuç ilişkisini fizik ve metafizik bağlamlarda ele aldıklarını görmekteyiz. Bu ilim dallarından tefsir, hadis, felsefe, psikoloji, astro-nomi zengin bilgi birikimlerinden yararlanarak konulara kendi cenahlarından bir açık-lama getirirken sahaya tartışmaya açık bir ürün bırakmışlardır. Tasavvuf da bu ilim dallarından biri olarak yaratılış ve kâinatın özü konusunda insanı merkeze alan anlayı-şıyla diğer tüm alanlardan farklı bir pozisyonda bulunur. Tasavvuf ilminin aşk, mu-habbet, şatahat öncülerinden olan Hallâc-ı Mansûr'un düşünce sistemi de insan ve kâinat düzleminde kendisine sağlam bir yer edinmiştir. Hallâc; Hakikat-i Muhamme-diyye kavramı ile yaratılışın başlangıç noktasını ele alırken kâinat, hakikat, nur, aşk, ışık, insan ve ilahî sevgi kavramları arasında bir bağ kurmakta, "Ene'l-Hakk" ifadesi ile dinî tecrübenin insan eksenli derunî yönünü göstermekte, "O, O'dur" düşüncesi ile yaratılışın gizli mahiyetine değinerek kendine özgü bir tevhid anlayışı oluşturmaktadır. Lâhût ve nâsût kavramlarına getirdiği açılımlarla insan, kâinat ve yaratılış eksenini belirli bir çerçeve ile sınırlandırarak tevhid akidesini bu temele dayandırmaktadır. Bu çalışmamızda Hallâc-ı Mansûr'un temellerini attığı Hakikat-i Muhammediyye kavramı ile kâinatın yaratılışına, "Ene'l-Hakk" ifadesi ile mistik tecrübenin insanın gizli ve güçlü özelliklerine, "O, O'dur" düşüncesi ile yaratılışın mahiyeti ve oluşumuna, lâhût ve nâsût ilişkisi çerçevesinde oluşturduğu tevhid akidesine değinilmeye çalışılacak, felsefî açılımlar nezdinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların insan, kâinat ve yaratılış kavramlarına getirdikleri yorumlara değinilerek felsefe-tasavvuf düşüncesi mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kâinat, İnsan, Yaratılış, Hallâc-ı Mansûr.

Philosophical Analysis of Hallâj-ı Mansûr's Tawhid Thought on The Context of Human, Universe and Creation

Abstract

We see that the branches of science that examine the existence of the universe and human beings explain these concepts with different perspectives and interpretati-ons, and they deal with the cause-effect relationship in physics and metaphysical con-texts. Benefiting from their rich knowledge of tafsir, hadith, philosophy, psychology and astronomy from these branches of science, they brought an explanation to the subjects from their own side, and left a controversial product on the field. Sufism, as one of these branches of science, occupies a different position from all other fields with its understanding of creation and the essence of the universe, which puts people in the center. The thought system of Hallâj-ı Mansûr, one of the pioneers of "love", "love" and "shatahat" of Sufism, has also gained a solid place in the plane of man and the universe. While dealing with the concept of Nur-u Muhammediyye and the star-ting point of creation, it creates a link between the concepts of universe, light, love, light, human and divine love. In this study, the concept of Nur-u Muhammediyye, whose foundations were laid by Hallâj-ı Mansûr, was examined in terms of making sense of the universe-human concepts, and the subject was tried to be discussed by bringing various explanations about the nature and formation of creation. Philosophy-mystical thought will be

discussed in a comparative way by referring to the interpretations of philosophers such as Fârâbî, İbn Sînâ and Ibn Rushd on the concepts of human, universe and creation in the light of philosophical expansions.

Keywords: Sufism, Universe, Human, Creation, Hallaj-ı Mansûr.

Giriş

İnsan; geçmişten günümüze fizik ve metafizik âlemin temel konusunu teşkil eden, yaratılışı, varlığı, düşünce ve duygu dünyası, kulluk ve halifelik boyutuyla ilim dalları nezdinde ele alınan bir olgu olmuştur. Çeşitli sahalarda incelenen insan kavramı hem genel hem özel alanlarda merkezî konumda yer alarak araştırılmış, geliştirilen yaklaşımlarla¹ ilim dallarının düşünce yapılarını oluşturmuştur. Sûfîler de insan, kâinat ve yaratılış üçlüsüne yükledikleri manalarla bu düşünce dünyasına daha tecrübî odaklı ruhî yaklaşımlar sunmuştur.²

Maddeden öze inerek insana ve kâinatın yaratılışına dair geliştirilen kuram ve düşünceler ilim dünyasında insanı hem etken hem de edilgen konumuna getirmiştir. Ulvî ve sûflî yönlerinden bahsederken insanı tek başına anlamının kifayetsizliği karşımıza çıkarken, bütüncül bir açıdan bakmanın faydası kutsal ve kişinin kendisini keşfetmesi adına bir yol haritası sunmaktadır. Buradan hareketle insanı belirli kalıplarla sınırlandıranların ötesinde anlamlandırmaya çalışmak icap etmektedir. Bunun için insan-kâinat-yaratılış arasındaki dengenin bilinmesi önem arz eder. İnsanın kilit noktada olduğu bu konumda, köprü vazifesinde olan bir olguyla yaklaşmak metafizik bağlamda kâinat Yaratıcı ilişkisini insan ve yaratılış boyutunda anlamlı kılacaktır.

Yaratıcıyı araştırmak insanın kendini araştırmasıdır. Yaratıcı tasavvurunun zenginleştirilmesi, dindarlığın derinleştirilmesine ve insanın yüceltilmesine yol açar. Cassier “İnsan

¹ İnsan kavramına dair felsefî düşünceler: Muhammed İkbâl’in benlik felsefesi için bk. Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Kashmiri Bazaar, 1962), 95-120.; Kant’ın aktif bir insan modelini vurguladığı, içindeki potansiyelin varlığından söz ettiği, eğitilebilir bir varlık olarak tanımladığı insana dair anlayışı için bk. Immanuel Kant, *Bir Kant Felsefe Kuramı Klasığı Yaşam Felsefesi*, çev. Kıvanç Kardeşler (İstanbul: Dorlion Yayınevi, 2019). İnsan akıldır akıl da insandır görüşüyle İbn Rüşd’ün akıl ve nefis merkezli insan anlayışı için bk. İbn Rüşd, *Risaletü'n-nefs*, thk. Refikil Acem ve Cırar Cihami, Beyrut, 1994). Sudur nazariyesi ekseninde geliştirilen Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Aristoteles ve Socrates menşei insan kavramını burhan, akıl, nefis bağlamında ele aldığı insan olguları yer alması için bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fazıla Tanrı-Âlem-İnsan*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018); Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: MÜİFAV, 2012).

² Sûfîler ve insana dair geliştirdikleri nazariyeler insan-ı kâmil kavramı ekseninde ele alınmaktadır. İnsan-ı kâmil ekseninde ele alınan nazariyelerin başlangıcı kabul edilen nazariye Bayezid-i Bistamî’nin el-kâmilü’t-tâm adı verilen nazariyesidir. Ebu’l Kasım Abdülkerim el-Kuşeyri, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik ve Ali Abdülhamid Baltacı (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993); Hallâc-ı Mansûr’un Nur-ı Muhammediyye nazariyesi ve “O, O’dur” düşüncesi” çerçevesinde ele alınmış, insan, kâinat ve yaratılış olgusunu Muhammedî Nûr ve ışık kapsamlarında açıklamıştır. Ebu'l-Muşî Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, *Kitâbu't-Tavâsîn*, thk. Louis Massignon (Paris: y.y., 1975). Hâkim-i Tirmizî’nin geliştirdiği Hatmü'l-Evliya görüşü de insan kavramına farklı bir açıdan bakarak velayet ve nübüvvet kavramlarını açıklamış, insanların ve velilerin tasnifinde bulunarak insan olgusuna farklı bir açıdan bakmıştır. Hâkim-i Tirmizî, *Hatmü'l-evliya Veliler Sonu*, çev. Salih Çift, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018). Ebu Muhammed el-Gazzâlî ise mutâ nazariyesi ile ilahî emir ve hüküm nezdinde yaratılış açıklayarak insanlara dair açıklamaları zulmetlerle perdelenenlerin derecelerine göre tasniflerde bulunmuş, zulmetlerden arınarak nur ile perdelerin kalkacağına vurgu yapmıştır. Ebu Muhammed el-Gazzâlî, *Mışkatü'l-envâr*, thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân (Beyrut; y.y., 1986).

kendi varlığını sadece, kendini Tanrı tasavvurları sayesinde ortaya koyduğu ölçüde kavrar ve bilir.”³ diyerek kutsalı arama isteği ve eğilimini kişinin kendini ve özünü keşfetmesi için en temel yönelim ve ihtiyaç olarak belirtir. Bu yönelim ve ihtiyaçlar doğrultusunda insanın konumu tam merkez noktada yerini almaktadır. Kendisine biçilen görev ve sorumluluğunun farkında olan insan yine kendisine, Yaratıcısını bilip, tanıyarak ulaşacaktır.

Her ne kadar merkezde insan yer alsada insan, kâinat ve yaratılıştan oluşan üçlü şema, bütün insanî belirlenimler için gereklidir. Birinin eksikliği ya da yokluğu diğerlerini etkilediği gibi tek başına da bir anlam ifade etmez. Bu kavramlardan her biri birbirini etkileyen mknatıs görevindedir. Tümünü algılamak kişiyi hakikatin kaynağına götürür.⁴ Bu üçlü şemanın birlikte analizi hem kâinatın hem de yaratılışın açıklanması ve anlamlandırılması açısından önemlidir. Hakikate ulaşma konusunda insan, kâinat ve yaratılışı bütüncül bir yaklaşımla ele aldığı takdirde esas gaye ve mahiyeti çözümlenebilecektir.

Felsefe ekseninde akıl olgusu ile açıklanmaya çalışılan insan, kâinat ve yaratılış kavramları insanın özellikleri bazında ele alınmış, Yaratıcının kudreti nezdinde de var oluş başlamıştır. İnsanın ilahî özü idrak etme ve anlamlandırma sahasına akıl öncelikli yorumlar getiren felsefe alanı insanın kifayetsizliğine değinirken mantık çerçevesinde açılımlarda bulunmuştur. Bu doğrultuda felsefe insanın metafizik tarafını ruh eksenine ele alarak akıl ve irade kavramlarıyla insanın mahiyetini, maddi ve manevî yapısını incelemiştir. İnsanı peygamberler özelinde en yüksek derecede konumlandıran felsefe, yaratılışı gereği insanı biyopsişik, sosyolojik ve psikolojik açıdan ele alarak açıklamıştır.⁵

Tasavvuf da insana kemalât açısından yaklaşarak hem amelî hem ilmî hem de ahlakî olarak donanımlı birey modeli sunmuştur. İnsanı insan-ı kâmil kavramıyla ele alan mutasavvıflar⁶, insanı ahlakî yönden ele aldığı gibi ontolojik olarak da varlık mertebelerinin⁷ en üstüne yerleştirerek metafizik bir boyut oluşturmuşlardır.

Tevhid düşüncesini incelediğimiz Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) insan, kâinat ve yaratılış faktörü bazında ele aldığımız düşünce sistemi felsefî ve metafizik boyutta farklı açılımlar

³ George Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 41.

⁴ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 43.

⁵ Ramazan Muslu, “Tasavvufta İnsan”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 315.

⁶ Bağdâdî'nin insana iki vasıf yüklemesi, bunlardan biri insanın bu dünyaya gelmeden önceki zamansız ve ilahi varlığı diğeri ise bu dünyadaki varlığı olmak üzere iki farklı varoluş türüne sahip olması, Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) insana el-kâmilü't-tâm diyerek insan-ı kâmil kavramına atıf yapması, İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) insan-ı kâmil kavramını Hallâc ve Tirmizî etkisiyle oluşturup, şekillendirmesi, Aziz Neseî (ö. 700/1300 [?]), Abdülkerîm Cîlî (ö. 832/1428), İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin (ö. 1194/1780) de insan-ı kâmil kavramına dair ele aldıkları eserler tasavvufun insana yüklediği manayı gösterirken, tasavvuf yolunda şeriat, tarikat, hakikat ve marifet noktalarında dinen ve ahlaken yetkin insanlara vurgu yaparak, insan yetiştirmedeki önemi üzerinde durmuşlardır. İnsan-ı kâmil kavramının temelini atan bu sûfler nezdinde insan, varlık ve yaratılış kavramları kemalât, tecelli, vücûd ve şühûd ekseninde ele alınarak zenginleştirilmiştir. Kuşeyrî, *er-Risale*, 524.; Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd* (London, Luzac & Company, 1962), 77.

⁷ İbn Arabî'ye göre varlık mertebeleri yedi aşamadan oluşur. 1. Lâ- Taayyün/ Vücûd-i Mutlak / Ahadiyyet, 2. Vahdet/Taayyün-i Evvel/Hakikat-i Muhammediyye, 3. Vâhidiyyet/İkinci Taayyün/Hakikat-i Muahmediyye, 4. Ervâh (Ruhlar) Âlemi, 5. Misal Âlemi/Sembolik Âlem, 6. Şehâdet Âlemi, 7. İnsan-ı kâmil. Bu konuda bk. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 20-25.

oluşturmuştur. Bu açılımları felsefe ve tasavvuf cenahından ele almak gerekir. Hallâc-ı Mansûr ekseninde felsefî tasavvuf başlangıcını gördüğümüz bu eksen insanı ve kâinatı açıklama gayretine girerek insanın ve kâinatın özüne odaklanmıştır.

Tahalluktan tahakkuka geçiş aşamasında bulunulan ve özellikle tahakkuk ağırlıklı bir yaklaşım benimseyen tasavvuf dönemi sûfîleri epistemolojiden ontolojiye geçiş aşamasında insan, kâinat ve yaratılış konularında çeşitli fikirler ortaya koymuşlardır. Tasavvuf ilminin sistematiğini oluşturan o dönem sûfîlerinden Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) de insan ve yaratılış kavramına dair çeşitli görüşler belirtmiştir. O, varlıkları yaratılışları itibarıyla üçe ayırmıştır: melekler, hayvanlar ve insanlar. Melekleri ulvî yönüyle, hayvanları süflî yönüyle, insanları da hem ulvî hem de süflî yönüyle açıklamıştır. İnsanları kendilerinde bulunan nefis olgusuyla değerlendiren Muhâsibî, kişinin nefsinin farkında olarak, onu tanıyıp bilerek terbiye etmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Nefsinin isteklerini öldürüp yok etmesinden ziyade, nefsinin Allah'ın rızasını kazanma noktasında itaat ehli olması üzerinde durmuştur. Allah'ın insanlara verdiği akıl kuvveti ve basireti ile nefsinin terbiye ederek ulvîlik yönünü güçlendireceğini söyleyen Muhâsibî, terbiye odaklı bir insan ve yaratılış portresi çizmiştir.⁸ Tasavvufun kurucu düşünürü olan Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) de insan kavramını açıklarken ruh ve nefis bağlamında bir tanımlama yaparak insanın ruhî yönüyle ele alınması gereken ulvî bir varlık olduğunu ifade eder.⁹

Tasavvuf tarihi içerisinde insan kavramına aynı doğrultuda ama farklı açılardan bakan birçok sûfî¹⁰ bulunmaktadır. Bu sûfîlerin düşünce eksenini ahlakî boyuttan metafizik boyuta doğru bir gelişim seyredirken, nazariyeler nispetinde de bir gelişim göstermiştir. Bu nazariyelere temel teşkil edecek sûfîlerden birisi de Hallâc-ı Mansûr'dur. Onun epistemolojik ve ontolojik olarak ele aldığı insan, kâinat ve yaratılış konuları tasavvuf felsefesinin oluşumunu sağlayan kritik noktalar. Bu doğrultuda felsefî temayüllerle ele alınan kavramlar tasavvufî perspektifle açıklanmıştır. Hallâc-ı Mansûr'un tasavvufî tecrübe sonucunda ulaştığı "Enel-Hakk" eksenli görüşü ile insan, kâinat ve yaratılış kavramlarının belli başlıklar altında analiz edilmesi tasavvufî-felsefî bir açılım oluşturacaktır.

1. Hallâc-ı Mansûr'un Düşüncesinde İnsan, Kâinat ve Yaratılış

İnsan, yaratılış ekseninde başat role sahip bir varlık olarak sûfîlerin temel düşünce sistemini şekillendiren hem tahalluk hem tahakkuk boyutunda ele alınan bir olgudur. Gizli bir hazine olarak ele alınan insan; tasavvuf ilminde kâinat ve yaratılışın yegâne sebebi olarak görülürken, kendisine yüklenen derunî anlamlarla değerini gözler önüne sermektedir. Erken dönem sûfîlerinden olan ve vahdet-i vücud anlayışının temelini atan Hallâc-ı Mansûr da bu üç olguya insan merkezinde yaklaşan, tasavvuf felsefesinin temellerini atan önemli şahsiyetlerdendir. Onun insana dair düşünce

⁸ Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 161-162.

⁹ Zehra Betül Aksoy, *Cüneyd-i Bağdadî'de İnsanın Kemali* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 15.

¹⁰ Bu sûfîlerden biri de Ahmed Kuddusî'dir (1769-1849). Ona göre insan, iki farklı gerçeğin birleşmesidir. Yaratan ile yaratılan arasında bir köprü olan insan hem Hakk'ı hem de halkı temsil eder. Kuddusî'ye göre insan yaratıklar içinde ayrı güzellik ve özellikte yaratılmıştır. Kendine ait özellikler barındıran insanın özünde bütün isimlerin bilgisi yer alır. Allah, insanı cemâl ve celâl sıfatlarıyla yaratıp maddî ve manevî olarak her şeyin efendisi kıldığı için insan, göklerde ve yerde olan tüm şeref, üstünlük ve izzeti üzerinde taşıyan farklı bir varlıktır. Ali Tenik, *Ahmed Kuddusî İbnü'l-Meraşi* (Kahramanmaraş: Öncü Basımevi, 2011), 244.

yapısı Cüneyd-i Bağdadî ekseninde seyreder. Bağdadî'ye göre tüm varlıkların iki yüzü vardır ve bu doğrultuda Bağdadî, insanların da iki yüzü olduğunu ifade eder.¹¹ Bu cihetten yola çıkan Mansûr da aynı fikri savunarak insana iki yüz atfeder; biri Rabbine bakan, diğeri de kendine bakan yüzüdür. Rabbine bakan yönü ile insan esas varlıktır, kendine bakan yönü ile ise âdem yani yokluktur. İnsanı iki cihetli bir kalbe benzeten Hallâc; bir cihetinin şehvanî, diğeri cihetinin ilahî olduğunu söyler. Şehvanî taraf insanın maddî yönünü, ilahî taraf ise ruhî yönünü yani esas varlığını gösterir.¹²

Özellikle *Tavasîn* adlı eserinde yer alan şiirlerinde içkinlik ve aşkınlık anlayışı üzerine yoğunlaşır. Allah'ın aşkınlığını ve O'nun insan kalbinde içkin oluşunu dile getiren Hallâc, insan-Yaratıcı arasında farklı bir bağ oluşturur. İçselleştirilmiş bir tevhid anlayışını savunan Hallâc, bu yolda insanların aşk ve muhabbetle kendi varlığını temizlemesi gerektiğini ifade eder. İnsana verdiği değeri Allah ile kurulması gereken muhabbete bağlar ve bu noktaya şu şekilde dikkat çeker: "Allah ile övünüp aldanma ama O'ndan ümidini de kesme. O'nun sevgisine aşırı bir biçimde dalma ama O'nu sevmenin tamamen dışında kalmaya da razı olma!"¹³ diyerek kul-yaratıcı arasındaki sonsuz muhabbetin sırrını ifade eder. Muhabbet ekseninde ele aldığı içkinlik ve aşkınlık kavramlarını Hallâc, Allah'ın tabiatının insanın tabiatını içermesi boyutunda ele alır.¹⁴ Ona göre Hakk ile mahlûk arasında aslî bir uzaklık, açık bir ayrılık yoktur. Çünkü vahdaniyet bütün varlığı kuşatmıştır. Benlik duygularından geçip, nefsini arındıran kişi nefsinin zahirî cephesinden sıyrılır. Bunu gerçek manada başaran insan hakiki varlığı ile baş başa kalır, bu hakiki varlık da Allah'tır. Bu vuslatta ayrılık ifade eden hiçbir kelimeye yer yoktur çünkü bu anda insanda mevcut olan şehvânî ve ilahî yönler birleşip tek şey olmuştur.¹⁵ Bu durumda hakiki varlık insanda zuhur etmiştir.

