

JENERİK | GENERIC

Marifetname

ISSN: 2757-752X

e-ISSN: 2791-707X

**Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/ Owner on
behalf of Siirt University, Faculty of Theology**

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-6524-4749 | cerdemci@siirt.edu.tr

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Necati Sümer
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-7875-6671 | necatisumerr@gmail.com

Etik Editörü / Ethics Editor

Arş. Gör. Hasan Demir
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-5881-1293 | demirhasan733@gmail.com

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Arş. Gör. Hasan Kamil Genç
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-8773-1222 | hasankamilgenc@gmail.com

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Zakir Demir
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0003-3620-7233 | zakirdemir42@gmail.com

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Halid Halid
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-6930-2523 | siamndo1@hotmail.com

Yazım Editörü / Spelling Editor

Arş. Gör. Aslan Bilkay Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-2021-1169 | aslan.bilkay@siirt.edu.tr

Arş. Gör. Sümeyye Yıldız
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-9815-7521 | smyldz1995@gmail.com
Arş. Gör. Yasemin Ateşmen Özer
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-8363-2254 | yasemin.atesmen@sirt.edu.tr

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Aktaş
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0003-3986-6189 | aktasahmet21@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-7396-2396 | ozkanyakup@windowlive.com

Arş. Gör. Eminenur Beyazkılınc
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0003-4815-7675 | eminebyzkilnc@gmail.com

Arş. Gör. Selçuk Gezgin
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-8477-4430 | selcukgezgin@gmail.com

Arş. Gör. Sultan Koçak
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-8192-4955 | kocak.sultan6@gmail.com

Arş. Gör. Hayriye Özlem Sürer
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye
Orcid 0000-0002-1945-3937 | hayriyeozlemsurer@aybu.edu.tr

Arş. Gör. Ömer Yıldız
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye
Orcid 0000-0002-0279-3134 | yldz.omer94@gmail.com

Arş. Gör. Ramazan Aslan
Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Türkiye
Orcid 0000-0002-5602-6379 | ramazanaslan@trabzon.edu.tr

Arş. Gör. Emrah Baş
Muş Alparslan University, Faculty of Theology, Muş, Türkiye
Orcid 0000-0002-4080-7015 | emrah.04.bas@hotmail.com

Arş. Gör. Mustafa Taş
Sakarya University, Faculty of Law, Sakarya, Türkiye
Orcid 0000-0002-8556-9479 | mustafatas@sakarya.edu.tr

Arş. Gör. Hamidullah Genç
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Türkiye
Orcid 0000-0002-8148-5841 | mhamidullahgenc@kilis.edu.tr

Arş. Gör. Burhan Başarslan
Marmara University, Social Sciences Institute, İstanbul, Türkiye
Orcid 0000-0001-9459-373X | a.burhan.basarslan@gmail.com

Arş. Gör. Osman Karakuş
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye
Orcid 0000-0001-9002-3174 | osman.karakus@atauni.edu.tr

Arş. Gör. Mücahid Şamil Gürel
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-8062-6868 | mucahidgurel.60@gmail.com

Yayın veya Danışma Kurulu / Editorial or Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-9290-0780 | adnan.demircanistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Asım Yapıcı
Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-7041-9064 | asim.yapici@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Cağfer Karadaş
Uludağ University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-4991-1329 | ckaradas@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Gassan Mortada
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0001-5491-8528 | g.mourtada@yahoo.com

Prof. Dr. İbrahim Çapak
Bingöl University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0003-4473-3524 | icapak@bingol.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-8966-5716 | mehmetmahfuz.soylemez@neu.edu.tr

Prof. Dr. Sahip Beroje
Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0001-5997-7930 | sahipberoje@yyu.edu.tr

Prof. Dr. Seyit Avcı
Selçuk University Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-5490-2881 | seyit.avci@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Süleyman Dönmez
Akdeniz University, Faculty of Literature, Türkiye
Orcid 0000-0003-4251-6665 | sdonmez@akdeniz.edu.tr

Prof. Dr. Şinasi Gündüz
İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0003-3393-7302 | sgunduzistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Abdullah Ünalan
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-5399-6521 | aunalan@siirt.edu.tr

Prof. Dr. Fadıl Aygan
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0003-1013-0506 | fadilaygan@gmail.com

Doç. Dr. Ramazan Akkır
Tekirdağ University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-9516-7385 | rakkir@nku.edu.tr

Prof. Dr. Loui Khalil
Qatar University, Qatar
Orcid 0000-0002-0836-5448 | loui.khalil@qu.edu.qa

Prof. Dr. Emel Topcu
International University of Sarajevo, Bosnia-Herzegovina
Orcid 0000-0003-4606-5961 | etopcu@ius.edu.ba

Prof. Dr. Farsat Marie Ismael
University of Zakho, Faculty of Humanities, Zakho, Iraq
Orcid 0000-0003-2512-0589 | firsat.ismail@uoz.edu.krd

Prof. Dr. Aitkul Makhayeva
Abai University, Kazakhstan
Orcid 0000-0001-7169-5020 | aitkul_m@rambler.ru

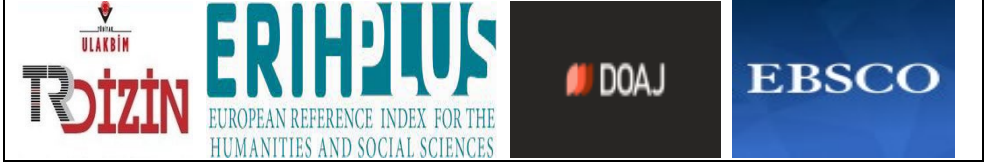
Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-0730-5566 | amemduhoglu@hotmail.com

Prof. Dr. Mehmet Bulgen
Marmara University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-2372-471X | mbulgen@hotmail.com

Hakem Kurulu / Referee Board

Marifetname, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. / Marifetname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİMİZİN TARANDIĞI İNDEKSLER



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

301-304 EDİTÖRDEN/FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

305-331 Mi'rac Olgusunun Mukayeseli İnşası: Hâverânnâme ve Hamse-i Nizâmî'de Mi'rac Minyatürleri
Comparative Construction of the Mi'rac Phenomenon: Mi'rac Miniatures in Hâvarannâma and Hamse-i Nizâmî

Hamit Arbaş

333-364 Veba Salgınlarına Karşı Osmanlı Toplumundaki Davranışlar ve Tepkiler (17 ve 18. yy.)
Behaviors and Reactions of Ottoman Society Against Plague Epidemics (17 and 18th Century)

Emrah İstek

365-400 *el-Fuṣūl fî 'l-uṣūl* Adlı Eseri Çerçevesinde Cessâs'ın Haber-i Vâhîde İlişkin Kullandığı “İnsanların Telakkî bi'l-Kabûl Ettiği Haber” Olgusu ve Bunun Hadis Usûlündeki Yeri
The Phenomenon of “Khabir Accepted by People” Used by Al-Jaṣṣâs About the Khabar al-Wâhid Within the Framework of His Work Named *al-Fuṣūl fî al-uṣūl* and Its Place in the Methodology of Hadîth

Recep Bilgin

401-433 Felsefî Bir Kavram Olarak Yargı
Judgment as a Philosophical Concept

Ata Demir

- 435-468 Bir Retorik Olarak İnsanın “Eşref-i Mahlûkât” İddiası (İsrâ Sûresi 70. Âyeti Bağlamında)
As a Rhetoric, Man’s Claim of “Ashraf Al-makhlûqât” (In the Context of the 70th Verse of Surah al-Isrâ’)
İdris Sami Sümer
- 469-505 Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Hadis ve Kırâat İlimlerinde Sıhhat Şartları
Conditions of Soundness in the Sciences of Hadith and Qiraah from a Comparative Perspective
Nizamettin Çelik
- 507-539 İbn Lebbân el-Is’irdî ve Kur’an’daki Müteşabih Sıfatlarla İlgili Yorumları
Ibn Labbân al-Is’ardî and His Comments on Ambiguous Attributes in the Qur’ân
Beşir Çelik
- 541-577 Ehl-i Sünnet ve Şia Kaynaklarına Göre Hz. Ömer Suikastı ve Bazı Şia Kaynakların Ebû Lü’lü’ Etrafında Ördüğü Efsaneler
Assassination of Caliph Omar in Ahl al-Sunnah and al-Shi’ah Sources, and the Legends about Abū al-Lu’lu’ in Some al-Shi’ah Sources
Veysi Turun
- 579-619 Kur’ân-ı Kerîm’de Şu’ur ve Ş-a’-r Kökünün Geçtiği Âyetler Üzerine Bir İnceleme
An Analysis of the Verses in the Qur’an Where the Roots Shu’ur and Ş-a’-r Are Mentioned
Hasan Fehmi Ulus
- 620-650 Hâkimin Zor Kararı: Vankulu Mehmet Efendi’nin Tercîhu’l-Beyyinât’ı Çerçevesinde Delillerin Çakışması Durumunda Takip Edilecek Yöntem
Judge’s Tough Decision: The Methodology to Follow in Case of Conflicting Evidence Within the Framework of Vankulu Mehmet Efendi’s Tarjîh al-Bayyinât
Abdullah Kavalcıoğlu

651-686 4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretici Kitaplarının Müziksel
Öğeler Bakımından Değerlendirilmesi
Evaluation of 4-6 Years Old Qur'an Courses Tutorial Books
in Terms of Musical Elements
Zehra Gelici

687-724 Âm Lafızların Katıyeti Hakkındaki Tartışmalar ve Bunların
Tarihselciliğe Referans Değeri
Discussions about the Certainty of General Utterances and
Their Reference Value to Historicity
Hasan Kayapınar

725-751 Üftâde Divanında Zikir
Dhikr in Üftâde's Dîvân
Muhammet Hamza Çoban

KİTAP İNCELEME/BOOK REVIEW

753-760 el-Cem' u Beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fi Muhimmâti'd-Dîni
ve'd-Dünyâ
Yunus Sanır

761-773 Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci
Rabia Aydın

775-783 Din Eğitimi ve Etik (Bugünün Dini Tutumunda Geçmişin Din
Eğitimi İzleri)
Yasemin Ateşmen Özer

Editörden...

Merhaba, 2023 yılının son sayısıyla karşınızdayız. 10. cilt 2. sayıda birbirinden kıymetli bilimsel çalışmalar yer almaktadır. 13 Araştırma Makalesi ve 3 Kitap İncelemesi bulunmaktadır. İlk çalışma Doç. Dr. Hamit Arbaş'ın "Mi'rac Olgusunun Mukayeseli İnşası: Hâverânnâme ve Hamse-i Nizâmî'de Mi'rac Minyatürleri" adlı makalesidir. Arbaş, iki eser çerçevesinde Mi'raç olgusunu karşılaştırmıştır. İkinci çalışma, Doç. Dr. Emrah İstek'in "Veba Salgınlarına Karşı Osmanlı Toplumundaki Davranışlar ve Tepkiler (17 ve 18. yy.)" isimli makaledir. Yazar, Osmanlı toplumunun veba salgınlarına karşı davranış ve tepkilerini ele almıştır. Bu sayının üçüncü makalesi Dr. Öğr. Üyesi Recep Bilgin'e aittir. Yazar, "*el-Fușûl fi'l-uşûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Cessâs'ın Haber-i Vâhide İlişkin Kullandığı 'İnsanların Telakkî bi'l-Kabûl Ettiği Haber' Olgusu ve Bunun Hadis Usûlündeki Yeri" adlı makalesinde hadis alanında önemli bir mesele olan Cessâs'ın Haber-i Vâhide ilişkin düşüncelerini ele almıştır. Diğer bir çalışma, Dr. Öğr. Üyesi Ata Demir'in "Felsefi Bir Kavram Olarak Yargı" adlı makalesidir. Yazar, burada yargı kavramını felsefi düzlemde irdelemiştir.

Derginin bu sayısının bir başka bir makalesi Dr. Öğr. Üyesi İdris Sami Sümer'indir. Yazar, "Bir Retorik Olarak İnsanın 'Eşref-i Mahlûkât' İddiası (İsrâ Sûresi 70. Âyeti Bağlamında)" adlı çalışmada İsrâ Sûresi 70. ayeti çerçevesinde insanın *Eşref-i Mahlûkât* olduğu iddiasını konu edinmiştir. Diğer bir makalenin yazarı Dr. Öğr. Üyesi Nizamettin Çelik'tir. Yazar, "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Hadis ve Kırâat İlimlerinde Sıhhat Şartları" adlı çalışmada mukayeseli olarak Hadis ve Kırâat bilimlerinde sıhhat şartlarını ele almıştır. Sayının diğer bir makalesinin yazarı Dr. Öğr. Üyesi Beşir Çelik'tir. Yazar, "İbn Lebbân el-Is'irdî ve Kur'an'daki Müteşabih Sıfatlarla İlgili Yorumları" adlı çalışmada İbn Lebbân ve onun Kur'an'daki Müteşabih Sıfatlarla ilgili yorumlarını ele almıştır. Başka bir çalışma Dr. Öğr. Üyesi Veysi Turun'a aittir. Yazar, "Ehl-i Sünnet ve Şia Kaynaklarına Göre Hz. Ömer Suikastı ve Bazı Şia

Kaynakların Ebû Lü'lü' Etrafında Ördüğü Efsaneler” adlı çalışmasında Ehl-i Sünnet ve Şia kaynakları çerçevesinde Hz. Ömer suikastı üzerinde durmuştur.

Marifetname'nin bu sayısının başka bir yazarı Dr. Öğr. Üyesi Hasan Fehmi Ulus'tur. Yazar, “Kur'ân-ı Kerîm'de Şu'ur ve Ş-a'-r Kökünün Geçtiği Âyetler Üzerine Bir İnceleme” isimli çalışmasında Kur'an'da Şu'ur ve Ş-a'-r kökünün geçtiği ayetleri ele almıştır. Diğer bir çalışmanın yazarı, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kavalcıoğlu'dur. Yazar, “Hâkimin Zor Kararı: Vankulu Mehmet Efendi'nin *Tercîhu'l-Beyyinât*'ı Çerçevesinde Delillerin Çakışması Durumunda Takip Edilecek Yöntem” adlı çalışmasında, Vankulu Mehmet Efendi ve *Tercîhu'l-Beyyinât*'ı üzerinde durmuştur. Derginin diğer makalesinin yazarı Dr. Zehra Gelici'dir. Yazar, “4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretici Kitaplarının Müziksel Öğeler Bakımından Değerlendirilmesi” adlı çalışmasında dört ve altı yaş Kur'an Kursları kitaplarını müziksel öğeler çerçevesinde değerlendirmiştir. Bir başka çalışmanın yazarı, Arş. Gör. Dr. Hasan Kayapınar'dır. Yazar, “Âm Lafızların Katiyeti Hakkındaki Tartışmalar ve Bunların Tarihselciliğe Referans Değeri” adlı makalesinde Âm lafızları üzerinde durmuştur. Sayının son araştırma makalesinin yazarı, Arş. Gör. Muhammet Hamza Çoban'dır. Yazar, “Üftâde Divanında Zikir” çalışmasında zikir konusunu önemli bir divan bağlamında ele almıştır.

Marifetname'nin bu sayısında üç adet kitap incelemesi vardır. İlki Arş. Gör. Yunus Sanır'a aittir. Yazar, “el-Cem'u Beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fi Muhimmâti'd-Dîni ve'd-Dünyâ” adlı kitabın incelemesini yapmıştır. İkinci kitap incelemesi Rabia Aydın'a aittir. Yazar, “Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci” adlı çalışmayı incelemiştir. Son inceleme ise Arş. Gör. Yasemin Ateşmen Özer'indir. Yazar, “Din Eğitimi ve Etik (Bugünün Dini Tutumunda Geçmişin Din Eğitimi İzleri)” adlı çalışmayı ele almıştır. Son olarak dergimizin yeni sayısının bilim dünyasına önemli katkılar sunmasını temenni ediyoruz.

Doç. Dr. Necati SÜMER
Marifetname Dergisi Editörü

From the editor...

We are pleased to present the final issue of 2023. The 2nd issue of the 10th volume contains valuable scientific studies. This edition includes 13 Research Articles and 3 Book Reviews. The first article, authored by Assoc. Prof. Hamit Arbaş, is titled "Comparative Construction of the Mi'rāc Phenomenon: Mi'rāc Miniatures in Hāvarannāma and Hamse-i Nizāmī". Arbaş conducts a comparative analysis of the Mi'rāj phenomenon within the frameworks of two distinct works. The second work, "Behaviors and Reactions of Ottoman Society Against Plague Epidemics (17 and 18th Century)" by Assoc. Prof. Emrah İstek, delves into the behaviors and responses of Ottoman society during plague epidemics. The third article in this issue, authored by Asst. Prof. Recep Bilgin, is "The Phenomenon of 'Khabar Accepted by People' Used by Al-Jaşşās About the Khabar al-Wāhid Within the Framework of His Work Named al-Fuṣūl fī al-uṣūl and Its Place in the Methodology of Hadīth". The author explores the thoughts of Al-Jaşşās on the concept of khabar al-wāhid, an important issue in the field of hadīth. Furthermore, Asst. Prof. Ata Demir presents a philosophical examination of the concept of judgment in his article titled "Judgment as a Philosophical Concept."

Another article by Asst. Prof. İdris Sami Sümer, "As a Rhetoric, Man's Claim of 'Ashraf Al-makhlūqāt' (In the Context of the 70th Verse of Surah al-Isrā)" focuses on the claim that humans are "Ashraf Al-makhlūqāt (the best of creation)" within the framework of verse 70 of Surah al-Isrā'. Asst. Prof. Nizamettin Çelik's work, "Conditions of Soundness in the Sciences of Hadīth and Qiraah from a Comparative Perspective", undertakes a comparative analysis of the conditions for validity in Hadith and Qiraat sciences. Asst. Prof. Beşir Çelik, in his article "Ibn Labbān al-Is'ardī and His Comments on Ambiguous Attributes in the Qur'ān" delves into the interpretations of Ibn Labbān concerning ambiguous attributes in the Qur'ān. Moreover, Asst. Prof. Veysi Turun examines the assassination of Caliph Omar within the framework of Ahl al-Sunnah and al-Shi'ah sources in his article titled

"Assassination of Caliph Omar in Ahl al-Sunnah and al-Shi'ah Sources, and the Legends about Abū al-Lu'lu' in Some al-Shi'ah Sources".

In this issue, Asst. Prof. Hasan Fehmi Ulus explores verses in the Quran where the roots "Şu'ur" and "Ş-a'-r" are mentioned in his work "An Analysis of the Verses in the Qur'an Where the Roots Shu'ur and Ş-a'-r Are Mentioned". Asst. Prof. Abdullah Kavalcıoğlu's article, "Judge's Tough Decision: The Methodology to Follow in Case of Conflicting Evidence Within the Framework of Vankulu Mehmet Efendi's Tarjih al-Bayyināt" deals with Vankulu Mehmet Efendi and his work Tarjih al-Bayyināt. Dr. Zehra Gelici examines the musical elements within the books for four to six-year-old Quran courses in her article titled "Evaluation of 4-6 Years Old Qur'an Courses Tutorial Books in Terms of Musical Elements". Res. Asst. Dr. İsmail Şirinoglu's article, "Discussions about the Certainty of General Utterances and Their Reference Value to Historicity", scrutinizes the general utterances. Lastly, in the final research article, "Dhikr in Üftāde's Dīvān", Res. Asst. Muhammet Hamza Çoban explores the concept of dhikr within the context of an important dīvān.

Additionally, this issue features three book reviews. The first, authored by Res. Asst. Yunus Sanır, reviews the book "al-Jam' Bayna al-Fatwā wa al-Taqwā fi Muhimmāt al-Dīn wa al-Dunyā". The second review, by Rabia Aydın, evaluates the book "Formation and Development Process of the Concept of Ahl as-Sunnah". The third and final review, by Res. Asst. Yasemin Ateşmen Özer, discusses the book "Religious Education and Ethics (Traces of Religious Education of the Past in Today's Religious Attitude)". We hope that this new issue contributes significantly to the academic community.

Assoc. Prof. Necati SÜMER

Chief Editor of Marifetname

Mi'rac Olgusunun Mukayeseli İnşası: Hâverânnâme ve Hamse-i Nizâmî'de Mi'rac Minyatürleri

Doç. Dr. Hamit Arbaş | ORCID: 0000-0002-1284-7351 | harbas@comu.edu.tr

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Çanakkale, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05rsv8p09>

Öz

Bu çalışmada, Timur Devleti (15. yüzyıl) eserlerinden İbn Husâm Husafî'nin (ö.875/1470-1471) *Hâverânnâme*'si ile Safevî Devleti (1501-1736) eserlerinden *Nizâmî'nin* (ö.597-611/1201-1214) *Hamsesi*'ndeki mi'rac tasvirleri mukayeseli olarak incelenmiştir. Hâverânnâme'deki eseri Timurlu dönemi Şiraz minyatür okulu sanatçılarından Ferhad (ö.883/1478-1479) ve çırakları çizmiştir. *Nizâmî'nin* *Hamsesi*'ndeki mi'rac minyatürü ise Safevî devrinin meşhur sanatçısı Sultan Muhammed (ö.963/1555-1556) tarafından çizilmiştir. Bu eserlerden Sultan Muhammed'in minyatürü yabancı yayınlarda yer almaktadır ancak bazı konuları açıklanmamıştır. Ferhad ve çıraklarının mi'rac çalışması ise yayınlarda fazla yer almamıştır ve sadece yüzeysel birkaç cümle ile anlatılmıştır. Her iki minyatürde de görsel unsurların kompozisyonu ve imgelerin kullanımı farklılık arz etmekte; dolayısıyla her iki çalışma farklı sanatsal kalite ve inşâ kodlarını yansıtmaktadır. Öyle ki; her iki dönemin sosyo-kültürel unsurları, sanat-estetik anlayışları ve gündelik hayat formları (giyim-kuşam gibi) minyatürlerin görsel panoramasını farklı çerçevede şekillendirmektedir. İki dönemin sanatsal ve sosyal faktörlerinin ve minyatürdeki ortak görsel unsurların eserlerin giyim kuşam ve şahsiyetlerini etkilemiş, sanatçı bu iki döneme hâkim olan ruhani atmosferin sanat koruyucu ve müşterinin etkisi altında bir eser oluşturmuştur. Bu çalışma, her iki minyatürü bilim dünyasına mukayeseli olarak tanıtarak bir olgu ekseninde sanatın zaman üstü evrensel mesajını yeniden kurmayı amaçlamaktadır. Araştırmada elde edilen veriler analitik olarak incelendikten sonra betimleyici bir yöntemle değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Sanatları, Minyatür, Mi'rac, Hâverânnâme, Hamse-i Nizâmî.

Atıf Bilgisi: Arbaş, Hamit. "Mi'rac Olgusunun Mukayeseli İnşası: Hâverânnâme ve Hamse-i Nizâmî'de Mi'rac Minyatürleri" *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 305-331.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1336773>

Geliş Tarihi	02.08.2023
Kabul Tarihi	16.09.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Hamit Arbaş)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Comparative Construction of the Mi'rac Phenomenon: Mi'rac Miniatures in Hāvarannāma and Hamse-i Nizāmī

Assoc. Prof. Hamit Arbaş | ORCID: 0000-0002-1284-7351 | harbas@comu.edu.tr

Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Islamic History and Arts, Çanakkale, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05rsv8p09>

Abstract

In this study, the depictions of mi'rac in the *Hāvarannāma* of Ibn Husam Husafī (d.875/1470-1471) of the Timurid Era, and the *Khamse* of Nizāmī (d.597-611/1201-1214) of the Safavid Period (1501-1736), are examined comparatively. The work in *Hāvarannāma* was produced by Farhad (d.883/1478-1479), the leading figure of the Shiraz miniature school of the Timurid period, and his apprentices. The mi'rac miniature in Nizami's *Khamse* was painted by Sultan Muhammed (d.963/1555-1556), a prominent artist of the Safavid period. Sultan Muhammed's miniature is included in foreign publications, but some of its themes are not properly explained. The mi'rac of Farhad, on the other hand, has not been included in publications and has only been described in a few shallow sentences. In both miniatures, the composition of the visual elements and the use of imagery differ; thus, both works reflect different artistic qualities and construction codes. In fact, the socio-cultural elements of both periods, their understanding of aesthetics, and forms of daily life (such as clothing and attire) shape the visual panorama of the miniatures in different frameworks. The artistic and social factors of the two periods and the common visual elements in miniatures affected the clothing and personalities of the works, and the artists created the works under the influence of art patron and customer in the spiritual atmosphere dominating these two periods. This study aims to reconstruct the timeless universal message of art on the axis of a phenomenon by comparatively introducing both miniatures to the scholarly world. The data obtained in the research are analyzed analytically and then evaluated with a descriptive method.

Keywords: Islamic Arts, Miniature, Mi'rac, Hāvarannāma, Nizāmī's Khamse.