Bu anlayışta her ne kadar hulûl fikri var gibi görünse de esas itibarıyla Hallâc'ın düşüncesinde hulul anlayışı yoktur, aksine tevhid ve marifetin açık ve net bir şekilde ifade edilmesi söz konusudur. Cüneyd-i Bağdadî'nin tevhid nazariyesinde belirttiği insandaki birlik anlayışı Hallâc'da da söz konusudur. Kişinin kendi beşerî kimliğinden sıyrılıp, nefsini arındırarak oluşturduğu bu düşünce ve yaşantı kişiyi hakiki tevhide götürür, bu da Tevhidin zat-ı Hakk olduğunun göstergesidir. Hallâc bu tevhid anlayışının oluşması için insanda var olan benin zâhiren ve bâtınen ortadan kaldırılması gerektiğini dile getirir. Çünkü Hallâc'a göre bu ben kavramı âşık ile mâşuk arasındaki huzursuzluğa, uzaklığa sebebiyet verir.¹⁶ Hulûl anlayışından ziyade tevhidin insan ve yaratıcı arasındaki bağından kaynaklanan birlik akidesine gitmesini sağlayan bu düşüncede hedef kulun Rabbi ile olan arasındaki perdeleri kaldırma çabasıdır. Bu düşünceden hareketle Hallâc;

"Önüdeki perde kalktı mı ne mezhebin hükmü kalır ne dinin. Bütün şeriat hükümleri senle benden (sen-ben davasından) doğar. Çünkü bu hükümler, senin canına, tenine bağlıdır. Arada "ben" ile "sen" kalmayınca, Kâbe nedir, kilise nedir, havra nedir... Cüz'î âlemde geçip, küllî âleme varan

¹¹ Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, 81.

¹² Ethem Cebecioğlu, "Hallâc-ı Mansûr", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Temmuz 1988), 339; Mustafa Tatçı, *Niyâzî-i Kadîm, Hallâc-ı Mansûr Menâkıbnâmesi* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 192.

¹³ Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, *Divanü'l-Hallâc*, nşr. Kâmil Mustafa eş-Şeybî (Bağdat, y.y., 1974), 53.

¹⁴ Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kocabıyık, 2012), 85-95.

¹⁵ Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc *Kitâbü't-Tavasîn*, çev. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976), 39.

¹⁶ Ferhat Ağırman- Bilal Bekalp, "Hallâc-ı Mansûr'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi", *Felsefe Dünyası* 55/1 (Temmuz 2012), 86.

kişi bu sırrı bilir. Burada hulûlün de imkânı yoktur, ittihâdın da çünkü birlikte ikilik düşüncesi sapıklıktır. Haktan başka varlık yoktur. İster O Hakk ister ben Hakk'ım de"¹⁷ der.

Bu ifadeler hulûlden arınmış bir tevhid anlayışı ile insan ve Yaratıcı ilişkisinin konumunu belirler. Bu düşünce sisteminde Yaratıcı-insan ilişkisine ışık tutan kavramlar; vahdet, vuslat, cem, fena tevhid, şuhûd gibi felsefî açılımları yüksek olan kavramlardır. Bu kavramlarla insan-Yaratıcı buluşmasının farklı metafizik boyutta ele alınıp açıklanmasını sağlar.¹⁸ Vücutü ve şuhûdî manada farklı düşünce sistemleri ile bilinen Hallâc-ı Mansur'un insan, kâinat ve yaratılışa dair çeşitli görüşleri kategorileştirilerek aktarılmaya çalışılacaktır.

1.1. "O, O'dur" Düşüncesi ve İnsan

İnsan kavramına hem ulvî hem de suflî manada açıklama getiren Hallâc, seyr-ü sülûkte kişinin geçirdiği merhalelere göre bir değerlendirme yaparken, Hz. Peygamber'in konumundan hareketle de merkez insan prototipini çizer. O'na göre insanın beşerî sıfatlarından arınarak ulaşacağı hakikatin kaynağı Hz. Peygamber'dir. Allah, Hz. Peygamber'i yaratılmışların en üstünü olarak yaratmıştır. Onu hiç kimseye muhtaç ve teslim etmemiştir. Hiçbir âlim onun ilmine ulaşamadığı gibi hiçbir hakîm de kavrayışına erişememiş, hiçbir edip de onun hitabeti gibi insanların aklına ve gönlüne hitap edememiştir. İnsanlar arasında özel ve üstün bir yere sahip olan Hz. Peygamber bu sebeple O'dur. Yani kısaca "O, O'dur". Hiçbir şeye ve varlığa benzetilemez. Yaratılışında, özünde ve varlığında sadece "O, O'dur". Çünkü O vuslatta evvel, nübüvvetinde ahir, hakikatte bâtın, marifette zâhirdir. Sırrı da Hakk katında oldukça derindir.¹⁹

Kemalin ideali olarak Peygamber üzerinden insana yüklediği manayı bizlere gösterirken tecrübî manada da farklı bir açıdan değerlendirilebilecek bir yaklaşım sunar. Ona göre seyr-ü sülûkte insanın geçtiği merhaleler, aştığı yollar, geçirdiği değişimler insanın kendi hakikatine ulaşmasını sağlar. Bu noktada kişinin yaşadığı değişik hâl tecrübeleri irfanî bilgi edinimine kaynaklık eder. İrfanî ve vecdî kazanımlarla insan o anda Allah'tan başka hiçbir şey görmez ve O'nun dışındaki hiçbir varlık ona bir mana ifade etmez. Gaybet ve huzur anında yaşadığı bu halde kişinin azalarında, vücudunda Allah'tan başka hiçbir şey kalmaz. Beşeriyetinden arınmış halde bulunan bu insanda şathiye²⁰ tarzı ifadeler zuhur edebilir. Hallâc gibi sûfîlerde yoğun bir şekilde görülen bu durum tamamıyla aşk ve muhabbet kaynaklı olup, kişinin Rabbi ile birliği yaşamasından kaynaklanır. Tam böyle bir anda Hallâc'ın sarf ettiği beyitler "O, O'dur" düşüncesinin açıklaması şeklinde de yorumlanabilir:

*"O seven ben, o sevilen de benim
Bir bedene girmiş iki ruhuz biz.
Beni seyredersin Ona baktıkça
Bende Onu görüyorsun açıkça."*²¹

¹⁷ Mahmud Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, cev. Abdülbaki Gölpinarlı (Ankara: MEB Yayınları, 1994), 39.

¹⁸ Rıza Bakış, *Aşğın Tevhidi Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 112.

¹⁹ Hallâc, *Tavâsîn*, 73.

²⁰ Şathiye: Hareket, kıpırdanma, köpürme. Şatahat türü konuşmaları ifade eder. Konuşmada ölçüyü kaçırmaktır. Aşırı tecelli ve feyz gelen velilerden şeriata uygun değilmiş gibi sarf edilen gayr-i ihtiyarî sözlerdir. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 486.

²¹ Hallâc, *Tavâsîn*, 39.

Tevhid akidesinde Hallâc hakikî varlığı işaret ederken genelde Hakk kavramını kullanır ve onu şu şekilde tanımlar: “Her şeyin illeti olan fakat kendisinin illeti bulunmayan, her şeyi yaratan, kendisinin bir yaratana bulunmayan varlık.”²² Hallâc bu tanımıyla Hakk kavramını çok başka bir yerde konumlandırır. Çünkü ona göre Hakk hakikatin ötesindedir. Hakikat Hakk’tan başka bir şeydir.²³ Bu tanımıyla Hallâc, O’nun diğer tüm var olanlardan farklılığına dikkat çeker.²⁴ Hallâc, Hakk’ı tenzih ederken “Onu tenzih ederim, zâhir ve bâtında yerleşik değildir. O’nun kendinden başka benzeri yoktur”²⁵ ifadelerini kullanır. O, Hakk’ı tam anlamıyla vasfedecek bir şeyin olmadığını “O, ancak O’dur, O sadece kendisidir.”²⁶ sözleriyle ifade eder ve “O, O’dur” düşüncesini oluşturur. Burada kastettiği başka bir ifade de bu olabilir: “Hakk, Hakk’tır; Mahluk, mahluktur.”²⁷ Bu noktada Hakk’ı lâhûtiyet konumuna yerleştiren Hallâc aşkınlık yönünü vurgulamış, “Ene’l-Hakk” tabiri ile de Yaratıcı’nın içkin oluşunu ifade etmiştir.

Nebevî ve ilahî çizgide insan olgusunu ele alan Hallâc, insan potansiyelinin metafizik manada farkında olarak Hakk esmâsı ile Yaratıcı’yı ilâhilik ve kutsallık yönüyle belirtmiş, Hz. Peygamber’in hakikatinde insanı özel bir yere yerleştirerek ona derunî bir mana yüklemiş, tasavvufî açıdan sekr ve fenâ halini yaşayan bir sâlikin beşerî sıfatlarından ayrılınca hakikî tevhidi teması sonucu “O, O’dur” tecrübesini tadabileceğini ifade ederek insanı özel bir yere konumlandırmıştır. Beşerîlik ve ilahîlik yönüne dikkat çekerken insanın benlik kavramına da yer veren Hallâc, şu beyitleri ile insanın hedefi olan, çabalayan, idrâki yüksek, Yaratıcısına ulaşma konusunda gayretli ve bilinçli bir varlık statüsüne yerleştirmiştir:

*Şayet ben kendimi idrak edemezsem, sana ulaşamam
Senin için her şeyimden vaz geçmeden, sende var olamam.*²⁸

Hallâc’ın tasavvurunda insanda aktif bir benlik yer alır. Bunun farkındalığında onu eğiterek insanda hakiki O’na ulaşma gayretinde olan bir şuur görülür. İzafî ve Mutlak benlik kavramlarının karşımıza çıktığı bu noktada Hallâc, izafî benliğin yok edilmeden, esas fenâ hali yaşanmadan Mutlak benliğe dönüşmeyeceğini vurgular. Aynı paralel çizgide olan Mevlânâ da bu düşünceyi destekler mahiyette izafî benlikten kurtulmadıkça yani mevt-i irâdî ile ölüp tam bir fenâ hali ile kişi yokluğu tatmadıkça ezeli benliğe ulaşamaz.²⁹

Üçlü bir aşama olarak yorumlanabilecek olan “O, O’dur” düşüncesi Yaratıcı’nın ilahî yönü ile tek ve özel olduğunu vurgularken, Hz. Peygamber’e yüklenen vasıflarla insanlığın yegâne örnekliğini kendisinde barındırması açısından rol model olarak görülmektedir. Hz. Peygamber O olarak tanımlanarak konumunun ve özelliklerinin insanlar nezdinde eşsiz olduğu belirtilmektedir. Ama Hallâc’ın düşünce sisteminde esas önemli olan nokta bunların idraki ve yaşanmasıdır. Onun için insanın kendi benliğinden sıyrılarak, seyr-ü sülûk ile tadabileceği bu durum Hallâc’ın esas

²² Kuşeyrî, *Risale*, 477.

²³ Hallâc, *Tavasîn*, 16

²⁴ Bakış, *Aşığın Tevhidi*, 61.

²⁵ Hallâc, *Tavasîn*, 74.

²⁶ Hallâc, *Tavasîn*, 61.

²⁷ Hallâc, *Tavasîn*, 78.

²⁸ Hallâc, *Divân*, 64.

²⁹ Pakize Aytaç, “Hallâc-ı Mansûr’un Düşünce Dünyasına Günümüz Açısından Bir Bakış”, *Hitit Üniversitesi I. Uluslararası Hacı Bektaşî Velî Sempozyumu*, ed. Osman Eğri vd. (Ankara: Sfn Yayıncılık, 2011), 1/207-208.

tevhid anlayışını oluşturmaktadır. Hz. Peygamber nezdinde amelî boyutunun, seyr-ü sülûk ile yaşantısal boyutunun, Hakk'ı temaşası ile de vahdeti hissedip, hakiki tevhid şuuruna erişilebileceğinin vurgusudur. Hakikî O'nun farkında olan insanın kendi mahiyetinin de farkında olarak "O, O'dur" düşüncesi ile konumlandığı suflî ve ulvî insan şemasını geliştirmesi insanın kâinattaki konumunu anlayabilmesi için önemlidir.

1.2. "Lâhût ile Nâsût" Anlayışı, İnsan ve Kâinat

Kâinatın özünü oluşturan insan maddî ve manevî unsurları barındıran, kendinde metafizik ve ulûhiyete dair manalar taşıyan bir varlıktır. Tasavvuf bu minvalden bakarak insanı, ulûhiyetle ubûdiyetin birleştiği tek varlık statüsüne oturtur. Yani insan, lâhût ve nâsûtun birleştiği yegâne varlıktır.³⁰ Tasavvufta lâhût ve nâsût kavramını kullanan ilk kişi ise Hallâc-ı Mansûr'dur. Onun ilahîlik ve beşerîlik kavramlarına getirdiği yaklaşım aşkınlık ve içkinlikle alakalıdır. Yaratıcı-insan ilişkisinde ikisini birbirinden ayırmadan birlikte dikkate alan ve önem veren Hallâc, insan suretine, varlık âleminin tümüyle yansıdığını söyleyerek, O'na ait tüm sıfatların insanda bulunduğunu ifade eder.³¹ Hallâc kendi ifadesinde lâhût ve nâsût kavramlarının iç içeliğini şu beyitleriyle ifade eder: "Yücelik O'na özgüdür. Kendi Nâsûtunda yani Âdem'de kendi parlak lâhûtunun sırrını açıkladı ve sonra O'nun mahlûkatı, yiyen ve içen birinin suretinde göründü."³² Bu ifade ile Hallâc, lâhût ve nâsût kavramlarıyla Hakk'ın halk ile halkın da Hakk ile kıyamından bahseder.

Hallâc'a göre Allah'a yani öze varış istihlak-ı nâsûtiyye³³ veya fena-i beşeriyye³⁴ ile gerçekleşir. Bu fâni vasıflar silinince ortaya gerçek ben çıkar yani lâhûtiyet³⁵ tecelli eder, sufilerin aynü'l-cem olarak ifade ettikleri³⁶ hal doğar. Bu durum insanın özünü gizleyen perdelerin kalkarak tüm kirlere arınmasını en iç benin yani sırrın ölümsüze yani sırrın sırrına kavuşmasıdır.³⁷ Bu durum Vahid'in vahdeniyeti tattırması şeklinde de yorumlanabilir.

Aşk, muhabbet ve riyazet odaklı bir anlayışa sahip olan Hallâc-ı Mansûr, bu içkinlik ve aşkınlık halinin sevgiden kaynaklı bir varoluş olduğuna değinir. Hakk'ın kulu ile olan iç içeliği Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğunu bildiren ayet-i kerimeye³⁸ dayanır. Fakat O, küllî ve sonsuz varlık olarak aşkındır. Buradan yola çıkarak Yaratıcı, insan ilişkilerinde bir yönünden içkin, diğer yönünden aşkındır³⁹ denilebilir.

Hallâc; lâhût ve nâsût kavramlarına ilişkin düşüncelerini dualarının cemedildiği eseri *Ahbâr*'da şu şekilde ifade eder:

"Allah'ım! Sen her yönden tecelli edersin; fakat tüm yönlerden arınmış olarak. Benim hakikatime ilişkin varlığın ve senin hakikatine ilişkin varlığın hürmetine beni bağışla. Benim, Sen'in

³⁰ Ömer Yılmaz, *Geçişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 300.

³¹ Bakış, *Aşığın Tevhidi*, 120.

³² Hallâc, *Divân*, 21.

³³ Istihlak-ı nâsûtiyye: Fâni beşeriliğin ortadan kaldırılması.

³⁴ Fena-i beşeriyye: Beşerî vasıfların yok edilmesi.

³⁵ Lâhutiyye: İlahîlik.

³⁶ Aynü'l-cem: Kulun Hakk'ın zâtında fâni olarak iki ayrı vücûd görmekten kurtulmasıdır.

³⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri* (İstanbul: Yeni Boyut, 1996), 131.

³⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Kâf 50/16.

³⁹ Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr*, 131.

hakikatine olan varlığını nâsûtiyet (insan gerçeği); Sen'in benim hakikatime ilişkin varlığını lâhûtiyet (ilahilik)tir. Benim nâsûtiyetim Sen'in lâhûtiyetinde yok olmuştur, ona karışmadan. Sen'in lâhûtiyetin de benim nâsûtiyetimi kuşatmıştır, onunla iç içe girmeden.”⁴⁰

İçkinlik ve aşkınlık ile ele aldığı bu kavramların kişinin Yaratıcı tasavvurunu oluşturması yönünde de etkisi söz konusudur. Onun için aktif bir kulluk ve dinî yaşantı anlayışı sunan Hallâc, insan tecrübesi ve dinî tecrübe ekseninde beşerilik ve ilâhîlik yönünü ele alır. İnsan hem beşerî vasıflarının farkında olmalı hem de oluşturduğu Tanrı ve din tasavvuruyla meydana gelen dinî tecrübe hali içsel bir yaşantı alanı oluşturmaktadır.

İnsan tecrübesi Yaratıcıyı tasavvur etmek, tanımak ve anlamak adına en kilit role sahiptir. Nitekim her sûfînin başlıca vurgu yaptığı ve dikkat çektiği nokta kişinin benliğinden arınması, Yaratıcı ile arasındaki perdeleri kaldırmasıdır. Hallâc'da “Benim nâsûtiyetim Senin lâhûtiyetinde yok olmuştur.”⁴¹ diyerek kendi tecrübesinden yola çıkarak bir Yaratıcı tasavvuru oluşturmuştur.⁴² Bu Yaratıcı tasavvuru kişiyi dinî tecrübe olgusuna götürerek anlamlı bir düşünce ve yaşantı sistemi inşa eder. Hem benliğini hem kâinatı hem de yaratılışı anlamlandırma adına bu tarz bir din tecrübesi önem arz eder. Hallâc'daki dinî tecrübe hali hem ilmî hem aklî hem amelî hem de aktivist bir pozisyonda yer alır. Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” ifadesi bir halin yansıması ve dinî bir yaşantının tezahürü olduğu için dinî tecrübe olarak ele alınabilir. Kendine ait bir ifade dili, anlatımı ve anlayışı söz konusu olan bu tecrübe hali, mahrem olanın açığa çıkarılması şeklinde değerlendirilebilir.

Yaratıcının varlığını idrâk edebilme adına birçok deliller vardır, bunlardan biri de dinî tecrübe delilidir. Bu delil, Mutlak'ı bütün içkinliği ve aşkınlığı ile ele alır. Tasavvuf nezdinde dinî tecrübe sûfîlerin yaşadıkları hâllerle yakın ilgilidir. Yaşadıkları cezbe halinde meydana gelen tecrübeyi de ifade eder.⁴³ Dinî tecrübe kişinin kulluğunun farkında olarak Yaratıcısına nasıl yöneldiğini, düşünce ve amel boyutunda neler yansıttığını ele alan önemli bir göstergedir. Sûfîlerin bu dinî tecrübe halini daha zevk ve vecd boyutunda tatması bu düzleme bu açıdan bakmayı gerektirir. Nitekim Hallâc'ın sarf ettiği tecrübî ve düşünsel ifadeler bu şekilde değerlendirilebilir. Çünkü geçirilen her hâl ve yaşanan her tecrübe varoluşsal bir olgudur. Bu olgu ile insan kendi varoluş sınırlarının ötesine geçerek esas gerçek olan Mutlak'ın huzuruna gelir. Bu hal üzere olan kişi Yaratıcısını keşfeder, O'nu tecrübe eder ve O'nun kesin bir gerçekliğine tam manasıyla inanır. Böyle bir tecrübe anında bireyde varoluşsal bir dönüşüm gerçekleşir.⁴⁴ İçkinlik ve aşkınlık halini insan tam da böyle bir anda daha net idrak edebilir.

Değişim ve gelişimi kapsayan bu derinî tecrübe diğer tüm insanî tecrübelerden farklı özelliktedir ve özel bir konuma sahiptir çünkü sûfîlerin yaşadıkları dinî tecrübenin merkezi, şuurun mistik halleri içerisinde yer alır.⁴⁵ Hallâc'ın deneyimlediği bu dinî tecrübe boyutu epistemolojik algı boyutundan ziyade ontolojik bir yapıda arz eder. Varoluş ve bilgi edinimi konusunda insan-kâinat-yaratılış düzleminde kişiye derin bir açılım ve açıklama sunar. Bu durum kişinin Yaratıcı ve

⁴⁰ Hallâc, *Ahbâru'l-Hallâc*, nşr. Louis Massignon, (Paris: y.y., 1957), 8.

⁴¹ Hallâc, *Divân*, 112.

⁴² Bakış, *Aşığın Tevhidi*, 120.

⁴³ Rıza Bakış, “Dinî Tecrübe Bağlamında Hallâc'ın *Ene'l-Hakk* İfadesinin Tahlili”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Aralık 2011), 67.

⁴⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 124.