Citation: Arbaş, Hamit. "Comparative Construction of the Mi'rac Phenomenon: Mi'rac Miniatures in Hāvarannāma and Hamse-i Nizāmī". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 305-331.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1336773>

Date of Submission	02.08.2023
Date of Acceptance	16.09.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Hamit Arbaş)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneeetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Sanat sürekliliğın ve rikkatin mutad hale gelmesi ile mükemmelliğe erişir. Timur Devleti'nin ilk dönemlerinde minyatür sanatı da mükemmelleşme sürecine girer. Bu süreçte şiirsel temaları minyatüre intikal ettirme önemli rol oynar. Çin ve Moğol kültürlerinin etkisiyle peygamberlerin ve evliyaların yüzlerinin gösterilmesi artık kabul görülmeye başlar. Minyatürlerde süje olarak resmedilen insanların kutsallığını vurgulamak için kompozisyondaki konumları ve yerleri özenle seçilmeye başlanır. İleri aşamalarda ise, kutsallık vurgusu kutsal alevler ve ışık haleleri ile ortaya konulmaya çalışılır.

Bundan da öte, kutsallığı, saflığı ve bilgeliği sembolize etmek üzere başta yeşil ve mavi gibi renklerin kullanımı-özellikle evliya kıyafetlerinde-yaygın hale gelir. Renklerin anlam tayfları şekillenmeye başlar: Kırmızı hakikati, mavi saflık ve sonsuzluğu, yeşil manevî olanı ve altın kutsallığı temsil eder.¹

Bu dönemin minyatür sanatı açısından diğer özelliklerinden biri de dikey kompozisyonların öne çıkmaya başlamasıdır. Kompozisyonun oluşmasından adeta kutsallık hiyerarşisi panoramaya nakşedilir. Örneğın; mi'rac sahnelerinde Cebrail rehber, Burak binit, melekler ise Hz. Peygamberi karşılayan ve kendilerine hediyeler sunan varlıklar olarak tasvir edilirler.

Safevî Devleti'nde ise Tebriz sanat çevresinin etkisi ile tasavvufi temalar ve bunları resmetme süreçleri ön plana çıkmaya başlar. Bu gelişmede minyatürlerdeki mistik ton ve üslubunun etkisi açıktır. İnan minyatür sanatının en önemli safhalarından olan II. Tebriz Okulu (Herat,

¹ Annemarie Von Gabain, "Renklerin Sembolik Anlamları", çev. Semih Tezcan, *Türkoloji Dergisi* 3 (1968), 107-113.

Türkmen ve Şiraz ekollerinin birleşimi) ile kompozisyonlar daha karmaşık, tasarım ve renklendirme daha güçlü hale gelir. Safevî geleneğinde peygamber ve evliyaların yüzleri beyaz peçe ile kapatılmaya başlanır.

Safevî minyatür sanatında da renkler farklı anlam kodları ile kullanılır. Nitekim ululuk, sonsuzluk ve hükümranlığın renk tayfları altın, mavi ve kırmızı mi'rac sahnelerinde sıklıkla karşımıza çıkar. Bu dönemin sanatında ayrıca çokluğun (kesret) birlik (vahdet) karşısındaki faniliğinin vurgusu da öne çıkar.²

Bu dönemde dairesel ve spiral örnekler ve altın oranların kullanımı popüler olur. Kutsallık hiyerarşisi ve vurgusu minyatür sanatında güçlü bir şekilde ortaya çıkar: Meleklerin manevî mertebelerini göstermek için kompozisyondaki yerleri, vücut ölçüleri, kanatlarının şekilleri ve giysilerinin renklerinde farklılıklar görülür. Burak tasavvuru ciddi bir transformasyona uğrar. Öyle ki artık Burak'ın yüzü kadın yüzüne, gövdesi alaca-pembe ve beyaz renkli-ata evrilir. Bu atın kuyruğu da inek kuyruğuna benzemektedir artık.

Hz. Peygamber'in mucizevi mi'rac olayı, minyatür sanatçılarının tüm düşünsel dönemlerde üzerinde durdukları ve ondan pek çok eser ürettikleri dini konulardan biridir. İran resminde bu temanın önemi o kadar büyüktür ki İslâm dünyasında bundan daha dini ve derin bir imaj bulamıyoruz.³ Mi'rac olayının şaşırtıcılığı, betimleme ve örnekleme yeteneği hemen her dönemde bu alanda eserler meydana getirmiştir.

² Gül Güney - Fevzi Aydın, "Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Safevi Dönemi Özelliği Gösteren Bazı Yazma Eser Ciltlerinin Tezyinatı", *Unimuseum* 3/1 (ts.), 30-41.

³ Stuart Cary Welch, "Nigârgerî-i Nusahî Hattî der İrân", çev. Seyyid Muhammed Tariki, *Feslnâme-i Hüner* 30 (1996), 101.

Ancak görsel unsurlar açısından mevcut eserler aynı süreç ve biçime sahip olmayıp her dönemin üslup kurallarına, yönetim ve düşünsel şartlarına ve anlatı taraftarlarının görüşlerine ve farklı niteliklere göre resimlenmiştir.

İran sanat tarihçilerine göre İran İslâm sanatının zirvesi Timurlu ve Safevî dönemleridir.⁴ Bu iki devirde sanatçılar hükümet tarafından korunup desteklenmişlerdir. Birbirini izleyen dönemlerde dini temalara ve zamanının sanatçılarının güçlü fırça ve kalemlerine güvenerek bu temaların işlendiği özgün eserler, pek çok cilt oluşturmaktadır.

Bu bağlamda Timurlular ve Safevîler döneminden iki minyatür günümüze ulaşmıştır. Minyatürlerden biri 830/1426 yılında hazırlanan *Hâverânnâme*ye ait olup 27.5×38.5 cm. ebadında, Ferhad ve çırakları tarafından 881/1476 tarihinde çizilmiştir ve Tahran Gülistan Sarayı Kütüphanesi'ndedir.⁵ Bir diğeri, 946-950/1539-1543 yılları arasında hazırlanan, Tebriz okuluna⁶ ait ve *Hamse-i Nizâmî*de yer alan 18.6×28.7 cm. ebadında Sultan Muhammed'in olağanüstü sanatsal şaheserlerinden biridir ve British Museum'da bulunmaktadır.⁷

Bu eserlerin önemi o kadar büyüktür ki sonraki dönemlerdeki mi'rac resimlerini de etkilemiştir. Bu minyatürlerin temel benzerliği, mi'racın başlangıç ve varış noktası arasındaki orta kısmını tasvir etmeleridir.

⁴ Mehdi Hüseyini, "Heft Evreng-i İbrahim Mirza", *Feslnâme-i Hüner* 37 (1998), 100-108.

⁵ Hamit Arbaş, "Hâverânnâme'ye Ait Bilinmeyen Bir Minyatür: Hz. Ali'nin Ejderha İle Mücadelesi", *Dini Araştırmalar* 62 (2022), 203-207.

⁶ Filiz Çağman - Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri* (İstanbul: Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları, 1979), 42.

⁷ Güner İnal, *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlıya Kadar)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1995), 161.

Bu araştırma, yapısı gereği veriler, görseller ve yazılı belgeler kütüphane kaynakları aracılığı ile toplanmış ve analizi betimsel analitik yöntemle yapılmıştır. Konuyla ilgili birçok Farsça kaynak kullanılmasının sebebi ise mi'racın bu aşamasının genel olarak bu kaynaklarda işlenmiş olmasıdır.

1. Mi'rac

Mi'rac, Resul-i Ekrem efendimizin (s.a.v) Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya, oradan da semâvî âlemlere yaptığı yolculuğun ismidir. Vukuu tarihlerinde ihtilaflar olmakla birlikte hicretten bir yıl önce hüzün yılının ardından gerçekleştiği ifade edilir. İslâm âlemi bu hadiseyi Recep ayının 27. gecesinde anmakta ve çeşitli ibadetlerle geçirmektedirler.⁸

Kur'an-ı Kerim'de, mi'rac hadisesine, İsrâ suresinin 1. ve 60. Necm suresinin ise ilk ayetlerinde işaret edilmektedir. İsrâ suresi Kur'an-ı Kerim'in mushaftaki sıralamasına göre on yedinci suresi olmakla birlikte nüzul sırası olarak da ellinci sure olduğu müfessirlerce kabul görmüştür. Toplam 111 ayet olan surenin 26, 32, 33 ve 57. ayetleri ile 73-80 arası ayetler Medine döneminde, diğerleri Mekke döneminde inmiştir. Bu sure, adını da gece yürüyüşü anlamına gelen ve ilk ayetin konusu olan İsrâ olayından almıştır. Diğer adı Benî İsrâil olan sure, mi'rac yolculuğunda Hz. Peygamberin bir gece, Mekke'den Kudüs'e götürülmesini ifade etmektedir.⁹

Necm suresi Kur'an-ı Kerim'in 53. suresi olup Mekke' de nazil olmuştur. İslâm âlimleri bu surenin 13 ile 18 ayetleri arasındaki bölümün

⁸ Salih Sabri Yavuz, "Mi'râc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2005), 30/132-133.

⁹ Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrırcı, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 3/457.

Hz. Peygamber'in mi'râc hadisesi ile ilgili olduğu görüşündedir.¹⁰

Sahihayn'ın ortak zeminde bulunduğu olay, aynı zamanda İslâm Tarihi külliyatlarında ve hadis kaynaklarında konu ile ilgili birçok rivayeti barındırmaktadır. Bahsedilen olay şu şekilde rivayetlere konu olmuştur: Resulullah, uyuduğu yahut yarı uyanık olduğu bir halde iken Cebrail'in kendisine gelerek göğsünü zemzemle yıkadığı daha sonrasında iman ve hikmet ile doldurarak kapattığı ve bu sırada Hicr yahut Hatim olarak adlandırılan yerde bulunduğu rivayet edilir. Rivayetin sonunda ise bu mekândan Burak isimli binekle birlikte Beytü'l Makdis'e götürüldüğü aktarılır.¹¹

1.1. Mi'râc Teriminin Anlamı

Arapça'da 'yukarı çıkmak, yükselmek' anlamındaki 'urûc' kökünden türemiş bir ism-i alet olan mi'râc kelimesi, yukarı çıkma ya da yükselme vasıtası; merdiven' anlamlarına gelmektedir.¹² En yalın haliyle mi'râc hadisesi dini ve edebi literatürde Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah katına çıkışını ifade etmektedir. Bu olay Resulullah'ın Mescid-i Aksâ'dan yedi kat göğe, oradan Sidretü'l-Münteha'ya ve ötelere yükselişini içerir. Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gidiş ve oradan da yükseklere çıkış şeklinde yorumlandığından bu hadise kaynaklarda daha çok 'isrâ ve mi'râc' şeklinde geçmektedir. Türkçede mi'râc kelimesiyle her ikisi de kastedilmiştir.¹³

1.2. İslâm Sanatları ve Mi'râc

Mi'râc'ın İslâm düşünce tarihi içinde işkal ettiği önemli konumu, İslâm Sanatları temalarına da doğrudan tesir etmiş; resim, süsleme ve

¹⁰ Karaman - Çağrıncı, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5/457.

¹¹ Yavuz, "Mi'râc", 30/132.

¹² Ali Ekber Dehrodâ, *Emsâl ve Hikem* (Tahran: Emir Kebir Yayınları, 1991), 132.

¹³ Yavuz, "Mi'râc", 30/132.

minyatür sanatları için kıymetli bir yapı taşı hüviyeti kazanmıştır. Öte taraftan hat, tezhip gibi sanatlarda, edebiyatın çeşitli şekillerinde ve musikide mi'rac motifleri sanatçıların yorumlarında yerini almıştır. İranlı ve Türk sanatkarların mi'râciyye veya mi'râcnâme eserleri büyük edebi değer kazanmış, mevlit örneğinde olduğu gibi yüksek bir zevk ve coşku katarak musikiye can veren terennümler meydana getirmesine vesile olmuştur.¹⁴

1.2.1. Minyatürlerde Mi'rac

Bilinen en eski mi'rac tasviri Câmîü't-Tevârîh'in resimleri arasında yer alır. Yalnız bu mi'rac resminde, bu olayın tüm safhaları tasvir edilmemiştir.¹⁵

Simgeleşmiş mi'rac tasvirleri İslâm kitap ressamlığında daha çok edebiyatla ilgili eserlerde görülür. Bunların başında *Nizâmî'nin Hamsesi* gelmektedir. Nizâmî'den sonra gelen şairlerden özellikle Câmî'nin (ö.898 /1492) eserlerinde de simgeleşmiş mi'rac tasvirlerine yer verilmiştir.¹⁶

Esasen içinde mi'râciyye bulunan ve minyatürleşmiş mesnevîlerin hemen hepsinde bir mi'rac minyatürüne rastlamamız daima mümkündür.¹⁷

¹⁴ Yavuz, "Mi'râc", 30/132.

¹⁵ Richard Ettinghausen, *Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century* (Roma: Academia Nazionale di Lincei, 1957), 366-367; Ramazan Şeşen, "Câmîü't-Tevârîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., ts.), 7/132-134; Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz.Muhammed'in Hayatı* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 2006), 10; Helena Şin Deştgil, *Mi'rac Nigârî-i Nüşehâyı Hattî ta Nakkaşihâyı Merdümî ba Nigâhi be Peykernigârî-i Hz.Muhammed (s.a.v)* (Tahran: İntişârâtü İlmî ve Ferhengî, 2012), 96; Fatıma Katip - vd., "Karkerdhâyı Tasvîri-i Hüneri-i Kur'ân der Tecessüm-i Beserî-i Vakıayı Mi'rac Mutâle'eyi Mevrîdi Nigâre-i Mi'rac-ı Sultan Muhammed", *Müessese-i Pejuhişi-i Müdiriyyet-i Müdebbir 3* (2018), 181; Neslihan Yiğit, *Miracnameler ve Minyatürleşme Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 100.

¹⁶ Tanındı, *Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz.Muhammed'in Hayatı*, 10.

¹⁷ Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 77.

2. İki Minyatürün Görsel Öğelerinin Karşılaştırılması

2.1. Hz. Muhammed (s.a.v)

Hz. Peygamber, mi'racın ana karakteridir. Onun karakterinin merkeziliği, özellikle *Hamse-i Nizâmî*'de mi'rac minyatürünün tam merkezinde yer alması ve meleklerle çevrenmesi şeklinde iyice vurgulanmıştır.¹⁸ Peygamberimizin kıyafetleri tasarım ve renk bakımından diğerlerinden farklıdır. *Hâverânnâme* minyatüründe Peygamber efendimiz başında beyaz sarıği ve destarı arkaya doğru sarkıtılmış kızıl kahverengi elbise ve yeşil kısa kollu bir hırkası vardır (Resim:1). Ancak *Hamse*'nin minyatüründe Hz. Peygamber'in başındaki beyaz sarığin destarı boynunun altından arkaya sarkıtılmış kızıl kahve renginde bir elbise ve uzun kollu yeşil bir hırka giyiyor ayağında da beyaz çizmeleri vardır¹⁹ (Resim: 2). *Hâverânnâmede* Peygamber efendimiz ve Burak'ın etrafında kutsal haleler yoktur. *Hamse*'nin minyatüründe ise ateş alevleri şeklindeki kutsal haleler Peygamberimiz ve Burak'ı tamamen kuşatmış durumdadır²⁰. *Hâverânnâme*'de Burak'ın eyerinin örtüsü yeşil

¹⁸ Zeren Akalay, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine 753 No'lu Nizami Hamsesi'nin Minyatürleri", *Sanat Tarihi Yıllığı* 5 (1973), 389-409; Şin Deştgil, *Mi'rac Nigârî-i Nüşehâyı Hattî ta Nakkaşihâyı Merdümü ba Nigâhi be Peykernigârî-i Hz.Muhammed (s.a.v)*, 123; Ekber Şayansirişt - vd., "Vakavî-i Nigâre-i Mi'rac-ı Peyamber-i Ekrem (s.a.v) der Nüşa-i Hattî-i Heft Evreng-i Freer Gallery ba Ruykerd-i Beynametnîyet-i Gerard Genette", *Neşriye-i Nigârîne-i Hüner-i İslâmî* 19 (2020), 14.

¹⁹ İlahe Tubihayı Necefabadi - Zehra Fenai, "Tahlil-i Kârbord-i Reng der Nigârehâyı Mi'racnâme-i Mir Haydar ber Mebnâyı Caygâhu Reng der Kur'ân-ı Mecîd ve Ahadis", *Neşriye-i İlmî Pejuhişî-i Mutâle'ât-ı Hüner-i İslâmî*, (2017), 104; Rukiyyetü'ssâdât Vezir-i Büzürg - Behram Ahmedi, "Berresi-i Nigâre-i Mi'rac-ı Peyamber (s.a.v) Eser-i Sultan Muhammed ber Esas-ı Arâi Panofsky", *Neşriye-i Pejuhiş der Hüner ve Ulûm-ı İnsânî* 10 (2018), 29.

²⁰ Mehnaz Şayistefer - Taci Kiyai, "Berresi-i Nemâdhâyı Nûr ve Ferište-i Râhnümâ ya Pîr-i Ferzâne der Ferheng-i Îrân", *Feslnâme-i Mutâle'âtı Hüner-i İslâmî* 2 (2005), 40; Mehdi Muhammedzâde, *Nişâneşinâsî-i Şemayilnigârî-i Peyamber-i Ekrem (s.a.v) ba Te'kid ber Nigârehâyı Îrânî İslâmî* (Tebriz: Neşr-i Risâlet-i Ya'kûbî, 2008), 28; Fehime Zari'zâde - Muhammed Hazai, "Süver-i Hayal der Tablo-i Mi'rac-ı Hz.Resûl (s.a.v) Eser-i Sultan Muhammed", *Neşriye-i Kitab-ı Mahi Hüner* 166 (2012), 92.

renkli ve sadedir. *Hamse*'de ise bu örtü sakin, ferahlatıcı, zarif ve neşeli bir mekânı ifade eden çiçekli ve yeşil desenlidir²¹. *Hâverânnâme*'de Peygamberimiz bir eliyle Burak'ın yularını tutuyor diğer eliyle karşıyı gösteriyor ancak *Hamse-i Nizâmî*'de efendimiz ellerini iç huzurunun bir işareti olarak mübarek göğsünün üzerine koymuştur. Görsel düzenlemeler, sanat eserini veya sanat eserinin belirli bir yorumuna yol açan duyguyu etkilemede rol oynadığından²² *Hamse*'de Peygamberimizin hareket yönü, etrafındaki geniş kutsal haleler, elbise, sarık, destar, ellerin şekli gibi görsel düzenlemeler *Hâverânnâme*'ye kıyasla efendimizin şahsiyetine gizem, kutsallık ve mistik bir yön katar. Ayrıca Peygamber efendimizin vakur şekli ve duruşu, meleklerin muntazam bir şekilde kendilerine doğru hareketleri mümtaz şahsiyetini açıkça ortaya koymaktadır.

2.2. Burak

Peygamberimizin manevi yolculuğundaki binit, mi'racın en gizemli karakterlerinden biridir. Burak'ın vücudu ata, kuyruğu inek kuyruğuna, kafası insan kafasına benzemektedir,²³ katırla merkep arası, beyaz, uzun; gemi vurulmuş ve eyerlenmiş; adımını gözünün gördüğü en uzak noktaya atan, rampa aşağı vadiye inerken ön ayakları uzayıp arka

²¹ Ali Rıza Medhizâde, "Mukayesei Tatbikî-i Niğâre-i Mi'rac der Hamse-i Nizâmî ve Falnâme-i Tahmasıbî", *Cilve-i Hüner* 14 (2015), 7.

²² Charles R. Jensen, *Tecziye ve Tahlil-i Âsâr-ı Hünerhâyı Tecessümi*, çev. Beti Avakıyan (Tahran: Semt Yay., 2009), 25.

²³ Şayistefer - Kiyai, "Berresi-i Nemâdhâyı Nûr ve Ferište-i Râhnümâ ya Pîr-i Ferzâne der Ferheng-i Îrân", 35; Muhsin Edib Behruz, *Mi'rac ez Didgâhu Kur'ân ve Rivâyât* (Tahran: Şirketi Çap ve Neşri Beynelmilel, 2008), 80-81; Metin And, *Minyatürlerde Osmanlı-İslam Mitologyası* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 295; Zari'zâde - Hazai, "Süver-i Hayal der Tablo-i Mi'rac-ı Hz.Resûl (s.a.v) Eser-i Sultan Muhammed", 92; Muhammedzâde, *Nişâneşinâsî-i Şemayilniğârî-i Peyamber-i Ekrem (s.a.v) ba Te'kid ber Niğârehâyı Îrânî İslâmî*, 100.

ayakları kısalan yokuşa çıkarken ise arka ayakları uzayıp ön ayakları kısalan bir hayvan²⁴ özelliğine sahiptir.

Burak *Hâverânnâme*'de başında taç şişman bir şekilde çizilmiştir (Resim:1). *Hamse*'nin minyatüründeki binitin *Hâverânnâme*'deki gibi tacı vardır. Ancak Burak, Ferhad ve çıraklarının minyatürüne göre daha zariftir²⁵ (Resim:2). *Hâverânnâme*'de Burak statik bir şekilde, *Hamse-i Nizâmî*'de ileri ve yukarı doğru diyagonal (eğik) bir şekilde tasvirin alt sağ tarafından sol üst tarafına hareket edip yükseliyor ve dinamik bir tarzda çizilmiştir.²⁶ Burada Burak, İslâm minyatür sanatındaki en görkemli şekliyle işlenmiştir. Binitin yüzü ve duruşu *Hâverânnâme*'ye göre daha güzel, çevik ve iç huzur etkisine sahiptir. Uzun bir boyun ona bağlanan süslü gerdanlık bu durumu daha da güçlendirir. *Hamse*'deki Burak, *Hâverânnâme*'deki Burak'a göre daha dinamiktir. Çift yönlü hareketi ve uçuş duygusunu aşılacaktır.²⁷

Burak, kutsal ve uğur getirici sayıldığından evlere, dükkanlara, daha doğrusu her yere girerdi.²⁸

²⁴ Şinasi Gündüz, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Miraç* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1996), 101; Marie Rose Seguy, *Mi'râcnâme. Sefer-i Mu'cize âsâyı Peyamber (s.a.v)*, çev. Mehnaz Şayistefer (Tahran: Müesses-e-i Mutâle'âtı Hüner-i İslâmî, 2006), 14; Ebü'l-Kâsım Dâdver - vd., "Berresi-i Tatbîkî-i Nigâre-i der Râh-ı Urşelim ve Nigâre-i Mi'râc Eser-i Sultan Muhammed ba Te'kid ber Peyamber (s.a.v), Cebrâil ve Burak", *Mahnâme-i Pejuhiş der Hüner ve Ulûmî İnsânî* 3 (2017), 46-47.

²⁵ Ali Rıza Şeyhi - Meliha Sadıker, "Mutâle'e-i Seyr-i Tahavvül-i Tasvîri-i Burak der Nigârgerî-i İrânî ez Karn-ı Heftüm ta Sizdehüm-i Hicrî-i Kamerî", *Mebânî-i Nazerî-i Hünerhâyı Tecessümi* 5 (2018), 103.

²⁶ Viktoriya Kerimi - Haniye Gaysi, "Bâznigeri-i İrfân der Mebânî-i Nigârgerihâyı Mi'râc-ı Hz.Muhammed (s.a.v)", *Feslnâme-i Peykere* 10 (2016), 34.

²⁷ Muhammed Rıza Gerşasbi Fahr - Mehdi Hüseyini, "Berresi-i Nemâdî Burak der Mektebhâyı Herat ve Tebriz-i Do", *Feslnâme-i Pejuhişi-i Hünerhâyı Tecessümi-i Nakşmaye* 5 (2010), 50-51.

²⁸ Malik Aksel, *Türklerde Dinî Resimler* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 130.

2.3. Ateş alevleri (Kutsal haleler)

Kutsal haleler ve alevler, kutsallığı ve yükselişi göstermek için tanıdık bir unsurdur. Alevin hacmi, onları çevreleyen karakterlerin kutsallığını da yansıtır.²⁹ Ateş; dönüşümün, yaşam gücünün saflaştırılmasının, desteğin veya korunmanın bir sembolü ve mesajları iletme aracıdır.³⁰

Peygamber efendimizin başının etrafındaki kutsal haleler 8./14. yüzyılın sonundan çizilmeye başlanmıştır.³¹ Kutsal haleler, onun temiz, münezzeh ve ilahi soyunun bir sembolüdür.³² *Hâverânnâme*'de Hz. Peygamber, Cebrail ve Burak kutsal alevlerle kuşatılmamıştır (Resim:1). Ancak *Hamse-i Nizâmî* minyatüründe Peygamberimizin tüm vücudu, Burak'ın başı da dahil olmak üzere kutsal alevler (kutsal haleler) içindedir (Resim:2). Bu çalışmadaki resimsel unsurlar İran ve Çin resim geleneğini takip eden benzersiz bir kombinasyon (bileşim) sunmaktadır. Bu alevler Peygamberimizi daha geniş bir şekilde çevreler, bu da onun en önemli meleklerden biri olan Cebrail'e kıyasla bir insan olarak önemini gösterir. Bu minyatürün aşırı yükselen altın alevleri de gözün dikkatini gökyüzüne

²⁹ Zeren Tanındı, *Türk Minyatür Sanatı* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996), 46; Murteza Efşar - vd., "Berresi-i Revendi Nemâdgerâyî-i Şemâyilha der Nigârgeri-i İslâmî ez Menzer-i Nişâneşinâsi", *Neşriye-i Mutâle'ât-ı Hüner-i İslâmî* 13 (2010), 39; Zari'zâde - Hazai, "Süver-i Hayal der Tablo-i Mi'rac-ı Hz.Resûl (s.a.v) Eser-i Sultan Muhammed", 93.

³⁰ Jean C. Cooper, *Ferheng-i Müsevver-i Nemâdhâyı Sünneti*, çev. Meliha Kerbasıyan (Tahran: Ferşad Yayınları, 2000), 8.

³¹ Tharvat Ukasha, *Nigârgeri-i İslâmî*, çev. Seyyid Gulam Rıza Tahami (Tahran: Havza-i Hüneri Yay., 2001), 109.

³² Asgar Keleşçiyânı Mukaddem - Meryem Yahakki, "Berresi-i Enasır-ı Nemâdin der Nigârgeri-i İrân", *Feslnâme-i Bağ-ı Nazar* 19 (2011), 71; Tubihayı Necefabadi - Fenai, "Tahlil-i Kârbord-i Reng der Nigârehâyı Mi'racnâme-i Mir Haydar ber Mebnâyı Caygâhı Reng der Kur'ân-ı Mecîd ve Ahadis", 102; Mehdi Muhammedzâde - vd., "Nişânehâyı Beserî-i Mi'rac-ı Peyamber (s.a.v) der Nigârgeri-i Osmanî Mutâle'eyi Mevridi Nüşha-i İskendernâme-i Ahmedî", *Neşriye-i Pejuhiş der Hüner ve Ulûm-ı İnsânî* 9 (2018), 99.

çeker ve Hz. Peygamber'in mi'racını gösterir. Bu da eseri dinamik hale getirmenin yanı sıra mistik bir etki de verir. Mi'racın sonu, nurun kaynağına bağlanmaktadır ve bu, *Hamse-i Nizâmî*'de, Hz. Peygamber'i kutsal alevlerle kuşatma şeklinde somutlaştırılmıştır.³³ Cebrail (a.s) da kutsal alevlerle diğer meleklerden ayırt edilmiştir.

2.4. Melekler

İslâm resimlerinde meleklerin insan şekli vardır ve insan figürüyle tek farklı yönleri çok tüylü kanatlara sahip olmalarıdır.³⁴

Melekler, her iki minyatürün kompozisyonunun alanını şekillendirmede önemli unsurlardır.

Hâverânnâme'de meleklerin onu dörtte üç profilden, ikisi tam profilden çizilmiştir (Resim:1). Onların büyük siyah gözleri, kemerli kaşları, düz burunları, küçük ağızları ve yuvarlak yüzleri vardır.³⁵

Saçları yuvarlak uçlu olup omuzlarının üzerine yayılmış bir kısmının saçları da tepelerinde toplanmıştır. Meleklerin çoğunun kanatları iki parçalı ve iki renkle yoğun ve kaba bir şekilde boyanmıştır. Kanadın üst kısmı çok yuvarlak ve kavislidir ve renklendirmelerinde kırmızı, sarı ve bazen turuncu, mor ve kahverengi renklerin bir kombinasyonu kullanılmıştır. Meleklerin kıyafetleri sade ve desensizdir. Eserin sol tarafında, Cebrail (a.s) altın tacı ile Peygamberimizin karşısında dizüstü oturuyor. Kanatları diğer meleklerden farklıdır.³⁶

³³Atusa A'zem Kesiri, "Mutâleayî Tetbîkî-i Mu'ellefehâyî Tasvîrî der Penc Nigâre-i Mi'racî Hz.Resûl (s.a.v)", *Neşriyei Hünerhâyî Sinâ'îyi İslâmî* 3 (2018), 16.

³⁴ Nağme Seferzâde - Behram Ahmedi, "Berresi-i Tasvîr-i Fereştegân der Nakkaşi-i Devre-i Kâcâr", *Feslnâme-i Peykere* 5 (2014), 49-50.

³⁵ Kerimi - Gaysi, "Bâznigeri-i İrfân der Mebânî-i Nigârgerihâyî Mi'rac-ı Hz.Muhammed (s.a.v)", 39.

³⁶ Said Ehevâni - Fettane Mahmudi, "Vakavî-i Layehâyî Ma'nâyî der Nigârehâyî Nûsha-i Hâverânnâme ba Rûykerd-i Iconology", *Hünerhâyî Zibâ, Hünerhâyî Tecessümi* 2 (2018), 25; Muhsini-i Tefti A'zem - Ali Rıza Kerimi, "Vakavî-i Nakş-i Firişte der

Hamse-i Nizâmî'de meleklerin iki türlü kanadı vardır (Resim:2). Birincisi düz çizgili uzun, ikincisi dalgalı ve kısa çizgili kanatlar. Uzun ve düz tüylü melekler, güç, sağlamlık ve dayanıklılığı bize aktarıırken birleşik, bitişik, kısa ve renkleri iç içe tüyleri olan melekler ise mekânın ihtişamını, güzelliğini, inceliği ve kutsallığını yansıtır. Tüm meleklerin farklı yüz ifadeleri vardır. Meleklerin uzun yüzleri, küçük gözleri, yuvarlak kaşları, düz burunları ve küçük ağızları vardır. Saçları koyu renkli ve sade; başları vücutlarına göre biraz büyük tasvir edilmiştir. Boyunları ise kısadır. Bazılarının taçları ve bazılarının külahları vardır. Cebrail (a.s) Peygamberimizin karşısında zarif bir şekilde altın tacı, mavi ve sarı giysileri ile çizilmiştir.³⁷

Hâverânnâme minyatüründe Hz. Peygamberin etrafında on iki melek bulunmaktadır ve bunlardan sadece bazıları çeşitli hediyeler taşıyorlar (Resim:1). Eserde, meleklerin kıyafetleri ve saçlarının tasarımında sadelik hakimdir. *Hamse-i Nizâmî*'de, Hz. Peygamber'in etrafında dönen on dokuz melek tasvir edilmiştir (Resim:2). Onlar ellerinde ilâhî hediyeleri ile Peygamberimize övgüler düzüp hoş geldin demektedirler.³⁸ Melekleri tasvir etmenin bu yöntemi, ideal ve ilâhî anlamın, ritmik kompozisyonun şekillenmesinde önemli bir rol oynar.

Nakkaşihâyı Mi'racı Hz. Muhammed (s.a.v) der Devrehâyı Teymurî ve Safevî", *Pejuhišnâme-i Grafîk-i Nakkaşi* 3 (2019), 208.

³⁷ Tuka Meliki, "Feriştegâni Nekkâşî", *Kitâbî Mâhî Hüner* 120 (2008), 92; Muhsini-i Tefti A'zem - Kerimi, "Vakavî-i Nakş-i Firişte der Nakkaşihâyı Mi'racı Hz. Muhammed (s.a.v) der Devrehâyı Teymurî ve Safevî", 211.

³⁸ Yakub Ajend, *Simâyı Sultan Muhammed-i Nakkaş* (Tahran: Ferhengistan-i Hüner Yayınları, 2005), 68; A'zem Kesiri, "Mutâleayi Tetbîkî-i Mu'ellefehâyı Tasvîrî der Penc Nigâre-i Mi'racı Hz.Resûl (s.a.v)", 19; Mehdi Devâzdeh İmami - vd., "Mutâleayi Tatbîkî-i Vâkî'eyi Mi'rac der Nigâre-i Mi'racı Sultan Muhammed ve Metn-i Mi'raciyehâyı Nizâmî", *Neşriye-i Nigârîne-i Hüner-i İslâmî* 16 (2018), 22; Katip - vd., "Karkerdhâyı Tasvîrî-i Hüneri-i Kur'ân der Tecessüm-i Beserî-i Vakıyı Mi'rac Mutâle'eyi Mevrîdi Nigâre-i Mi'rac-ı Sultan Muhammed", 182.

Ayrıca dinamik ve manevi bir tasvir alanı yaratır.³⁹ *Hamse*'de çok sayıda meleğin yanı sıra, onların kıyafetlerinin tasarımında ve renklerinde ve ruh hallerindeki çeşitlilik görülebilir.

Hâverânnâme minyatüründe melekler kılıç, bayrak ve serpuş gibi apaçık hediyelerle Hz. Peygamberi karşılamaya gelir (Resim:1). Ancak *Hamse-i Nizâmî*'de meleklerin daha fazla hediyeleri vardır.⁴⁰ Bunlar giysi, meyve, serpuş ve ayakkabı gibi anlaşılabilen hediyeler bir de gizli armağanlardır (Resim:2). Bunların mahiyetleri hakkında bir görüş belirtmek zordur ancak eserin gizemine katkıda bulunurlar.

Hâverânnâme'de meleklerin hareket ve davranışları sabit ve sınırlıdır ama *Hamse-i Nizâmî*'de melekler hoş kokular serpmeye, dua etme ve birbirleriyle konuşma gibi çeşitli eylemlerde bulunurlar.⁴¹ Bu eylemler sadece minyatüre hareket ve canlılık kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda olayın ihtişamını da dile getirmiştir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi kimi kısa tüylü kimi de uzun, ince, orantılı ve çok renkli olmak üzere çeşitli melek kanatları vardır. *Hâverânnâme*'deki meleklerin kanatları ise kaba bir şekilde işlenmiştir. *Hâverânnâme*'nin aksine *Hamse* minyatüründeki meleklerin hal ve hareketleri birbirleriyle sanatsal bir ilişki içinde olup daha zarif, ince ve yumuşak bir şekildedir. Meleklerin vücutları, ritmik kıvrımlarıyla, Sultan Muhammed'in ustalığını gösterir.

³⁹ Zari'zâde - Hazai, "Süver-i Hayal der Tablo-i Mi'rac-ı Hz.Resûl (s.a.v) Eser-i Sultan Muhammed", 93; Medhizâde, "Mukayese-i Tatbikî-i Nigâre-i Mi'rac der Hamse-i Nizâmî ve Falnâme-i Tahmasıbî", 8-9; Muhsini-i Tefti A'zem - Kerimi, "Vakavî-i Nakş-i Firişte der Nakkaşihâyı Mi'racı Hz. Muhammed (s.a.v) der Devrehâyı Teymurî ve Safevî", 215.

⁴⁰ Mehnaz Şayistefer, *Enasır-ı Hüneri Şi'î der Nigârgeri ve Ketibenigâri-i Teymuriyân ve Safevîyân* (Tahran: Müessesesi-i Mutâle'âtü Hüner-i İslâmî, 2005), 141.

⁴¹ Meryem Mütetekkirâzâd - Mehnaz Şayistefer, "Nigâhi ber Hikmet-i Ma'nevî-i Nigârgerî-i İrânî Mutâle'e-i Mevrîdi Nigâre-i Mi'rac-ı Peygamber (s.a.v)", *Neşriye-i Kitâbî Mâh-ı Hüner* 183 (2013), 94; Vezir-i Büzürg - Ahmedî, "Berresi-i Nigâre-i Mi'rac-ı Peygamber (s.a.v) Eser-i Sultan Muhammed ber Esas-ı Arâi Panofsky", 29.

Onlar Hz. Peygamber'den mesafelerini koruyarak spiral bir hareketle kelebek gibi efendimizin etrafında toplanır ve dönerler. Ayrıca meleklerin bu hareketleri tasvirde dinamik ve manevi bir hava yaratır, Hz. Peygamber'in yüksek makamını bir kez daha vurgular.

2.5. Cebrail (a.s)

Hâverânnâme'de Cebrail (a.s) diz üstü oturmuş, kıyafetleri kiremit rengi ve yeşildir (Resim: 1). Sağ kanadı aşağıda sol kanadı yukarıdadır. Melekler arasında sadece onun başında taç vardır. Başının etrafında kutsal hale yoktur. *Hamse-i Nizâmî*'de ise melekler topluluğunda Cebrail (a.s)'ın vücudunda zarafet, uyum ve ritmik dönüş çarpıcı bir şekilde görülebilir (Resim: 2). O, Peygamberin manevi hidayetinden semanın harikalarını göstermek ve onları açıklamaktan sorumludur.⁴² Cebrail (a.s) *Hamse-i Nizâmî*'de diğer meleklerden farklı bir kıyafet içinde, başının etrafında kutsal haleler zarif ve rengârenk kanatları vardır (Resim: 2). O, yumuşak ve ileriye doğru bir hareketle Hz. Peygamber'e yol göstermektedir. Giysilerinin mavi rengi ve konumu, kutsal alevler onu iyi bir şekilde vurgular ve diğer meleklerden ayırır. Mir'ac'ın henüz bitmediği ve devam etmesi gerektiği Cebrail'in ellerinin vaziyet ve durumundan görülebilir.

3. Her İki Minyatürün Özel Elemanları

Hâverânnâme'de sadece altın yaldızlı ve iç içe geçmiş bulutlar dikkat çeker (Resim: 1). *Hamse-i Nizâmî* çalışmasına özgü olan görsel öğeler ise minyatürün altındaki sık bulutlardır ki yukarı doğru seyrekleşirler (Resim: 2). Ayrıca ay ve yazıyı da zikretmek lazımdır.

⁴² Devâzdeh İmami - vd., “Mutâleayı Tatbîkî-i Vâkî'eyi Mi'rac der Nigâre-i Mi'racı Sultan Muhammed ve Metn-i Mi'raciyehâyı Nizâmî”, 22; Gülnar Ali Babayi - Muhammed Ali Recebi, “Cebraîl ez Menzar-i Âmûzehâyı Dinî ve İrfânî-i İslâmî ve Nemûdü an der Mi'racnâme-i Mir Haydar ve Nigâre-i Mi'racı Sultan Muhammed”, *Feslnâme-i Danişgâhı Hüner* 23 (2019), 99.

Bunlara ilaveten bir ateş kandili tutan melek, mi'râc minyatürlerinde sadece *Hamse*'de tasvir edilen gizemli unsurlardan biridir. Bu unsurlar, diğer unsurlarla birlikte sembolik, gizemli ve manevi bir atmosfer yaratılmasına yardımcı olup bu çalışmada kullanılan ana görsel elemanlar ve görsel düzenlemelerin tamamlayıcısı olmuşlardır. Diğer yandan üstte ve alttaki yazılar ve meleklerin vücudunun bir kısmının bunlarla kapanması esere derinlik kazandırmıştır.⁴³

3.1. İki Minyatürün Ana Görsel Unsurlarının Karşılaştırılması

3.1.1. Çizgi

Hâverânnâme'de çizgilerin akıcılığı ve yumuşaklığı daha az, fırça darbeleri ise serbest ve hızlı bir şekilde uygulanıyor (Resim: 1). *Hamse-i Nizâmî*'de ise yumuşak, akıcı, kıvrımlı, eğri çizgilerin hakimiyeti ile karşı karşıyayız. Bu unsurlar dikkat, hassasiyet ve zarafetle işlenmiştir (Resim: 2). Çizgilerin ahengi ve performanslarının kalitesi hoş bir etki yaratır. Sonsuz hassas tasarım ve fırça kullanımı her ayrıntıda görülebilir.⁴⁴ “Çizgi ve hareketin her zaman birbiriyle yaratılan ve ilişkili iki görsel fenomen olduğu göz önüne alındığında”⁴⁵ meleklerin şeklinin etrafındaki çizgiler ile kanatları arasındaki ilişki, *Hâverânnâme*'de düzenli ve koordineli bir şekilde kurulmamış, meleklerin kanatları farklı yönlerde çizilmiştir. *Hamse-i Nizâmî*'de ise birbiriyle uyum içindedir ve dikkatin bu noktaya çekilmesine yardımcı olur. *Hamse-i Nizâmî*'nin minyatüründe çizgiler, nesnenin mistik ve manevi içeriği ile orantılı ve uyumludur.

⁴³ Zari'zâde - Hazai, “Süver-i Hayal der Tablo-i Mi'râc-ı Hz.Resûl (s.a.v) Eser-i Sultan Muhammed”, 93; Medhizâde, “Mukayesei Tatbikî-i Nigâre-i Mi'râc der Hamse-i Nizâmî ve Falnâme-i Tahmasîbî”, 10; Vezir-i Büzürg - Ahmedi, “Berresi-i Nigâre-i Mi'râc-ı Peyamber (s.a.v) Eser-i Sultan Muhammed ber Esas-ı Arâi Panofsky”, 29.

⁴⁴ Medhizâde, “Mukayesei Tatbikî-i Nigâre-i Mi'râc der Hamse-i Nizâmî ve Falnâme-i Tahmasîbî”, 11.

⁴⁵ Muhammed Hüseyin Halimi, *Usûl ve Mebânî-i Hünerhâyı Tecessümi* (Tahran: İhyâ-ı Kitap Yay., 2005), 264.

3.1.2. Renk

Hâverânnâme minyatüründe Hz. Peygamber'in giysileri *Hamse-i Nizâmî*'dekine benzemektedir ancak serpuşu farklıdır ayrıca burada Hz. Peygamber ve Burak'ı kutsal alevler kuşatmamaktadır (Resim:1). Altın renkli sarmal bulutlar Peygamberimiz ve Burak'ı içine almaktadır. Cebrail (a.s)'ın giysisi yeşildir, onun üzerine kiremit renkli cübbesi vardır ve fondaki renk, onun belirginleşmesine yardımcı olmuştur. Kanatlarının biri yukarı diğeri aşağıdadır. *Hâverânnâme*'de meleklerin renklerinde fazla çeşitlilik yoktur. *Hamse-i Nizâmî* minyatüründe gökyüzü gece ve sonsuz uzayın simgesi olan laciverte boyanmıştır (Resim: 2). Hz. Peygamber'in altın renkli alevler arasında yeşil hırka giymiş olması ona özel bir kutsallık ve maneviyat kazandırmıştır. Yeşil renk onun kemâle erdiği ve nefsi mutmainne sahibi olduğunun göstergesidir. Cebrail (a.s)'ın lacivert gökyüzü arasındaki mavi renkli giysisi onun hâl ve hareketinin belirginleşmesi ve vurgulanmasına yardımcı olur, huzur ve maneviyatı telkin eder. Kanatları ise aynı hizadadır.⁴⁶ Melekler çeşitli ve farklı renkleriyle gözü okşarlar ve duygusal olarak hoş bir atmosfer yaratırlar. Sıcak ve soğuk renkler arasındaki oran eşit ve dengeli görünmektedir. Her iki çalışmada da ortamın rengi meleklerin sayısı, sanatçının hayal gücünü ve sanatını gösterir.⁴⁷

3.1.3. Kompozisyon

Hâverânnâme de spiral bir kompozisyon ve meleklerin bir araya gelmesi yan yana kullanılmış ve görsel unsurlar mi'rac olayını teyit edecek şekilde düzenlenmiştir (Resim: 1). Bu nedenle minyatürün

⁴⁶ Medhizâde, "Mukayeseli Tatbikî-i Nigâre-i Mi'rac der Hamse-i Nizâmî ve Falnâme-i Tahmasîbî", 18.

⁴⁷ Şayansirişt - vd., "Vakavî-i Nigâre-i Mi'rac-ı Peyamber-i Ekrem (s.a.v) der Nüşa-i Hattî-i Heft Evreng-i Freer Gallery ba Ruykerd-i Beynametniyet-i Gerard Genette", 16.

mekânı, *Hamse-i Nizâmî*'den farklı olarak düz ve derinliksiz kabul edilmektedir. *Hamse-i Nizâmî*'deki kompozisyonda spiral şeklindedir (Resim: 2). Merkezde Hz. Peygamber görünmektedir ve melekler baş aktörlerdir. Bu kompozisyon sanatçının istediği manevi atmosferi ifade etmek için ustalıklı kullanılmıştır. Spiral kompozisyon, durgunluk yerine Hz. Peygamberin urûcunu gösterir.⁴⁸ Bu kompozisyonda, Burak'ın konumu alevler gibi urûcu (yükselişi) temsil eden diğer resimsel unsurlarla koordine edilir ve urûc kavramını güzel bir şekilde gösterir. Kompozisyonda figürler arasındaki bağın etkisi de *Hâverânnâme*'ye göre daha ince ve düzenlidir. Genel olarak unsurların dizilişi, Hz. Peygamber'i mi'rac olayının ilk ve ana karakteri olarak gösteren ve uygulayan bir şekildedir. Hz. Peygamber'in mekânsal konumu görsel olarak enerjisi çok yüksek ve dikkat çeken bir noktadır. *Hâverânnâme*'de, *Hamse-i Nizâmî*'de görünen Peygamber efendimizin yükseliş (urûc) kavram ve hareketinin aksine bir durgunluk hissedilir. Bu eserde görsel öğeler *Hamse-i Nizâmî*'ye göre daha azdır. Mekân kapalı ve sıkışıktır. *Hamse-i Nizâmî*'deki görsel öğeler daha fazla olsa da öğeler arasında var olan tam mesafe ve düzen nedeniyle, minyatür alanının nefes almasına izin vermiş ve aralarında daha fazla uyum ve birlik vardır. Melekler kompozisyonda düzenli ve derli toplu bir ritme sahiptirler.

Öte yandan bir minyatürde seyirci, karmaşık unsurlar karşısında daha fazla görsel sabitlik ve etrafındakilerle daha az kaotik ilişki içinde olan bir form arar.⁴⁹ Bu nokta dikkate alındığında, karşımıza şöyle bir durum ortaya çıkar: *Hâverânnâme*'de altın renkli sarmal bulutlar Hz. Peygamber'in etrafındaki boşluğu neredeyse tamamen kaplamaktadır. Sultan

⁴⁸ Bk. Medhizâde, "Mukayesei Tatbikî-i Nigâre-i Mi'rac der Hamse-i Nizâmîüve Falnâme-i Tahmasibî", 12.

⁴⁹ Gyorgy Kepes, *Zebân-ı Tasvîr*, çev. Firuze Muhacir (Tahran: Suruş Yay., ts.), 46.

Muhammed'in çalışmasında ise Hz. Peygamber ile melekler arasındaki mesafe ve etrafındaki boşluk artırılarak Hz. Peygamber'in değeri ve makamının ululuğu vurgulanmak istenmiştir. Ayrıca kompozisyon süreci görsel problemlerin çözümünde en belirleyici adımdır. Çünkü bu süreçte ortaya konulan tercihler görsel çalışmanın anlamını ve amacını kuşatır. Bu da izleyicinin minyatürü güçlü bir şekilde algılamasına imkân verir.⁵⁰ *Hâverânnâme*'nin bu noktada aynı etkiye sahip olduğunu söylemek oldukça zordur. *Hamse-i Nizâmî*'de ise resimsel faktörler ve görsel unsurlar etkili bir tarzda bir araya getirilmiş, mi'rac olayının manası ve tasavvufi anlatımını daha vurgulu bir mahiyette temsil ve ifade edilmiştir.

Kısacası her iki minyatürde de mi'rac olayının bir ânı spesifik olarak tasvir edilmiş; temsil edilen sahnenin baş süjeleri (Hz. Peygamber, Burak ve melekler) her ikisinde de benzer bir şekilde ortaya konulmuştur. İki minyatür arasındaki en büyük fark ise -öyle görünüyor ki- *Hâverânnâme*'de görsel temalar nispeten donuk ve statik iken *Hamse-i Nizâmî*'de bu imgeler ve unsurlar daha çarpıcı bir şekilde ortaya konulmuştur. Dolayısıyla eserin anlamını daha etkin ve gizemini daha arttırıcı bir forma kavuşturmuştur.⁵¹

Sonuç

Timur Devleti'nin ilk dönemlerinde minyatür sanatı mükemmelleşme sürecine girmiş, şiirsel temaların minyatüre taşınma gayreti bu sürece pozitif katkı sağlamıştır. Minyatür sanatında dikey kompozisyona göre kutsallık hiyerarşisinin inşası bunun en belirgin özelliği olmuştur. Bu dönemde Safevî Devleti'nde ise Tebriz sanat

⁵⁰ A. Donis Donis, *Mebâdî-i Sevâdî Basari*, çev. Nesim Menuçihrâbâdi (Tahran: Bâztâbı Endişe Yayınları, 2009), 51.

⁵¹ Lale Uluç, *Türkmen Valiler Şirazlı Ustalar Osmanlı Okurlar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 384-421.

çevresinin etkisi ile tasavvufî temalar ve bunları resmetme süreçleri ön plana çıkmaya başlamıştır.

Timur Devleti döneminde ortaya konulan *Hâverânnâme* ile Safevî Devleti devrinde yapılan *Hamse-i Nizâmî* arasında yapılacak mukayese iki iktidar arasındaki sanat faaliyetinin şekil ve muhteva yönlerinden korelasyonunu tefrik etmemize ve ikonografyasını çözümlememize imkân sağlayacaktır. Özellikle her iki eserde kullanılan Burak ve Cebrail motiflerinin *süjellik ve merkezilik* algıları, eserlerde kullanılan çizgiler, renkler ve tasvire dayalı diğer unsurların sembolik değerleri nesnel bir bakış açısı ile değerlendirilmelidir. Aynı tema üzerinden yapılan tasvirlerle yansıyan ayrı iki sanatçının görsel nitelikleri, çağlar geçtikçe anonim bir sanat haline gelebilmekte, sanatın tek bir kalıbı olamayacağı için o eserlere bakanlar tarafından her defasında farklı şekillerde yorumlanabilmektedir.