⁴⁵ W. James. “Mysticism” *Reading in The Philosophy of Religion*, ed. Baruch. A. Brody (New Jersey, y.y., 1974), 476-477.

yaratılanlar arasında vahdet ilkesinin zuhuruna neşet ettiği gibi insan benliğinde de vahdaniyetin tadılması, kesrette vahdetin, vahdette kesretin görülmesi şeklinde açığa çıkar. Nitekim bu noktada Hallâc; sâlikin Yaratıcı ile bir olma düzeyine çıktığında maşuk anlamında “O” olduğunu söyler bunu “Rabbimi kalb gözüyle gördüm, dedim kimsin, dedi Sen'im ben.”⁴⁶ şeklinde ifade ederek kendi varlığı ile O'nun varlığı arasında bir ayırımın kalmadığını savunur.⁴⁷

Tevhid düzleminde ele aldığımız lâhût ve nâsût kavramları içkinlik ve aşkınlık ile ifade edildiği gibi, kulun acziyeti ve Yaratıcı'nın kudreti şeklinde de ele alınabilir. Beşerî aczini bilen kulun kendine verilen Rahmanî yönü açığa çıkarmak için belirli aşamalardan geçmesi gerekir. İnsanî ve dinî tecrübe algısı doğrultusunda bir Yaratıcı tasavvuru ile düşüncesini, amelini ve davranışlarını yenileyebilmelidir. Buradan yola çıkarak Yaratıcının ilahî yönünü, kendi beşerî vasıflarının engellediği durumların farkında olarak Yaratıcı-insan bağını sağlamlaştırarak, vahdaniyetin yaşanılmasını sağlamak önemlidir. Nitekim diğer sûfîler gibi Hallâc da vecd ve istiğrak halinin bir yaşantısal tecrübe konusu olduğunu göstermiş, içkinlik ve aşkınlık üzerine inşa ettiği lâhût ve nâsût kavramlarını ilahî olanla bir olma anlayışı üzerinde ele almış, insanın gizli bir hazine oluşunu daha keskin ve batınî ifadelerle aktarmıştır.

Kâinat ekseninde ele aldığımızda ise karşımıza “vahdet” ilkesi çıkararak bu anlayışı tek noktada toplamaktadır. “O, O'dur” düşüncesindeki Hakiki O'yu deneyimlemenin bu yoldan geçtiğini vurgulayan Hallâc, düşünce sisteminde insanın yaratılış ve varoluşsal konumuna vurgu yapar. Bu fikir, anlayış ve yaşantı ile kişi kâinatın neden ve kim için yaratıldığı sorularına bir cevap bulabilir, hakikati tadabilir.

1.3. “Hakikat-i Muhammediyye” ve Yaratılış

Tasavvuf erbabınca geliştirilen, ilk defa Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) tarafından ifade edilen Hakikat-i Muhammediyye kavramı; âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesidir. Bütün varlıkların bu hakikatten ve onun için yaratıldığını savunan bu görüşe göre Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa O var olmuştur. Hz. Peygamber'in cismanî varlığından öte, zaman ve mekânla sınırlı olmayan bir varlığının daha mevcut olduğu görüşü bu kavramın temelini oluşturur.⁴⁸ Tüsterî, Allah'ın ilk defa Hz. Peygamber'i kendi nurundan yarattığını söylemiş, kavramdan bizatihi bahsetmemiş sadece bunun bir yaratma sebebi olduğunu öne sürmüştür.⁴⁹ Bu düşünce sisteminin ilk defa Tüsterî tarafından ifade edilmesi, sonrasında talebesi Hallâc-ı Mansûr tarafından kullanılmasını ve ilerleyen süreçlerde sûfîler nezdinde ele alınmasını sağlamıştır.⁵⁰

Nübüvvet nurunun kaynağı olan Hz. Peygamber'in, nurların bile aydınlığı olduğunu ifade eden Hallâc, onu tüm varlıkların, yaratılmış ve yaratılmamışların en üstünde görür. Çünkü Mutlak nurun zuhuru Hz. Muhammed'e indirilmiştir.⁵¹ Bundan mütevellit O'nun himmeti bütün

⁴⁶ Hallâc, *Divân*, 45.

⁴⁷ Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 37.

⁴⁸ Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 15/179-180.

⁴⁹ Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl et-Tüsterî, *Tefsirü't-Tüsterî*, thk. Muhammed Basil Uyun Sud (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 15.; Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsirü't-Tüsterî*, 62.

⁵⁰ Hakikat-i Muhammediyye: Hz. Peygamber'in zamana ve mekâna nispeti olmayan hakikatini ifade eder.

⁵¹ Hallâc, *Tavasîn*, 101.

himmelerin önündedir, O bütün ümmetlerden önce yaratılmıştır. İlahî ahlak Hz. Peygamber ile kemale ulaşmıştır. Bu kemalatın açığa çıkması için tekâmül evresi gerekir.⁵² Bu durumu ancak marifet ehli kişilerin anlayabileceğini ifade eden Hallâc, derindeki mananın kavrandığı takdirde Hakk Hakk'tır, mahluk mahluktur anlayışına vakıf olunacağını ifade etmiştir.⁵³ Aynı zamanda Hakikat-i Muhammediye kavramının oluşmasına da zemin hazırlayan Hallâc'ın bu konudaki fikirleri ise bizzat şu şekildedir:

“Peygamberlik nuru yalnız O'nun nurundan çıkmıştır. Vücudu yokluktan, adı Kalem'den önce idi. Kainatlardan, varlıklardan önce bilinmekteydi. O hep var olacaktır. Gözler yalnız onun işaretleriyle görür. Bütün ilimler onun denizinden bir damla, bütün hikmetler onun ırmağından bir avuç. Ve zamanlar onun zamanından bir saat.”⁵⁴

“O, O'dur” düşüncesine de götüren bu ifade hem kâinatın yaratılış maksat ve oluşumunu hem de Hakikat-i Muhammediye düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.

Hakikat-i Muhammediye kavramını aynı zamanda seyr-ü sülûk'deki mertebelerdeki ilerleyişin bir sonucu olarak gören Hallâc-ı Mansûr, sülûk aşamasında kimi sâlikin Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya kadar İslam peygamberlerinin makamları arasında yükseldiğini ve bu mertebelerin birinde kaldığını ifade eder. Ama ona göre esas kâmil insan Hz. Peygamber'de fani olmuş kişidir. Hakikat-i Muhammediye ile birleşen kişinin insan-ı kâmil olacağını ve direk Allah tarafından mürşitlik ile müritlerine yol göstereceğini belirtir.⁵⁵ Tasavvufun bel kemiğini oluşturan kavramları insan-ı kâmil, Hakikat-i Muhammediye, mürşit ve mürit, lâhût-nâsût kavramları ile açıklayan Hallâc'ın insana bakışı tevhid akidesi üzerine kurulur.

Bu tevhid akidesini açıklayacak olduğumuzda Küll-zerre ilişkisi dikkatimizi çeker. Aslında zerre yoktur, Küll vardır. Zerre kelimesi, Küll'ü anlatım sadedinde ifade edilmiştir. Hallâc'ın düşüncesinin temeli zerre'de Küll'ü müşahâde etmektir. Varlık felsefesinin düşüncesini oluşturan bu düşünce biçimi kâinatın nasıl yaratıldığını, varoluşun neden başladığını anlamak adına önemlidir. Çünkü bu kâinatta her damlanın her katrenin içinde bir umman vardır, her zerresinde umman olan varlık, ilâhî Varlık'tır. Yaratılan her şey kıymetlidir ve kendine ait bir öze, özelliğe sahiptir. Kâinatta var olan her şey bir esmâ'nın zuhuru, bir vahy belirtisidir. Bunun için Hallâc, Hakk kendisinde çokluk olan bir vahy anlayışına sahiptir. Ona göre ilâhî vahdet bütün varlıkları içine almıştır bunun için Yaratıcı ile yarattıkları arasında esaslı hiçbir fark veya ayrılık yoktur.⁵⁶ Kesrette vahdeti, zerrede Küll'ü görebilmek hakikati ve yaratılışın mahiyetini anlama adına elzemdir.

İnsan, kâinat ve yaratılışta esas olan birliktir, varlığın birliğidir. Çokluk sadece bir görüştür, var olan esas “Bir” dir. Kâinat bu Bir'in değişik biçim ve nitelikte yansımalarıdır. Bu “Bir” de Yaratıcıdır. İnsan ve kâinat bu Bir'in dışında değil içindedir, onunla özdeştir. Hallâc için tek bir varlığın varoluşu aşk ve ilâhî güç sayesinde. Ona göre aşk; kudret sıfatının zuhurudur. Yaratılışın

⁵² Hallâc, *Tavasîn*, 69.

⁵³ Hallâc, *Tavasîn*, 147.

⁵⁴ Hallâc *Tavasîn*, 112.

⁵⁵ Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kocabıyık, 2012), 252.

⁵⁶ Doğan Gündüz, *Hallâc-ı Mansûr* (Ankara: Göl Yayınları, 1991), 33.

mahiyetini anlayabilmek ona göre varlığın hakikatini anlamaktan geçer. Küll ve Bir olanı fark edebilmek ise Hallâc'a göre aşk, tefekkür, riyazet ve fena hali ile mümkündür.⁵⁷

Muhammedî hakikatin sebebini bilmek; yaratılışı kavramak, insanı konumlandırmak ve kâinatta vahdeti anlayabilmek adına önem arz eder. Bu doğrultuda Hallâc'ın düşüncesinin açılımını hem aklî delillerle hem de ilhamî ve keşfî yöntemlerle karşılaştırmalı olarak ele almak çalışmanın mahiyetini anlamak, tevhid analizini felsefî ve tasavvufî açıdan yapmak konuyu daha bütüncül kılacaktır.

2. Hallâc-ı Mansûr'un Tevhid Anlayışının Felsefî Analizi

Hallâc-ı Mansûr, tasavvuf yaşantısına ve ilmüne vakıf olup, düşünce sistemini inşa ederken yaşamış ve yaşamakta olan tüm mezhepleri, tüm düşünce ekollerini harmanlayarak Hallâcî sentez oluşturmuştur. Bu düşüncede sûfî içe bakışı esas almıştır. Sûfî ve zihnî içe bakışı kullanarak yol alan Hallâc, Kur'an dilini ve vahyin üslubunu kullanmıştır. Düşünce sistemi, ufku, gönlü ve yaşantısı tamamıyla Kur'anî ve Muhammedî'dir.⁵⁸ İnsan, kâinat ve yaratılış kavramları Hallâcî sentez ekseninde kategorize edildiğinde nazariyeler, kavramlar ve varlık mertebelerinin içeriğini oluşturan temel unsurlar dikkatimizi çeker. Kavramlar bazında tasavvuf felsefesinin temellerini atan Hallâc, sûfî bakış açısıyla felsefe dünyasından ayrılırken, düşünce sistemini temellendirdiği noktalarda paralel ve benzer açılımlarla felsefî noktada mukayese edilebilir. Bu amaçla İslam felsefesinin öncülerinden Farâbî (ö. 339/950), İbn-i Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198)'ün görüşleri ile tasavvuf felsefesi öncülerinden Hallâc-ı Mansûr'un insan, kâinat ve yaratılış ekseninde fikirleri analiz edilecektir.

Hallâc'ın tevhid düşüncesini anlamak için insan, kâinat ve yaratılış boyutlarını bütüncül bir yaklaşımla ele almak gerekir. Kulun hem beşerî hem de ulvî yapısına dikkat çeken Hallâc, "O, O'dur" düşüncesinde hem ilahî hem de nebevî farkındalık bilincini oluştururken, mahlûkun da mahlûk olma bilinci ile kendi konumunun idrakini vurgular. Bu durum kulun kendini tanıması, Yaratıcısını keşfetmesi, kâinat ve yaratılış gerçeğine ulaşması için önemli bir noktadır. Aynı zamanda Hallâc insanın hem sınırlılıklarından hem de riyazet ile kendini geliştirmesinden bahsederek ulvî bir dereceye yükseleceğini ifade eder. Hakikatin ötesindeki Hakk kavramına deneyimle ulaşılacağına vurgu yaparak sorumlu ve gayret ehli bir insan figürü oluşturur. İslam filozoflarından İbn Sînâ'da buna benzer bir açılım söz konusudur. Ona göre insan sorumlu bir varlıktır. Onun hem kendine hem de dış dünyaya karşı sorumlulukları bulunur. En önemli sorumluluğunu insanın kendisini ilim ile donatması olarak gören İbn Sînâ, ilim ile insanın varoluşunun tamamlanacağını ifade eder. Ona göre kişi yetenekleri nispetinde değerlerini ve tutumlarını tanzim ederek Rabbine, kendine ve diğer insanlara karşı sorumluluğunu yerine getirmelidir. İbn Sînâ'ya göre bireyin dengede olabilecek bir yapıda olması kendi iradesindedir.⁵⁹

Hallâc'da kulun kendi iradesini kullanması gerektiği bilinciyle insanın içindeki öze hem ilim hem amel hem düşünce bazında yatırım yapması gerektiğini söyler. Kul bu iradesi ile sorumluluklarını hâkim olduğu ilmi ölçüsünde hayata geçirmeli, beşerî vasıflarından sıyrılarak ezelf

⁵⁷ Hallâc, *Tavâsîn*, 71, 275.

⁵⁸ Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr*, 130.

⁵⁹ Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, 146-147.

benliğine fenâ haliyle ulaşabilmelidir.⁶⁰ Benlik kavramı üzerinde duran Hallâc, kişinin kendi öz benliğini keşfetmesi gerektiğini ve bu sayede Hakk'a vuslata erileceğini belirtir. Aynı doğrultuda İbn Sînâ da insanı tanımlarken ben kavramını kullanır. İnsanın kendini anlaması için gerçek varlığı olan ben kavramını çözmesi gerekir. Bu benden kastettiği de insanın zorunlu olarak bildiği kendisinde daim var olan nefsidir.⁶¹ İnsanın öz benini tanıyarak hakikate ulaşacağını ifade eden İbn Sînâ, bu noktada insanın kendi donanım ve hüviyetlerinin farkında olması gerektiğini vurgular. İbn Sînâ insanın esas varlığının doğrudan doğruya bizzat kendisi olduğunu söyleyerek kişinin kendine ve özüne dönüp, düşünerek mahiyetini kavraması noktasına dikkat çeker.⁶² Bu düşünce anlayışıyla genelde sûfî düşüncesiyle özelde Hallâcî sentez olgusuyla örtüşmektedir.

Endülüslü İslam filozofu olan İbn Rüşd de fizik ve metafizik unsurlar arasında gördüğü insanı akıl ve irade fonksiyonu bulunmasından dolayı varlıklar arasında farklı bir pozisyona yerleştirir. Ona göre insan akıl ve irade öncülüğünde bilgi edinimi ve fiiliyata dökme konusunda diğer varlıklardan ayrılır. Akıl tasnifiyle⁶³ varlık ve yaratılışı açıklayan İbn Rüşd, insan, kâinat ve yaratılış olgularını bu farklı kategorilerdeki akıl türleri ve fonksiyonlarıyla ele alır. Ona göre ilk akıl sebepsiz var olurken diğer akıllar sebeplerle yaratılmıştır ve fiiliyat bu noktada oluşmuştur. Aşkınlık ve içkinlik kavramlarıyla yaratılışı ele alarak metafizik düzlemde kâinat ve insanın var oluşunun farklılıklarına akıl çerçevesinde yaklaşır. Bir diğer taraftan İbn Rüşd insanda var olan ilahî öz ile evrendeki gerçekliğini kavranabileceğini ifade eder⁶⁴ ama insan tam manasıyla kendi iradesi ile Yaratanın iradesini kavrayamaz çünkü ona göre insan iradesinin bir hareket mahali bulunurken Yaratıcı hareketten münezzehtir. Yaratma, Yaratıcının bilgisi neticesinde meydana gelir. O her şeyi bilir, aynı, zıt, ters tüm bilgiler onun hükmündedir. Bu noktada olacak ve olmayacak her şeyi bilen Yaratıcının iradesini insan tam olarak bilemez.⁶⁵

İbn Rüşd ile benzer bir fikre sahip olan Hallâc lâhût ve nâsût kavramlarıyla fizik metafizik dengesini açıklamaya çalışır. Aynı zamanda aktif bir benlik algısına sahip olunması gerektiği üzerinde durarak hür, bağımsız, ama kulluk bilinci yüksek bir insan şeması oluşturur ve bu noktada insanı iradî yapıyı önceleyen konumu ile Fârâbî⁶⁶ ile benzer bir biçimde ele alır. İlim noktasında kişinin kendini geliştirip Yaratıcısını tanımak adına kendini bilmesi, özünü keşfetmesi üzerine durarak İbn Sînâ düşüncesinde bir yol izler fakat esas itibarıyla insana yüklenen pozisyonda fenâ haliyle kişinin beşeriyetten sıyrılarak Yaratıcısına ulaşma ve müşahade anını yaşama noktasında ayrılıklara düşer. Bu noktada özellikle tecrübî bilgi işin içine girdiğinden felsefenin kullandığı akıl paradoksuyla açıklanabilir bir durum olamaz. Bunun için temel manada insana yüklenen mana,

⁶⁰ Ağırman ve Bekalp, "Hallâc-ı Mansûr'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi", 93.

⁶¹ Kaya, *İslam Filozoflarının Felsefe Metinleri*, 298.

⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 37; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), 110.

⁶³ İbn Rüşd'ün sisteminde heyülânî akıl: insan aklı, faâl akıl, diğer akıllar ve ilk Akıl olmak üzere dört akıl çeşidi bulunur. İbn Rüşd'e göre insan kendi aklının üzerindeki akılları net kavrayamaz. İlk Akıl ise diğer tüm akıllardan bağımsız ve ayırdır. O hiçbir şeye muhtaç değildir, kendi başına vardır. Hiyerarşik sırada üstte bulunan her akıl altta bulunanlardan üst ve aşkındır. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehafüt et-Tehafüt*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997), 1/450.

⁶⁴ Atilla Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (Temmuz 2014), 32-33.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 1/164-165; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Yaratma*, 207.

⁶⁶ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010), 20-21.

özellikler, sınırlılıklar ve sorumluluklar aynı olsa da yaşantısal ve deneyimsel alanda Hallâc-ı Mansûr diğer filozoflardan ayrılan bir pozisyonda yer alır.

Hallâc-ı Mansûr yaratılışı Hakikat-i Muhammediyye kavramıyla açıklar. Ona göre Allah kâinatı yaratmak istediğinde ilk Hakikât-i Muhammediyye yaratmış, ona hakikati yüklemiş sonrasında yaratma ve varoluş başlamıştır. Nur-i Muhammediyye diye de ifade edilen bu kavram âlemin nurdan yaratıldığını Mutlak nurun zuhurunun Hz. Muhammed'e verildiğini savunan bir düşünce biçimidir. Hallâc'ın tevhid akidesinin temelini oluşturan bu düşünce aynı zamanda tasavvufî eğitimde (seyr-ü sülûk) geçirilen merhaleleri, ulaşılmak istenen hedefi gösteren bir durumdur. İnsanın konumundan yola çıkarak yaratılışın ele alınması ise Fârâbî'ye göre varlık mahiyetinin sırrında gizlidir. Burada önemli olan Vâcibü'l-Vücûd olan Yaratıcı tek ve bir olduğundan, kâinattaki çeşitliliğin "birden bir çıkar"⁶⁷ ilkesine göre açıklanamayacağından kaynaklanır. O, ilk aklın yaratıldığını ve bu ilk akıldan da diğer akılların yaratılarak varoluşun meydana geldiğini söyler. Bu akıllar birbirinin nedeni olduğu gibi, yaratılışın konusu itibarıyla de sonuç hüviyetine sahiptir.⁶⁸ Yaratıcı kendi zâtını bildiğinden ve yaratılış gayesinin kaynağı O olduğundan eşya O'ndan zuhur etmiştir. İlk yaratılanın sebebi muhakkak O'dur.⁶⁹ Sudur nazariyesi ile insan, kâinat ve yaratılış kavramlarına açıklık getiren Fârâbî, insan merkezli bir anlayıştan ziyade Yaratıcı merkezli bir olguyla konuyu ele alır.