Hâverânnâme'de mi'rac minyatüründeki görsel öğelerin zarafeti, inceliği ve güzelliği ile *Hamse-i Nizâmî*'de, meleklerin vücutlarının oranı ve ritmik boyutları, izleyicinin dikkatini o ana ve görüntüdeki mesaja yönlendirmektedir. *Hamse-i Nizâmî*'deki eser, metafizik bir "hakikati" tasvirde oldukça başarılıdır. Sanatçı metaforik bir yaklaşım sergilemiş; mi'rac'ı sembolize eden duygu ve halleri dışavurumcu bir şekilde betimleyebilmiştir. Öte yandan her iki sanatçının yarattığı imgelerin, sanatçının hayal gücü ve estetik zevki ile kendi dönemlerinin sosyal dokusu ve kültürünü de yansıttığına tanık olmaktadır.

Kaynakça | References

- Ajend, Yakub. *Simâyı Sultan Muhammed-i Nakkaş*. Tahran: Ferhengistan-i Hüner Yayınları, 2005.
- Akalay, Zeren. "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine 753 No'lu Nizami Hamsesi'nin Minyatürleri". *Sanat Tarihi Yıllığı* 5 (1973), 389-409.
- Akar, Metin. *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Aksel, Malik. *Türklerde Dinî Resimler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Ali Babayi, Gülnar - Recebi, Muhammed Ali. "Cebrâil ez Menzar-i Âmûzehâyı Dinî ve İrfânî-i İslâmî ve Nemûdı an der Mi'racnâme-i Mir Haydar ve Nigâre-i Mi'racı Sultan Muhammed". *Feslnâme-i Danişgâhı Hüner* 23 (2019), 83-102.
- And, Metin. *Minyatürlerde Osmanlı-İslam Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Arbaş, Hamit. "Hâverânnâme'ye Ait Bilinmeyen Bir Minyatür: Hz. Ali'nin Ejderha İle Mücadelesi". *Dini Araştırmalar* 62 (2022), 197-220.
- A'zem Kesiri, Atusa. "Mutâleayi Tetbîkî-i Mu'ellefehâyı Tasvîri der Penc Nigâre-i Mi'racı Hz.Resûl (s.a.v)". *Neşriyei Hünerhâyı Sinâ'iyi İslâmî* 3 (2018), 11-26.
- Cooper, Jean C. *Ferheng-i Müsevver-i Nemâdhâyı Sünneti*. çev. Meliha Kerbasiyan. Tahran: Ferşad Yayınları, 2000.
- Çağman, Filiz - Tanındı, Zeren. *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri*. İstanbul: Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları, 1979.
- Dâdver, Ebû'l-Kâsım - vd. "Berresi-i Tatbîkî-i Nigâre-i der Râh-ı Urşelim ve Nigâre-i Mi'rac Eser-i Sultan Muhammed ba Te'kid ber Peyamber (s.a.v), Cebrâil ve Burak". *Mahnâme-i Pejuhiş der Hüner ve Ulûmı İnsânî* 3 (2017), 41-65.
- Dehhodâ, Ali Ekber. *Emsâl ve Hikem*. Tahran: Emir Kebir Yayınları, 1991.
- Devâzdeh İmami, Mehdi - vd. "Mutâleayi Tatbîkî-i Vâki'eyi Mi'rac der Nigâre-i Mi'racı Sultan Muhammed ve Metn-i Mi'raciyehâyı Nizâmî". *Neşriyei Nigârine-i Hüner-i İslâmî* 16 (2018), 15-29.
- Donis, A. Donis. *Mebâdî-i Sevâdı Basari*. çev. Nesim Menuçihrahâdi. Tahran: Bâztâbı Endişe Yayınları, 2009.
- Edib Behruz, Muhsin. *Mi'rac ez Didgâhı Kur'ân ve Rivâyât*. Tahran: Şirketi Çap ve Neşri Beynelmilel, 2008.
- Efşar, Murteza - vd. "Berresi-i Revendî Nemâdgerâyî-i Şemâyilha der Nigargerî-i İslâmî ez Menzer-i Nişâneşinâsi". *Neşriyei Mutâle'ât-*

- ı Hüner-i İslâmî* 13 (2010), 37-54.
- Ehevâni, Said - Mahmudi, Fettane. "Vakavî-i Layehâyı Ma'nâyı der Nigârehâyı Nüsha-i Hâverânnâme ba Rûykerd-i Iconology". *Hünerhâyı Zibâ, Hünerhâyı Tecessümi* 2 (2018), 23-34.
- Ettinghausen, Richard. *Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century*. Roma: Academia Nazionale di Lincei, 1957.
- Gabain, Annemarie Von. "Renklerin Sembolik Anlamları". çev. Semih Tezcan. *Türkoloji Dergisi* 3 (1968), 107-113.
- Gerşasbi Fahr, Muhammed Rıza - Hüseyini, Mehdi. "Berresi-i Nemâdı Burak der Mektebhâyı Herat ve Tebriz-i Do". *Feslnâme-i Pejuhişi-i Hünerhâyı Tecessümi-i Nakşmâye* 5 (2010), 43-52.
- Gündüz, Şinasi. *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Miraç*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1996.
- Güney, Gül - Aydın, Fevzi. "Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Safevi Dönemi Özelliği Gösteren Bazı Yazma Eser Ciltlerinin Tezvinatı". *Unimuseum* 3/1 (ts.), 30-41.
- Halimi, Muhammed Hüseyin. *Usûl ve Mebânî-i Hünerhâyı Tecessümi*. Tahran: İhyâ-ı Kitap Yay., 2005.
- Hüseyini, Mehdi. "Heft Evreng-i İbrahim Mirza". *Feslnâme-i Hüner* 37 (1998), 100-120.
- İnal, Güner. *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlıya Kadar)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1995.
- Jensen, Charles R. *Tecziye ve Tahlil-i Âsâr-ı Hünerhâyı Tecessümi*. çev. Beti Avakiyân. Tahran: Semt Yay., 2009.
- Karaman, Hayreddin - Çağrıncı, Mustafa. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Katip, Fatıma - vd. "Karkerdhâyı Tasvîri-i Hüneri-i Kur'ân der Tecessüm-i Beserî-i Vakıyı Mi'rac Mutâle'eyi Mevrîdi Nigâre-i Mi'rac-ı Sultan Muhammed". *Müessese-i Pejuhişi-i Müdiriyyet-i Müdebbir* 3 (2018), 174-186.
- Kefşçiyânı Mukaddem, Asgar - Yahakki, Meryem. "Berresi-i Enasır-ı Nemâdin der Nigârgerî-i Îrân". *Feslnâme-i Bağ-ı Nazar* 19 (2011), 65-75.
- Kepes, Gyorgy. *Zebân-ı Tasvîr*. çev. Firuze Muhacir. Tahran: Suruş Yay., ts.
- Kerimi, Viktoriya - Gaysi, Haniye. "Bâznigeri-i İrfân der Mebânî-i Nigârgerîhâyı Mi'rac-ı Hz.Muhammed (s.a.v)". *Feslnâme-i Peykere* 10 (2016), 31-43.
- Medhizâde, Ali Rıza. "Mukayesei Tatbikî-i Nigâre-i Mi'rac der Hamse-i Nizâmî ve Falnâme-i Tahmasıbî". *Cilve-i Hüner* 14 (2015), 5-16.
- Meliki, Tuka. "Feriştegânı Nekkâşî". *Kitâbı Mâhı Hüner* 120 (2008), 86-

92.

- Muhammedzâde, Mehdi. *Nişâneşinâsî-i Şemayilnigârî-i Peyamber-i Ekrem (s.a.v) ba Te'kid ber Nigârehâyı Îrânî İslâmî*. Tebriz: Neşri-i Risâlet-i Ya'kûbî, 2008.
- Muhammedzâde, Mehdi - vd. “Nişânehâyı Beserî-i Mi'rac-ı Peyamber (s.a.v) der Nigârgerî-i Osmanî Mutâle'eyi Mevridi Nüşa-i İskendernâme-i Ahmedî”. *Neşriye-i Pejuhiş der Hüner ve Ulûm-ı İnsânî* 9 (2018), 93-106.
- Muhsini-i Tefti A'zam - Kerimi, Ali Rıza. “Vakavî-i Nakş-i Firişte der Nakkaşihâyı Mi'racı Hz. Muhammed (s.a.v) der Devrehâyı Teymurî ve Safevî”. *Pejuhişnâme-i Grafîk-i Nakkaşi* 3 (2019), 203-218.
- Mütefekkirâzâd, Meryem - Şayistefer, Mehnaz. “Nigâhi ber Hikmet-i Ma'nevî-i Nigârgerî-i Îrânî Mutâle'e-i Mevridi Nigâre-i Mi'rac-ı Peyamber (s.a.v)”. *Neşriye-i Kitâbı Mâh-ı Hüner* 183 (2013), 88-95.
- Seferzâde, Nağme - Ahmedî, Behram. “Berresi-i Tasvîr-i Fereştegân der Nakkaşi-i Devre-i Kâcâr”. *Feslnâme-i Peykere* 5 (2014), 47-56.
- Seguy, Marie Rose. *Mi'râcnâme. Sefer-i Mu'cizeâsâyı Peyamber (s.a.v)*. çev. Mehnaz Şayistefer. Tahran: Müessesesi-i Mutâle'âtı Hüner-i İslâmî, 2006.
- Şayansirişt, Ekber - vd. “Vakavî-i Nigâre-i Mi'rac-ı Peyamber-i Ekrem (s.a.v) der Nüşa-i Hattî-i Heft Evreng-i Freer Gallery ba Ruykerd-i Beynametnîyet-i Gerard Genette”. *Neşriye-i Nigârîne-i Hüner-i İslâmî* 19 (2020), 5-19.
- Şayistefer, Mehnaz. *Enasır-ı Hüneri Şî'i der Nigârgeri ve Ketibenigârî-i Teymuriyân ve Safevîyân*. Tahran: Müessesesi-i Mutâle'âtı Hüner-i İslâmî, 2005.
- Şayistefer, Mehnaz - Kiyai, Taci. “Berresi-i Nemâdhâyı Nûr ve Ferište-i Râhnümâ ya Pîr-i Ferzâne der Ferheng-i Îrân”. *Feslnâme-i Mutâle'âtı Hüner-i İslâmî* 2 (2005), 29-50.
- Şeşen, Ramazan. “Câmiu't-Tevârih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. Ankara: TDV Yay., ts.
- Şeyhi, Ali Rıza - Sadıkifer, Meliha. “Mutâle'e-i Seyr-i Tahavvül-i Tasvîrî-i Burak der Nigârgerî-i Îrânî ez Karn-ı Heftüm ta Sizdehüm-i Hicrî-i Kamerî”. *Mebânî-i Nazerî-i Hünerhâyı Tecessümi* 5 (2018), 93-106.
- Şin Deştgil, Helena. *Mi'rac Nigârî-i Nüşehâyı Hattî ta Nakkaşihâyı Merdümî ba Nigâhi be Peykernigârî-i Hz. Muhammed (s.a.v)*. Tahran: İntişârâtı İlmî ve Ferhengi, 2012.
- Tanıdı, Zeren. *Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in*

- Hayatı*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 2006.
- Tanıncı, Zeren. *Türk Minyatür Sanatı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996.
- Tubihayî Necefabadî, İlahe - Fenai, Zehra. “Tahlil-i Kârbord-i Reng der Nigârehâyı Mi'racnâme-i Mir Haydar ber Mebnâyı Caygâhı Reng der Kur'ân-ı Mecîd ve Ahadis”. *Neşriye-i İlmî Pejuhiş-i Mutâle'ât-ı Hüner-i İslâmî*, 98-119.
- Ukasha, Tharvat. *Nigârgerî-i İslâmî*. çev. Seyyid Gulam Rıza Tahami. Tahran: Havza-i Hüneri Yay., 2001.
- Uluç, Lale. *Türkmen Valiler Şirazlı Ustalar Osmanlı Okurlar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Vezer-i Büzürg, Rukiyyetü'ssâdât - Ahmedî, Behram. “Berresi-i Nigâre-i Mi'rac-ı Peyamber (s.a.v) Eser-i Sultan Muhammed ber Esas-ı Arâı Panofsky”. *Neşriye-i Pejuhiş der Hüner ve Ulûm-ı İnsânî* 10 (2018), 25-34.
- Welch, Stuart Cary. “Nigârgerî-i Nusahı Hattî der İran”. çev. Seyyid Muhammed Tariki. *Feslnâme-i Hüner* 30 (1996), 101-168.
- Yavuz, Salih Sabri. “Mi'râc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. Ankara: TDV Yay., 2005.
- Yiğit, Neslihan. *Miracnameler ve Minyatürlenme Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Zari'zâde, Fehime - Hazai, Muhammed. “Süver-i Hayal der Tablo-i Mi'rac-ı Hz.Resûl (s.a.v) Eser-i Sultan Muhammed”. *Neşriye-i Kitab-ı Mahî Hüner* 166 (2012), 90-95.

Ekler



Resim 1. Hz. Peygamber'in Mi'racı, *Hâverânnâme*, 1476 (Anvari, 2002: 152)



Resim 2. Hz. Peygamber'in Mi'racı, *Hamse-i Nizāmī*, 1539-1543 (Şayistefer, 2005: 142)

Veba Salgınlarına Karşı Osmanlı Toplumundaki Davranışlar ve Tepkiler (17 ve 18. yy.)

Doç. Dr. Emrah İstek | ORCID: 0000-0003-1407-3609 | emrah.istik@siirt.edu.tr
Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

İnsanlık tarihinde geniş kitleleri etkileyen salgınların başında veba hastalığı gelmektedir. Yüzyıllar boyu milyonlarca insanın ölümüne, yerleşim yerlerinin boşalmasına ve bunların yanı sıra siyasi, ekonomik ve kültürel değişimlere sebep olan veba, Osmanlı Devleti'ni de derinden etkilemiştir. Salgınların toplumsal bir korkuyu veya travmayı tetiklemesi, ülke geneline yayılmasıyla doğru orantılı olmuştur. Nitekim büyük bir şehirde görülen salgın, kısa sürede hem söylem hem de hastalık yapma noktasında yayılırken, taşrada ise bu durum her iki açıdan da yavaş olmuştur. Salgına karşı devlet nezdinde gösterilen çabalar veya doktorların hastalığı bertaraf etmek üzere yaptıkları girişimlerin yanında, toplumun verdiği tepkilerin çeşitliliği artmış ve davranışlar üzerinde etkili sonuçları olmuştur. Bu çalışmada 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan salgınlar üzerinde durulmuştur. Öncelikle böylesi bir afetin ne kadar sıklıkla yaşandığını tespit edebilmek için hastalığın ortaya çıkış tarihleri verilmiştir. Konu, din temelli teslimiyet, bazı karantina örnekleri ve bu uygulamaya gösterilen tepkiler, cenaze işlemleri ve salgın dönemlerinde devlete karşı tutumlar gibi alt başlıklar halinde irdelenecektir. Bu başlıklar çerçevesinde taunun Osmanlı toplumundaki etkisi ve halkın salgına karşı gösterdiği tepki ölçülecektir. Söz konusu hususlar başta dönemin canlı şahitleri olan seyyahların eserlerinden olmak üzere hatırat ve kronik eserlere başvurularak ortaya konacaktır. Böylece büyük afetler olarak da değerlendirilen salgınlardaki geçmiş dönemlerde verilen tepki ve davranışların ortaya çıkartılması hedeflenmiştir. Son olarak bu çalışmanın yüzyılımızda yaşanmış/yaşanması muhtemel benzer salgın afetlerinde gösterilen tepkileri araştıran akademik çevre için tarihsel ve sosyolojik veriler sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı Toplumunu, Seyahatnameler, Salgın, Veba, Karantina.

Atf Bilgisi: İstek, Emrah. "Veba Salgınlarına Karşı Osmanlı Toplumundaki Davranışlar ve Tepkiler (17 ve 18. yy.)". *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 333-364.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1372937>

Geliş Tarihi	08.10.2023
Kabul Tarihi	08.11.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Emrah İstek)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Behaviors and Reactions of Ottoman Society Against Plague Epidemics (17 and 18th Century)

Assoc. Prof. Emrah İstek | ORCID: 0000-0003-1407-3609 | emrah.istik@siirt.edu.tr
Siirt University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

Plague is one of the leading epidemic diseases affecting large masses in the history of humanity. The plague, which caused the death of millions of people, the evacuation of settlements and political, economic and cultural changes for centuries, also deeply affected the Ottoman Empire. As epidemics spread across the country, they scare and traumatize societies. As a matter of fact, the epidemic seen in a big city spread in a short time both at the point of discourse and disease. This spread rate is slower when seen in the countryside. In addition to the efforts made by the state against the epidemic or the attempts of doctors to eliminate the disease, the diversity of the society's reactions increased and had effective consequences on behaviours. In this study, the epidemics that emerged in the Ottoman Empire the 17th and 18th centuries were emphasized. First of all, the dates of occurrence of the disease are given in order to determine how often such a disaster occurs. The subject will be examined under sub-headings such as religion-based surrender, quarantine practices and reactions to this practice, funeral procedures and attitudes towards the state during epidemics. Within the framework of these titles, the effect of t̄ā'ūn in Ottoman society and the reaction of the people to the epidemic will be measured. These issues will be investigated by referring to the memoirs and chronicles, especially the works of the travellers who were the living witnesses of the period. Thus, it is aimed to reveal the reactions and behaviours given in the past periods in the epidemics, which are also considered as major disasters. Finally, it is thought that this study will provide historical and sociological data for the academic community investigating the reactions shown in similar epidemic disasters that have been experienced / likely to be experienced in our century.

Keywords: History of Islam, Ottoman Society, Travelogues, Epidemic, Plague, Quarantine.

Citation: İstek, Emrah. "Behaviors and Reactions of Ottoman Society against Plague Epidemics (17 and 18th century)". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 333-364.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1372937>

Date of Submission	08.10.2023
Date of Acceptance	08.11.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Emrah İstek)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmanetikbilidirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Bulaşıcılığı ve hastayı öldürme oranı yüksek olan veba hastalığı, insanlığın gördüğü en büyük salgınlardan birisi olmuştur. Pire ve kemirgenlerden insanlara bulaşan hastalık, Osmanlı’da “tâun” olarak adlandırılmıştır.¹ Bu çalışmada yaygın bilinen adı olması dolayısıyla “veba salgını” ya da “veba” adıyla işlenecektir. Veba hastalığının salgın boyutunda sık sık görülmesi; toplumların hastalığa bakışını, hastalığa karşı aldıkları önlemleri, çözüm arayışlarını ve hastalık bulaşan kitlelere karşı davranışını etkilemekteydi. Söz konusu etkinin altında yatan birçok neden bulunmaktaydı ki bunlardan en baskın olanı din faktörüydü. Osmanlı toplumu özelinde bakıldığında öne çıkan ilk tebaa Müslümanlar olduğundan, çalışmamızda Müslüman toplumun salgınlardaki tepki ve davranışları ele alınmıştır. Müslümanların yanı sıra bir kısım gayrimüslim milletlerin tavırları da toplumlar arası mukayese yapabilmek maksadıyla konunun bazı yönleri üzerinden incelenmiştir.

1. Salgının Ortaya Çıkış Dönemleri

Osmanlı Devleti’nde veba salgınları kuruluş döneminden itibaren görülmeye başlamıştır. “Kara Ölüm” da olarak bilinen 1347-1349 arasındaki veba salgını, hareket yönü itibariyle İstanbul Boğazı’ndan Avrupa’ya gittiği için dönemin Osmanlı toplumunu da etkilemiştir.² Devletin sınırları genişledikçe salgınlar resmi kayıtlarda daha görünür olmuştur. Örneğin 1540³, 1573⁴, 1576-1579⁵, 1591-1592⁶ yıllarında

¹ Emrah İstek, “Osmanlı Hekimlerinin Türkçe Tıp Eserlerinde Veba Hastalığı ve Tedavisi”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 11/35 (2018), 131-132.

² Osmanlı Devleti’nin bu dönemde Doğu Roma İmparatorluğu’nu çevrelediği düşünüldüğünde söz konusu salgının da Osmanlı coğrafyasında görülmesi söz konusudur. Varlık’ın bu konu hakkındaki tespitleri için bk. Nükhet Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 142-156.

³ İstanbul’da 30 kişi vefat etmiştir. Bk. BOA, TS.MA.e 534-5 (H. 17.12.946).

görülen veba, Celâli isyanlarının yoğunlaştığı 1600'lü yılların başında kıtlıkla birlikte ortaya çıkmıştır.⁷

Kıtlık ve veba birbirini tetikleyen afetler olarak 1615'te Mısır'da da karşımıza çıkmaktadır.⁸ Vebayla birlikte yangın ve zorlu iklim koşullarına da rastlanmaktadır. Örneğin, 1618'de İstanbul'da yangınla beraber “tâ'un-ı ekber” ortaya çıkmıştır.⁹ 1621 yılında bu felaketleri takip edercesine İstanbul Boğazı'nın Sarayburnu'ndan Üsküdar'a kadar donduğu, hatta insanların boğazı yürüyerek geçtiği dönemin kaynaklarında zikredilmiştir.¹⁰

Bazı tarihçilere göre vebanın Sultan Osman'ın katledilmesinden sonra arttığı öne sürülmektedir.¹¹ 1625 yılında vebadan İstanbul'da günde 2-3 bin kişinin öldüğü tahmin edilmektedir. Öyle ki veba hayvanlara da bulaşmıştır. Dünyanın birçok yerinde can alan bu salgında İstanbul'da 140 bin civarında insan öldükten sonra şehirde salgın son bulmuştur.¹² Sir Thomas Roe sayıyı 200 bin olarak vermektedir. Bu

⁴ BOA, A.{DVNSMHHM.d..., 22-82 (H. 23.01.981); BOA, A.{DVNSMHHM.d..., 2-372 (H. 28.07.981).

⁵ BOA, A.{DVNSMHHM.d..., 28-843 (H. 13.08.984); BOA, A.{DVNSMHHM.d..., 33-360 (H. 15.10.985); BOA, A.{DVNSMHHM.d..., 40-296 (H. 20.08.987)

⁶ Mesut Ayar, *Osmanlı Devletinde Kolera Salgını İstanbul Örneği (1892-1895)* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 2.

⁷ Sam White, *Osmanlı'da İsyân İklimi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 242-243.

⁸ Polonyalı Simeon, *Polonyalı Bir Seyyahın Gözünden 16. Asır Türkiye'si* (İstanbul: Köprü, 2016), 154; White, *Osmanlı'da İsyân İklimi*, 244.

⁹ Hüseyin Tugi, *Musibetnâme* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 120-121.

¹⁰ Mustafa Efendi Naima, *Tarih-i Na'ima*, çev. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007), 2/459; İbrahim Peçevi, *Peçevi Tarihi* (Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), II/400; Bu olay ayrıca dönemin şairleri tarafından şiirlerle anlatılmıştır. Her iki kronik de bu don olayını Bursalı Seyyid Muhammed Hâşimî'den almıştır. Hâşimî ayrıca oğlu gibi gördüğü Yusuf adlı birisinin 1623 yılında vefat ettiğini de bir şiirinde yazmıştır. Ayşe Bulan, *Haşimi hayatı, edebi kişiliği ve divanının tenkidli metni* (Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 172,176.

¹¹ White, *Osmanlı'da İsyân İklimi*, 272.

¹² Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, ed. Erhan Afyoncu, çev.

salgın taşrada çok fazla hayvanın telef olmasına da sebep olmuştur.¹³ Hammer, “Bayram Paşa Tâ’unu” olarak adlandırdığı salgın hakkında; “ölüm miktarı bine vardığı zaman, mu’tâd olduğu üzere, tersane arkasında duaya çıkılırdı” diyerek salgının vahametini ortaya koymuş ve Mısır vergisinin ancak yarısının gönderildiğini kaydetmiştir.¹⁴ Evliya Çelebi’nin Mısır’da yayılan veba için yaptığı tarif bu salgını yeterince açıklamaktadır. Seyyah Mısır’da çıkan vebada bir köyün üç ayda dokuz kere mahlûl (vârissiz kalan malın devlete kalması) olduğunu ancak en sonunda eyalet divanı tarafından satışa çıkarıldığını yazmaktadır.¹⁵ Tam bu yıl Avrupa’nın önemli merkezlerinden Viyana’da da veba, uzun yıllar sonra zuhur etmiştir.¹⁶ Gemiyile İstanbul’a gelen bir İngiliz soylusu Bozcaada civarında vebaya yakalanmış, Marmara Ereğlisi’nde vefat ederek buradaki kilise bahçesine 1627 yılında gömülmüştür.¹⁷ Bir sene sonra 1628 yılında Erzurum’da Abaza Paşa’nın isyanı döneminde kale içindeki bütün halk hem paşanın zulmünden hem de ağır veba salgınından kırılmıştır. Ölüler o kadar çoğalmıştır ki cenazeler meydanlarda açıkta kalmıştır.¹⁸

On yıl sonra İstanbul’da tekrar ortaya çıkan veba yüzünden Sultan IV. Murad boğazda başka bir saraya avdet etmek durumunda kalmış ve bütün yazı orada geçirmiştir. Aynı yıl Eflak-Boğdan

Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011), 4/31.