İbn Sînâ oluş ve yaratılış konusunda Fârâbî'nin çizgisinden giderek sudur nazariyesi ve akıllar hiyerarşisini aynen benimser. Sebeplilik doktrini ve sudur nazariyesi ekseninde her şeyin tepesinde, gerçek ve en yüksek iyilik olan Vâcibü'l-Vücûd vardır. O'nun zatından başka hiçbir varlık yoktur. O'ndan sudur eden bu âlem güç ve bağımlılıkları olmayan saf akıllardır. Başlangıçları O olan bu varlıkların âlemde var olmalarının sebebi de O'dur. Çünkü O, var oluşunun sebebi olmayan yaratılmış olan tüm varlıkların sebebi olan Varlık'tır.⁷⁰ Bunun için İbn Sînâ'ya göre yaratılış bir rastlantı sonucu oluşmamıştır, aksine büyük bir plan, tedbir içerisinde meydana gelmiştir.⁷¹

Yaratılışın mahiyetine daha farklı bir açıdan bakan İbn Rüşd, âlemdaki bütün varlıkların yaratılmış olduklarının apaçık olması ve her yaratılanın bir yaratıcısının olması gerektiğinden hareketle tüm bunların bir yaratıcıya ihtiyacı olduğunu şu şekilde ifade eder: "Bütün varlıklar yaratılmıştır ve bu durum kendiliğinden bilinmektedir. O halde yaratılarak var olan her şey var olmak için bir yaratıcıya muhtaçtır. O yaratıcı da Allah'tır".⁷² Ona göre âlemdaki bütün varlıklar, insanın var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiştir. Bu durum tesadüfî değildir, kasıtlı ve irade sahibi bir fail tarafından gerçekleşmiştir.⁷³ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudur

⁶⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 33-35.

⁶⁸ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 165-180.

⁶⁹ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarının Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 119.

⁷⁰ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziki* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 119.; Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Tarihi İslam Düşüncesinin Tarihsel Seyri* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 121.

⁷¹ Kaya, *İslam Filozoflarının Felsefe Metinleri*, 299

⁷² Tuncay Akgün, "İbn Rüşd'de Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2010), 130.

⁷³ Vural, *İslam Felsefesi Tarihi*, 253.

nazariyesini kabul etmeyen İbn Rüşd yaratılış kavramını ihtirâ⁷⁴ ve inayet⁷⁵ kavramlarıyla açıklayarak, bizzat Kur'an'dan deliller sunar ve sürekli yaratma doktrinini savunur.⁷⁶

Hallâc'ın düşünce sistemi ve ifadeleri yaratılış konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ ile örtüşmez ama İbn Rüşd'ün aşkınlık ve içkinlik, yaratılmanın sürekliliği konusunda benzerlik içerir. Nitekim Hallâc da hem insanın mahiyetinde hem de yaratılışta lâhût ve nâsût kavramlarına yer vererek bunları kul-Yaratıcı boyutundan ele alır ve iç içelik, aşkınlık boyutuyla açıklar. Hatta tevhid ilkesini insanın Rabbi ile bir olma, beşeriyetinden tamamen sıyrılma ve ulvîlik yönünü aktifleştirme şeklinde ifade ederek tüm saydığımız filozoflardan farklı bir yerde durur.

Farâbî'nin ve İbn Sînâ'nın yaratılışa dair düşünce sisteminden çok daha farklı bir şekilde yaratılışın başlangıcını açıklayan Hallâc hem insana yüklediği sorumluluklarla hem de Hakikat-i Muhammediyye kavramıyla sebep sonuç bağlantısını oluşturur. "O, O'dur" düşüncesi ile ilahî ve nebevî konumun yüceliğine değinen sûfî, Yaratıcının yaratıcı hükmünde olmasına, mahlûkunda mahlûk olarak vazifelerini yerine getirmesine dikkat çeker ve tek bir gaye için kâinatın var olduğunu söyler. Bu gayenin tam manasıyla anlaşılabilmesi adına lâhût ve nâsût kavramlarını kullanan Hallâc, sudur nazariyesinden çok daha farklı açılımlarda bulunur. Lâhût ve nâsût kavramlarıyla insan-Yaratıcı ilişkisinde içkinlik ve aşkınlık konumuna değinen Hallâc, zâtı ile aşkın, sıfatları ile içkin bir Yaratıcı modeli sunar ve kulun Yaratıcı tasavvuru ve dinî tecrübe hali ile bu ilişkisinin çeşit ve boyutunu düzenleyebileceğinin vurgusunu yapar. İbn Rüşd'ün âlemdeki bütün varlıkların insanın var oluş gayesine hizmet için yaratılma düşüncesi Hallâc'ın düşünce yapısıyla uyuşmakta, sürekli yaratma doktrinini ile de sûfîlerin sahip olduğu yaratmanın her an devam ettiği görüşü paralellik arz etmektedir. Aktif bir kul tasavvuru olan Hallâc'ın hem yaratıcı hem de insan merkezli anlayışı onun tasavvuf felsefesinin en etkin rolünü gösterir.

Hallâc-ı Mansûr'un ele aldığımız düşünce sisteminden hareketle Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd odaklı felsefî açılım insan, kâinat ve yaratılış konularına filozof ve sûfî bakışını göstermesi adına önem arz eder. İnsanın konumu mahiyetinde benzer fikirler olsa da sebep-sonuç ilişkisi bakımından farklılıklar bulunur. Kâinat ve yaratılışın başlangıcı ve devamı hüviyetindeki fikirlere istinaden Hallâc'ın aşkınlık-içkinlik anlayışından başka felsefî düşünce ile tam uyuşan bir fikri yapısı görünmez. Hem kullandıkları yöntem ve teknikler hem de ileri sürdükleri görüşler bakımından ayrı yerlerde bulunan İslam felsefesi öncüleri, tasavvuf felsefesinden ayrılır. Tasavvuf felsefesinin temelini atan Hallâc, sûfî düşünce sisteminin felsefî boyutta ele alınması gerektiğini gösterirken, geliştirdiği kavram ve düşünce sistemleriyle de alana geniş bir bilgi bırakmıştır.

⁷⁴ İhtirâ: örneği ve benzeri daha önce görülmemiş bir şey icat etme anlamında bir kelâm terimidir. Bu kavram hem Tanrı'nın varlığını kanıtlamak hem de eşi benzeri görülmeyen nesne yaratmak için kullanılan delillerdendir. "İhtirâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019).

⁷⁵ İneyet: Lütuf, ihsân, iyilik etmek manalarına gelir. Cenab-ı Hakk'ın kulunu korurken ona yardım etmesi, destek olması, onu koruması, kayırması ve kollaması olarak ifade edilir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 266.

⁷⁶ Sürekli yaratma doktrinini özellikle âlemin kâdim ve hâdisliği konusunda âlemin Allah'ın yaratma fiilinin eseri olması bakımından sürekli olmasını ifade eder. Bu süreklilik doktrinini İbn Rüşd'ü sudûrculardan, kelamcılardan, deistlerden, panteistlerden ayırır. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 1/3.; Vural, *İslam Felsefesi Tarihi*, 254.

Sonuç

Genelde Aşk şehidi, “Ene’l Hakk” tabiriyle tanınan, düşünce analizleri sınırlı ölçüde ele alınıp değerlendirilen Hallâc-ı Mansûr, tevhid ekseninde değerlendirilerek öncü filozofların düşünce sistemleriyle karşılaştırılmalı olarak ele alınmıştır. Tasavvuf tarihinde insan ve yaratılış konusuna metafizik bağlamda yer veren ilk sûfîlerden olan Hallâc, farklı düşünce sistemi, tecrubî boyutu ve pratikliği ile farklı bir konumda yer alır. Özellikle “O, O’dur” düşüncesi ile insan, insanın konumu, insan-Yaratıcı ilişkisi incelenmiş, lâhût, nâsût kavramlarıyla insanın süflilik ve ulvîlik yönü anlatılmış, kâinatın yaratılış sebebi üzerinde durulmuştur. Hakikat-i Muhammediyye olgusuyla da yaratılışın esas mahiyeti ve zuhuru konularına yer verilerek Hallâcî düşünce sistemi aktarılmıştır.

Genel çerçevede baktığımızda Mutlak Varlık; Vacibü’l Vücûd, Hakk, Allah, Yaratıcı kavramları insanı, kâinatı yaratan kutsal, ilahî bir güç, kudret sahibi olarak tanımlanabilir. Ele aldığımız filozoflar ve Hallâc-ı Mansûr ekseninde de bu değişmez bir noktadır fakat ayrılan noktayı âlemin yaratılışı, insanı ne konumda ele aldıkları ve insan-Yaratıcı ilişkisi oluşturur. Felsefî açımda temel çıkış nokta akıl ve aklî faaliyetler olurken, tasavvufî noktada temel nokta insanın beşeriyetinden arınması, ilahilik yönünün keşfi, kâinatın zuhurunun bilinmeyi isteyen yüce Yaratıcı’nın istemesi, dilemesi ve iradesiyle oluşmasıdır. Hakikat-i Muhammedî felsefesinin temellerini atan Hallâc bu noktada Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’den tamamıyla ayrılır. Sudur nazariyesi, akıllar tasnifi ekseninde yaratılışı açıklayan filozofların aksine yaratılışı çok farklı bir yere yerleştirmiştir. Ancak Hallâc, İbn Rüşd’ün birebir tam örtüşmese de yaratılışın sürekliliği, insanın ilahî yönünün bulunması konusunda paralel bir düşünceye sahiptir. İlim edinimi, öz benin keşfi, ahlakî sorumluluk, benlik, ego, aktif insan özelinde insana dair yaklaşımlar Hallâc ve diğer filozoflar nezdinde benzerlik arz etse de insanın kemalî ve ilahilik yönünün açığa çıkması noktasında ayrışmaktadırlar. İnsan-yaratıcı ilişkisinde içkinlik ve aşkınlık üzerinde duran Hallâc’ın bu fikri İbn Rüşd’ün yaratılışı açıklarken kullandığı kavramlar olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda benzer kavram, anlatımlar, düşünce sistemi bulunsa dahi kullanılan yöntem ve tekniklerin farklılıkları, çıkarımlar ve değerlendirmeler konunun geniş kapsamlı tahlilini gerektirir.

Bu çalışma tasavvuf felsefesi genelinde Hallâc-ı Mansûr özelinde ele alınarak Hallâc’ın tevhid düşüncesinin temelini insanın konumu, yaratılışın mahiyeti, kâinatın var oluşu ve tüm bunların ötesinde Mutlak Varlık’a yaraşır bir kul olabilmek adına insanın kendi konumunu, potansiyelini fark ederek lâhût ve nâsût yönlerini keşfetmesi oluşturmaktadır. “O, O’dur” düşüncesi ve Hakikat-i Muhammediyye nazariyeleriyle ilahî irade ile nebevî konum ve örneklikleriyle insan, kâinat ve yaratılış şemasını belli bir ölçü ve nizamda ele alan Hallâc, görünenin ötesinde metafizik boyutuyla derin açılımlar yaparak alana hem tartışmaya hem de araştırılmaya açık bir ürün koymuştur.

Kaynakça

- Abdel-Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*. London: Luzac & Company, 1962.
- Ağırman, Ferhat ve Bekalp, Bilal. "Hallâc-ı Mansûr'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi". *Felsefe Dünyası* 55/1 (Temmuz 2012), 83-98.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafizigi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Akgün, Tuncay. "İbn Rüşd'e Göre Yaratma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 10 / 2 (Haziran 2010), 76-114.
- Aksoy, Zehra Betül. *Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemali*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Arabî, Muhyiddün İbnü'l. *Füsûsü'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı, 2016.h
- Arabî, Muhyiddün İbnü'l. *Fütuhat-ı Mekkiyye 1*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Arkan, Atilla. "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru". *İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (Temmuz 2014), 27-54.
- Aruç, Numan Yusuf. *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Gelişim Matbaası, 1983.
- Aydın, Mehmet. "İkbâl'in Felsefesinde İnsan" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFAD)* 29 (Eylül 1987), 83-107.
- Aytaç, Pakize. "Hallâc-ı Mansûr'un Düşünce Dünyasına Günümüz Açısından Bir Bakış". *Hitit Üniversitesi I. Uluslararası Hacı Bektaşî Velî Sempozyumu*. ed. Osman Eğri vd. 1/205-222. Ankara: Sfn Yayıncılık, 2011.
- Bakış, Rıza. *Aşığın Tevhidi Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*. İstanbul: İnsan yayınları, 2013.
- Bakış, Rıza. "Dinî Tecrübe Bağlamında Hallâc'ın Ene'l Hakk İfadesinin Tahlili". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Aralık 2011), 65-77.
- Cebecioğlu, Ethem. "Hallâc-ı Mansûr". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFAD)* 30/1 (Temmuz 1988), 329-350.
- Cîlî, Abdülkerim. *Hakikat-i Muhammediyye*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2010.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/179-180. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: MÜİFAV, 2012.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l-fazıla Tanrı-Âlem-İnsan*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Gazzâlî, Ebu Muhammed. *Mişkatü'l-envâr*. thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân. Beyrut: y.y, 1986.
- Görkaş, İrfan. "Farâbî'nin İnsan Tasavvuru" *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 50/3 (Kasım, 2013), 291-305.
- Gusdorf, George. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Emin Yayınları, 2012.
- Gündüz, Doğan. *Hallâc-ı Mansûr*. Ankara: Göl Yayınları, 1991.
- Hallâc, Ebu'l-Muğis Hüseyin b. Mansûr. *Ahbâru'l-Hallâc*. nşr. Louis Massignon. Paris: y.y., 1957.

- Hallâc, Ebu'l-Muğis Hüseyin b. Mansûr. *Divanü'l-Hallâc*. nşr. Kâmil Mustafa eş-Şeybî. Bağdat: y.y., 1974.
- Hallâc, Ebu'l-Muğis Hüseyin b. Mansûr. *Kitâbu't-Tavâsîn*. thk. Louis Massignon. Paris: y.y., 1975.
- Hallâc, Ebu'l-Muğis Hüseyin b. Mansûr. *Kitâb'üt-Tavâsîn*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976.
- Heisterman, Walter. "Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri". çev. Tomris Mengüşoğlu. *Felsefe Arkivi* 16 (Ağustos 2014), 49-62.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. *Risaletü'n-nefs*. thk. Refikil Acem, Cirar Cihami. Beyrut: y.y., 1994.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehafüt et-Tehafüt*. 2 Cilt. çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifa, Metafizik*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İkbal, Muhammed. *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*. Lahore: Kashmiri Bazaar, 1962.
- James, W. "Mystisizm" *Reading in The Philosophy of Religion*. ed. Baruch. A. Brody. New Jersey: y.y., 1974.
- Kant, Immanuel. *Bir Kant Felsefe Kuramı Klasığı Yaşam Felsefesi*. çev. Kıvanç Kardeşler. İstanbul: Dorlion Yayınevi, 2019.
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerim Cîlî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarının Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kuşeyri, Ebu'l Kasım Abdülkerim. *Er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*. haz. Ma'ruf Zerrik ve Ali Abdülhamid Baltacı. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993.
- Mahmud, Abdülhalim. *Muhâsibî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Muslu, Ramazan. "Tasavvufta İnsan". *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 311-319. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Özköse, Kadir. "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesince İnsan-Âlem İlişkisi". *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010), 17-33.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*. İstanbul: Yeni Boyut, 1996.
- Schimmel, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalıcı, 2012.
- Şebüsterî, Mahmud. *Gülşen-i Râz*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: MEB Yayınları, 1994.
- Tatçı, Mustafa. *Niyâzî-i Kadîm, Hallâc-ı Mansûr Menâkıbnâmesi*. İstanbul: H Yayınları, 2008.
- Tenik, Ali. *Ahmed Kuddusî İbnü'l-Meraşi*. Kahramanmaraş: Öncü Basımevi, 2011.
- Tirmizî, Hâkim. *Hatmü'l-evliya Veliler Sonu*. çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Tüsteri, Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl. *Tefsirü't- Tüsteri*. thk. Muhammed Basil Uyun Sud. Beyrut: Darü'l- Kütübi'l- İlmîyye, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Tarihi İslam Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Ömer. *Geçişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.



KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ

Kocaeli İlahiyat Dergisi / Kocaeli Theology Journal

Ayet ve Hadisler Işığında Kudüs ve Mescid-i Aksâ *Jerusalem and Al-Aqsa Mosque in the Light of Verses and Hadiths*

Hayri ERENAY

Dr., İl Müftüsü, Ardahan / Türkiye

Dr., Provincial Mufti, Ardahan / Türkiye

erenayhayri@gmail.com, orcid.org/0000-0001-5367-9465

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	15 Nisan 2023 / 15 April 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	31 Mayıs 2023 / 31 May 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Haziran 2023 / 25 June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Haziran 2023 / June 2023
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 173-193.	

Atıf / Cite as: Erenay, Hayri. "Ayet ve Hadisler Işığında Kudüs ve Mescid-i Aksa [Jerusalem and al-Aqsa Mosque in The Context of Qur'anic Verses and Hadiths]". *Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal* 7/1 (Haziran/June 2023), 173-193. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8034714>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayıncı / Published by:

Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayımıdır.

Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Âyet ve Hadisler Işığında Kudüs ve Mescid-i Aksâ

Öz

Kudüs ve Mescid-i Aksâ, tarih boyunca jeopolitik konumundan dolayı siyasî, ticarî ve dinî açıdan önemli bir merkez olmuştur. Aynı zamanda birçok peygambere ev sahipliği yapmış, vahye muhatap kavimlerle peygamberlerin tevhit mücadelesine şahitlik etmiştir. Kur'an ayetlerine ve kaynaklarda verilen bilgilere göre bölgede Hz. İbrahim'le başlayan tevhit mücadelesi, son peygamber Hz. Muhammed ile devam ederek günümüze kadar süregelmiştir. Kudüs ve Mescid-i Aksâ, Hz. Peygamber'in (a.s.) risalet hayatının en önemli mucizelerinden biri olan İsra ve Miraç hadisesinin bazı kesitlerine de şahitlik etmiştir. Kadim coğrafyalardan birisi olan Filistin bölgesi, tarihten günümüze tevhit ve küfrün mücadelesine ev sahipliği yapmış, Kudüs şehri de bu mücadelenin merkezinde yer alagelmiştir. Stratejik konumundan dolayı, tarih boyunca birçok saldırı, savaş ve yağmaya maruz kalan Kudüs şehrinin yönetimi, sıklıkla el değiştirmiştir. Yaşanan bu durum, birçok inanış ve kültürün bölgede kendine özgü izler bırakmasına neden olmuş, Kudüs'ü farklı kültürlerin aynı anda yaşadığı, farklı inanç sahiplerinin değer verdiği kutsal bir şehir haline getirmiştir. Makalemizde, giriş ve birinci bölümde kısaca Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın tarihine ve semavi dinlerdeki yerine değinilmiştir. Akabinde ise Kur'an ayetlerden doğrudan Kudüs ve Mescid-i Aksâ'yı konu alanlar öncelikle zikredilerek ardından peygamber kıssalarındaki ilgili ayetlere yer verilmiştir. Son olarak da dolaylı olarak Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın geçtiği ayetlere üzerine durulmuş, yeri geldikçe de konuyla ilgili hadisler aktarılarak tefsir ve sîret kaynaklarından alıntılar yapılmıştır. Makalenin içeriğinden de anlaşılacağı üzere kutsal şehir Kudüs'te birçok peygamber yaşadığı için çoğunun kabri de bölgede bulunmaktadır. Bu sebepten ötürü Kudüs ve Mescid-i Aksâ, üç dinin mensuplarının da kutsal kabul edilmiştir. Çalışmada, Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın içinde bulunduğu coğrafyada hakim olan sosyolojik durumun bölgeye komşu topraklarda yaşayan devlet ve toplumları hızlı bir şekilde etkisi altına aldığı görülmüştür. Bu kutsal şehirde ve onun kalbi mesabesindeki mabette sağlanacak barış ortamının, başta üç büyük dinin mensupları olmak üzere bölgenin güvenlik ve istikrarına olumlu katkılarına dikkat çekmek hedeflenmiştir. Bölgede hâkim olan barış ya da savaş halinin tüm bölgeyi hızlı bir şekilde etkisi altına almasından ötürü, Ortadoğu coğrafyasının huzurunun, Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın barış içinde olmasına bağlı olduğu gerçeğine vurgu yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Hadis, Tarih, Kudüs, Mescid-i Aksâ.

Jerusalem and Al-Aqsa Mosque in the Light of Verses and Hadiths

Abstract

Throughout history, Jerusalem and Al-Aqsa Mosque have been an important political, commercial and religious center due to its geopolitical position. At the same time, it has been home to many prophets and witnessed the struggle for monotheism between the prophets and the tribes that were subject to revelation. According to the Qur'anic verses and the information given in the sources, the struggle for monotheism in the region, which started with Prophet Abraham, continued with the last prophet Muhammad and has continued until today. Jerusalem and Masjid al-Aqsa have also witnessed some parts of the Isra and Miraj event, one of the most important miracles of the Prophet's (pbuh) prophetic life. The Palestinian region, one of the ancient geographies, has hosted the struggle of tawhid and kufr from history to the present day, and the city of Jerusalem has always been at the center of this

struggle. Due to its strategic location, the administration of the city of Jerusalem, which has been subjected to many attacks, wars and looting throughout history, has changed hands frequently. This situation has caused many beliefs and cultures to leave their own unique traces in the region, making Jerusalem a holy city where different cultures live at the same time and valued by different faiths. In our article, in the introduction and first part, the history of Jerusalem and Masjid al-Aqsa and its place in the Abrahamic religions are briefly mentioned. Subsequently, the verses in the Qur'an that directly mention Jerusalem and Al-Aqsa are mentioned first, followed by the relevant verses in the prophet's parables. Finally, the verses in which Jerusalem and Al-Aqsa are mentioned indirectly are emphasized, and the hadiths related to the subject are quoted from the sources of tafsir and sira. As can be understood from the content of the article, since many prophets lived in the holy city of Jerusalem, the graves of most of them are also located in the region. For this reason, Jerusalem and Masjid al-Aqsa are considered sacred by members of all three religions. In the study, it was seen that the sociological situation prevailing in the geography in which Jerusalem and Al-Aqsa Mosque are located has rapidly influenced the states and societies living in the neighboring lands. It is aimed to draw attention to the positive contributions of a peaceful environment in this holy city and its heart shrine to the security and stability of the region, especially the members of the three major religions. It has been tried to emphasize the fact that the peace of the Middle East corafia depends on the peacefulness of Jerusalem and Masjid-Aqsa, since the state of peace or war prevailing in the region quickly affects the whole region

Keywords: Tafsir, Qur'an, Hadith, History, Jerusalem, Al-Aqsa Mosque.

Giriş

Yeryüzünde, bazı şehirler ve bölgeler, insanlık tarihi boyunca büyük medeniyetlere ev sahipliği yapmış, tarihin kırılma noktasını oluşturan önemli olaylara şahitlik etmiştir. Kudüs ve Mescid-i Aksâ, tarih boyunca dönemin büyük devletlerinin dikkatlerini üzerine çekmiş, dini ve siyasi bir merkez olma özelliğini korumuştur. Kudüs, İbrahimî dinlerin kutsal kabul ettiği mâbeti içinde barındırması ve birçok peygambere ev sahipliği yapmış olması hasebiyle her dönemde kutsiyetini korumuştur. Bu mukaddes şehirde, tevhit inancını hâkim kılmak için çetin mücadeleler veren peygamberler, büyük bedeller ödemelerine rağmen davalarından dönmemiş, Allah'ın dinini yeryüzünde hâkim kılma mücadelesini sürdürmüşlerdir. Kudüs ve Mescid-i Aksâ tarih boyunca birlikte anılmış, kutsal mabet, bu şehri de kutsal bir şehir haline getirmiştir. Peygamberlerin Kudüs'te verdiği mücadelede İsrailoğulları, kimi zaman tevhit mücadelesine destekleri ile kimi zaman da tebliğ görevini üstlenen peygamberlere karşı duruşları ile hep ön planda olmuşlardır. Yahudi din adamları, Allah'ın emirlerini tebliğ eden peygamberlere çoğunlukla muhalefet etmişlerdir. Allah'ın ayetlerini tahrif etmeyi alışkanlık haline getiren bu sınıfın düşmanlıkları, peygamberleri katledecek kadar ileri gitmiştir. Ayet ve hadisler ışığında Kudüs ve Mescid-i Aksâ konusuna girmeden, şehrin ve mâbedin tarihi ve İbrahimî dinlerdeki önemine kısaca değinilecektir.

Kaynaklarda zikredilen bilgilere göre Kudüs'ün ilk adı 'Buyûs' olup bu isim bölgeye yerleşen el-Buyusiyyun kabilesine nisbetle verilmiştir. Buyûsiler bölgeye milattan önce üç bin yılında yerleşerek şehrin ilk kurucuları olmuştur.¹ Milattan önce iki bin üç yüz yılında yazılmış olan I. Firavun dönemine ait kitabelerde, Buyûsi kabilesinden, 'Feyûsiler' olarak bahsedilmiş, şehrin ticari bir merkez olduğuna vurgu yapılmıştır. Şehri, ilerleyen asırlarda Arap yarımadasından göç edip

¹ Muhammed el-Halife, "Arûbetü'l- Kudüs ve İslâmiyyetühâ", *Mecelletü'l-Ezher* 53 (1981), 1277.

gelen Kenânîler hâkimiyetleri altına alarak Yur-Şalim veya Ur-şelim ismini vermişlerdir.² Kenânîlerden sonra bölgenin hâkimiyetini Romalılar ele geçirmiş ve şehrin adını İlya olarak değiştirmişler ise de eski isim olan Ur-Şelim kullanılmaya devam etmiştir. Hz. Ömer döneminde, Müslümanların bölgeyi fethetmesi ile şehre “Kudüs” ismi verilmiş bununla birlikte "Beytü'l-Makdis ve el-Beytülmakdis" ismi de kullanılmıştır.³

Kudüs, yazılı tarihte ilk defa MÖ XIX. ve XVIII. yüzyıllara ait Mısır tablet metinlerinde zikredilmektedir.⁴ Bu şehir, hâkimiyeti altına girdiği toplumlar değişse de verilen isimlerin anlamı hep aynı kalmış ender şehirlerden birisi olmuştur. Sâmi dillerinde “Salem”, Aramicede “Beth Makdeşa”, İbranicede “Bet ha-Mikdaş” ve Arapçada “Beytü'l-Makdis” olarak da isimlendirilen Kudüs, kelime anlamı olarak “Allah’ın evi”, “barış ve selam yurdu” manasına gelmektedir. Kudüs, her türlü necasetten, gûnahtan ve şirkten ilahi kudret eli ile arındırılarak temizlenmiş şehir manasına da gelmektedir.⁵ Müslümanların, şehir için kullandığı "Kudüs" kelimesi de yukarıdaki kelimelerle aynı kökten türemiş olup bazı kullanımlarda şehri değil mâbedi ifade ettiği görülmektedir. Ancak sonraki yıllarda şehrin tamamını içine alacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır.⁶ Evliya Çelebi'nin deyiimi ile: “Bütün milletlerin hasret çektiği yer bu Kudüs-i Şerif'tir.”⁷ Günümüzde, müstemilatı ile birlikte Mescid-i Harâm ve Mescid-i Aksâ ismi kullanılmaktadır. Aynı şekilde Harem-i Şerif ismi de kullanılmaya devam etmektedir. Harem-i Şerif ile kuzeyi 321, güneyi 283, doğusu 474 ve batısı 490 m uzunlukta, yüksekliği yer yer 30-40 m ulaşan surlarla çevrili, Kubbetü's-Sahra'nın da içinde bulunduğu mukaddes bölge kastedilmektedir.⁸

Kudüs, Lut Gölü'nün derin platosunun batısında, dik fay kırıklarıyla diğer bölgelerden ayrılan Yahudiye Platosunun engebeli sathı üzerinde bulunmaktadır. Lut Gölü'ne 24, Akdenize kuş uçuşu 52 km uzaklıkta bulunan şehrin deniz seviyesinden yüksekliği Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu noktada 747 metredir.⁹ Şehrin bulunduğu coğrafya, güneyinde Eyle ve Edon, kuzeyinde Şam ve Fenike, doğusunda Meob ve Amman, batısında ise Akdeniz ve Filistin bölgelerinden oluşmaktadır. Ölü Deniz ve Ürdün Nehri bu bölgenin içinde yer almaktadır. Hz. Musa'dan sonra Filistin bölgesinde, İsrailoğulları, Filistinliler, Yebusiler, Hiviler, Amoriler, Hititler, Ken'anlılar ve Perizziler yaşamışlardır. Bu topraklarda, kronolojik sırayla Talut (MÖ 964-926), Davut peygamber (MÖ 1004-964) ve oğlu Süleyman (a.s.) (MÖ 964-926) idaresinde Birleşik Krallık Devleti hüküm sürmüştür.¹⁰ Bölgede arkeologlarca yapılan kazılarda, demir ve bakır yataklarından çıkarılan madenlerin işlenmesi için kurulmuş büyük boyutlara sahip fırınların kalıntılarına rastlanmıştır.¹¹ Çalışmada,

² Halîfe, “Arûbetü'l- Kudüs”, 1282.

³ Halîfe, “Arûbetü'l- Kudüs”, 1277.

⁴ Halîfe, “Arûbetü'l- Kudüs”, 1277.

⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* (Dımeşk: y.y., 1423-2002), 660.

⁶ Nebi Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/268-271.

⁷ bk. İbrahim Ethem Polat, *Kudüs Seyâhatnâmesi* (Ankara: Bengü Yayınları, 2011), 42; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 9/463-466.

⁸ Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, 19/268.

⁹ Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/334.

¹⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3/83.

¹¹ Halîfe, “Arûbetü'l- Kudüs”, 1277-1282.

ayet ve hadisler merkeze alınarak diğer kaynaklara da başvurularak Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın manevi değerine vurgu yapılırken, özellikle peygamberlerin Kudüs ve çevresinde yaşadıkları olaylar ile yaşanan tevhit mücadelesine dikkat çekilmektedir.

1.1. Kudüs ve Mescid-i Aksâ Tarihi

Bu başlıkta, İslam öncesi dönemle ilgili, kutsal şehir ve mâbede dair anahtarlarıyla bilgiler verildikten sonra detaya inilmeksizin bölgeye dair önbilgi vermek hedeflenmiştir. oluşturulması hedeflenmiştir. Tekrara düşmemek adına Kur'an kıssalarındaki Kudüs ve Mescid-i Aksâ'da yaşanmış olayları konu alan ayetlere ikinci bölümde değinileceği için burada zikredilmeyecektir. Bu bölümde ulaşılabildiğimiz kaynaklardaki bilgilerle yetinilecektir.

Kudüs, Beytü'l-Makdis'i içinde bulundurması ve peygamberlerin mücadelesine şahitlik etmesi hasebiyle üç semavî dinde de mukaddes bir belde olarak kabul edilmiştir.¹² Tevrat'a göre, Kudüs şehrinin asıl ismi Şalim'dir. Kurucusu ise İbrahim peygamberi kutsayan Melkizedek'tir. İbrahim peygamber, Melkizedek'in bu kutsamasının bedeli olarak yaptığı savaşlardan elde etmiş olduğu ganimetlerin belli bir ondalığını ona ödemiştir. Kral Melkizedek'in lakabı, "Kohen El Elyon" yani Tanrı'nın hizmetkârıdır.¹³ Bu bilgiler Kudüs'ün, Hz. İbrahim'den önce insanları kutsayan, kendisine ganimetlerden ondalık pay verilen kutsal bir otoriteye ev sahipliği yaptığını göstermektedir. Kral Melkizedek (Sam) ve kutsadığı İbrahim'in, yeri ve göğü yaratan Yüce Tanrı inancına sıkı sıkıya bağlı olduğuna vurgu yapılması ve¹⁴ dua ve kutsamalarını burada gerçekleştirilmesi şehrin erken dönemlerden bu yana mukaddes bir merkez olduğunu göstermektedir.¹⁵ Hz. İbrahim, yeğeni Lût ile birlikte ülkesini ve kavmini (Keldânîler) terk ederek Filistin'e göç etti. Her ikisi de inkarcılığa karşı mücadele ederek bölgede tevhit inancını yerleştirmeye çalıştılar.¹⁶ Tarih boyunca bu bölgede, çok sayıda peygamber yaşamış ve tevhit mücadelesi vermiştir. Bazı kaynaklarda, birçok peygamber kabrinin Kudüs ve çevresinde olduğu zikredilmektedir.¹⁷ Yahudiliğe göre Kutsal Rab mâbedi, dünya var edilmeden önce yaratarak göklerde muhafaza etmiştir. Mâbed'in gölgesinin izdüşümünden dünyayı var ettikten sonra aynı noktada Âdem'i yaratmıştır.¹⁸

İsrailoğulları, Yusuf peygamberin kardeşleri ile yaşadığı imtihanın akabinde, Yakup (a.s.) ve oğullarıyla beraber Kenan'dan göç ederek Mısır'a yerleşmişlerdir. Hz. Mûsâ'nın risaleti döneminde MÖ bin iki yüz doksanlı yıllarda, Mısır'dan çıkarak yeniden Kudüs'e yerleşmiş oldukları tahmin edilmektedir. Hz. Mûsâ'dan sonra kaybedilen siyasi birliği Dâvûd peygamber, yeniden tesis ederek Kudüs'ü başkent yapmıştır. Bu aynı zamanda Yahudilerin yeniden tarih sahnesine çıkmalarını da sağlamıştır.¹⁹ Hz. Musa ve kardeşi Harun, Firavn'ı hakka davetle görevlendirilmiştir. Yaşanan birçok

¹² Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem* (Beyrut: y.y., 1995), 63-147.

¹³ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 1995), Yar.14:18.; Eldar Hasanoğlu, "Semavi Dinlerin Kiblesi Kudüs", *Selam Şehri Kudüs* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 20-21.

¹⁴ Yar.14:19-22.

¹⁵ Yar.14:19-20.; Hasanoğlu, *Semavi Dinlerin Kiblesi Kudüs*, 22.

¹⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 3/358.

¹⁷ Halife, "Arûbetü'l- Kudüs", 1383.

¹⁸ Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 1/358-363.

¹⁹ Halife, "Arûbetü'l- Kudüs", 1383.

mucizeye rağmen Mısır halkı ve Firavn inanmamış, müminlere işkenceler uygulamıştır. Zulümde sınır tanımayan Firavn ve adamları, İsrailoğullarının erkek çocuklarını katletmeye başlamışlardır. Bunun üzerine Kudüs'e hicret emri alan Musa (a.s.) ve kardeşi Harun, Allah'ın yardımı ile Kızıldeniz'i geçerek meşakkatli bir yolculuktan sonra mukaddes beldeye ulaşmıştır.²⁰

Yahudi inancında Kudüs, Tanrı'nın seçtiği mukaddes bir yer olarak kabul edildiği için²¹ Mabet, kurban takdimi ile beraber hac ibadetinin de icra edildiği yer olarak kabul edilmiştir. Her erkek Yahudi yılda üç kez Pesah, Şavuot ve Sukkot bayramlarında, kurbanını takdim için Rabbin huzurunda (mâbedde) bulunmakla mükellef tutulmuştur.²² Tanrı tarafından seçilmiş bir şehir olduğu için Kudüs, Yahudiliğin en yüksek simge ve kurtuluş ümitlerinin müjdelendiği kutsal şehir haline gelmiştir.²³ Yahudiler her yerde ve her saatte, dualarını mutlak sûrette Kudüs'e dönerek yapmak mecburiyetindedirler. Yemek duaları ve günde üç defa yapılan Amidah duası Kudüs'e müteveccihen yapılmakta, duaların içeriğinde şehri ve Dâvûd Krallığını yeniden kurma hedefleri dile getirilmektedir. Aynı şekilde Yahudiler, yılda üç defa tuttıkları oruçlarda da Kudüs'ün işgal ve inkırazı anısına yas tutmaktadırlar.²⁴ Tevrat'ta, Kudüs şehri "Salem" ismiyle bir kez geçmektedir.²⁵ Ancak Süleyman Mâbedi'nin yapıldığı yerin, Moriah Dağı olduğu görüşü ise tartışmalıdır.²⁶

Hz. Davud, Kudüs'ü Calut'un işgalinden kurtardıktan sonra şehre bir mâbet yapmak isteyince, mâbetin yapılacağı Moriya Tepesinin zirvesindeki Yevuslu Aravna Ormanının harman yeri, kendisine tüm heybeti ile görülen melek tarafından gösterilmiş akabinde de Tanrı, Dâvûd'a aynı noktada bir de sunak yapmasını emretmiştir.²⁷ Bu noktayı belirleme emri Dâvûd'a vahyedilmiş ancak mâbeti inşa etme görevi ise oğlu Süleyman'a verilmiştir.²⁸ Hz. Dâvûd, Mâbedin yeniden yapımı için önceden hazırladığı tüm malzemeleri ve elemanları Süleyman'a teslim etmiş ve kutsal mâbedi yapma görevinin kendisine verildiğini söylemiştir.²⁹ Tevrat'a göre mâbedin inşası İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışının 480. senesinde, Yahudi takvimine göre ikinci sıradaki "ziv" (nisan-mayıs) Hz. Süleyman'ın tahta çıkışının 4. yılında başlamış, yedi yıl kadar devam etmiştir. Mâbed 60 m uzunluk, 20 m genişlik ve 30 arşın yüksekliğe sahiptir.³⁰

İnşası tamamlandığında ihtişamlı bir açılış töreni düzenlenmiş, bu esnada yaşanan mucizelere şahit olan İsrailoğulları taş zemin üzerine secdeye kapanmışlardır. Mâbedin ibadete açılışında insanlara ikram edilmek üzere yirmi iki bin öküz, yüz yirmi bin koyun kurban edildiği, bir hafta boyunca bayram yapıldığı ifade edilmektedir.³¹ Günümüzde bu ihtişamlı mâbedden, bazı köşe taşları dışında başka bölüm kalmamıştır. Tevrat'ın tasvirlerinden yapının mimari olarak Ortadoğu ve Antik Yunandaki tapınaklardan etkilendiği anlaşılmaktadır. Teynet (Tell Tainat) kazılarında ortaya

²⁰ Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl* (Beirut: İhyâu't-Türâsü'l-Arabî, 1320), 4/2-13

²¹ 2.Kr.21:4; Mez.132:13.

²² Çık.23:17; Yas.16:16-17.

²³ Harman, "Kudüs", 26/328.

²⁴ Harman, "Kudüs", 26/329.

²⁵ Yar.14:18.

²⁶ Harman, "Kudüs", 26/326.

²⁷ 2Sa.24:15-19, 25.

²⁸ 2.Ta.3:1.

²⁹ 1.Ta.22:1-16.

³⁰ 1Kr.6:1-37.

³¹ 2.Ta.7:1-10.

çıkan temelin, milâttan önce IX-VIII. yüzyıllarda yapılan Süleyman Mâbedi'ne ait olabileceği muhtemel gözükmektedir.³²

Tevrat'ta geçen bilgilere göre Lübnan dağlarından, mâbet için ihtiyaç olan taş ve keresteler Sûr Kralı Hiram tarafından temin edilmiş, Hz. Süleyman'ın gönderdiği işçiler ve kendi ustalarının kullanılacak hale getirilerek Kudüs'e gönderilmiştir. Bu sebeple yapının inşası süresince Kudüs'te ne keser ne de çekiç sesi duyulmamıştır.³³ Süleyman Peygamber, farklı beldelerden getirilen çam ve selvi ağaçlarından elde edilen tahtalar üzerine, mükemmel oymalar yaptırarak inci, yakut, altın gibi mücevherleri ince bir ustalıkla mescidin süslemesinde kullandırmıştır.³⁴ Mâbedin ana duvarlarını beyaz, sarı ve yeşil mermerlerle ördürmüş, taşıyıcı sütunlarını halis ve şeffaf billur taşlardan yaptırarak tavan ve iç yüzeyini inci, yakut ve bin bir çeşit mücevherle süsletmiştir. Ayrıca mescidin tabanına firuze (afiruz) denilen kıymetli taşlar döşetmiş, bütün bu süslemelerden sonra mescit o dönemin yeryüzündeki en mükemmel binası olmuştur. Öyle ki gecenin karanlığında üzerinde kullanılan mücevheratın parıltısından mescit, uzaktan bir dolunay gibi parlayan ve etrafına ışıklar saçan bir eser haline gelmiştir.³⁵ Hz. Süleyman, saltanatının dördüncü senesinde, eski temeller üzerine yeniden inşasına başlayarak tamamlandığı günü de bayram ilan etmiştir.³⁶

Hz. Süleyman, Mescid-i Aksâ'nın inşası tamamlandığında Hz. Musa'dan (a.s) kalan Tabut-i Sekineyi mescidin içine yerleştirmiş, mescidin yanına da ibadet için kendisine mahsus bir küçük mâbed yaptırmıştır. Bu mâbet, günümüze kadar ayakta kalan ve Ulu Kilise adı ile de anılan Kamame Kilisesi'dir. Hristiyanlarca kutsal kabul edilen bu mâbette günümüzde halen ayinler icra edilmektedir.³⁷ Süleyman'ın (a.s), emrine verilen ins, cin ve kuşların, hayret verici sanayi ürünleri yapmışlar, onun emrettiği yere, istediği şekilde binalar inşa etmişlerdir.³⁸ Günümüzde yapılan arkeolojik kazılar Hz. Süleyman'ın Kudüs'te çok büyük imar faaliyetleri yaptığını göstermektedir. Bu kazılarda özellikle askeri hizmetler için yapılmış büyük tavla ve kalelere rastlanmıştır.³⁹

Hz. Süleyman, devletin başına geçtikten sonra Kudüs'ün etrafına beyaz taşlardan oluşan kalın ve uzun bir sur inşa ettirerek⁴⁰ şehir alt yapısını yeniden kurmuş,⁴¹ insan gücünü aşan devasa binalar

³² Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", 269.

³³ 1Kr.5:13-18; 1Kr.6:7.

³⁴ Sa'lebî, *Arâ'isü'l-Mecâlis*, (Mısır: y.y., 1370-1951), 309.