¹³ White, *Osmanlı’da İsyân İklimi*, 273,362.

¹⁴ Joseph V. Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.), 5/58.

¹⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, çev. Robert Dankof, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 10/242.

¹⁶ Mathias Fuhrmann, *Alt- und Neues Wien* (Wien: Prasser, 1738), 899.

¹⁷ Josephus Grelot, *İstanbul Seyahatnamesi* (İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret A.Ş., 1998), 48.

¹⁸ Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 5/229.

(Romanya) da salgın görülmektedir.¹⁹ Bu yıllarda İstanbul'da bulunan Du Loir, şehrin sadece bir kapısından bir günde bin kişinin cenazesinin kaldırıldığını bildirmektedir.²⁰ Kırklı yılların sonunda görülen salgında²¹ çok fazla asker (askerîden bî-hadd kimesne) vefat etmiştir.²² 1651'te Tırhala'da²³ çıkan veba yüzünden halk kadıya cizyelerini ödeyemeyeceklerini bildirmiştir.²⁴ Bolevî Mustafa Efendi'nin (ö. 1675)²⁵ imametinde 1654 yılında hastalığın def'i içi topluca duaya çıkılması salgının bu senede de görüldüğünü ortaya koymaktadır.²⁶

Mısır'da 1655-1656'da ortaya çıkan vebanın yüz bin insanın ölümüne sebep olduğu halkın söylemlerine yansımıştır.²⁷ Santuri Ali Ufki Bey (ö. 1675?) de bu dönemde vebanın Edirne Sarayı'nı²⁸ kasıp kavurduğunu, hastalara yardım eden sağlıklı kişilerin de bu salgında hayatlarını kaybettiklerini yazmaktadır. Bu salgında sarayda bulunan 260 içoğlanından sadece 150'si hayatta kalmıştır.²⁹ Yine aynı yıllardaki

¹⁹ Paul Rycout, *The history of the Turkish empire from the year 1623 to the year 1677 containing the reigns of the three last emperours* (London, 1680), 69.

²⁰ Sör Clausier du Loir, *Du Loir Seyahatnamesi IV. Murad Döneminde Bir Fransız Seyahat Maceraları*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016), 50, 58.

²¹ Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 5/229.

²² Naima, *Tarih-i Na'ima*, 3/1092.

²³ Günümüzde Yunanistan sınırları içinde bulunmaktadır.

²⁴ BAO, YB..04, D. 2, G.53. (H-19.07-1061)

²⁵ Sicilli Osmânî'de Bolevi (Bolulu) Mustafa Efendi'nin 1654 yılı yerine 1657 yılında Rumeli Kazaskeri olduğu yazılmaktadır. Na'imâ'nın zikrettiği 1654 yılında hala İstanbul Kadılığına devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda eğer Sicilli Osmanî'i doğru bilgi veriyorsa vebanın yayıldığı dönemi 1657 yılı olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, çev. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1151.

²⁶ Naima, *Tarih-i Na'ima*, 4/1539.

²⁷ Jean Thévenot, *Thevenot Seyahatnamesi*, ed. Stefanos Yerasimos, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009), 250.

²⁸ Edirne Sarayı kullanılmakla beraber başkent değildi. Zira Payitaht o dönemde de İstanbul'dur.

²⁹ Santuri Ali Ufki Bey, *Topkapı Sarayı'nda Yaşam*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 49.

(1658³⁰ ve 1661³¹) veba salgınlarında İstanbul'da binlerce insan öldüğü gibi saray erkânından yüzden fazla insan can vermiştir. Bu bilgilere göre salgın hem İstanbul hem Edirne'de görülmüştür.

Veba salgını Girit'in fethi sürecinde Hanya seferinde de (H.1078/1667-1668) ortaya çıkmış ve binlerce askerin ölümüne neden olmuştur.³² Râşid Efendi bu askerlerin şehadet makamına eriştiklerini³³ belirtmektedir ki bu da vebaya bakışı ortaya koyması bakımından önemli bir nottur. Bu dönemde Girit içinde de veba ve açlık had safhaya çıkmıştır.³⁴ Rycaut, 1665 yılı sonlarında Girit'in Kandiye şehrinde bir veba salgını görüldüğünü yazmaktadır. Söz konusu hastalık, Râşid Efendi'nin bahsettiği salgın veya devamı olsa gerektir. Ancak Rycaut bu salgından Girit halkının değil Türklerin etkilendiğini belirtmektedir. İki yaklaşım da birbiriyle örtüşmektedir. Zira Osmanlı ordusu Kandiye'yi bu dönemde kuşattığından iki tarafında salgından etkilendiğini varsaymak yanlış olmayacaktır.³⁵ Aynı yıl kaleme alınan Almanca bir eserde vebanın ada halkını kırdığı teyit edilmektedir.³⁶

Hanya'daki salgından kısa süre sonra Sakız Adası'nda veba görülünce Evliya Çelebi buraya gitmekten vazgeçmiş ancak³⁷ 1671-1672

³⁰ Rycaut, *The history of the Turkish empire*, 56.

³¹ Rycaut, *The history of the Turkish empire*, 105; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 4/82.

³² Râşid Mehmed Efendi, *Tarih-i Raşid ve Zeyli Raşid Mehmed Efendi Çelebizade İsmail Asım Efendi*, ed. Abdülkadir Özcan vd., çev. Halit Özkan vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 1/113.

³³ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Niysâbüri, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1988), 4/165-166.

³⁴ Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 4/432.

³⁵ Rycaut, *The history of the Turkish empire*, 177.

³⁶ Roger Palmer of Castlemaine, *Warhaffter Bericht von den jetzigen Kriege so zwischen den Venetianern und den Türken geführt wird* (Frankfurt: Blasius Jlsnern, 1668), 28.

³⁷ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 9/59.

(H. 1082) yılında Mısır'a gelen Evliya, yoğun yaşanan salgın hastalığına rağmen insanların omuzları birbirine değecek kadar dip dibe yürüdüklerini kaydetmiştir.³⁸

1675 yılında Edirne'de çok ciddi bir veba salgını olmuştur. Bu salgında günde 900 kişinin öldüğü iddia edilmektedir. Covell'a göre salgında şehrin yarısı ya vebadan ölmüş veya şehri terk etmiştir. Salgından korunmak için çadırlara yerleşen elçilik heyeti de sık sık çadır ve mekân değiştirmek zorunda kalmıştır.³⁹ 1676 yılında ise Mısır'dan payitahta kıtlık ve veba haberleri gelmektedir.⁴⁰ 1680 (1091) senesinde Biga sancağının Çan kazası ahalisinin bir kısmının vefat ettiği ve diğer bir kısmının da göç ettiğinden dolayı yeni bir nüfus sayımıyla vergi mükelleflerinin yazıldığı belirtilmiştir.⁴¹

Osmanlı devri en eski günlüklerinden olan Seyyid Hasan'ın eserinde⁴² bu zatın oğlu Mustafa'yı, yeğeni Seyyide Sâime'yi ve eşi Gülbevî Hatun'u vebadan kaybetmesi ve Hasan Efendi'nin kendisinin de 1688 yılında aynı hastalıktan vefat etmiş olması, seksenli yıllarda salgının İstanbul'da hala etkili olduğunu göstermektedir. Hasan Efendi hemen her gün bir taziye ziyaretine gitmektedir. Ayrıca Hasan Efendi; "Ba'dehû mekâbire vardım ve bizüm mezârlar kurbünde münâsib yir bulamayup [21a] Bayrampaşa Vakfı"na muttasıl zemînde ve Ulu Yol kurbünde ve bizüm mezârlar berâberinde bir yir ta'yîn idüp eve geldim"⁴³ ifadeleriyle mezarlıklarda yer kalmadığını günlüğüne

³⁸ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 10/81.

³⁹ John Covell, *Bir Papazın Osmanlı Günlüğü Saray Merasimler Gündelik Hayat*, çev. Nurten Özmelek (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 295.

⁴⁰ White, *Osmanlı'da İsyân İklimi*, 295.

⁴¹ BAO, İE.DH., D. 3, G. 262. (H-06.04.1091)

⁴² Aykut Can, *Seyyid Hasan, Sohbetnâme, 1. cilt, (1071-1072/1660-1661), (İnceleme-metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 23.

⁴³ Can, *Sohbetnâme 1*, 23.

kaydetmiştir. Günlüğe göre, gün içerisinde vebadan ölen ve çoğu çocuk olan 6 kişinin cenaze namazı art arda kılınmaktadır.⁴⁴

Adalar Denizi'ndeki Milos Adası'nda üç yıl üst üste (1687, 1688, 1689) veba salgını görülmüştür. Her sene mayıs aylarında başlayan veba 3-4 ay sürmüştür. Üç yılın sonunda 4000 bin nüfuslu ada halkının 700'ü vebadan ölmüştür.⁴⁵ Aynı yıllarda Mora'da da veba görülmektedir.⁴⁶

1692-1693 senesinde Basra'da⁴⁷, 1695'te⁴⁸ Mısır'da 1699'da⁴⁹ Edremit, Bolu, Konya, Menteşe Sancağı (Mandaca/Mandalyat), Karaferye, İpsala ve Cisir-i Ergene (Uzunköprü) gibi birçok Osmanlı toprağında veba görülmüştür. 1700 yılında Belgrad'da⁵⁰ görülen veba 1725'te İstanbul'da tekrar ortaya çıkmıştır.⁵¹

18. yüzyılın sonunda Mısır taraflarında gerçekleşen Osmanlı-Fransız savaşında askerler arasında görülen veba salgını,⁵² 19. yüzyılın ilk yarısında yayılmaya devam etmiştir. 1814 yılında Rumeli ve Arnavutluk taraflarında ortaya çıkan salgından dolayı devlet işçi bulmakta zorlanmıştır.⁵³ Karadeniz'in kuzeyindeki Anapa karyesinde beş yıl süreyle veba salgını yaşanmıştır.⁵⁴ 1828'de Diyarbakır'da⁵⁵, 1831

⁴⁴ Can, *Sohbetnâme I*, 16.

⁴⁵ Joseph de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, ed. Stefanos Yerasimos, çev. Teoman Tunçdoğan - Ali Berktaş (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), 33.

⁴⁶ Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 5/114.

⁴⁷ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiat*, çev. Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 455; Râşid Mehmed Efendi, *Tarih-i Râşid ve Zeyli*, 1/445.

⁴⁸ White, *Osmanlı'da İsyân İklimi*, 301-302.

⁴⁹ BAO, AE.SMST.II., D. 4, G. 350. (H-29.12.1110)

⁵⁰ Râşid Mehmed Efendi, *Tarih-i Râşid ve Zeyli*, 1/595.

⁵¹ Râşid Mehmed Efendi, *Tarih-i Raşid ve Zeyli*, 3/1512.

⁵² William Wittman, *Osmanlı'ya Yolculuk* (Ankara: ODTÜ, 2011), 113-117.

⁵³ BOA, C..AS..., 1177-52473 (H. 29.02.1229).

⁵⁴ BOA, HAT, 706-33888 (H. 29.12.1239).

⁵⁵ BOA, HAT, 451-22361 (H. 05.12.1243).

ve 1832’de Bağdat’ta⁵⁶ veba salgınları görülmüştür. Salgın haberleri arşiv kayıtlarında 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren azalmaya başlamıştır. Bazı asılsız haberlerin yanı sıra İtalya’dan hastalığa çözüm arayan araştırmacıların ülkeye davet edildiklerine dair bilgilere rastlanmaktadır.⁵⁷ Sonraki yıllarda salgın haberleri genellikle İran taraflarından ve az da olsa taşradan gelmeye devam etmiştir. Hatta bazı haberlerin de tekzip edildiği görülmektedir.⁵⁸

2. Salgına Karşı Din Temelli Teslimiyet

Osmanlı Müslüman tebaasının salgınlara yaklaşımının başında teslimiyet vardı. Bu teslimiyetin çıkış noktası toplumdaki kötülüklerin (dine aykırı hareketler) ve kötü insanların davranışlarından dolayı cezalandırılma anlayışıydı.⁵⁹ Söz konusu kadercî bakışın bir sonraki aşaması ölüme teslim olmaktı. Zira ölüm, zamanı bilinmeyen ancak Allah’ın elinde olan bir son hükmünde kabul görmektedir. Dolayısıyla Osmanlı tebaası gerek veba salgınına gerekse bundan dolayı gerçekleşen ölüme teslimiyetle yaklaşmaktaydı. Hatta toplum, vebanın ortaya çıktığı ilk dönemlerde (14-15. yy.) deprem ve kıtlık gibi salgını da birer kıyamet alameti olarak görmüştü. 16. yüzyıl ve sonraki dönemlerde, salgın doğal karşılanmaya veya kabullenilmeye başlanmıştır.⁶⁰

⁵⁶ BOA, HAT, 462-22642 (H. 29.12.1246); BOA, HAT,395-20864 (H. 07.01.1247); HAT, 462-22645 (H. 29.12.1247)

⁵⁷ BOA, C..SH., 10-484 (H. 29.12.1255).

⁵⁸ Atina’da taun ve kolera olduğuna dair haberler tekzip edilmiş, sadece çiçek ve sıtma hatalıklarının görüldüğü belirtilmiştir. İlgili beğeler için bk. BOA, HR.TO., 338-29 (M. 04.08.1886); BOA, HR.TO., 10-108 (M. 04.08.1886).

⁵⁹ 14. yüzyıl şairlerinden Şeyyad Hamza vebayı gökyüzünden gönderilmiş bir emir ilahi hüküm olarak görmüştür. Osmanlı şairi Ahmedî ise siyasi bir lanet veya ceza olarak değerlendirmiştir. Keza Osmanlı tarihçisi Oruç Bey de vebayı kıyamet alameti olarak görmüştür. İlgili eserlerin değerlendirmesi için bk. Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*, 262-264.

⁶⁰ Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*, 267.

Seyyahların gözlemleri, Osmanlı toplumunun veba ve vebadan ölenlere yaklaşımını anlamada yardımcı olacak örnekler sunmaktadır. Örneğin Tavernier; “Türkler vebadan ne korkuyor ne de kaçıyor, çünkü kadere olan inançları çok büyük” ifadesiyle toplumun tavrını özetlemiştir.⁶¹ Tournefort ise bu kaderci anlayışın yaygın olduğunu insanların/devletin (!) ancak binin üzerinde ölüm olduğunda harekete geçtiğini dile getirmiştir.⁶² Bin rakamı göreceli olmakla birlikte, buradaki maksadın üstesinden gelinemeyecek seviyede ölümle karşılaşılması olarak açıklanabilir.

Söz konusu teslimiyet toplumun ölü yunus balıklarına karşı sergiledikleri tavırlarda da kendini göstermiştir. Nitekim Lubenau, boğazdan karaya vuran birçok yunus balığının çok ağır koku yayıldığını ve bu kötü kokulardan dolayı vebanın yayıldığını öne sürmüştür. Ancak halk bu balıklara Hz. Yunus Peygamberden kaynaklı bir kutsallık atfettiklerinden ve yunusların denizcilere rüzgârın eseceği yönü göstermesiyle gemilerin yollarını bulduklarını bunun için de halkın onlara zarar vermekten kaçındıklarını yazmıştır.⁶³

Mustafa Naîmâ'nın “bi-emri'llâhie te'âlâ vebâ-i azîm müstevli olmakla...” ifadesi de salgının dünyevi bir bakışla değil uhrevi bir beklenti ile karşılandığını göstermektedir.⁶⁴ Veba hastalığı Selânikî'nin eserinde “mübarek tâ'un ve vebâ ile zâr u giryân mukadder u mukarrer

⁶¹ Jean-Baptiste Tavernier, *Tavernier Seyahatnamesi*, çev. Teoman Tunçdoğan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010), 117.

⁶² Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, 2/15; François de Tott, *Türkler ve Tatarlar Arasında, On Sekizinci Yüzyılda Osmanlı Türkleri* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1996), 24.

⁶³ Reinhold Lubenau, *Reinhold Lubenau Seyahatnamesi* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 1/282.

⁶⁴ Naima, *Tarih-i Na'ima*, 3/1092.

olmağın” diye zikredilmiştir.⁶⁵ 1827-28’de yazılan bir şiirde ise vebadan kaynaklı ölüm “hidayet Mevlâ’dan, elden ne gelir” şeklinde tasvir edilmiştir.⁶⁶ Bu hastalığa bir bakış açısı getirmektedir. Allah’tan geleni kabullenme olarak görülen bu yaklaşım, insanların hastalığı günahlarına kefarete olarak kabul etmelerinin bir tezahürüdür. İleride değinileceği gibi salgın dönemlerinde topluca duaya çıkılması, hastalığın dini saiklerle karşılanmasının yanında savuşturulmasında da dinî inanışların etkili olduğunu göstermektedir.

Bir sonraki yüzyılda da durumun aynı olduğu Fransız seyyah Olivier tarafından teyit edilmektedir. Olivier mukadderata inanmış Türklerin (Müslümanların) ölümü metanetle karşıladıklarını belirtmiştir. Seyyaha göre Türklerin böyle davranmasının altında yatan sebep, ölümün kaçınılmaz olduğu ve ilahi takdirin önüne geçilemeyeceği düşüncesidir.⁶⁷ Öyle ki Lady Montagu çok çocuklu kadınların çocuklarının yarısının salgında öleceğine yönelik bir teslimiyet ve ön kabul⁶⁸ içinde olduklarını yazmıştır.⁶⁹

Vebanın bazı bölgelerde görülmemesi sebebi de dinî gerekçelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Evliya Çelebi Hatay’ın Payas ilçesi sınırlarında bulunan Sürmeli Yaylası’nda veba görülmemesinin sebebini Habib-i Neccar’ın bir müddet burada ikamet etmesine

⁶⁵ Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, çev. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 2/759.

⁶⁶ Daniel Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba (1700-1850)*, çev. Serap Yılmaz (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 148.

⁶⁷ Antonie Olivier, *18. Yüzyılda Türkiye ve İstanbul* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2007), 143-144.

⁶⁸ Yakın zamana kadar da çocuk ölümleri ülkemizde oran olarak günümüze göre daha yüksekti ve Allah’ın takdiri böyleymiş denilerek doğrudan kabul edilmekteydi. Hatta hastanelere dava açmak, işin arkasını araştırmak ilk akla gelen şeyler değildi.

⁶⁹ Lady Montagu, *Doğu Mektupları*, çev. Murat Aykaç Erginöz (İstanbul: Örgü Yayınları, 2014), 89.

bağlamıştır.⁷⁰ Evliya Hz. Ali'nin türbesinin bulunduğu Kûfe'de vebanın görülmediğini ancak bunun dışında birçok hastalığının bulunduğunu yazmıştır.⁷¹

Sürmeli Yaylasının diğer bir tezahürü Simav'da yaşanmıştır. Simav'da yüz elli yıl kadar veba görülmemesi, buradaki Şeyh Zekeriya Efendi'nin "bu Simav şehrine veba ve humma hastalığı girmesin" sözüne bağlanmıştır.⁷²

3. Dini Mercilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri

Bir beldede salgın ortaya çıktığında toplumun nasıl davranacağını Kur'an, sünnet ve bunlardan çıkartılan hükümler belirlemiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.v) insanların vebanın çıktığı yere gitmemeleri ve buldukları yerde çıktığında ise orayı terk etmemelerini buyurması,⁷³ referans kaynaklarından birisidir. Nitekim Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, salgında Müslümanlar eşlerini ve çocuklarını gönderip kendileri yerlerinde ayrılmazlarsa onlar hakkındaki hükmün ne olduğu yönündeki soruya "Allah'a tevekkül etmeleri gerek" şeklinde bir cevap vermiştir.⁷⁴ Ancak vebadan kaçmaya cevaz (dinen müsaade) olup olmadığı yönündeki bir soruya ise müspet cevap vermiş, vebadan kaçmayı Allah'ın lütfuna sığınmak olarak yorumlamıştır.⁷⁵ Ebussuûd Efendi'ye 24 mahallesi olan bir şehirde vebadan dolayı imam dâhil olmak üzere şehirlilerin kaçıp birkaç fakirin kaldığı ile ilgili bir soru yöneltmiştir ki burada cevaptan çok soruya dikkat çekmek gerekir. Zira

⁷⁰ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 3/32.

⁷¹ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 4/297.

⁷² Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 9/28.

⁷³ Muslim, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, 7/92.

⁷⁴ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2009), 136.

⁷⁵ Düzdağ, *Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları*, 274.

büyük bir şehirde veba olduğu ancak geriye sadece her mahallede birkaç fakir kaldığı görülmektedir. Bu durum da vebanın ya bütün şehri kırdığını veya halkın şehri toptan terk ettiğini gösterir.⁷⁶

18. yüzyıl ulemasından Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1780) Marifetnâme adlı eserinde vebadan kaçmayı ayağın afeti olarak saymıştır.⁷⁷ Bu hususta ulemanın özellikle 16. yüzyıldan itibaren ikiye ayrıldığını belirtmek gerekir ki İdrîs-i Bitlisî (ö. 1520), Kemalpaşazâde (ö. 1534), Taşkoprizâde (ö. 1561) salgının bulunduğu yerin terk edilebileceğine dair risaleler kaleme almışlardır.⁷⁸ Bunların etkisi midir bilinmez ama bazı araştırmalara göre⁷⁹ Müslüman toplum bu yüzyıldan sonra salgın olan yerden uzaklaşmaya başladıkları görülür. Ancak bunun daha çok gayrimüslim toplumda görüldüğü ve kadere rıza gösterme örnekleri⁸⁰ gibi toplumsal yaklaşımlar vebanın bulunduğu yeri terk eden Müslüman toplumun azınlıkta kaldığını göstermektedir.⁸¹ Ayrıca toplumun komşuluk ve akrabalık bağları, güvenlik sorunları,

⁷⁶ Düzdağ, *Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları*, 268.

⁷⁷ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, ed. M. Fuad Başar (İstanbul: Alem Yayınları, 2009), 741.

⁷⁸ Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*, 300-305.

⁷⁹ Varlık, bu tezi öne sürerek bazı örnekler sunmuştur. Elbette bu örnekler yabana atılamaz ancak toplumun genelinin bu eğilimde olduğu sonucunu çıkartmadığı gibi aykırı birçok görüş davranış söz konusudur. Ki toplumun yerini terk etmemesi sonucunda devletin vergi muafiyetleri sağladığına dair birçok arşiv belgesi sunulmuştur. Varlık'ın iddiaları ve verdiği örnekler için bk. Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*, 298-300.

⁸⁰ Seyyid Hasan Efendi'nin günde birkaç vebalının cenazesine katılması ve bunu olağan dışı bir hadise olarak kaydetmemesi dikkate değer bir örnektir. İlgili eser için bk. Can, *Sohbetnâme 1*.

⁸¹ Sheffer-Mossensohn Osmanlı halkının salgının çıktığı yeri terk ettiklerine dair birkaç örnek vermektedir. Bu örneklerin çok az sayıda, sınırlı bir zaman diliminde olması ve münferit hadiselerden toplanmaları yazarın iddiasını zayıflatan hususlardır. Dolayısıyla Osmanlı Müslüman topluluğunun genel eğiliminin bulunduğu yeri terk etmemek olduğunu iddia etmek daha doğrudur. İlgili örneklerle bk. Miri Shefer Mossensohn, *Osmanlı Tıbbi Tedavi ve Tıbbi Kurumlar 1500-1700*, çev. Bülent Üçpınar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 251-253.

toprağını, mesleğini ve işini bırakamama durumları da göz önüne alındığında salgına rağmen (zaman içindeki salgını kanıksama da unutulmamalıdır⁸²) bulunulan yerin terk edilmesinin çok daha zor olduğu anlaşılmaktadır.

Ebussuûd Efendi'ye sorulan sorulara bakıldığında vebanın biyolojik mi yoksa ruhî bir hastalık mı olduğu yönünde şüphelerin bulunduğu görülmektedir. Buna örnek olabilecek; “tâ’un emrâz-i cismâniyeden bir maraz mıdır, yoksa mekr-i cin ile olur nesne midir?” sorusuna Ebussuûd Efendi, hastalığın bünyede zuhur ettiğinde aynı zamanda cinlerin (ruhani sebepler) vücuda girmesinin uzak bir ihtimal olmadığı cevabını vermiştir.⁸³ Dolayısıyla veba salgınını sadece biyolojik bir sebeple değil aynı zamanda manevî sebeplerle de açıklanmaya çalışılmıştır.

İstanbul’da 1592 yılında görülen veba şehir halkını öyle sarmıştır ki padişah çaresizlik içinde kaldığından hastalığın def’i için “Şehr halkı âmmeten ulema vû sulehâ vû fukarâ Alemdağı’na varsunlar, dergâh-ı Hakka tazarru’u zâr ile münâcât eylesünler olaki müslümânlardan tâ’unı vebâ mündefi’ ola” sözüyle halkın ve ulemanın Anadolu tarafındaki Alemdağ’a çıkarak hastalığın bitmesi için duada bulunmalarını istemiştir. Ayrıca bu günde şehirde dükkânlar açılmayıp, geceyi mezkûr dağda geçirmişlerdir. Sonraki gün de bu duaların ve niyazların devam ettiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda padişah tarafından kurbanlar kesilmiştir. Selânikî’ye göre vebadan günde 325’ten fazla insan ölürken

⁸² Alman seyyah Ulrich, İstanbul’a gelmeden önce herkes tarafından vebadan korkutulduğunu ancak zamanla veba sözcüğüne alışıklarını, hatta hastalığa yakalanmaktan da korkmamaya başladıkları kaydetmiştir. Bk. Ulrich Jasper Seetzen, *İstanbul Günlükleri 12 Aralık 1802-22 Haziran 1803*, çev. Selma Türkis Noyan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 106.

⁸³ Düzdağ, *Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları*, 274.

bu dua ve yakarışlar sonrasında bu oran yüz kişiye kadar düşmüştür. Hasta olanlar da “Allah’ın yardımıyla” iyileşmeye başlamıştır.⁸⁴ Önceki kısımlarda açıklandığı üzere burada da bir teslimiyet ve dinin etkisi söz konusudur.

Salgına karşı toplu duaya çıkılması sonraki senelerde de yaşanmıştır. 1598 yılında çıkan vebaya karşı devrin meşâyihlerinden tekke şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî devlet erkânına gönderdiği mektubunda; “Bu zemânımızda vâki’ olan şurûr-ı fesad hiçbir zemânda olmamışdur. Cümle ulemâ ve sülehâ ve sâdât bir yere gelüb, çıkub Bârgâh-ı izzete tevbe vü istiğfar ile niçün tazarru’ u niyaz u münâcâte meşğul olmazlar? Her taraftan a’da ehl-i İslam üstüne hücum eylemektedir” diye yazınca, padişah vezirlere emrederek, “Du’â vü senâya hazır olun” diye ferman yollamıştır. Bunun üzerine Okmeydanı’nda toplanan devlet erkânı, ulema ve halk Allah’a dua ve yakarışta bulunmuşlardır. Ayasofya vaizi Kara Muhyiddin Efendi de minbere çıkarak öğütler vermiştir.⁸⁵ Bu dönem Osmanlı Devleti’nin Avusturya’ya karşı açtığı ve 15 yıl süren savaşların yaşandığı bir zamana denk gelmiştir. Halkın ekonomik dar boğaza girdiği, paranın değerinin kaybolduğu, askerî nizamın bozulmaya başladığı ve askerlerin görevleri haricinde ticarî faaliyetlere girdiği bir dönemdir. Bütün bunların üstüne bir de salgın eklenince artık tahammül sınırlarının aşıldığı anlaşılmaktadır.⁸⁶

Tekke ehlinin salgın konusundaki tavırlarına bir başka örnek Armağâni Mehmed Efendi’nin rüyasıdır. Bu zatın rüyasında veba salgını

⁸⁴ Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, 1/286.

⁸⁵ Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, 2/760.

⁸⁶ Bu salgında Padişahın bir hanı ile dokuz kız kardeşi ve vefat etmiştir. Bk. Feridun Emecen, “Mehmed III”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

ortaya çıkmış ve binlerce insan ölmüştür. Mehmed Efendi uyandığında saraya salgının bulaşacağı haberini ve vebadan öleceklerin isimlerini de yazdığı bir mektubu göndermiştir. Evliya Çelebi Armağani Mehmed Efendi'nin dediği gibi salgın çıktığını ve binlerce insanın bu salgında vefat ettiğini kaydetmiştir. Halk da Mehmed Efendi'ye bu olay üzerine sevgi beslemiştir.⁸⁷ Bu örnekler, feraset sahibi bazı tekke ehlinin toplumun kaderini değiştirecek hadiselerde ne kadar sağduyulu olduğunu göstermektedir.

Önceden zikredildiği gibi 1654 yılında ortaya çıkan salgına karşı da yüksek ulemanın imametlerinde duaya çıkılmıştır. Bu durum sadece İstanbul için geçerli değildir. Farklı bölgelerde de yöre ahalisinin birçok afet durumunda toplu dua etmeyi adet haline getirdikleri görülmektedir. Evliya Çelebi, Tekirdağ yöresi halkının birçok afet sırasında yaptıkları gibi “vebâ-yı azim” olduğunda bütün şehir halkının belli bir namazgâhta sabah namazına müteakiben duaya çıktıklarını belirtmektedir.⁸⁸

İstanbul'da 1660 yılındaki büyük yangından bir yıl sonra yine benzersiz bir veba salgını baş göstermiş, kentte binlerce insan ölmüştür. Sadece sadrazam ve yüksek erkâna ait olan ve 100-150 kişilik maiyetin yaşadığı saraylarda ancak 4-5 kadar insan hayatta kaldığı, bu haftalarda günlük 1200-1300 kişinin öldüğü iddia edilmektedir.⁸⁹ Marmara ve Karadeniz kıyıları terkedilmiş gemilerle dolmuş, önü alnamayan bu salgına karşı Müslim ve gayrimüslimler mensup oldukları din ve mezhep önderleri öncülüğünde (Ermeni ve Rum Patrikleri) topluca duaya çıkmışlardır. Veba çok fazla yayılınca padişah, maiyeti ve ordusuyla beraber daha temiz bir havası bulunan Edirne'ye hareket etmiş ve

⁸⁷ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 4/359.

⁸⁸ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 8/349.

⁸⁹ Hammer “her gün Edirne Kapısı'ndan bin cenaze çıkıyordu” şeklinde yazmıştır.

vabadan kurtulmuştur. Bu zamandan sonra Edirne bir süre padişahların oturdukları bir taht merkezi görevi görmüştür.⁹⁰ Padişahın salgından kaçtığına ima eden Rycout'un iddiasına karşın, Râşid Mehmed Efendi IV. Mehmed'in Edirne'ye sefer hazırlığı için gittiğini zikretmektedir. Abdurrahman Abdi Paşa ise Vekâyi'-Nâme'sinde 1661 Temmuzunun sonlarında (Zilhiccenin guresi 1071)⁹¹ padişahın İstanbul'u terk ettiğini onaylamaktadır. O da eserinde salgından bahsetmemiştir.

4. Vebanın Diğer Sebeplerde Aranması

Salgın dönemlerinde çevre temizliğine önem verilmediği durumlarda salgının yayılmasında etkili olan haşeratlar artmaktadır. Misalen 17. yüzyılın ortalarında İzmir'de bulunan Tavernier burada mütemadiyen görülen vebanın ortaya çıkma sebebini, şehrin çevresinde biriken pis suya bağlamıştır. Onun iddiasına göre yağmurlarla birlikte biriken kokuşmuş sular temizlenmediği için havaların ısındığı yaz dönemlerinde salgın başlamakta ve eylül aylarından itibaren de etkisi daha artardı.⁹² Seyyahın yorumuna ek olarak, İzmir'in bir ticaret şehri olmasının salgının sık görülmesinde etkili olduğu göz ardı edilmemelidir.⁹³ Zira başta Kara Veba olmak üzere salgınların ilk görülme yerleri deniz kıyısındaki ticaret kentleriydi. Bu kentlerdeki insan hareketliliği salgının aktif olarak kalıcı olmasını sağlamaktaydı.

Salgının İstanbul gibi havası ve çevresi temiz bir şehirde görülmesinin sebebi; kentin kalabalık olması ve yoğun ticari

⁹⁰ Rycout, *The history of the Turkish empire*, 81-82.

⁹¹ Abdurrahman Abdi Paşa, *Abdurrahman Abdi Paşa Vekayi'-Namesi*, ed. Fahri Çetin Derin (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008), 155.

⁹² Tavernier, *Tavernier Seyahatnamesi*, 117.

⁹³ Salgın dönemlerinde başta İstanbul olmak üzere salgının çıktığı yerlere giriş çıkışlar hastalığın yayılmasını azaltmak ve şehir halkını korumak amacıyla azaltılmıştır. İstanbul örneği için bk. BOA, A. {DVNSMHHM.d..., 136-1056 (H. 29.04.1143). İzmir örneği için bk. Seetzen, *İstanbul Günlükleri 12 Aralık 1802-22 Haziran 1803*, 2/488.

hareketliliğe bağlanabilir. Nitekim İstanbul'a Avrupa'dan Mısır'a kadar her yönden mal taşınmaktaydı. 1347'deki veba virüsü de ticaret gemileriyle Avrupa'ya ulaşmıştır. İstanbul-Mısır arasındaki ticari hareketliliğin de bu bağlamda salgını iki yer arasında taşıdığı ve İzmir gibi aradaki ticaret şehirlerinin hatta aradaki menziller olan adalara bulaşmasının da aynı sebepten kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Kara Vebanın Marsilya ve diğer sahil kentleri üzerinden kıta Avrupa'sına yayıldığı gibi İzmir'de ortaya çıkan veba salgını da ticaret kervanları vasıtasıyla Anadolu'nun içlerine taşınmaktaydı.⁹⁴ Benzer durum Bursa için de geçerliydi. Bursa bir ticaret merkezi olmasının yanı sıra yeşil çevresinden dolayı havası temiz bir yerdi. Aynı şekilde Edirne şehri ana yol güzergâhında bulunan ancak ikinci bir başkent olarak çevre temizliğine ihtimam gösterilen bir şehir olmasına rağmen⁹⁵ burada da salgın sık sık görülmüştür. Bunların ana sebepleri ticarî faaliyetler nedeniyle artan insan hareketliliği idi.⁹⁶

Kervanlarda taşınan malların mahiyeti de salgının yayılmasında etkiliydi. Demir, bakır gibi madenler mikrobu yaymazken, kürkler vasıtasıyla mikrop uzak diyarlara taşınabilmekteydi.⁹⁷ Dolayısıyla ticaret yolları üzerinde bulunan toplum diğer taşra bölgelere göre vebadan daha çok etkilenmiştir.

Bazı yerlerdeki uğursuz sayılan hadiseler yöre halkı tarafından salgının çıkış sebebi olarak görülmüştür. Örneğin Sofya'da ortaya çıkan veba salgınının birinci sebebi; Debbağoğlu adında sarhoş birisinin cami

⁹⁴ Olivier, *18. Yüzyılda Türkiye ve İstanbul*, 146-147.

⁹⁵ Sultan II. Murad şehrin çevresindeki bataklıkları kurutmıştır. Ayrıca şehrin her yerinde çeşme, hamam, darülaceze ve cami gibi insanların sağlıklı temiz olmasını sağlayan kurumlar mevcuttu.

⁹⁶ Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*, 196-204.

⁹⁷ Olivier, *18. Yüzyılda Türkiye ve İstanbul*, 147-148.

kubbesinde yuvası bulunan leylek yumurtalarını karga yumurtalarıyla değiştirmesidir. Bunun neticesinde yumurtalardan leylek yerine karga yavruları çıkmış, diğer leylekler yumurtaların üzerinde oturan dişi leyleği parçalamıştır. Evliya Çelebi, bunu yapan Debbağoğlu ve onun beraber olduğu fahişesinin leylek olayının vuku bulduğu yerde parçalandıklarını bildirmektedir. Seyyahın anlatımına göre bir diğer hadise de yine bu olayla bağlantılı olarak şehrin fahişelerle dolması iddiasıdır. Debbağoğlu olayından sonra Sofya fahişelerden temizlenmiş, halk da bu duruma şükretmiştir. Halk bu beladan kurtulduğuna şükretmeye fırsat bulamadan şehri saran eşkıya ve haşerat yüzünden “bedi berekât” kalmadı artık, “kaht-ı galâ (kıtlık, kuraklık)” ve “tâ’un” olur diye endişe etmişlerdir. Tam da bunun üzerine bir veba salgını başlamış ve bir ay devam etmiştir. Binlerce kişi Sofya’yı terk etmesine rağmen günlük beşer yüz kişi bu illetten hayatını kaybetmiştir.⁹⁸

Debbağoğlu örneğinde de görüldüğü gibi leylek; Türklerde özel önem verilen bir kuş türü olup, yuvasının bozulmamasına özellikle dikkat edilirdi ki günümüzde de halen bu düşünce devam etmektedir. Osmanlı toplumunda birisinin evine leyleğin yuva yapması; oraya veba ve yangın afetinin uğramayacağına anlamına gelirdi. Nitekim Edirne’de bulunan Lady Montagu, bu düşünceden etkilenerек oturduğu evin penceresinde bir leylek yuvasının bulunmasından duyduğu mutluluğu ifade etmiştir.⁹⁹

5. Osmanlı Toplumunda Vebalıya Karşı Yaklaşımlar

Toplumun veba ile vebalıya bakışı arasında çok bir fark olduğu söylenemez. Çalışmanın başından beri ifade edilen kaderci yaklaşım,

⁹⁸ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 3/230.

⁹⁹ Montagu, *Doğu Mektupları*, 61.

vebalı insanlar ve salgından dolayı vefat etmiş kişilere karşı benzer bir yaklaşımın olduğunu göstermiştir. İstanbul'da uzun süre kalan Olivier (18. yy.), bir yandan Osmanlı toplumunu gözlemlerken diğer yandan toplumsal davranışları Avrupalılarınki ile mukayese etmiştir. Ona göre Osmanlı toplumu, vebalı hastalara bakmaktan çekinmez ve Avrupalılar gibi hastalığa yakalanmış yakınlarını parayla tutulmuş hasta bakıcıların ellerine bırakmazlardı. Avrupa'da ise vebalıya yaklaşılmaz, hasta bakıcılar hastanın malından bir an önce faydalanmak adına onun ölmesi için gereken ne varsa yaparlardı. Oliver, Türkler için korkunç olanın; hastalıktan dolayı ölmek değil, akrabalarından uzaklaşarak yalnız kalmak ve eşiyile çocuklarını kucaklayamamak olduğu tespitini yapmıştır. Bu durum Avrupa toplumu için tam tersiydi. Öyle ki salgınla beraber Avrupalıların en sağlam kan ve sevgi bağları hızlıca zayıflar ve parçalanırdı. İnsanlar kendilerinden başkasını düşünmez olurlardı. Bu tavır İstanbul'daki Avrupalılar için de geçerliydi. Onlar da bir yakını veba olduğunda onu Beyoğlu'ndaki bakımevine bir daha almamak üzere götürüp bırakırlardı.¹⁰⁰ İzmir'de de durum farklı değildi. Kentte sık sık ortaya çıkan salgında konsolos ve diğerleri kapılarına hiçbir satıcının gelmesine müsaade etmiyorlardı.¹⁰¹ Avrupalılar arasında böyle bir ilişki söz konusuysen, Müslümanlar akrabalarını koruyup gözetmekte, onlarla ilgilenmekte ve vebalı olanların komşuları ile bazı tekkeler de hastalara maddi yardım sağlamaktaydı.¹⁰²

Vebalıya karşı gösterilen merhamet veya uzak durmama tavrının

¹⁰⁰ Olivier, 18. Yüzyılda Türkiye ve İstanbul, 144. Seyyah Avrupalı doktorların dahi her türlü ısrara rağmen vebalı bir hastaya bakmayı kabul etmediğini, bundan dolayı vebalı hastalara genellikle Yahudi hekimlerin baktığını aktarmaktadır. Bk. Olivier, 18. Yüzyılda Türkiye ve İstanbul, 149.

¹⁰¹ Richard Chandler, *Reisen in Klein Asien* (Leipzig: Weidmann & Reich, 1776), 95.

¹⁰² Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, 2/60.

ölüm sonrasında da devam ettiği görülür. Bu ölüm bir arada durmayı zorunlu kılan deniz yolculukları için de geçerlidir. Gemi yolculuklarında vebalı birisi varsa ve gerekli tedbirler yeterince alınmadıysa başka ölümlerin olması kaçınılmazdır. Henry Blount, bulunduğu gemide ölen bir vebalının yanında yenilip içildiğine, vebalının yatağında yatıldığına ve yastık olarak da cenazeye ait kıyafetlerin kullanıldığına şahit olmuştur. Bunu yapan kişiler bu hareketlere karşı çıkan Blount'a ellerini alınlarına götürerek "ölümün alınlarında yazılı olduğunu" söylemişlerdir. Seyyah, benzer bir olayı kara yolculuğunda da yaşamıştır. Yol kenarında çok hasta olan ve vücudunda veba belirtileri görülen birisi, ona eşlik eden bir yeniçeri tarafından arabaya alınmış ve buna karşı çıkan seyyaha yeniçerinin verdiği cevap gemidekilerle aynı olmuştur.¹⁰³

Buradaki durumlar kaderle izah edilse de kanaatimizce aralıklarla görülen salgınlar bir süre sonra kanıksanır olmuştur. Nitekim John Covell (1674) Edirne'de ortaya çıkan veba salgınına anlatırken; "Zaman içinde veba salgını ve onunla ilgili haberleri öyle kanıksadık ki ne sıtma ne de sonbaharda olacağı söylenen hastalık bana tesir ediyordu" diyerek artık salgınların insanlar üzerindeki tesirinin azalmaya başladığını vurgulamıştır. Salgından sonraki kanıksama hali, salgın başlarında da "zarar vermiyor veya öldürmüyor" şeklinde algılanıyordu. Çünkü ölümler belli bir sayı altında kaldığında herkes tarafından duyulmuyor ve Lady Montagu'nun belirttiği gibi toplumda hastalığın pek fazla zarar vermediği düşüncesi hâkim oluyordu.¹⁰⁴

Gayrimüslim tebaa diğer örneklerde olduğu gibi vebalı

¹⁰³ Henry Blount, *Doğu Akdeniz'e Yolculuk (1634)*, çev. Dilek Cenkçiler (Ankara: ODTÜ Yayınları, 2010), 75-76.

¹⁰⁴ Montagu, *Doğu Mektupları*, 57.

cenazelerinde de ihtiyatı elden bırakmıyorlardı. Pera’da bir gayrimüslim cenazesine şahit olan Jasper Seetzen sokakta giden cenaze alayını görenlerin sokağın kenarına sinerek burunlarını kapattıklarını veya enfiye çektiklerini ve kimseye temas etmemeye gayret ettiklerini kaydetmiştir.¹⁰⁵

Osmanlı Müslüman toplumunun salgına karşı tavrını gösteren somut örneklerden birisi de hastalığa tutulanların elbiselerinin başka insanlara verilmesi ve bunun garipsenmemesiydi. Vebalı birisi vefat ettiğinde elbiseleri akrabalarına veya fakirlere dağıtılabiliyor¹⁰⁶ veya Blonut’un şahit olduğu gibi yastık olarak kullanılabiliyordu. Lubenau, Türklerin veba hastalığından sakınmadıklarını aksine vebadan ölen birisinin elbisesini bir başkasının giydiğini ve bunu da bizzat gözleriyle gördüğünü belirtmiştir. Eğer bu elbiseyi giyen kişi de ölürse bunun Tanrı’nın isteği (kader) olduğuna inandıklarını yazmıştır.¹⁰⁷ Keza Tournefort vebalı bir hastanın eşyalarının herhangi bir hastalıktan öleninki kadar rahat satıldığını belirtmiştir.¹⁰⁸

6. Salgına Karşı Temizlik Anlayışı

Müslümanların namaz ibadetinden kaynaklı günde beş defa abdest alma ihtiyacı ve gusül abdestli –düzenli banyo yapmak olarak da anlaşılmalıdır- dolaşması, salgının temizlik açısından daha kontrollü yayıldığını düşündürmektedir. Ayrıca hamamların, sebil ve çeşmelerin toplu yerleşim yerlerinde oldukça fazla sayıda olması, temizliğin rahat ve sık yapıldığının bir başka göstergesidir. Tüm bunları salgının

¹⁰⁵ Seetzen, *İstanbul Günlükleri 12 Aralık 1802-22 Haziran 1803*, 41-42.

¹⁰⁶ Olivier, *18. Yüzyılda Türkiye ve İstanbul*, 147.

¹⁰⁷ Lubenau, *Seyahatname*, 1/346.

¹⁰⁸ Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, 2/15; Tott, *Türkler ve Tatarlar Arasında, On Sekizinci Yüzyılda Osmanlı Türkleri*, 24.

yayılmasını engelleyen unsurlar olarak teferruatıyla izah eden Alman seyyah Ulrich, temizliği beden, mesken ve sokak temizliği olarak sınıflandırmış ve Müslüman toplumun beden temizliği ve mesken temizliği konusunda çok titiz olduklarını gözlemlemiştir. Ona göre bu toplum sadece sokak temizliği konusunda sınıfta kalmaktadır ki o da Almanya'nın herhangi bir kentinden daha kirli değildir.¹⁰⁹

Suyla temizlik dışında sirke, temizlik için kullanılan maddelerin başında gelmekteydi. Sirkenin mikrop kırma özelliği o dönemde de bilinen bir husustu. Nitekim dönemin tabiplerinin bu konuda birçok öneri ve uyarıları söz konusuydu. Osmanlı Sertabibi Salih b. Nasrullah sirkeyi hem vücut hem de dış temizlik için tavsiye etmiş, buna gül suyunu da eklemiştir. Ona göre gül suyu, kişniş, çıyan, amber, kâfur, limon ve nilüfer gibi kokulu bitkilerin; hastalığa sebebiyet verdiğine inanılan havanın ufunetini (miyasma) bertaraf eden maddelerdir. Bu bitkiler saray hekimleri haricinde alaylı bir hekim olarak değerlendirebileceğimiz Nidâi'nin tavsiyeleri arasında da yer almaktadır.¹¹⁰

Vebanın ortaya çıkmasının temel sebeplerinden olan kemirgenlerin Osmanlı şehirlerinde Avrupa şehirlerine göre daha az olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Zira birçok Avrupalı seyyahın teyit ettiği gibi¹¹¹ Osmanlı tebaası bilhassa sokak kedilerine özellikle dini hassasiyetten dolayı hep iyi davranarak onları beslemişlerdir. Kedilerin çokluğu farelerin azlığı anlamına geldiğinden

¹⁰⁹ Seetzen, *İstanbul Günlükleri 12 Aralık 1802-22 Haziran 1803*, 80-82.

¹¹⁰ Salgına karşı kullanılan temizlik maddeleri, tütsüler ve diğer koruyucu bitkiler için ilgili makaleye bk. İstek, "Osmanlı Hekimlerinin Türkçe Tıp Eserlerinde Veba Hastalığı ve Tedavisi", 128-152.

¹¹¹ Polonyalı Simeon, *Polonyalı Bir Seyyahın Gözünden 16. Asır Türkiye'si*, 29; Ogier Ghislein De Busbecq, *Türk Mektupları* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 24; Lubenau, *Seyahatname*, 1/335; Thévenot, *Thevenot Seyahatnamesi*, 97-100.

doğal olarak vebanın yayılma sebebini de bir oranda ortadan kaldırmış olmaktadır.

Salgınların bulaşıcılığı kalabalık gruplar arasında daha hızlı gerçekleşmiştir. Dolayısıyla kalabalık halde bulunan askerler arasında bulaşıcılığın artması beklenen bir durumdur. Ancak Osmanlı ordusunda veba salgınlarına nadiren rastlanmaktadır. Bunun sebeplerini de yine ordudaki temizlik anlayışına bağlamak yanlış olmayacaktır. Osmanlı ordusu seferlerde yanlarında götürdükleri seyyar hamamlar sayesinde düzenli bir şekilde temizliklerini yapmaktaydılar. Ulaşılan tek örnek olmakla birlikte La Guillatière'in Osmanlı ordusundaki temizlik anlayışını aktardığı şu ifadeler bu konuda bir fikir vermektedir: "Ordugâhta çok mükemmel bir temizlik vardı. Çöp tenekeleri, çukurlar gibi burnu rahatsız edecek hiçbir şey yoktu. Çöpler ve atılacaklar yakılmış veya bölgeden dışarı atılmıştı. Askerlerin ihtiyaçları için yerde büyük çukurlar kazılmış ve bunlar tekrar toprakla doldurulmuştu. Böylece bütün ordugâh kirden arınmıştı."¹¹²

7. Salgınlarda Devletin Eli: Vergi Muafiyetleri ve Bir Kısım Karantina Örnekleri

Veba girdiği beldelerde toplumsal sağlığa zarar verdiği gibi iş gücünün de azalmasına sebep olmaktadır. Tarım toplumlarının temel ihtiyacı olan iş gücü eksikliğinin ortaya çıkması, halkın kendine dahi yetemeyecek bir üretim sıkıntısını beraberinde getiriyordu. Salgına bir de yangın, kıtlık ve deprem gibi diğer afetler eklenince bölge halkı çok zor şartlarda hayatta kalmaya çalışıyordu. Devlet bu durumda olan ve talepleri payitahta ulaşan insanlardan afetin büyüklüğüyle orantılı olarak

¹¹² Gülgün Üçel-Aybet, *Osmanlı Ordusu (1530-1699)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 453.

onlara vergi muafiyeti sağlıyordu. Örneğin 1692-93 (H. 1104) senesinde Basra taraflarında hem kıtlık hem de veba illeti görülünce, halktan alınması gereken verginin sadece ¼'lük bir kısmı alınmıştır.¹¹³ 1699 (29.12.1110) senesinde Edremit kazası ahalisinin birçoğu vefat etmiş veya göç etmiştir. Bundan dolayı Avarız vergi mükellefleri yeniden sayılmıştır.¹¹⁴ 1579'da Bağdad, Basra ve Lahsa sancaklarından¹¹⁵, 1660'ta Üsküp ve Selanik'in bazı beldelerinden¹¹⁶, 1712'de Kemer-i Edremit kazasına bağlı Karga karyesinden¹¹⁷, 1765'te Kıbrıs Adası'ndan¹¹⁸ bir kısım vergilerde tenzilata gidilmiştir.