³⁵ Sa'lebî, *Arâ'is*, 310. "Beytü'l-Makdis" ismi ibranicedeki "Beit-ha-Miktaş"ın Arapçalaşmış şeklidir. Tarih boyunca Mescid-i Aksâ için çeşitli isimler kullanılmıştır. Mescid-i Aksâ, Beytü'l-Makdis, Mescid-i İlya, Selam, Uş-Şelim, Yebuz bu isimlerden en fazla iştihar bulanlardır. Ancak Müslümanlar arasında bu isimlerden en çok Kudüs Mescidi ve Beytü'l-Makdis isimleri kullanılmaktadır. Bu iki isim günümüzde de kullanılmaktadır.

³⁶ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Itfeyyîş (Kahire: y.y., 1964), 14/28; 39; Yakûbî, *Târîhu'l-Yakûbî*, (Beyrut: y.y., 1379-1960), 1/81-87; Asım Köksal, "Peygamberler Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 2/211.

³⁷ Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zehab*, (Mısır: y.y., 1348-1964), 1/57-58.

³⁸ Yakûbî, *Târîh*, 1/88.

³⁹ Hayri Erenay, *Hz. Süleyman ve Sebe Kraliçesi Belkis* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 23.

⁴⁰ Halîfe, "Arûbetü'l- Kudüs", 1278; Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, nşr. Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/588; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fit-Tefsir bil-Me'sur*, (Mısır: y.y., 1314), 5/103.

⁴¹ Sa'lebî, *Arâ'is*, 308; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beyrut: y.y., 1385-1965), 1/228; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, (Kahire: y.y., 1960), 21.

ve sanat abideleriyle şehri adeta yeniden inşa etmiştir.⁴² Bu muhteşem eserlerden bir tanesi de Sebe Kraliçesi Belkıs'ı karşılamak üzere inşa ettirdiği, altından su akan şeffaf cam zeminli selamlama ve kabul yoludur.⁴³ Belkıs, ilk bakışta zeminde akan suyu görmüş, şeffaf camı fark edemediğinden ıslanmaması için elbisesini, topukları görülecek şekilde yukarı toplamıştır.⁴⁴ Bazı kaynaklarda kaydedildiğine göre Süleyman peygamberin emrine insan, cin ve kuşlardan oluşan bir ordu verilmiştir.⁴⁵ Bu ordunun içindeki maharet sahibi zanaatkârlar, hayret verici sınai ürünleri imal etmiş emrettiği yere, dilediği şekilde binalar inşa etmişlerdir.⁴⁶ Şehrin, Hz. Musa ve Hz. Harun'dan sonra yeniden dinî ve siyasî merkez haline gelişi Hz. Dâvûd'un devletin başına geçmesiyle mümkün olabilmıştır.⁴⁷ Birinci Mâbed'in yapıldığı Sion Tepesi'nin ismi, aynı zamanda Kudüs'ün bütünü için de kullanılmış, kıyamete kadar varlığını devam ettireceği inancı, Dâvûd'un krallığının sonsuzluğuna dair verilen kutsal müjdeye isnat ettirilmiştir.⁴⁸ Kudüs'ün yeniden devlet ve dini bir merkez haline gelişi Dâvûd'un yönetimin başına geçmesi ile başlamaktadır.⁴⁹ Mâbed'in ilk yapıldığı dönemde, inşa edildiği Sion Tepesi aynı zamanda, Kudüs'ün tamamı ifade etmek için de kullanılmıştır. Hz. Dâvûd'a krallığının sonsuza kadar devam edeceği müjdesi aynı zamanda krallık ve mâbedin içinde bulunduğu şehir olan Kudüs'ün ebedîliğine de delili olarak kabul edilmiştir.⁵⁰

Hristiyanların kutsal metinleri olan İncillerde Kudüs, "Yeruşalim" olarak adlandırılmaktadır. Markos İnciline göre Hz. İsa, şakirtleri ile Kudüs'e dönerek mâbedin içinde açılan tezgâhları dışarı atmıştır. Mâbedin ibadet maksadı dışında kullanılmasına karşı çıkarak buranın sadece Tanrı'ya ibadet yeri olduğunu halka tebliğ etmiştir.⁵¹ Hz. İsa'nın mâbedi satıcı tezgâhlarından temizlemesi, Yahudi otoritelerinin tepkisini çekmiş bundan dolayı peygambere husumet beslemeye başlamışlardır. Bunun üzerine Hz. İsa, işledikleri günahlardan dolayı şehrin düşman ordularınca talana uğrayacağı, isyankâr halkın cezalandırılacağı ve mâbedin kirletileceğini haber vermiştir.⁵² Mâbed, bu yağmaların sonucunda haydutların inine dönüşmüştür.⁵³ Yine İsa Mesih, kendisinden mucize isteyenlere üç günde mâbedin yıkılıp yeniden yapabileceğini söylemiştir. Bazı pasajlara göre İsa, bununla aslında kendi bedenini kastetmiştir.⁵⁴ Nitekim İsa Mesih çarmıha gerilirken mâbedin en kutsal odası olan Kodeş ha-Kodaşim'in perdesi boydan boya ortadan yırtılmış, kimsenin görmemesi gereken sırlar ifşa olmuştur. Bu olay Kilise babaları tarafından "artık mâbedin kutsallığının kalkıp yerini insanın/Oğul'un/İsa Mesih'in kutsallığının başladığı" inancının temel dayanağı olarak kabul edilmiştir.⁵⁵

⁴² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/588; Süyûtî, *Dürrü'l-Mensûr*, 5/103.

⁴³ Erenay, *Hz. Süleyman ve Sebe Kraliçesi Belkıs*, 9.

⁴⁴ bk. en-Neml 27/44.

⁴⁵ bk. en-Neml 27/17.

⁴⁶ Ya'kübî, *Târîh*, 1/88.

⁴⁷ 2Sa.24:18-25; 1.Ta.21:18-22.

⁴⁸ 2Sa.7:13-16.

⁴⁹ 2Sa.6; 2Sa.7; , 24:18-25; 1.Ta.21:18-22.

⁵⁰ 2Sa.7:13-16.

⁵¹ Mar.11:15-17; Mat.21:12; Mar.11:15; Luk.19:45; Yu.2:13-16.

⁵² Luk.21:20-24.

⁵³ Yer.7:11; Harman, "Kudüs", 26/329.

⁵⁴ Yu.2:18-22.

⁵⁵ Mat.27:51; Mar.15:38; Luk.23:44.

Kudüs, Müslümanların gündemine hicretten önce hüznün yılında Hz. Muhammed'in mucizelerinden birisi olan İsrâ ve Miraç hadisesinden sonra girmiş, İsrâ hadisesi ile Müslümanların zihninde, Kâbe ve Mescid-i Aksâ arasında kutsal bir bağ kurulmuştur.⁵⁶ Bölgenin ve Kudüs'ün, İslam Devleti topraklarına katılması ise ikinci halife Hz. Ömer döneminde olmuştur. Kudüs, Suriye bölgesindeki İslam ordularının komutanı Ebû Ubeyde b. Cerrah tarafından Hicrî 17. yüzyılda kuşatılınca Patrik Safronyus, şehrin anahtarını sadece İslam halifesi Hz. Ömer tarafından teslim alınırsa savaşız teslim olacaklarını ordu komutanına iletmiştir. Bu talebi makul gören Ömer (r.a.) Medine'den yola çıkarak miladi 638 yılında şehrin anahtarını Patrik'ten teslim alıp Kudüs'ü İslam Devletinin sınırlarına dahil etmiştir. Akabinde ise Halife Kudüs'te yaşayan diğer dinlere mensup olanların can, mal ve din emniyetlerinin temin eden bir amanname yayınlayarak⁵⁷ İlyâ olan şehrin ismini Kudüs ve Beytü'l-Makdis olarak değiştirmiştir.⁵⁸

1.2. Ayet ve Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksâ

Kudüs ve Mescid-i Aksâ üzerine yapılan çalışmalarda, şehir ve mâbet kayıtlarda çoğunlukla birlikte geçmektedir. Kudüs şehrine sahip olduğu kutsiyeti kazandıran birçok sebep olmakla beraber Mâbed'in orada olması ana saik iken en önemli mabetlerden birisinin inşa için bu toprakların seçilmesi bu şehrin manevi kıymetini ortaya koymaktadır. Hal böyle olunca biri diğerinin mütemmim cüzü olan Kudüs ve Kutsal Mâbet çalışmaya birlikte konu edilmiştir. Ayetlerde Kudüs ve Mescid-i Aksâ, makalenin iki temel konusunu oluşturduğu için bu başlık üzerinde detaylı bir şekilde durulacaktır. Öncelikle Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın açık ifadelerle konu edildiği ayetler tespit edildikten sonra kıssalarda çalışmaya dair âyetlere yer verilecektir. Ayet mealleri ile birlikte yeri geldikçe ilgili hadisler, tefsir, sîret ve tarih kaynaklarına da atıflar yapılacaktır. Hz. İbrahim ve Lut, Hz. Musa ve Harun, Hz. Davut ve Süleyman ile Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in dönemine sırasıyla değinilecektir. Bunların dışında ayetlerde zikredilmeyen peygamberlerin Kudüs ve Mescid-i Aksâ'ya dair bilgilere konunun uzamaması için yer verilmemiştir.

Kur'an'da, kutsal mabet kastedilerek "Mescid-i Aksâ" ismi sadece bir ayette kullanılmıştır.⁵⁹ 'Kudüs' kelimesi ise tek olarak değil tamlama şeklinde, "ruh" kelimesi ile birlikte vahiy meleği Cebrail'e zafze edilerek dört âyette kullanılmıştır.⁶⁰ Bazı peygamberlerin Kudüs bölgesinde yaşayan halka tebliğle görevlendirilmesinden dolayı kıssalarda, hem Mescid-i Aksâ hem de Kudüs, dolaylı ifadelerle birden fazla ayette zikredilmektedir. Bölgeyi konu alan âyetlerde Kudüs ve içinde bulunduğu coğrafyanın "mukaddes topraklar"⁶¹ ve "çevresi bereketli kılınan yerler"⁶² olarak vasfedildiği görülmektedir. Kur'an âyetlerinde, Beytü'l-Makdis'in bereket ve kutsiyeti ön plana çıkarılmış olup bu iki özellik, Mâbedin alamet-i farikası olarak zikredilmiştir.⁶³

⁵⁶ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 4/2-13; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, (Beirut: İhyau't-Türâsi'l-Arabî, 1320) 4/2-3.

⁵⁷ Abdulmuttalip Arpa, "Rum Sûresi Çerçevesinde Beytü'l-Makdis'in Fethinin Müjdelenmesi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2014), 207.

⁵⁸ Recep Dikici, *Kudüs Tarihi Faziletleri ve Âlimleri* (İstanbul: Akif Yayınları, 2018), 21; Can Ekin Köroğlu, *Etnik Temizlik Filistin* (İstanbul: Frida Yayınları, 2010), 10.

⁵⁹ bk. el-İsrâ 17/1.

⁶⁰ bk. el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 538; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 660.

⁶¹ bk. el-Mâide 5/20-26; el-Enbiyâ 21/71.

⁶² bk. el-İsrâ 17/1.

⁶³ İsmail Altun, "Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (Haziran 2017), 153-169.

Kudüs topraklarının "bereket" vasfına vurgu yapan ayetler Mekkî, "mukaddes" oluşuna vurgu yapanlar ise Medenî ayetlerdir. Beytü'l-Makdis'ten mübarek topraklar diye söz eden âyetlerin Mekkî olmasının hikmetlerinden birisi, sahabe nezdinde hicret öncesinde bu toprakların önemine vurgu yapılması hedeflenmiş olmasıdır.⁶⁴ Bir diğer değerlendirmeye göre ise Kudüs'ten mübarek ve mukaddes topraklar ifadesini kullanarak bahseden âyetler Medenî iken bu iki sıfat kullanılmadan dolaylı olarak Kudüs'ü anlatan âyetler Mekkî âyetlerdir. Bu da sahabenin bilinçaltının, hicret öncesi Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın kıymet ve değeri hususunda hazırlamanın hedeflendiğini göstermektedir.⁶⁵ Mescid-i Aksâ ve Kudüs'ün doğrudan konu edildiği âyetlerin başında, İsrâ hadisesini konu alan İsrâ sûresinin birinci âyeti gelmektedir: "Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir."⁶⁶

Müfessirler, "Mescid-i Aksâ'dan" maksâdın, Beyt-i Makdis olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Mescid-i Haram'la arasındaki mesafenin uzaklığından dolayı "En uzak mescid" manasına gelen Mescid-i Aksâ diye isimlendirilmiştir.⁶⁷ Cenâb-ı Hak, "Biz, onun (Mescid-i Aksâ) etrafını bereketlendirdik"⁶⁸ buyurmaktadır. Buradaki "bereketten" maksat, topraklarında yetişen çeşit çeşit meyveler ve çiçekler olabileceği gibi ekonomik zenginlikler de murat edilmiş olabilir. Aynı zamanda, Kudüs topraklarının peygamberler durağı olması hasebiyle meleklerin inişine çokça şahitlik etmiş olduğu için manevi bereket de kastedildiği ifade edilmiştir.⁶⁹ Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in Mekke'deki Mescid-i Haram'ın temellerini yeniden yükseltip inşasını tamamlamasından kırk yıl sonra, İshak ve oğlu Yakup dönemimde Mescid-i Aksâ'nın yapıldığı rivayet edilmektedir. Hem Mescid-i Haram hem de Mescid-i Aksâ, İbrahim ve oğulları tarafından inşa edilmiştir. Mescid-i Aksâ'nın kaybolan temellerinin bulunup yeniden inşa edilmesi ise Dâvûd peygamber ve oğlu Hz. Süleyman'a nasip olmuştur.⁷⁰

Kudüs bölgesi ve Mescid-i Aksâ'nın dolaylı olarak konu edildiği İsrâ sûresinin 7. âyeti, bu bölgenin ve mâbedin ihtişamlı dönemlerinden sonra yaşadığı inkıza dikkat çekmektedir.⁷¹ Bu âyete göre başlarına gelen bela ve zulmün sebebi, Beni İsrail'in ihsanı terk edip açıktan günah işlemeye başlamasıdır. Şehri ve Mescid-i Aksâ'yı yağmalayan güçlerin komutanının Câlût veya Buhtunnasr olduğu zikredilmiştir.⁷² Peygamberleri öldürecek kadar günah ve azgınlıkta ileri gittikleri için İsrailoğulları bölgeden sürgün edilmiş, şeref ve haysiyetlerini kaybetmişlerdir. Babillilerin Kudüs'ü işgalinde, ilk tahrip ettikleri yer kutsal mâbet Mescid-i Aksâ olmuştur. Tarihî bilgilere göre ilk vaad, MÖ önce VI. yüzyılda Bâbil Hükümdarlığı'nın Kudüs'ü işgal etmeleri ve Süleyman Mâbedi'ni (Birinci Mâbed) temellerinden tahrip edip yıkmaları ile başlayan sürgün ve esaret dönemini ifade

⁶⁴ Altun, "Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ", 165.

⁶⁵ Raid Fethi - Halid Cabarin, "Tarihi Süreçte Mescid-i Aksâ", *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, ed. Ümmühan Özkan vd. (İstanbul: İHH Araştırma Yayınlar Birimi, 2009), 40.

⁶⁶ bk. el-İsrâ 17/1.

⁶⁷ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, 1/ 564.

⁶⁸ bk. el-İsrâ 17/1

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, çev. Lutfullah Cebeci vd., (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 14/389.

⁷⁰ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Ğur'ânü'l-'azîm*, çev. Beşir Eryarsoy - Savaş Kocabaş, (İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2015), 2/365-366.

⁷¹ bk. el-İsrâ 17/7.

⁷² İbn Kesîr, *Tefsîrül-Ğur'ân*, 2/365.

etmektedir. İsrâ 6. âyette, Pers kralı Kyros'un MÖ 539'da Bâbil Hükümdarlığını ortadan kaldırarak İsrâiloğulları'nın ülkelerine dönmesine müsaade etmesiyle sona eren bu zorlu döneme işaret edilmektedir. 7. âyette ise işte bu parlak dönemden sonra İsrailoğulları arasındaki ihtilaflar, iç kargaşalar ve ihanetlerin arttığı dönemde başlarına açtıkları bela ve musibetlere dikkat çekilmektedir. Bu kargaşalı dönemde İsrâiloğulları azgınlık ve günaha o kadar ileri gitmişlerdir ki, Allah'ın peygamberi Hz. Yahya'yı öldürmüşlerdir. Bu olaydan sonra Romalılar şehri yakıp yıkmış, Kudüs'ü ele geçirerek şehri tahrip etmişler ardından da bağımsızlıklarına son vermişlerdir. MÖ 63 yılında başlayan zulüm yedi yıl devam etmiş, binlerce Yahudi öldürüldükten sonra MÖ 70 yılında ikinci Mâbed'de Romalılar tarafından tamamen yıkılmıştır. İkinci bozgunundan sonra, yaklaşık iki bin yıl süren bu dönem, 1948 yılında Filistin'de İsrâil Devleti kuruluncaya kadar devam etmiştir.⁷³ Bazı kaynaklarda ilk vaat, Buhtunnasır isimli zalim kralın Kudüs'ü işgalinden sonra gerçekleşmiştir.⁷⁴ Kutsal topraklardan maksât, öncelikle Kudüs ve çevresidir. Şam, Ürdün'ün bir kısmı, Tur-i Sina ve çevresini de kapsamaktadır. Kutsal toprakları, Lübnan Dağı'ndan Dimeşk topraklarına, oradan da Eriha, Ürdün ve Tur-i Sina'ya kadar genişleten rivayetler de mevcuttur.⁷⁵

Öncelikle Kur'an'da bir peygamber kıssasına bağlı olmaksızın genel ifadelerle Kudüs'ün konu alındığı âyetlere değinilecektir. Bu âyetlerde işaret edilen bölgenin, Beytü'l-Makdis olduğu tefsir kaynaklarından anlaşılmaktadır. Söz konusu âyetlerden ilki, Tin Sûresi'nin başlangıcında yer alan yemin cümlesidir: "Yemin olsun incire ve zeytine. Sînâ Dağı'na. Ve şu güvenli şehre!"⁷⁶ Bu sûre, biri tatlı diğeri acı iki meyveye yemin edilerek başlamaktadır. Bu meyvelerin her ikisi de insanların yemekten hoşlandığı temel iki gıda kaynağıdır. Aynı şekilde sûrede, Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın indirildiği Kudüs bölgesinde bulunan Tur Dağı ile Hz. Muhammed'e Kur'an'ın indirildiği Mekke'ye yemin edilmiştir. Bu iki kutsal belde, insanların manevi hayatlarında sembol haline gelmiş iki mübarek dağ olan Sînâ ve Nur Dağı'na ev sahipliği yapmaktadır. Kasem bu iki beldeye yapılmaktadır. İncir ve zeytin, insanın biyolojik varlığının gıdası iken Sînâ Dağı ve Mekke (nur dağı) manevî hayatının yükselmesine yönelik ilâhî lütfun örnekleri olarak zikredilmiştir.⁷⁷ Âyette geçen Tur Dağı da Hz. Musa'ya vahyin indirildiği mübarek dağ, mukaddes Kudüs bölgesindedir. Zeytini ve inciri bazı müfessirler, "Kudüs Mescidi ve Şam Mescidi" olabileceği şeklinde tefsir etmişlerdir.⁷⁸

Bu sûrede geçen "İncire ve zeytûna andolsun."⁷⁹ kasem cümlesindeki muradı ilahiye dair müfessirler tarafından çeşitli yorumlar yapılmıştır. Âyette geçen incir ve zeytin kelimelerinin hakiki mana da mı yoksa mecazi manada mı kullanıldığı tefsirciler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Birinci grup tefsircilere göre incir ve zeytin hakiki manasında kullanılmıştır.⁸⁰ İkinci grup tefsirciler ise inciri Dimeşk, Mescid Dağı ya da şehrin kendisi olarak yorumlarken, zeytini; Katade, İbn Zeyd gibi tefsirciler, Beyt-i Makdis olarak yorumlanmıştır. Abdullah b. Abbas'a göre İncir, Nuh'un (a.s) Cudi Dağı'nda yaptığı mescid, zeytin ise Beytü'l-Makdis'i ifade etmektedir. Bu ayette de sembolik ifadeler

⁷³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/406-407.

⁷⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Çur'ân*, 2/364-365; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 4/16-18.

⁷⁵ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 2/258-259; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/259; Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-mikbâs (mikyâs) min Tefsîri İbn 'Abbâs* (Beyrut: İhyau't-Türâsü'l-Arabî, 1320), 2/258.

⁷⁶ bk. et-Tîn 95/1-3.

⁷⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/590.

⁷⁸ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 6/534-536; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 6/534-536.

⁷⁹ bk. et-Tîn 95/1.

⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Çur'ân*, 7/544.

kullanılarak Kudüs işaret edilmektedir.⁸¹ Kudüs ve çevresine işaret eden diğer ayet ise Kureys sûresinde yer almaktadır. Sûrenin ikinci âyetinde geçen yaz ve kış yolculuklarından maksât, Mekkelilerin kışın Yemen, yazın da Şam bölgesine yolculuk yapmaları ve Kâbe'nin sahibi olan Allah'ın onlara bu yolculuğu kolaylaştırmasıdır.⁸² Şam bölgesi (Suriye, Lübnan, Filistin, Ürdün) ise Beytü'l-Makdis'i de içine alan bereketli topraklardır.⁸³

1.2.1. Hz.İbrahim ve Lut (a.s) Kissasında Kudüs ve Mescid-i Aksâ

Hz. İbrahim'in tevhit mücadelesi, Babil Devleti'nin Harran şehrinde başlamış, zulüm ve işkenceler neticesinde hicret ederek, "Herkes için bereketli kılınan" kutsal şehir Kudüs'e yerleşmiştir. Bu topraklar gerek zirai ürünler açısından gerekse manevi iklim açısından bereketli olduğu için bu isimle anılmış olmalıdır.⁸⁴ Müfessirler İsrâ sûresi 1. âyetini tefsir ederken Hz. İbrahim ve müminlerin yerleştiği toprakların, Mescid-i Aksâ, Şam bölgesi veya Kudüs ve çevresi olduğunu dile getirmişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ, o beldeyi, sular, ağaçlar ve meyvelerini bereketli kıldığı gibi aynı zamanda bol ürünli, kazancı bol ve tabiatını güzel bir yurt yaparak mübarek şehir kılmıştır.⁸⁵

Lût Kavmi'nin helakını konu alan âyete göre Hz. Lût ve kendisine inananlar, sapık kavmin helakından sonra Kudüs'ün maddi ve manevi bereketle dolu topraklarına hicret etmiştir. Kur'an'da bu hicret: "Lût'a da doğru hüküm yeteneği ve ilim verdik; onu çirkin işler işleyen kasaba halkından kurtardık. Gerçekten onlar yoldan çıkmış kötü bir topluluktu. Lût'u rahmetimize kabul ettik; çünkü o iyilerdendi."⁸⁶ ifadeleri ile anlatılmaktadır. Bu âyette "herkes için bereketli kılınan topraklar" dan maksat Kudüs ve bölgesidir.⁸⁷ Allah Teâlâ, kendilerini kurtarıp mübarek bir yere ulaştırmak sûretiyle Lût'a (a.s) olan nimetlerini zikrettikten sonra diğer nimetleri hatırlatmış, Lût Kavmi'nin helak olmasından sonra ikisini bereketli topraklarda yeniden bir araya getirmiştir. Cenâb-ı Hak, İbrahim peygamberi ömrünün sonunda, mukaddes beldede büyük nimet ve geniş rahmet kaynakları ile ödüllendirmiştir.⁸⁸ Hz. İbrahim, kendisine inananlar arasında olan amcasının kızı Sare ile ilahi vahiy mucibince evlenmiştir.⁸⁹ Şam'da kendisine inanan Müslümanlarla bir süre kaldıktan sonra, Kenanilerin yurdu Kudüs'e hicret etmiş, Kudüs'ten de Mısır'a göç etmiştir. Hz. İbrahim, Mısır'da Firavun Totis'e karşı tevhit mücadelesini devam ettirmiştir.⁹⁰ Sare ile uzun süredir evli olmasına ve yaşının ilerlemesine rağmen çocuğu olmamıştır. Mısır'da Sare'ye cariye olarak verilen Hacer'i de alıp tekrar Şam bölgesinin güneyinde bulunan Seb' denilen bölgeye geri dönmüştür.⁹¹ Bir müddet

⁸¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye Yayınları, 1999), 12/632.

⁸² Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs*, çev. Cevher Caduk (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016), 5/743.

⁸³ Abd al-Fattah el-Awaisi, *Beytülmakdis Bereket Daireleri Teorisi* (İstanbul: Beytü'l-Makdis Vakfı Yayınları, 2015), 15.

⁸⁴ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 2/258-259; 38. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 16/174-175.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 26/174-175; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, (Beyrut: y.y., 1346-1957) 1/49; Sa'lebî, *Arâ'is*, 78-79; Yakûbî, *Târîh*, 1/24.

⁸⁶ bk. el-Enbiyâ 21/74-75.

⁸⁷ İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi'bnî Haldûn ve Rihletühû Ğarben ve Şarĸen*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, (Kahire: y.y., 1951) 2/37-38.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 16/175; Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyyat, 1982), 4/3144-3145.

⁸⁹ Taberî, *Târîh*, 1/125.

⁹⁰ Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Aĸbârü'z-Zamân*, (Mısır: y.y., 1357-1938), 199-203.

⁹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/49; Sa'lebî, *Arâ'is*, 80; Mes'ûdî, *Aĸbarü'z-Zamân*, 201.

Seb' yurdunda yaşadıkdan sonra Filistin topraklarında Remle ile İlya (Kudüs) arasındaki bölgeye yerleşmiş,⁹² burada Sare, cariyesi Hacer ile eşi İbrahim'i çocukları olur ümidiyle evlendirmiştir.⁹³ İlahi hikmet ve takdir gereği Hz. İbrahim seksen altı yaşındayken Hacer'den İsmail dünyaya gelmiştir.⁹⁴ Yüce Allah Hz. İbrahim'i, kardeşinin oğlu Lût aleyhisselâm ile birlikte kavminin zulmünden kurtardıktan sonra bereketli ülkeye hicret etmesini emretmiştir. Tefsirlerde, bereketli kılınan yerin Filistin, Beytü'l-Makdis, Suriye ya da Mekke olduğuna dair farklı bilgiler olmakla birlikte Filistin olduğu kanaati ağır basmaktadır.⁹⁵ Yeryüzünde inşa edilen ilk mescidin, Mekke'de kurulan Beytullah (Kâbe) olduğu bilinmektedir.⁹⁶ İnsan zihnine bu mescitten sonra inşa edilen ikinci mescidin hangisi oduğu sorusu gelmektedir. Hz. Peygamber yeryüzünde Allah'a ibadet edilmek üzere inşa edilen ikinci mescidin, Kâbe'den kırk yıl sonra yapılan Mescid-i Aksâ olduğunu bildirmektedir.⁹⁷

1.2.2. Hz. Musa ve Harun (a.s.) Kıssasında Kudüs ve Mescid-i Aksâ

Baskılarından kurtulmak üzere Hz. Mûsâ ve kardeşi Hz. Harun, Allah'a yalvararak Firavun ve kavminin helak edilerek İsrail oğullarını bu zulümden kurtarmasını istemişlerdir. Kabul edilen bu duanın sonucunda, İsrailoğullarının kurtulması için Kızıldeniz'de açılan yoldan karşı kıyıya geçmişlerdir. Onları takip eden Firavun ve ordusu da onların arkasından denize girmişler, karaya çıkmadan suların yatağına dönmesiyle boğularak helak olmuşlardır. Bu mucizenin ardından, kıyamete kadar gelenlere ibret olmak üzere, Firavun'un cesedinin çürümeden sağlam bir halde korunacağı haber verilmiştir.⁹⁸ Böylece Allah, İsrailoğulları'nı Mukaddes topraklara yeniden varis kılarak⁹⁹ Firavun ve avnesinden zulmün hesabı sorulmuştur.¹⁰⁰ İsrailoğulları'nın gösterdiği sabrın karşılığı olarak, yeryüzünün doğu bölgeleri yani Şam,¹⁰¹ Beytü'l-Makdis, Filistin, Ürdün ve Mısır ile su kaynakları ve tabiat örtüsüyle bereketli kılınan batı bölgeleri onlara yurt kılınmıştır.¹⁰²

Bazı müfessirlerce, Bakara 58 ve Âraf 161-162. âyetlerinde bahsi geçen "karye/belde"den maksâdın, Kudüs¹⁰³ yani Beytü'l-Makdis olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁴ Allah İsrailoğulları'na: "Haydi o topraklara yerleşin. Ancak ahiret vaadi geldiği zaman hepinizi toplayıp bir araya getireceğiz."¹⁰⁵ şeklinde hitap etmiştir. Bazı müfessirle âyette geçen "Şu memlekette" maksadın, Ürdün ve Filistin toprakları olduğunu dile getirmişlerdir.¹⁰⁶ Yûnus 93. ayette de İsrailoğullarının Firavun'dan kurtulduktan sonra güzel bir yurda yerleştirildikleri anlatılmaktadır. Âyette "güzel bir yurt" ,

⁹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/102.

⁹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/102; Sa'lebî, *Arâ'is*, 80.

⁹⁴ Yakûbî, *Târih*, 1/25; Sa'lebî, *Arâ'is*, 80; Ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/71-74.

⁹⁵ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/583.

⁹⁶ bk. Âl-i İmrân 3/96.

⁹⁷ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Muhyiddin Abdülhamid (Mısır: y.y., 1371), Salât, 14.

⁹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/ 481.

⁹⁹ bk. el-Kasas 28/5-6.

¹⁰⁰ bk. el-A'râf 7/137.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/143.

¹⁰² Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 2/367.

¹⁰³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/163.

¹⁰⁴ Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, çev. Okan Kadir Yılmaz - Orhan Ençakar (İstanbul: Yasin Yayinevi, 2013), 1/170.

¹⁰⁵ bk. el-İsrâ 17/104.

¹⁰⁶ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 3/230.

“değerli bir yer” olarak geçen bölge, İbn Abbas’a göre Filistin ve Ürdün toprakları,¹⁰⁷ İbn Kesir’e göre ise Kudüs ve çevresine komşu olan Şam ve Mısır ülkeleri,¹⁰⁸ Mevdûdî’ye göre ise Mısır’dan çıktuktan sonra yerleştikleri Filistin bölgesidir.¹⁰⁹

Nitekim Allah, İsrâiloğulları’nı bu bereketli topraklara varis kılmayı¹¹⁰ murat etmiş, İsrâiloğulları Kudüs’e doğru giderken Amalika halkından çekinip onlarla savaşmayı kabul etmemişlerdir. Bu itaatsizliklerinden ve cihat emrine karşı geldiklerinden dolayı kırk yıl boyunca çölde tecrit edilmekle cezalandırılmışlardır.¹¹¹ Mâide 20. âyetinden başlayan peş peşe gelen yedi âyette, Kudüs’e savaşarak girilmesi konusunda Hz. Mûsâ’nın verdiği emre itaat etmeyen İsrâiloğullarının sonu detaylı bir şekilde konu edilmiştir.¹¹² Bu âyetlere göre İsrâiloğulları, Kudüs şehrinin kutsiyetine vakıf olmalarına rağmen, cihada karşı isteksiz davrandıkları için Tih Çölü’nde kırk yıl tecrit edilmiş bir hayatı yaşamaya mahkûm edilmişlerdir. İçlerinden iki akli selim müminin, korkusuz bir şekilde şehre girdikleri takdirde kesinlikle muzaffer olacaklarını söylemesine rağmen, Beni İsrâil kutsal Kudüs’e girmeyi kabul etmemişlerdir. Bu cesaret sahibi müminlerin, Yûşâ b. Nûn ve Kâlib b. Yufnâ olduğuna dair rivayet edilmiştir.¹¹³

1.2.3. Hz. Davut ve Süleyman (a.s.) Kıssasında Kudüs ve Mescid-i Aksâ

Hz. Dâvûd, bölgede yaşayan İsrâiloğulları arasında siyasi birliği sağlamayı ve kaybedilen toprakları yeniden fethederek devletini güçlendirmeyi hedeflemiş, bu hedefinde büyük oranda başarılı olmuştur. Tâlût’un safında katıldığı savaşta, bölge halkına zulmeden, Câlût’u sapan taşı ile öldürmüştür. Bu olaydan sonra da halkın gözünde bir kahraman halini almış gösterdiği bu yiğitlik, ona Talut’un kızı ile evlenerek devletin başına geçme fırsatını doğurmuştur.¹¹⁴ Süleyman peygamber ise ülkesinde adaleti hâkim kılarak Kudüs’ün imarına önem vermiş, mâbedi eski temelleri üzerine yeniden inşa ederek şehrin manevi cazibe merkezi haline gelmesini sağlamıştır.¹¹⁵ Hz. Süleyman, ordusunda öncü keşif kolunda görevli olan Hüdühüd kuşunun getirdiği bilgi sayesinde, Sebe Melikesi Belkis ve ülkesi ile ilişkileri güçlendirmiştir. İki ülke arasındaki kervan güzergahlarına, ticaret kervanlarına hizmet veren kervansaraylar inşa ettirmiştir. Bu konuya âyette: "Bereketli kıldığımız beldele ile onlar arasında birbirini gören birçok yerleşim yeri oluşturduk ve bunlar arasında seyahati uygun konaklara ayırdık. "Oralarda geceleri, gündüzleri güven içinde seyahat edin" dedik."¹¹⁶ şeklinde vurgu yapılmıştır. Bu bölge "elletî bareknâ fiha" diye anlatılan arz-ı mukaddes yani Filistin-Ürdün topraklarıdır.¹¹⁷ Hz. Peygamber’den yapılan rivayete göre, Süleyman (a.s.), Beytü’l-Makdis’i bina edince yüce Allah’tan: "Vereceği hükümlerinin ilahi hükme uygun düşmesi, kendisine hiç kimseye nasip olmayacak bir mülk verilmesi ve buraya yalnızca namaz kılmak arzusu ile gelenlerin mutlaka günahlarının affedip anasından doğduğu gün gibi günahsız olması." niyazında

¹⁰⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’ân*, 4/287.

¹⁰⁸ Fîrûzâbâdî, *Tenviru'l-Mikbâs*, 2/638; 135 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’ân*, 3/483.

¹⁰⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, 3/418.

¹¹⁰ bk. el-Ârâf 7/137.

¹¹¹ Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", 29/268.

¹¹² Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/195.

¹¹³ Hâzin, *Lübâbü't-te’vîl*, 2/261.

¹¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/220; Sa'lebî, 'Arâ'is, 271; 41; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/245.

¹¹⁵ Sa'lebî, 'Arâ'is, 290-308; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/229; 34; Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb*, 1/57.

¹¹⁶ bk. es-Sebe 34/18.

¹¹⁷ Fîrûzâbâdî, *Tenviru'l-Mikbâs*, 3/449.

bulundu. Duası kabul edilen Süleyman peygambere istediği şeyler verilmiştir.¹¹⁸ Hz. Süleyman'ın saltanatı döneminde mâbedin yeniden inşası ve Dâvûd'un Krallığı'nın sonsuzluğuna işaret eden ilahi vaade ile burasının Tanrı'nın ebedî mekânı olarak kabul edilmesi şehrin kutsiyetine ayrı bir güç katmıştır.¹¹⁹

Beytü'l-Makdis, Hz. İshâk'ın inşasından sonra işgallerde tahrip edilerek neredeyse tamamen yok edilmiştir. Hz. Dâvûd'un oğlu Süleyman peygamber, babasının da işaret ve yardımı ile mâbedin temellerini yeniden tespit ederek inşa etmiştir. Mescidin tamamlandığı gün çok büyük ziyafetler veren Hz. Süleyman, mescidin açıldığı günü gününü bayram olarak ilan etmiştir. Mescidi ikmal edip ibadete açtıktan sonra yakın bir sahrada yaptığı duada Allah'tan istediği şeyler kendisine verilmiştir.¹²⁰

1.2.4. Hz. Meryem ve İsa (a.s.) Kıssasında Kudüs ve Mescid-i Aksâ

Hz. İsa ve annesi Meryem'in hayatını konu alan kıssada da Kudüs, çok önemli bir yere sahiptir. Ali İmran sûresi 37, 38 ve 39. âyetlerde Kudüs ve Mescid-i Aksâ, Meryem ve İsa peygamberin kıssasına dair detaylı bilgiler verilmektedir. Ayrıca Meryem Sûresi 50. âyette de Kudüs ve çevresinden "bereketlerle doldurduğumuz ülke" şeklinde bahsedilmiştir. Meryem'in annesi onu Beytü'l-Makdis'in hizmetine adamıştır. Böylelikle Meryem, dünyaya geldikten sonra hayatı mâbedde ibadetle geçmiş, orada genç kızlık yaşına kadar kalmıştır.¹²¹ Kaynaklara göre âyette yer alan "doğu tarafından" maksât Beytü'l-Makdis'in doğusu¹²², "Hurma ağacı" ise Beytü'l-Makdis'deki hurma bahçesidir.¹²³ Beytü'l-Makdis, Kudüs'e 8-10 km uzaklıkta bir karyedir.¹²⁴ Mü'minin sûresi 50. âyete göre, Hz. Meryem ve mucizevi bir şekilde dünyaya gelen oğlu Hz. İsa, Allah'ın emri ile yüksek ve akarsuyu bol olan bir yere yerleşmişlerdir. Şam, Remle, Kudüs veya Mısır olduğu da rivayetlerde geçen bu yerin adında kesinlik olmasa da¹²⁵ Hz. İsa ve Meryem'in kıssalarını anlatan diğer âyetlerin tefsirlerinin yapıldığı kaynaklara göre, bölgenin Beytü'l-Makdis olduğunu söylenebilir.¹²⁶

1.2.5. Hz. Muhammed (a.s.) Kıssasında Kudüs ve Mescid-i Aksâ

Kudüs, son peygamber Hz. Muhammed'in İsrâ ve Miraç mucizesine de şahitlik etmiş, ilgili ayette şehrin manevi değer ve bereketine dikkat çekilmiştir. Bu hadiseye ayetlerde: "Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."¹²⁷ şeklinde vurgu yapılmaktadır. Beni İsrail olarak da isimlendirilen İsrâ sûresinin birinci ayeti, Kudüs ve özellikle de Mescid-i Aksâ'nın doğrudan

¹¹⁸ bk. İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Mustafâ el-A'zamî, (Mısır: y.y., 1952) "İkâmeti's-Salâti ve's-Sünneti fihâ", 196.

¹¹⁹ Harman, "Kudüs", 26/327.

¹²⁰ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1416/1995), 2/278; İbn Mâce, "İkâmet", 196; Nesai, "Mesâcid", 6.

¹²¹ bk. Meryem 19/16-17-22-23.

¹²² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/375.

¹²³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/376.

¹²⁴ Abdurrahman Küçük, "Beytülahm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/86.

¹²⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/418.

¹²⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/625.

¹²⁷ bk. el-İsrâ 17/1.

zikredildiği tek ayettir. Bu ayet Müslümanların, Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile olan bağlarını iyice pekiştirmiştir.¹²⁸ Bu ayetin nazil olduğu dönemde Mekke'ye daha uzakta başka mescid bulunmadığından dolayı burası "el-aksâ" sıfatıyla anılmış adına da "Mescid-i Aksâ" denilmiştir.¹²⁹ Öte yandan bu ayette sadece Mescid-i Aksâ değil aynı zamanda "çevresini mübarek kıldığımız" ifadesi ile mescidin içinde bulunduğu Kudüs ve çevresinin de bereketli olduğuna da vurgu yapılmıştır. Enbiya, Araf ve Sebe' sûrelerindeki ilgili âyetlerde de¹³⁰ Beytü'l-Makdis coğrafyası kastedilerek bölgenin tamamının bereketli olduğu belirtilmiştir.¹³¹

Son peygamber Hz. Muhammed'in Risalet hayatında çok önemli bir dönüm noktası olan kiblenin tagayyürünü emreden ayetlerde de Kudüs ve Mescid-i Aksâ'dan bahsedilmektedir. Allah Resulü, ilk kiblesi olan Mescid-i Aksâ'ya yönelip namazlarını kılarken Kâbe putlarla doluydu. Fakat Allah Rasûlü Beytü'l-Makdis'e yönelerek kıldığı namazlarda, Kâbe'yi arkasına almaz aksine Beytullah'ı, Beytü'l-Makdis ile arasına alarak iki harem bölgesine de yönelmiş olurdu.¹³² Müslümanların kiblesi olarak Kur'an-ı Kerim'de Mescid-i Aksâ'nın doğrudan ismi geçmese de Bakara sûresi 142. âyet "yönelmekte oldukları kiblede" ifadesi ile Beytü'l-Makdis kastedilmiştir.¹³³

Beytü'l-Makdis'e dolaylı olarak işaret eden âyetlerden bir de yakılıp yıkılan Kudüs'e merkebiyle uğradıktan sonra burada ölmüş olan kişilerin yeniden nasıl diriltileceğini sorgulayan kişiyi anlatan Bakara sûresinin 259. âyetidir. Âyette sözü geçen şehir, Buhtunnasır zamanında yerle edilmiş Beytü'l-Makdis¹³⁴ olabileceği gibi ölümden kaçan İsrâiloğulları'nın öldürüldükleri şehirlerden biri de olabilir. Zemaşerî, bu şehrin binlerce kişinin ölüm korkusuyla terk ettiği şehir olabileceğini söylese de O'nun kanaati de sözü geçen şehrin Beytü'l-Makdis olduğu yönündedir.¹³⁵ Kıyamet öncesinde zuhur edecek olan Deccal, Kudüs'deki mukaddes mescide giremeyecektir. Dolayısıyla bu mescit, Deccal'in giremeyeceği korunmuş dört mekândan birisi olacaktır.¹³⁶ Kudüs, Rasûlullah'tan sonra baş gösterecek olan gece karanlığı koyuluğundaki fitne ortamından kaçarak sığınacak bir yer olarak tavsif edilmiştir. Ümmete, Haremeyn'den sonra sığınabileceği en kutsal belde olarak gösterilmiştir.¹³⁷

Beytullah'tan sonra yeryüzünde inşa edilen ikinci mâbetin Mescid-i Aksâ olduğunu bildiren hadisle Allah Rasulü, Beytü'l-Makdis'in fethini gerçekleştirmek için gerekli olan dini, ilmi, siyasi ve askeri alt yapıyı bizzat hazırlamış olmaktadır.¹³⁸ İslam ümmetinin ilk kiblesi, Mekke döneminin tamamında, Medine döneminin ise ilk bir buçuk yıllık döneminde Mescid-i Aksâ olmuştur. Yukarıda

¹²⁸ Mustafa Özcan, "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mâbetin Kaderi", *İHH Mescid-i Aksâ Sempozyumu* ed. Ümmühan Özkan vd., (İstanbul: y.y., 2009), 68.