Salgınlar ortaya çıktığında toplumlar kendi içlerinde temastan kaçınma, görüşmelerin azaltılması, toplu ortamlarda uzak durma ve mekânî/şehri terk etme gibi izolasyon yöntemleri uygulamıştır. Salgının bitirilebilmesi için bu önlemler yeterli olmadığından, devlet eliyle belli kuralları olan karantina uygulamasına geçilir. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde geniş çaplı ve sistematik bir karantina uygulamalarına rastlanmamaktadır. Ancak cenazelerin defni, mezarlık tahsisi, tabutla gömme gibi bazı tedbirlerin alındığı görülmektedir.¹¹⁹ 19. yüzyıla gelindiğinde¹²⁰ çeşitli salgınlardan edinilen tecrübeler devleti ciddi

¹¹³ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiat*, 455; Râşid Mehmed Efendi, *Tarih-i Raşid ve Zeyli*, 1/445.

¹¹⁴ BAO, AE.SMST.II., D. 4, G. 350. (H-29.12.1110).

¹¹⁵ BOA, A. {DVNSMHM.d..., 40-296 (H. 20.08.987).

¹¹⁶ BOA, MAD.d., 14680(H. 07.05.1070).

¹¹⁷ BOA, AE.SAMD.III,151-14895 (H. 19.02.1124).

¹¹⁸ BOA, AE.SMST.III, 272-21770 (H. 29.12.1178)

¹¹⁹ Yafa'da karantina işlerinden sorumlu bir doktor olan Lasperanza mezarlıklardan çıkacak kötü kokuların (ufunet/miyasma) bertaraf edilmesi için şehirdeki mezarlıkları kapattırılmış şehre 600 metre uzaklıkta bir mezarlık hazırlatmıştır. Ayrıca yeni kazılan mezarları kötü kokuya sebep olacak gazların çıkmaması için iki metre derinliğinde kazdırmıştır Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*, 226.

¹²⁰ Bu çalışmanın sınırı 19. yüzyıla kadar olduğu için ve karantina uygulamaları da ancak Sultan I. Mahmud döneminden itibaren devlet eliyle sistematik olarak

önlemler almaya ve toplumu da bu yönde kontrol altında tutmaya itmiştir.¹²¹ Devletin uygulamaları dışında toplumun kendi başlarına yaptıkları bir kısım yöntemler vardı ki bunların genellikle gayrimüslim tebaa arasında uygulandığı görülmektedir. Bu noktada Antonie Olivier'in şu ifadeleri konuya vakıf olmak açısından dikkate değerdir:

“Veba çıkınca İstanbul'daki Frenkler, Avrupalılar evlerine kapanırlar, sokağa hiç çıkmazlar. Güvendikleri bir adam, ihtiyaç maddelerini alır, kapının önüne yerleştirilmiş bir su leğeninine içine bırakır gider. Sadece ekmeğin suyun içine konmaz. Çünkü belki de ihtiyacın doğurduğu bu inanışla ekmeğin sıcak olmamak şartıyla hastalığı taşımadığı sanılır. Avrupalıların hastalıktan korunmak için aldıkları bu eksik tedbirlerin yanı sıra evdeki hizmetçilerin sokağa çıkmalarına ve başkalarıyla temaslarına engel olmaları da gerekir.¹²² Veba dönemlerinde yine Avrupalılar mektupları mikroptan arındırmak amacıyla yanan otlar üstünde tütsülemektedir.¹²³

Müslüman tebaanın bu konudaki tavırlarını öğrenebileceğimiz kaynaklarımız oldukça sınırlıdır. Bu hususta önceki başlıkta incelenen vebalı kişiye yaklaşım Müslüman toplumun Olivier'in bahsettiği tarzda bir yöntemi tercih etmediğini göstermektedir. Ayrıca 17. yüzyılda yaşamış tekke ehlinde Seyyid Hasan Efendi'nin günlüklerine bakıldığında, onun veba salgınını gayet doğal karşıladığı, deyim yerindeyse günlük rutininin hiç ödün vermeden yaşamaya ve vebalı

yürütüldüğünden birkaç örnekle iktifa edilmiştir. Karantina uygulamaları için Gülşen Sarıyıldız, “Karantina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/463.

¹²¹ Cenazelerin muayene edilmeden gömülmemesi emredilmiştir. İlgili belge için bk. BOA, A.}MKT.MHM., 140-37 (H. 07.02.1275); Karantina kapsamında gemiler kontrol edilmiş, salgının çıktığı yerlere memurlar görevlendirilmiştir. İlgili belge için bk. BOA, HAT, 524-25572 (H. 29.12.1254).

¹²² Olivier, *18. Yüzyılda Türkiye ve İstanbul*, 148.

¹²³ Seetzen, *İstanbul Günlükleri 12 Aralık 1802-22 Haziran 1803*, 117.

insanlarla temas kurmaya devam ettiği ve herhangi bir izolasyon yöntemi kullanmadığı görülmektedir.¹²⁴

Sonuç

Veba, dünyanın geri kalanında olduğu gibi Osmanlı coğrafyasında da yüzyıllarca üstesinden gelinemeyen bir salgına dönüşmüştür. Aralıklarla farklı bölgelerde çıkan bu hastalık, Müslüman toplum için katlanılması gereken ve ucunda şehadet olan bir metanetle karşılanmıştır. Çünkü salgınlarda Osmanlı toplumunun davranışını belirleyen hususların başında dinî inanışlar ve yargılar gelmektedir. Hz. Peygamberin sünnetleri Müslüman toplum üzerinde hem teslimiyet ve tepkisizlik olarak rol oynamış hem de salgının ortaya çıkışı ve yayılmasını engelleyen bir aktör olarak işlev görmüştür. Böylece bir taraftan salgına mukadderat olarak bakılırken diğer taraftan dinin temizlik emrine uyulmasıyla hastalığın yayılma hızı azalmıştır.

Veba, toplumun içindeki bazı kimseler veya olaylar üzerinden Allah'ın bir sınaması, uyarısı veya gazabı olarak yorumlanmış ve bundan dolayı teslim olmak gerektiği yaklaşımı kabul görmüştür. Bunun akabinde salgın bir hayli yayıldıysa yine tek sığınak olan Allah'a yöneliş kaçınılmaz olduğu düşünülmüş ve toplu dualara çıkılmıştır. Bunu yapanların yalnız Müslümanlar olmadığı gayrimüslimlerin de bu yakarışa ortak oldukları kaynaklarda kaydedilmiştir.

Topluma yön veren dini merciler ise vebayı hadisler üzerinden yorumlayarak bir taraftan vebadan ölenin şehit olacağı düşüncesini öne sürmüşler; diğer taraftan hastalıktan korunmanın bir gereklilik olduğu ondan kaçarak daha iyi bir ortama gitmenin de mümkün olabileceğini

¹²⁴ Hasan Efendi'nin *Sohbetnâme* adlı eserinin transkripsiyonu ve kişi hakkında bu tez çalışmasına bakılabilir. Bk. Can, *Sohbetnâme 1*.

halka telkin etmişlerdir. Dolayısıyla burada bir ikilem ortaya çıkmıştır. Bazı ulema hastalıktan kaçmamak gerektiği üzerinde dururken ve bunun için dualar ve çeşitli manevi önerilerde bulunurken; bazıları da salgından kaçıp kurtulmanın daha doğru bir yöntem olduğu görüşünü savunmuştur.

Müslüman toplumdaki mukadderat merkezli bakış açısı; vebalı birine, onun elbisesine veya cenazesine uzak durmamayı salık vermiştir. Bu durumun bazı istisnai örneklerine rastlansa da toplumun genelinde vebalıdan kaçmayan, elbisesini giyen cenazesini defneden bir yapı hâkimdir.

Devletin salgınlara bakışı ilk dönemlerde toplu duaya çıkma ve şeklinde tezahür etmekteyken; karantina uygulamaları üzerinden daha genel kaideler koymak şeklinde ancak son dönemlerde kendini göstermiştir. Salgınların yoğun yaşandığı bölgelerde devlet sisteminin işlemesi için gereken iş gücü ve maddi kaynak azalması noktasında toplumun yanında duran bir devlet aklı ortaya çıkmıştır.

Kaynakça | References

- Ayar, Mesut. *Osmanlı Devletinde Kolera Salgını İstanbul Örneği (1892-1895)*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Blount, Henry. *Doğu Akdeniz'e Yolculuk (1634)*. çev. Dilek Cenkçiler. Ankara: ODTÜ, 2010.
- Bulan, Ayşe. *Haşimi hayatı, edebi kişiliği ve divanının tenkidli metni*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/451076>
- Busbecq, Ogier Ghislein De. *Türk Mektupları*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Can, Aykut. *Seyyîd Hasan, Sohbetnâme, I. cilt, (1071-1072/1660-1661), (İnceleme-metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=1z7XX3IYEjppBBD_FI5kjw&no=jIlwUEXNWcw1WAgJXRyZvQ
- Castlemaine, Roger Palmer of. *Warhaffter Bericht von den jetzigen Kriege so zwischen den Venetianern und den Türken geführt wird*. Frankfurt: Blasius Jlsnern, 1668.
- Chandler, Richard. *Reisen in Klein Asien*. Leipzig: Weidmann & Reich, 1776.
- Covel, John. *Bir Papazın Osmanlı Günlüğü Saray Merasimler Gündelik Hayat*. çev. Nurten Özmelek. Ankara: Dergâh Yayınları, 2011.
- Çelebi, Evliya. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. çev. Robert Dankof, Seyit Ali Kahram ve Yücel Dağlı. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekayiat*. çev. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2009.
- Ebu'l-Hüseyn Muslim ibnu'l-Haccâc el-Kuşeyri en-Niysâbüri. *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1988.
- Emecen, Feridun. "Mehmed III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/407-413. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Marifetname*. ed. M. Fuad Başar. İstanbul: Alem Yayınları, 2009.
- Fuhrmann, Mathias. *Alt- und Neues Wien*. Wien: Prasser, 1738. <http://www.digital.wienbibliothek.at/wbrobv/393107>
- Grelot, Josephus. *İstanbul Seyahatnamesi*. İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret A.Ş., 1998.
- Hammer, Joseph V. *Büyük Osmanlı Tarihi*. 10 Cilt. İstanbul: Üçdal

- Neşriyat, ts.
- İstek, Emrah. “Osmanlı Hekimlerinin Türkçe Tıp Eserlerinde Veba Hastalığı ve Tedavisi”. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*. 11/35 (2018), 128-152. <https://doi.org/10.14225/Joh1319>
- Loir, Sör Clausier du. *Du Loir Seyahatnamesi IV. Murad Döneminde Bir Fransız Seyyahın Maceraları*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016.
- Lubenau, Reinhold. *Reinhold Lubenau Seyahatnamesi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. çev. Nuri Akbayar. 4 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Montagu, Lady. *Doğu Mektupları*. çev. Murat Aykaç Erginöz. İstanbul: Örgü Yayınları, 2014.
- Mossensohn, Miri Shefer. *Osmanlı Tıbbı Tedavi ve Tıbbi Kurumlar 1500-1700*. çev. Bülent Üçpınar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Naima, Mustafa Efendi. *Tarih-i Na’ima*. çev. Mehmet İpşirli. IV Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Olivier, Antonie. *18. Yüzyılda Türkiye ve İstanbul*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2007.
- Panzac, Daniel. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba (1700-1850)*. çev. Serap Yılmaz. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- Paşa, Abdurrahman Abdi. *Abdurrahman Abdi Paşa Vekayi’-Namesi*. ed. Fahri Çetin Derin. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008.
- Peçevi, İbrahim. *Peçevi Tarihi*. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Polonyalı Simeon. *Polonyalı Bir Seyyahın Gözünden 16. Asır Türkiye’si*. İstanbul: Köprü Yayınları, 2016.
- Râşid Mehmed Efendi. *Tarih-i Raşid ve Zeyli Raşid Mehmed Efendi Çelebizade İsmail Asım Efendi*. ed. Abdülkadir Özcan vd. çev. Halit Özkan vd. 3 Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Rycaut, Paul. *The history of the Turkish empire from the year 1623 to the year 1677 containing the reigns of the three last emperours*. London, 1680.
- Santuri Ali Ufki Bey. *Topkapı Sarayı’nda Yaşam*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Sarıyıldız, Gülden. “Karantina”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/463-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Seetzen, Ulrich Jasper. *İstanbul Günlükleri 12 Aralık 1802-22 Haziran 1803*. çev. Selma Türkis Noyan. 2 Cilt. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Selaniki Mustafa Efendi. *Tarih-i Selânikî*. çev. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.

- Tavernier, Jean-Baptiste. *Tavernier Seyahatnamesi*. çev. Teoman Tunçdoğan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Thévenot, Jean. *Thevenot Seyahatnamesi*. ed. Stefanos Yerasimos. çev. Ali Berktaç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009.
- Tott, François de. *Türkler ve Tatarlar Arasında , On Sekizinci Yüzyılda Osmanlı Türkleri*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1996.
- Tournefort, Joseph de. *Tournefort Seyahatnamesi*. ed. Stefanos Yerasimos. çev. Teoman Tunçdoğan - Ali Berktaç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- Tugi, Hüseyin. *Musîbetnâme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010. <https://kutuphane.ttk.gov.tr/details?id=548556&materialType=KT&query=Ayktut%2C+Nezihi>.
- Üçel-Aybet, Gülgün. *Osmanlı Ordusu (1530-1699)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Varlık, Nükhet. *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- White, Sam. *Osmanlı'da İsyân İklimi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Wittman, William. *Osmanlı'ya Yolculuk*. Ankara: ODTÜ, 2011.
- Zinkeisen, Johann Wilhelm. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. ed. Erhan Afyoncu. çev. Nilüfer Epeçeli. 7 Cilt. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011.

Arşiv Kaynakları

- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA):
Ali Emîri (AE. SAMD, III; AE. SMST, II)
Hattı Hümayun (HAT, 395, 451, 462, 706)
Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d. 14680)
Mektûbat Kalemi (MKT.MHM., 140)
Mühimme Defterleri (DVNSMHM.d, 2, 22, 28, 33, 40, 136)
Topkapı Sarayı (TS. MA.)

***el-Fușûl fi'l-uşûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Cessâs'ın Haber-i Vâhîde İlişkin Kullandığı “İnsanların Telakkî bi'l-Kabûl Ettiği Haber” Olgusu ve Bunun Hadis Usûlündeki Yeri**

Dr. Öğr. Üyesi Recep Bilgin | ORCID: 0000-0002-2858-3039 | recepbilgin69@hotmail.com

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Antakya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/056hcgc41>

Öz

Cessâs (ö. 370/981) Hanefî/fukaha metoduna göre ilk usûl eserini yazan ve yazdığı usûl eseriyle kendisinden sonra gelen fıkıh ve hadis usûlcülerini etkileyen öncü bir âlimdir. Cessâs'ın *el-Fușûl fi'l-uşûl* isimli eserinde teorik ve pratik açıdan ele alarak işlediği ve kendisinden sonra gelen usûlcüleri etkilediği konuların başında haber teorisi gelmektedir. Onun haber teorisinde hem fakihlerin hem de hadisçilerin ilgi alanında giren âhâd haber, ayrı bir öneme sahiptir. Cessâs, âhâd haberi “âm lafızların haber-i vâhîd ile tahsisi” başlığında, teorik çerçeveden bağımsız olarak uygulamalı anlatır. Bu başlık altında, âhâd haberin değerini etkileyen onu mütevâtîr derecesine yükselten, *telakki* mefhumuyla önemli bir özellikten bahseder. Bu çalışmada, Cessâs'ın *telakki* kavramına yüklediği anlamın haber açısından değeri ve *telakki* olgusunun hadis usûlündeki yerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Araştırmada öncelikli olarak Cessâs'ın haberle ilgili kullandığı sünnetü's-sâbite, mütevâtîr ve âhâd haber kavramları üzerinde inceleme yapılmıştır. Ardından haber-i vâhîdin tevâtür derecesinde görülmesine etki eden *telakki* anlayışı; bu anlayış çerçevesinde haber-i vâhîdin bilgi değeri, haber-i vâhîd örnekleri; “تَلَقَّى الْأُمَمَةَ/النَّاسَ بِالْقَبُولِ” ifadesinde geçen “insanlar/ümme” kavramıyla kimlerin kastedildiği ve hadis usûlcülerine göre kabulle karşılanmış haber anlayışı gibi hususlar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Âhâd Haber, Cessâs, *el-Fușûl fi'l-uşûl*, *Telakki*.

Atıf Bilgisi: Bilgin, Recep. “*el-Fușûl fi'l-uşûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Cessâs'ın Haber-i Vâhîde İlişkin Kullandığı “İnsanların *Telakkî bi'l-Kabûl* Ettiği Haber” Olgusunun Hadis Usûlündeki Yeri”. *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 365-400.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1321457>

Geliş Tarihi	01.07.2023
Kabul Tarihi	20.09.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Recep Bilgin)
Benzerlik Taraması	Yes – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Phenomenon of “Khabar Accepted by People” Used by Al-Jaṣṣās About the Khabar al-Wāhid Within the Framework of His Work Named *al-Fuṣūl fī al-uṣūl* and Its Place in the Methodology of Hadīth

Asst. Prof. Recep Bilgin | ORCID: 0000-0002-2858-3039 | recepbilgin69@hotmail.com

Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Antakya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/056hcg41>

Abstract

Al-Jaṣṣās (d. 370/981) is a pioneering scholar who wrote the first work of methodology according to the Hanafi/fuqaha method and influenced the fiqh and hadīth scholars who came after him with his methodology work. The theory of khabar comes first among the subjects that al-Jaṣṣās dealt with theoretically and practically in his work *al-Fuṣūl fī al-uṣūl* and influenced the methodologists who came after him. In his theory of khabar, khabar al-wāhid, which is in the interest of both jurists and hadīthists, has special importance. Al-Jaṣṣās explains the khabar al-wāhid in practice, independently of the theoretical framework, under the title of “specification of general utterances by khabar al-wāhid”. Under this title, al-Jaṣṣās mentions an important feature of the notion of acceptance, which affects the value of khabar al-wāhid and raises it to the level of mutawātir. This study aims to reveal the value of the meaning that al-Jaṣṣās attributed to the concept of acceptance in terms of khabar and the place of the phenomenon of acceptance in the methodology of hadīth. In the research, firstly, the terms as-sunne as-sābite, mutawātir khabar, and āhād khabar that al-Jaṣṣās used concerning khabar were examined. Then, the following topics were discussed: the understanding of acceptance, which affects the view of the khabar at the level of tawātur; the information value of the khabar al-wāhid; the examples of the khabar al-wāhid; what is meant by the concept of “people/ummah” in the expression of “تَلَقَّى الْأُمَّةَ النَّاسَ بِالْقَوْلِ” and the concept of accepted khabar according to hadīth methodologists.

Keywords: Hadīth, Akhbar al-ahad, al-Jaṣṣās, *al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Acceptance.

Citation: Bilgin, Recep. “The Phenomenon of “Khabar Accepted by People” Used by Al-Jaṣṣās About the Khabar al-Wāhid Within the Framework of His Work Named *al-Fuṣūl fī al-uṣūl* and Its Place in the Methodology of Hadīth”. *Marifetname* 10/2 (December 2023), 365-400.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1321457>

Date of Submission	01.07.2023
Date of Acceptance	20.09.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Recep Bilgin)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Author publishing with the journal retains the copyright to his work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hadis ilminin esas konusunu teřkil eden ve usūlcūlerin en ok ūzerinde durduęu bilgi kaynaęı, haberdir. Haber, genel olarak yazılı ve yazısız tūm sōzler için kullanılan bir ifade olsa da daha dar mānada ve kavramsal dūzeyde Kur’ān ve sūnnetin muhtevasında bulunan sōzleri ifade etmek için kullanılır. Tamamı mūtevātir olması hasebiyle Kur’ān, hadis ilmi sahasının dıřındadır. Hadis usūlünde, bazı istisnalar hariç tutulacak olursa sūbūtū açısından tamamı sahih/kat’i olduęundan mūtevātir hadisler genel olarak ele alınmaz. Hadis usūlünde hadisler daha çok āhād ve meřhur haber řeklinde tasnif edilerek inceleme konusu yapılır. řer’i delillerden hūkūm çıkarma ilmi olan fıkıh usūlünde hadis malzemesi ikinci kaynak deęerinde olduęu için önemli bir yer tutar. Haberin bir tūrū olan hadis, hadis usūlcūleriyle özellikle fıkıh usūlcūlerinin uęrařı sahası olmuřtur. Haber konusunu teorik ve pratik dūzeyde ele alan ve sahasında ilk olma özellięi tařıyan eserlerin bařında Cessās’ın (ö. 370/981) *el-Fuřūl fi ’l-uřūl*’ü gelmektedir. Cessās bu eserinde haber konusunu etraflıca ele almıř ve ilerleyen sūrete gerek fıkıh gerekse hadis usūlcūlerinin iřledięi konulara dikkat çekmiřtir.

Cessās, *el-Fuřūl*’de haber-i vāhid konusunu “ām lafızların haber-i vāhid ile tahsisi” bařlıęında ele alırken haber-i vāhidin mūtevātir derecesinde olan tūrūne de dikkat çeker. Bu tūrūn mūtevātir derecesine yūkselmesinin gerekçesini de *بِالْقَبُولِ النَّاسُ تَلَقَّاهُ*/insanların kabulle karřılamaları” řeklinde açıklar. Haber-i vāhidin, insanların/ūmmetin kabulle karřılamıř olması ya da haber-i vāhidin ūzerinde ūmmetin ittifaķının oluřmasıyla o haberin ūmmet arasında meřhur olması konusunda ince farklar vardır. Bir haberin meřhur olması, onun ūmmet tarafından kabulle karřılanmasını gerektirmez. Dolayısıyla

meşhur/müstefiz kavramıyla özellikle usûlcülerin “تَلَقَّاهُ النَّاسُ/الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ” cümlesindeki mefhumu ifade etmek için tek kelimeyle kullandıkları *telakki* kavramı, habere nitelik ve değer katması açısından birbirinden farklıdır. Öte yandan hadis usûlcülerinin, sahih hadisin derecelerini ele aldıkları bölümde Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerine atfen kullandıkları *telakki* kavramıyla, Cessâs'ın haber-i vâhid özelinde kullandığı *telakki* kavramı, habere kattığı kuvvet bakımından birbiriyle benzerlik göstermektedir.

Cessâs'ın *telakki* kavramıyla ifade ettiği haber anlayışının tahlil edilmesi, fıkıh ve hadis usûlünde meşhur/müstefiz haberin neden farklı kategorilerde değerlendirildiğini ve *telakkinin* habere kattığı değerini ortaya çıkarılması açısından önem arz etmektedir. Cessâs'ın hadis anlayışı¹ ve genel olarak onun haber-i vâhid anlayışı² hakkında akademik çalışmalar yapılmışsa da *el-Fușûl*'de “âm lafızların haber-i vâhid ile tahsisi” özelinde onun mütevâtir derecesinde olan haber-i vâhid bağlamında kullandığı *telakki* görüşü ile *telakkinin* hadis usûlünde hangi alanlarda kullanıldığı ve ne gibi tartışmalara yol açtığı üzerinde bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada, Cessâs'ın *telakki* kavramına yüklediği anlamın haber açısından değeri ve *telakki* olgusunun hadis usûlündeki yerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Hadis usûlündeki

¹ Nejla Hacıoğlu, “*El-Fușûl Fi'l-Usûl*” İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

² Ömer Korkmaz, “Usûlün Fürû'a Yansımaları Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı -Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2020), 269-297; Mustafa Gınbıroğlu, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Cessâs'ın (M. 917/981) Âhâd Habere Yaklaşımı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

telakki olgusunun ortaya çıkarılmasıyla, alandaki boşluğun doldurulacağı ve literatüre katkı sağlanacağı düşünülmektedir.

Araştırmada öncelikli olarak Cessās’ın haberle ilgili kullandığı es-sünnetü’s-sâbite, mütevâtir haber ve âhâd haber kavramları üzerinde durulacaktır. Ardından haber-i vâhidin tevâtür derecesinde görülmesine etki eden *telakki* anlayışı; bu anlayış çerçevesinde haber-i vâhidin bilgi değeri, haber-i vâhid örnekleri; “تَلَقَّى الْأُمَمَةَ/النَّاسَ بِالْقُبُولِ” ifadesinde geçen “insanlar/ümme” kavramıyla kimlerin kastedildiği ve hadis usûlcülerine göre kabulle karşılanmış (telakkî bi’l-kabûl) haber anlayışı gibi hususlar ele alınacaktır.