¹²⁹ Beyzâvi, *Envârü't-tenzîl*, 1/564.

¹³⁰ bk. el-Enbiyâ 21/71-81; el-Arâf 7/137; Sebe' 34/18.

¹³¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 184.

¹³² Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* (İstanbul: Işık Basımevi, 1946), 81.

¹³³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/134-135; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'Aklî's-Aelîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Kahire: y.y., 1372/1952), 1/427.

¹³⁴ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/190.

¹³⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/303.

¹³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/150-155-156-157-160.

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27/190.

¹³⁸ Abd al-Fattah Al-Awaisi, *Beytü'l-Makdis Bereket Daireleri Teorisi* (İstanbul: Beytü'l-Makdis Çalışmaları Vakfı Yayınları, 2015, 2.

zikredilen süre zarfında Hz. Peygamber ve Müslümanlar namazlarını Mescid-i Aksâ'ya yönelerek eda etmişlerdir.¹³⁹ Sahabeden Berâ bin Âzib'in rivâyetine göre Peygamber Efendimiz ve Müslümanlar, hicretten sonra on altı veya on yedi ay boyunca Beytül-Makdis'e doğru namaz kılmışlardır. Medine Yahudileri "Muhammed ve ashabı, biz gösterinceye kadar kiblelerinin neresi olduğunu bile bilmiyorlardı!" diyerek, Rasûlullah ile alay etmeye ve fitne çıkarmaya başladılar. Bu durumdan oldukça rahatsız olan Peygamber Efendimiz, Müslümanlara ikram olarak kible yönünün değiştirilmesi için niyazda bulunmaya başlamıştır. Allah Teâla, çok geçmeden bu niyazına cevap olarak, hicretin 17. ayında kiblenin Mescidi Haram'a doğru çevrilmiştir.¹⁴⁰

Hz. Peygamber, ümmetinin terbiye ve tedibinde çok hassas davranmış, bu hususta en ufak bir ayrıntıyı dahi atlamamıştır. Bu minvalde ümmetine mübarek beldelerdeki kutsal mescitleri ziyaret etme ve namaz kılmayı tavsiye etmiştir. Yeryüzünde ziyaret edilmek üzere yolculuk meşakkatine katlanmayı degecek üç mescit olduğunu da özellikle vurgulamıştır. Bu üç mescidin, Mescidi Nebi, Mescidi Haram ve Mescid-i Aksâ olduğunu net bir şekilde açıklamıştır.¹⁴¹ Hadislere göre Kudüs, kıyamet gününde insanlığın ölümden sonra hesap vermek üzere diriltileceği haşir ve neşir meydanının kurulacağı bölgedir.¹⁴² Müslümanlar için namazlarını, Kâbe'nin şubeleri olan mescitlerde eda etmek büyük bir fazilettir. Ayrıca beş vakit namazın mescitlerde cemaatle kılınması ise tek başına kılınan namazlardan kat ve kat daha faziletli olduğu haber verilmiştir. Yeryüzü mescitlerinden üçünde ise namaz kılmak ve ziyaret için seferi göze almanın ise daha büyük faziletlere sahip olduğu vurgulanmıştır. Bu üç mescitten birisi olan Mescid-i Aksâ'da namaz kılmak, Rasûlullah tarafından diğer mescitlerde kılınan namazdan beşyüz kat faziletli görülmüştür.¹⁴³

Hz. Muhammed'in Mirac'a yükseldiği kutsal mekan, büyük mucizeden sonra Müslümanların günlünde ayrı bir yer edinmiştir.¹⁴⁴ Bu mucize aynı zamanda vahye muhatap olanlardan bazıları için Hz. Ebu Bekir gibi siddik payesini almasına vesile olurken, bazılarının da inkarlarının arttırmasına neden olmuştur. Hadis mecmualarında, Mescid-i Aksâ'nın şahitlik ettiği bu büyük mucizeyi tasvir eden birçok rivayet yer almaktadır.¹⁴⁵

Miraç mucizesini Mekkeli müşrikler yalanladıklarında, Allah Beytül-Makdis ile Rasûlullah arasındaki mesafeyi kaldırmış, O da Hicri İsmail'de ayağa kalkarak sorulan sorulara cevap vermiştir.¹⁴⁶

¹³⁹ Osman Keskiöğlü - Ali Himmet Berki, *Hazreti Muhammed'in Hayatı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974) 230.

¹⁴⁰ Keskiöğlü - Berki, *Hazreti Muhammed'in Hayatı*, 230.

¹⁴¹ bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1431/2010), Fazlu's-Salât fi Mescid-i Mekke ve Medîne, 1, (No. 1189); Müslim, *Sahîh-î Müslim*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011), Hac, 95, (No. 1397).

¹⁴² bk. İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 196; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009) "Salât", 14; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 196.

¹⁴³ İbn Mâce, "İkâmetü's-şalât", 198.

¹⁴⁴ Haydar Oruç, "Mescid-i Aksâ Tarihi, Statüsü ve Güncel Gelişmeler", *Ormer Perspektif Serileri* (2015), 15/3.

¹⁴⁴ Mustafa Göregen, "Hz. Ömer Döneminde Kudüs'ün Müslümanlar Tarafından Fethi", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 1.

¹⁴⁵ Müslim, "Sahîhi Müslim", 259.

¹⁴⁶ Buhârî, "Sahîh-i Buhari", 41.

Kudüs, Hz. Muhammed'in peygamberlere imam olduğu kutsal bir beldedir. Hz. Peygamber, peygamberlere kıldırıldığı iki rekat namazı Mescid-i Aksâ'da ifa etmiştir.¹⁴⁷ Enes b. Malik'ten mervi hadise göre ise, Hz. Peygamber, Kudüs'te kendisini karşılamak üzere toplanan Peygamberlere, Cibrîl'in işareti ile imamlık yaparak namaz kıldırmıştır.¹⁴⁸ Rasûlüllah, bazı rivayetlere göre Mescidi Haram'a ve Mescid-i Aksâ'ya yönelerek abdest bozmayı yasaklamıştır.¹⁴⁹ Allah yolunda cihat İslam beldelerinde zaman zaman kesintiye uğrasa da Kudüs ve çevresinde kıyamete kadar kesintisiz devam edecektir.¹⁵⁰

Sonuç

Kaynaklarda zikredilen bilgilere göre Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın kutsiyeti, Hz. İbrahim'in risaletinden öncesine dayanmaktadır. Mâbedin, Rab tarafından dünya var edilmeden önce yaratılarak göklerde muhafaza edildiği, yeryüzünün onun izdüşümünden var edildiği ve ilk insan Adem'in mâbetin gölgesinin düştüğü yerden alınan topraktan yaratıldığına dair bilgiler de mevcuttur. İbrahim peygamberi kutsayan, savaşlardan elde edilen ganimetlerden kutsama payı ayrılan, "Kohen El Elyon/ "Tanrı'nın hizmetkârı" lakablı, Kudüs'te yaşayan Kral Melkizedek'e dair verilen bilgiler bu kudsiyet görüşünü destekler mahiyettedir. Mâbed'in yapıldığı Sion Tepesi aynı zamanda, Kudüs'ün tamamını ifade etmek için kullanılmaktadır. Davud (a.s.) tarafından kurulan, birleşik krallığı tarih ihya ederek Büyük İsrail Devletini vaad edilen topraklar üzerinde yeniden hakim kılmayı hedefleyen, Siyonizm ideolojisinin de ismini bu tepeden aldığı görülmektedir.

İslami kaynaklarda, Hz. İbrahim'in (a.s.) Nemrut'la verdiği mücadelenin sonrasında Babil ülkesini terk ederek Kudüs bölgesine hicretine değinilirken bu toprakların kutsiyetine dair bilgiler verilmektedir. Bu bilgilere göre Hz. İbrahim ve Lut (a.s) bölgede büyük mücadeleler vermiş, yeryüzünün ilk mâbeti Kabe'yi oğlu İsmail'le birlikte yeniden inşa eden İbrahim peygamber, kırk yıl sonra küçük oğlu İshak'la birlikte Kudüs'te de bir mâbet yapmıştır. Bu mâbet yıkılıp kaybolduktan sonra, Hz. Davut tarafından yeri belirlenerek, Süleyman peygamber eliyle temeli atılarak ikinci kez inşa edilmiştir. Kudüs'te yaşanan iki büyük işgalde tahrip olan mâbetden günümüze, ağlama duvarı olarak isimlendirilen temellerin kaldığı anlaşılmaktadır. Hz. İbrahim ve İshak'ın mâbedi inşa ettiği Kudüs, coğrafi pozisyonundan dolayı sıklıkla saldırı ve yağmalara maruz kalırken Hz. İsmail'in babası ile eski temelleri üzerine yeniden inşa ettiği Mescid-i Haram, derin çöl vahaları ile korunaklı bir coğrafyada olması hasebiyle savaş ve tahribatlara fazla maruz kalmamıştır.

İbrahim'in (a.s.) torunu olan Yakup peygamber, bölgede baş gösteren şiddetli kıtlık sebebiyle, oğlu Yusuf'un sahip olduğu seçkin konum sayesinde buradan hicret ederek Mısır'a yerleşmiştir. Mısır Firavunları tarafından uzun yıllar saygı ve ikram gören İsrailoğulları, Hz. Musa'nın peygamber olduğu dönemde büyük zulümlere maruz kalmışlardır. Sonunda Hz. Musa ve kardeşi Harun'un (a.s.) rehberliğinde Kudüs bölgesine geri dönmüşlerdir. Bu süreçte de birçok imtihan ve sıkıntılarla karşılaşmışlardır.

Ayet ve hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksâ, Hz. İbrahim kıssası ile başlamış, Hz. Musa ve Harun peygamber, Hz. Davut ve Süleyman (a.s.) ve İsa'nın (a.s.) kıssası ile devam etmiştir. Hz.

¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/484.

¹⁴⁸ Nesâî, "Süneni Nesai", 1.

¹⁴⁹ Ebû Dâvûd, "es-Sünen", 4.

¹⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/657.

Muhammed'in (a.s.) İsrâ ve Miraç hadisesi ile Kudüs ve Mescid-i Aksâ İslam toplumunun gündemine girmiştir. Çok sayıda âyete konu olan Kudüs ve Mescid-i Aksâ, aynı şekilde birçok hadise de konu edilmiştir. Böylelikle İslami kaynaklarda Kudüs ve Mekke arasında güçlü bir bağ kurulmuş, peygamberlerin belli zamanlarda Kabe'yi hac için ziyaret ettikleri kaydedilmiştir.

Kudüs ve Mescid-i Aksâ, insanlık tarihinde hep merkezde olmuş, döneminin güçlü devletlerinin dikkatini üzerine çekmiştir. Aynı şekilde İbrahimî dinlerin müntesipleri tarafından ihtiram gösterilen bölge, her dönemde kutsal bir dinî merkez olagelmıştır. Kur'an âyetleri ve hadisler dikkatli bir şekilde değerlendirildiğinde, mâbet ve mescit kavramlarının insanlık tarihi ile beraber var olduğu anlaşılmaktadır. Sîret kitaplarında, ilk insan ve ilk peygamber Âdem (a.s.) ile birlikte cennetten yeryüzüne indirilen bir beytten (mescitten) söz edilmektedir. Mekke merkezli bir tarihi ön plana çıkaran İslamî kaynaklara göre insanlıkla birlikte yeryüzünde tesisi edilen ilk mescidin, Mescid-i Haram'dır. İnsanlığın, ilk peygamber Adem (a.s) ve eşi Havva'nın şahsında Mekke'de başlayan dünya serüveni, İbrahim peygamberin Kudüs'e hicreti ile ikinci önemli merkezini kazanmıştır. İbrahim (a.s.) bölgeye yerleşmesinden sonra Kudüs, coğrafi kıymetinin yanına bir de dini merkez özelliğini eklemiştir. Kudüs, dinî bir merkez olduktan sonra, ihtişamlı mâbedi Mescid-i Aksâ'ya sahip olmuştur. Mekke'de inşaa edilen Kabe'den sonra ikinci mâbet, Kudüs ve tüm bölgeye ayrı bir değer katmıştır. Coğrafi öneminin yanına kattığı önem, Kudüs'ü her devrin en güçlü devletlerinin dikkatini çeken siyasi bir merkez haline getirmiştir. Kudüs ve Mescid-i Aksâ, jeopolitik açıdan stratejik öneme sahip olduğu için tarihte büyük devletlerinin güç savaşlarına maruz kalmış, bu savaşlarda şehir ve mâbet defalarca tahrip edilerek yağmalanmış, bölgeye gönderilen tüm peygamberler, tahrip edilen dini değerler ve yakılan kutsal mâbedi onarmayı öncelikli hedef olarak görmüşlerdir.

Kudüs ve Mescid-i Aksâ, tarih boyunca barışının anahtarı olmuş, mü'minlerin hâkimiyetinde olduğu devirlerde bölgede genel anlamda barış ve huzurun hâkim olduğu görülmektedir. En parlak dönemlerini Hz. Davut ve Süleyman peygamber ile İslam ordularının şehri fethinden sonra yaşamıştır. Ancak şehrin kutsiyetini anlayamamış yöneticiler ve dinlerini tahrif eden Ehl-i Kitab'ın idaresinde olduğu dönemlerde barışa hasret kalmıştır.

Tarihi tecrübeler göstermektedir ki Kudüs ve Mescid-i Aksâ başta olmak üzere bölgedeki mâbedlerde ibadet edenlerin güven ve huzur içerisinde olması adalet, ehliyet ve şûrayı önemseyen İslami yönetimlerin iş başında olmasına bağlıdır. Sonuç olarak Kudüs ve Mescid-i Aksâ'ya hak ettiği değer verilmesi, bütün dinlerin mensupları için huzuru temin edecektir. Kudüs'ün insanlık tarihinde oynadığı önemli bu hayati rolü anlamak, bugün bölgede yaşanan birçok sorunun çözümüne ve dünya barışına önemli katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kurân*, İstanbul, Çağrı Yayınları, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 1416/1995.
- Altun, İsmail. "Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 153-169. <https://doi.org/10.29288/ilted.322577>
- Arpa, Abdulmuttalip. "Rum Sûresi Çerçevesinde Beytülmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 207.
- Awaisi, Abd al-Fattah. *Beytü'l-Makdis Bereket Daireleri Teorisi*. İstanbul: Beytü'l-Makdis Çalışmaları Vakfı Yayınları, 2015.
- Basit, Musa vd. *Kudüs Tarihi*. İstanbul: Nisa Yayınları, 2011.
- Beyzâvî. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut: İhyau't-Türasü'l-Arabi, 1320.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/268-271. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Şâhih*. İstanbul: Matbaây-ı Âmire, 1329.
- Çelebi, Evliya. *Seyahatnâme*. 9 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Dikici, Recep. *Kudüs Tarihi Faziletleri ve Âlimleri*. İstanbul: Akif Yayınları, 2018.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Kahire: y.y., 1372/1952.
- Erenay, Hayri. *H. Süleyman ve Sebe Kraliçesi Belkıs*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Fethi, Raid - Cabarin, Halid. "Tarihi Süreçte Mescid-i Aksâ". *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*. ed. Ümmühan Özkan vd. 40. İstanbul: İHH Araştırma Yayınlar Birimi, 2009.
- Fîrûzâbâdî. *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîr-i İbn Abbâs*. Beyrut: İhyau't-Türasü'l-Arabi, 1320.
- Fîrûzâbâdî. *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîr-i İbn Abbâs*. çev. Cevher Caduk. 5 Cilt. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016.
- Göregen, Mustafa. "Hz. Ömer Döneminde Kudüs'ün Müslümanlar Tarafından Fethi". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 1. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018.
- Halîfe, Muhammed. "Arûbetü'l- Kudüs ve İslâmiyyetühâ". *Mecelletü'l-Ezher* 53 (1981), 1277.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/334. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Hasanoğlu, Eldar. "Semavi Dinlerin Kiblesi Kudüs". *Selam Şehri Kudüs*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl*. Beyrut: İhyau't-Türasü'l-Arabi, 1320.
- İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi'bni Haldûn ve Riḥletühû Ğarben ve Şarḩen*. nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî. Kahire: y.y., 1951.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Muhtasar Tefsîr-i İbn Kesîr*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 2 Cilt. İstanbul: Dersaadet Yayınevi, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. çev. Beşir Eryarsoy – Savaş Kocabaş 7 Cilt. İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2015.
- İbn Kuteybe. *Uyûnü'l-Ahbâr*. Kahire: y.y., 1960.
- İbn Mâce. *Sünen-i İbn-i Mâce*. nşr. Mustafa el-A'zamî. Mısır: y.y., 1952
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 1-8 Cilt. Beyrut: y.y., 1346-1957.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Beyrut: y.y., 1995.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: y.y., 1385-1965.
- İsfehânî, Râgîb. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*. Dimeşk: y.y., 1423-2002.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu*. 3 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Keskioğlu, Osman – Berki, Ali Himmet. *Hazreti Muhammed'in Hayatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1995.
- Köksal, Asım. “Peygamberler Tarihi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koroğlu, Can Ekin. *Etnik Temizlik Filistin*. İstanbul: Frida Yayınları, 2010.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfeyyîş. 14 Cilt. Kahire: y.y., 1964.
- Küçük, Abdurrahman. “Beytülahm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/86. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mahallî, Celâleddin - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîrül-Celâleyn*. çev. Okan Kadir Yılmaz-Orhan Ençakar. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Ahbârü'z-zamân*. Mısır: y.y., 1357-1938.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. Mısır: y.y., 1348-1964.
- Mevdûdi, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. M. Kayhani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Müslim, el-Haccâc. *El-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Nesâî. *es-Sünen*. 1-8 Cilt. Mısır: y.y., 1348-1930.
- Nîsâbü'rî, el-Hâkim. *el-Müstedrek*. 2 Cilt. Riyad: y.y., ts.
- Olgun, Tahir. *Müslümanlıkta İbâdet Tarihi*. İstanbul: Işık Basımevi, 1946.
- Oruç, Haydar. “Mescid-i Aksâ Tarihi, Statüsü ve Güncel Gelişmeler”. *Ormer Perspektif Serileri*. 15/3. Aralık 2015.
- Örenç, Aşır. *Hadislerde Kutsal Mekan Algısı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Özcan, Mustafa. “Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mâbetin Kaderi”. *İHH Mescid-i Aksâ Sempozyum*. ed. Ümmühan Özkan vd. İstanbul: 2009.
- Polat, İbrahim Ethem. *Kudüs Seyahatnamesi*. Ankara: Bengü Yayınları, 2011.
- Râzi, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. çev. Lutfullah Cebeci vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. baskı, 1988.
- Sa'lebî. *'Arâ'isü'l-mecâlis*. Mısır: y.y., 1370-1951.
- Sicistânî, Ebû Dâvud. *es-Sünen*. nşr. Muhyiddin Abdülhamid. Mısır: y.y., 1371.
- Süyûtî. *ed-Dürri'l-Mensûr fit-Tefsir bi'l-Me'sur*. 5 Cilt. Mısır: y.y., 1314.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Çur'ân*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Yayınları, 1999.
- Tirmizî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Arabistan: Darusselam, 2000.
- Ya'kübî. *Târîhu'l-Ya'kübî*. Beyrut: y.y., 1379-1960.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1982.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Yayınları, 2003.