1. Cessās’ın Haber Teorisi ve Kabulle Karşılanmış Haber Anlayışı

1.1. Haber

Cessās, *el-Fușûl fi’l-uşûl*’ünde haberi; “mütevâtir ve mütevâtir olmayan haber” başlığıyla, ikili tasnife tabi tutarak inceler. Bu başlık altında Ebû Mûsâ İsâ b. Ebân’ın (ö. 221/836) haberin kısımlarıyla ilgili yapmış olduğu “doğruluğu bilinen, yalan olduğu bilinen ve doğru veya yalan olması mümkün olan haberler” şeklinde üçlü taksime de yer vererek haberi daha geniş bir çerçevede ele alır.³

1.1.1. es-Sünnetü’s-Sâbite ve Mütevâtir Haber

Cessās’ın, *el-Fușûl*’de hadis usûlünün ana konuları arasında yer alan haber hakkında kullandığı kavramlardan birisi “es-Sünnetü’s-sâbite”dir. Onun kullandığı bu kavram, hem hadis usûlü anlayışını ortaya çıkarmak hem de haber teorisini nasıl ele aldığını anlamak açısından önem

³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessās, *el-Fușûl fi’l-uşûl* (Küveyt: Vizâratü’l-evkâf ve’ş-şu’uni’l-İslâmiyye, 1414/1994), 3/35.

arz etmektedir. Cessâs'ın bu tabirle neyi kastettiği hususunun ortaya çıkarılması, hadis usûlü konuları arasında yer alan hadislerin sınıflandırılması hususunda bize önemli ipuçları verecektir.

Cessâs mütevâtir haberi, “sayısının çok olmasından dolayı yalan üzerinde birleşmeleri âdeten mümkün olmayan özellikte bir topluluğun naklettiği haber” şeklinde tanımlar. Ayrıca mütevâtiri kendi içerisinde farklı alt birimlere de ayırarak tasnif eder.⁴ Cessâs'ın mütevâtir tanımlamasıyla hadis usûlünde geçen mütevâtir tanımlamaları, bazı yönlerden birbirinden farklıdır. Cessâs haberi, hadisten bağımsız olarak “mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz/haber” bağlamında ele almakta ve değerlendirmektedir.⁵

Cessâs'ın haber anlayışına göre daha dar bir mânada ele aldığı mütevâtir hadis kategorisinde değerlendirilebilecek tarzda kullandığı kavramlardan birisi *es-Sünnetü's-sâbite*'dir. O, *el-Fuṣūl*'de “السُّنَّةُ الثَّابِتَةُ” kavramını 19 kez kullanır.⁶ Müellif bu kavrama, tahsisin gerçekleştiği durumlar bahsinde Kur'ân'ın sünnetle tahsis edilmesi;⁷ âmın haber-i vâhid ile tahsisi;⁸ âm, hâs, mücmel ve müfesser;⁹ nassa ziyâdenin hükmü;¹⁰ neshin çeşitleri;¹¹ şer'u men kablenâ;¹² dinî konularda haber-i vâhidin hükmü;¹³ haber-i vâhidin kabul şartları;¹⁴ haber-i vâhidin muteber

⁴ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 3/37.

⁵ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 3/37.

⁶ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/144, 155, 163, 170, 207, 418, 2/319, 323, 324, 3/26, 108, 113, 114, 136, 4/105, 109, 273.

⁷ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/144.

⁸ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/155, 163, 170.

⁹ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/418.

¹⁰ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 2/319.

¹¹ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 2/323, 324.

¹² Cessâs, *el-Fuṣūl*, 3/26.

¹³ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 3/108.

¹⁴ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 3/113, 114.

olma durumları;¹⁵ kıyasın kullanılmayacağı durumlar¹⁶ ve ictehad ehlinin vasıfları gibi konularda atıf yapar.¹⁷ Müellif eserinde bu kavramı tanımlamamış olsa da bazı yerlerde kullandığı ibarelerden hareketle bu kavramla hangi sünneti kastettiği hususunda bir sonuca varmak mümkündür.

Cessâs, *es-sünnetü's-sâbite* kavramını bazen “السُّنَنُ الثَّابِتَةُ مِنْ طَرِيقٍ” *İlim gerektiren bir yolla elde edilmiş sünnet-i sâbite*,”¹⁸ “السُّنَّةُ الثَّابِتَةُ” *Tevâtür yoluyla elde edilmiş sünnet-i sâbite*,”¹⁹ “السُّنَّةُ الثَّابِتَةُ” *Tevâtür cihetiyle elde edilmiş sünnet-i sâbite*,”²⁰ bazen “السُّنَنُ الثَّابِتَةُ مِنْ طَرِيقِ الْبَيِّنِ” *Yakîn yoluyla elde edilmiş sünnet-i sâbite*,”²¹ bazen de “السُّنَّةُ الثَّابِتَةُ مِنْ جِهَةِ الْإِسْتِفَاضَةِ” *İstifâza ciheti bakımından sünnet-i sâbite*” şeklinde kullanmıştır.²² Cessâs’ın, eserinin bir yerinde istifâza ile tevâtürü “فَصَارَ ذَلِكَ مِنْ أَخْبَارِ الْإِسْتِفَاضَةِ وَالتَّوَاتُرِ”²³ “ان يَكُونَ نَقْلُهُ مِنْ طَرِيقِ التَّوَاتُرِ”²⁴ cümlesinde yan yana kullanması, onun anlayışında bu iki haberin bir birinden farklı olduğu izlenimini vermektedir. Buradaki bilgiden hareketle Cessâs’ın *es-sünnetü's-sâbite* kavramıyla hem mütevâtir hem de müstefiz hadisleri kastettiği söylenebilir.

Bir fıkıh âlimi olan Cessâs’ın anlayışında müstefiz haber, hadis usûlcülerinin ve muhaddislerin terminolojisinde meşhur hadis olarak isimlendirilir. Cessâs’ın *es-Sünnetü's-sâbite* terimini, râvilerin sayısı

¹⁵ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 3/136.

¹⁶ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 4/105, 109.

¹⁷ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 4/273.

¹⁸ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 1/163.

¹⁹ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 2/319, 323, 3/114.

²⁰ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 2/324.

²¹ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 3/108.

²² Cessâs, *el-Fuṣûl*, 4/105.

²³ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 3/118.

²⁴ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 3/117.

bakımından mütevâtir, âhâd ve meşhur şeklindeki üçlü taksimde mütevâtir ve müstefiz haberleri içine alacak şekilde kullandığı anlaşılmaktadır. Cessâs'ın, *es-Sünnetü's-sâbite* ifadesiyle, âhâd hadislerin dışında kalan ve kesin olarak sahih olup yakîn ifade eden hadisleri kastettiğini, “وَأَمَّا تَخْصِيصُ عُمومِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ الثَّابِتَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَبِالْقِيَاسِ،” Kur'ân ve sünnet-i sâbitenin âm lafızlarının haber-i vâhid ve kıyas ile tahsis edilmesi” ifadesinden çıkarmak mümkündür. Cessâs kategorik olarak mütevâtir haberle müstefiz haber arasında bir fark görmeden her ikisini birbiriyle aynı mânalara gelecek şekilde kullanır. Cessâs'ın kullanımlarında mütevâtir ve meşhur/müstefiz, terimsel anlamda birbirinden bağımsız olarak konumlandırılmamıştır. Cessâs'ın istifâzayı, tevâtürle birlikte kullanması, meşhur haberin Hanefiler'in dışındakiler ile hadis usûlcülerinin benimsediği gibi âhâd haber değil, mütevâtir haber kapsamında yer almasına zemin hazırlamıştır.

Cessâs'ın *es-Sünnetü's-sâbite* tabiriyle atıf yaptığı hadis türünü, onun mütevâtir haber taksiminin birinci kısmında yer alan “zorunlu bilgi ifade eden, doğruluğunu ispat edecek karine, delil ve araştırmaya gerek duyulmayan”²⁵ mütevâtir haber kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Ona göre tevâtür yoluyla elde edilmiş sünnet-i sâbite, Kur'ân'ın nassı gibi kesin bilgi ifade eder.²⁶ Mütevâtir haberin bilgi değeri duyularla elde edilen bilgi gibi zarurî ve bağlayıcı düzeydedir.²⁷

Cessâs'ın henüz hadis usûlü ilminin teşekkül etmemiş olduğu bir dönemde, doğrudan “mütevâtir sünnet” ya da “mütevâtir hadis” tabirini kullanmasa da “tevâtür yoluyla elde edilmiş sünnet” tabirini kullanması, onun erken dönemde kendine has bir hadis usûlü anlayışının olduğunu

²⁵ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 3/37.

²⁶ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 3/114.

²⁷ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 3/35.

göstermektedir. Cessâs’ın çağdaşı olan İbn Hallâd er-Râmhürmüzî’nin (ö. 360/971) *el-Muḥaddisü’l-fâşil beyne’r-râvî ve’l-vâ’î* isimli eseri ile Hâkim en-Nisâbüri’nin (ö. 405/1014), *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-ḥadîş* isimli usûl eserlerinde terimsel anlamda mütevâtir haber konusuna ve kavramına yer verilmediği görülmektedir.²⁸ Hadis usûlü eserlerinde haberi, mütevâtir ve âhâd şeklinde iki kısma ayırarak tasnif eden ilk usûlcü, Hatîb el-Bağdâdî’dir (ö. 463/1071).²⁹ Bağdâdî’nin haberi mütevâtir ve âhâd şeklinde iki kısma ayırarak tahlil etmesi, Cessâs’ın yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir. Bağdâdî’nin haber taksimi, usûlcü ve kelâmcıların metoduna uygun bir görünüm arz etmektedir. Bağdâdî’nin haber metodu, bir hadis usûlü eserinde konunun ilk defa bu şekilde işlenmesi bakımından orijinallik içerse de bu taksimin ondan bir asır evvel Cessâs tarafından ele alınmış olması, Cessâs’ın sadece fıkıh usûlüne değil, hadis usûlündeki kavramların gelişmesine ve teşekkülüne de önemli katkı sağladığının bir delili olarak değerlendirilebilir. Cessâs’ın “السُّنَّةُ الثَّابِتَةُ مِنْ جِهَةِ التَّوَاتُرِ” ifadesiyle, ilk defa bir hadis usûlü eserinde Bağdâdî tarafından iki yerde kullanılan “السُّنَّةُ الْمُتَوَاتِرَةُ” kavramı da birbiriyle benzerlik göstermektedir.³⁰

İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), meşhur hadis konusunu işlerken meşhurun bir mânasının da fıkıh ve fıkıh usûlcülerinin terminolojisinde mütevâtir olduğunu açıklar ve her ne kadar Hatîb el-Bağdâdî mütevâtiri kullanmış olsa da hadisçilerin terimsel anlamda

²⁸ Ebû Muhammed Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muḥaddisü’l-fâşil beyne’r-râvî ve’l-vâ’î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, (Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1404/1984); Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-ḥadîş*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Kahire: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1397/1977).

²⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ‘ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî & İbrâhîm Hamdi el-Medenî (Medine: el-Mektebetü’l-‘ilmiyye, 1357/1938), 16.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 17.

mütevâtiri kullanmadıklarını belirtir.³¹ İbnü's-Salâh, Bağdâdî'nin bu tavrıyla ehl-i hadîsin dışında bir metot takip ettiğini söyler ve onun mütevâtiri bu şekilde ele almasını ehl-i hadîsin mesleğinin mütevâtiri kapsamamış olmasıyla gerekçelendirmeye çalışır. İbnü's-Salâh'ın meşhurun, mütevâtir mânasının fıkıh ve usûl-ü fıkıhta kullanıldığına ilişkin hatırlatması müteahhirûna ait sonraki usûl eserlerinde de vurgulanmıştır.³²

Tâhir el-Cezâirî (ö.1338/1920) *Tevcihü'n-nazar ilâ uşûli'l-eser*'inde mütevâtirin, sanki meşhurun kısımları arasında yer alıyormuş şeklinde yapılan tariflerin Cessâs'ın yolunu takip etmelerinden kaynaklandığını belirtir ve Cessâs'ın meşhuru, mütevâtirin iki kısmından biri olarak taksim etmesinden ileri geldiğini söyler.³³ Ancak Cessâs'ın mütevâtir taksimine ve tanımlamalarına bakıldığında bu taksimatta meşhurun yer almadığı görülür. Cezâirî'nin böyle bir sonuca varması, Cessâs'ın mütevâtirin ikinci kısmını “مَا يُعْلَمُ صِحَّتُهُ بِالِاسْتِدْلَالِ/haberinin sıhhati istidlal yoluyla bilinir”³⁴ cümlesinde geçen “istidlâl/nazar” ifadesiyle meşhuru bu kapsama aldığı çıkarımına dayandığı anlaşılmaktadır.³⁵ Cessâs'a göre mütevâtirin ikinci kısmındaki bu tarz haberler, zarurî bilgi ifade etmez. Cezâirî'nin bu şekilde Cessâs'a atıfta bulunması, onun hadis usûlü üzerindeki etkisinin bir göstergesi kabul edilebilir.

³¹ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdîrahmân İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nüreddîn İtr (Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1406/1986), 267.

³² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru tayyibe, ts.), 2/621.

³³ Tâhir b. Muhammed el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ uşûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebü Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1/111.

³⁴ Cessâs, *el-Fușûl*, 3/48.

³⁵ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ uşûli'l-eser*, 1/114.

1.1.2. Haber-i Vâhid

Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*'ünde haber konusuna ayrı bir önem vermiş ve haberi bölümlere ayırarak mütevâtir ve mütevâtir olmayan haber şeklinde tasnif etmiştir. Mütevâtir olmayan haberi “naklinde anlaşmaları ve ittifak etmeleri mümkün olan özellikte bir kişinin ve topluluğun naklettiği haber” şeklinde tanımlar.³⁶ Onun bu tanımı, hadis usûlcülerinin meşhur hadis tanımına da uymaktadır. Ancak Cessâs bu tanımı, meşhur haberi değil, haber-i vâhidi kapsayacak şekilde kullanır.

Cessâs, haber-i vâhid konusunu hem haberin taksimi bölümünde müstakil bir başlık altında hem de Kur'ân'da ve sünnet-i-sâbite'de yer alan âm lafızların haber-i vâhid ve kıyas ile tahsis edilip edilemeyeceği bahsinde geniş olarak ele alır. Bu bölümde Cessâs'ın “telakkî bi'l-kabûl edilmiş haber” mefhumu ve onun hadis usûlü anlayışı, “âm lafızların haber-i vâhid ile tahsisi” ekseninde incelenecektir.

Cessâs'a göre Kur'ân'da ve sünnet-i sâbitede yer alan, ittifak/icmâ ile tahsis edilmemiş, beyana ihtiyaç duymayan ve mânası/muradı açık olan âm lafızların haber-i vâhid ile tahsisi caiz değildir. İttifak/icmâ ile tahsis edilen, birden fazla mânaya gelen, mânası hakkında selevin ihtilaf ettiği, ictihad ile zâhiri terk edilen ve ihtilafına cevaz verilen ve mücmel olup beyana ihtiyaç duyan lafızlar haber-i vâhid ile tahsis edilebilir.³⁷ Cessâs, İŝâ b. Ebân'ın ittifak/icmâ ile tahsis edilmemiş Kur'ân'ın zâhirinin haber-i vâhid ile tahsis edilemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir. Ayrıca İŝâ b. Ebân'nın ilim ehlinde bazılarının Kur'ân'ın bütün âyetlerini hâs kategorisinde değerlendirdiğini ve haber-i vâhid ile Kur'ân'ın tahsis

³⁶ Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/37.

³⁷ Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/155-156.

edilebileceğini söylediğini nakleder.³⁸

Cessâs'ın âmın tahsis edilmesiyle ilgili olarak verdiği haber-i vâhid örneklerinden birisi “ta‘zîbü'l-meyyit” hadisidir. Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer'in Hz. Ömer'den rivayet ettiği “Şüphesiz, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle ölüye azap edilir.”³⁹ hadisine, Kur‘ân'da geçen “*Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez.*”⁴⁰ âyetini delil göstererek karşı çıkmıştır. Cessâs, Hz. Âişe'nin, hadisin zâhir mânasını “başkasının fiilinden dolayı ölüye azap edilir” şeklinde yorumladığı için hadise itiraz ettiğini belirtir.⁴¹ Cessâs Hz. Ömer'in ve Abdullah b. Ömer'in çirkin olmayan tarza ağlamaya cevaz verdiklerini belirterek aslında hadisin manası konusunda Hz. Âişe'nin her iki sahâbeye muhalefet etmemiş olduğunu söyler ve konuya şu şekilde açıklık getirir: “Arap örfünde ağlamak ta‘diddir “التَّعْدِيدُ” (ölünün arkasından ağıt yakmak ve onun menkıbelerini anlatmaktır). Araplar, savaşma, esir alma ve öldürme konusunda birbirleri arasında yarış halinde olduklarından dolayı Câhiliye döneminde ölülerini sürekli anıp dururlardı. Peygamber (s.a.v.) de kendisini dinleyip de bu şekilde ta‘did yapanlara yönelik olarak bu fiilleri yapanlara azap edilir demiştir. Hz. Ömer ve oğlunun, onun rivayetini kabulü doğru bir yaklaşımdır. Hz. Âişe'nin, Ömer'in rivayetine karşı çıkması da doğru başka bir yaklaşımdır. Eğer denilirse ki: “Âişe (r.anhâ) bu hadise karşı çıktı, çünkü bir insanın fiilinden dolayı başka bir insanın azap görmesi hikmet açısından doğru

³⁸ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/157.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001), “Cenâ‘iz”, 33; “Megâzî”, 34, 46, 83; “Ahkâm”, 49; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi‘u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Cenâ‘iz”, 16, 22.

⁴⁰ el-En‘âm 6/164.

⁴¹ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/160.

olmadığı için akıl bunu uzak görür.” Buna şu şekilde cevap verilir: “Zâhirine hamledildiğinde akıl bunu reddeder. Nitekim Âişe (r.anhâ) Kur’ân’ın zâhirine aykırı olmasının, hadisin reddedilmesine yol açan ve kabulünü engelleyen sebeplerden biri olduğunu haber vermiştir. İbn Ebî Müleyke’den, Hz. Ebû Bekir’in sahâbeyi topladığı ve onlara şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Siz, Resûlullah’tan (s.a.v.) kendi aranızda ihtilafa düştüğünüz hadisler naklediyorsunuz. Sizden sonraki insanlar ise daha çok ihtilafa düşeceklerdir. Size gelip bir şey soranlara ‘Aramızda Allah’ın kitabı vardır’ deyin. O kitabın helalini helal, haramını haram kabul edin.”⁴² Cessâs, Hz. Ebû Bekir’in bu şekilde Allah’ın kitabına dönülmesini emrettiğini ve âhâd haberlerle Kur’ân’a karşı çıkılmasını engellediğini belirtir.⁴³

Cessâs’ın “ta‘zîbü’l-meyyit” hadisi çerçevesinde haber-i vâhidle ilgili olarak ortaya koyduğu yöntemle bakıldığında onun bir taraftan haber-i vâhidle Kur’ân’ın tahsis edilemeyeceği yönünde bir yaklaşım sergilerken bir taraftan da haber-i vâhidle gelen bilginin işlevsel bırakılmaması gerektiği şeklinde bir anlayışa sahip olduğu görülür. Haber-i vâhidin ve Kur’ân’ın zâhirî anlamı esas alındığında, haber-i vâhid Kur’ân’ı tahsis edemez. Ancak haber-i vâhidin Kur’ân’la çelişkili gibi görünmesi, Hz. Âişe örneğinde olduğu gibi haber-i vâhidin inkârı ya da reddedilmesini gerektirmez. Cessâs, Kur’ân ve haber-i vâhid delilleri arasında zâhiren bir tutarsızlık olduğunda Kur’ân’ın zâhirî anlamı yerine hadisin mânasının ve vurûd sebebinin araştırılıp Hz. Peygamber’in beyanlarının sadece hakikat değil, aynı zamanda örfî anlamlar içermiş olabileceğine dikkat çekmiştir. Cessâs’ın hem Hz. Ömer’in rivayetine

⁴² Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/161.

⁴³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/161.

karşı çıkan Hz. Âişe'nin yaklaşımını hem de İbn Ömer'in rivayetini sahih olarak kabul etmesi, onun haber-i vâhid türü hadislerin sırf Kur'ân'ın zâhirine aykırı diye şâz olarak kabul edilmemesi gerektiğini ve hadisin farklı mâna ve yönlerinin olabileceğini ortaya koymaktadır.

Son tahlilde Cessâs'ın ortaya koyduğu yorum çerçevesinde “ta'zîbü'l-meyyit” hadisinde ölen bir kimsenin ailesinin *bükâsı* sebebiyle azap çekmesi, gerçek anlamda bir ağlamadan dolayı değil, ailesinin onun arkasından Allah katında meşrû olmayan haksız/kötü fiillerini iyiymiş gibi anlatıp durmasından dolayıdır. Hz. Peygamber'in bu hadisle, haksız fiillerin güzel menkıbelerle süslenip anlatılmasıyla, kan davası gibi kötü fiilleri teşvik ettiğinden dolayı Câhiliye âdetlerinin kaldırılmasını amaçlamış olduğu söylenebilir.

Cessâs, “ta'zîbü'l-meyyit” hadisi çerçevesinde haber-i vâhidle ilgili ortaya koyduğu değerlendirmelerden sonra problemin çözümüne ilişkin temel bir yaklaşım ortaya koyar. Cessâs'a göre hakkında nas ve icmâ bulunmayan hükümlerin belirlenme/isbat yöntemi iki şekilde olur. Birincisi, hükümle ilgili ilim ifade edecek kesin bir delilin bulunmasıdır. İkincisi ise hükümle ilgili ilim ifade edecek kesin bir delilin bulunmaması, ictihad ve galip zanla hükme varılmasıdır. Cessâs'ın birinci yöntemle daha önce benzeri hakkında belirli bir hüküm bulunan kıyasa, ikinci yöntemle de ictihada atıf yaptığı söylenebilir. Cessâs'a göre kural olarak ilim ifade eden bir yöntemle sabit olmuş her şeyin/hükümlerin, ilim ifade etmeyen bir yöntemle terk edilmesi caiz olmadığı gibi haber-i vâhidle Kur'ân'ın zâhirine ve mütevâtir sünnete itirazda bulunmak da caiz değildir. Bu durumda haber-i vâhidin kabulü ancak ictihad ve râviye olan hüsn-i zan cihetiyledir.⁴⁴

⁴⁴ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/161-163.

Cessās, icthah ve hakikat ifade etmeyen gâlip zan yoluyla mubah olduğu hükmüne varılan ticaret gibi amelî hükümlerin, haber-i vâhid ile terk edilebileceğini belirtir. Ona göre icthah ve galip zan yoluyla elde edilmiş hüküm zorunlu değildir, haber-i vâhid ve kıyas yoluyla elde edilmiş bir hükmün zorunlu olması, galip zan cihetiyledir, hakikat cihetiyle değildir.⁴⁵ Ayrıca haber-i vâhid, ilim gerektirmez, amel gerektirir. Haber-i vâhidle amelin vücubu, Kur’ân ve mütevâtir sünnetle sabit olan amelin vücûbu gibi eşit değildir, vücûbun da kendi içerisinde dereceleri vardır, bazıları bazısına göre daha güçlüdür. Kur’ân ve mütevâtir sünnetin vücûbiyeti, terki konusunda icthahda imkân bırakmayacak derecede hakikîdir. Ancak haber-i vâhidin vücûbiyeti, terkinde icthahda imkân tanır. Bu sebeple, haber-i vâhidle sabit olmuş bir ameli, onun vücûbiyetine inanmasına rağmen terk edenin günahı, Kur’ân’ın âm lafızlarıyla sabit olmuş bir ameli terk edenin günahı kadar değildir.⁴⁶

1.1.3. Haber-i Vâhidin Tevâtür Derecesinde Olması

Cessās, haber-i vâhid konusunu işlerken, “تَقَاةُ النَّاسِ بِالْقَبُولِ/insanların kabulü karşıldıkları haber-i vâhid”in, mütevâtir gibi işlem göreceğini, bu şekildeki bir haber-i vâhidin bilgi gerektireceğini ve bununla Kur’ân’ı tahsis etmenin caiz olduğunu söyler. Cessās, bu şekildeki bir haberin iki açıdan bilgi gerektireceğini belirtir. Birincisi; selefin, haberin reddi ve kabulü konusunda icthahda cevaz vermesi ve haberlerin kabulü konusundaki şartlar hakkında tartışmalar bulunmasına rağmen bu tarz haberin kullanılması ve haberle amel edilmesidir. Eğer selef, bu tarz haberin sıhhatini ve doğruluğunu bilmemiş olsalardı, bu

⁴⁵ Cessās, *el-Fuşûl*, 1/164.

⁴⁶ Cessās, *el-Fuşûl*, 1/170.

haberinin kabulü ve kullanımını hususunda kendi aralarında ittifak etmezlerdi. Selef arasında haberinin kabulü, naklin sıhhatinden dolayı bilgi gerektiren bir yöndür.⁴⁷ İkincisi, selef bir hususta ittifak ettiğinde orada icmâ meydana gelir. Bazıları münferit olarak farklı düşünseler de bu düşünce şâz olur. Münferit olarak muhalefet etmek, icmânın sıhhatine zarar vermez. Muhalefet edenin karşı çıkmasına da iltifat edilmez. Bundan dolayı da bu şekildeki bir icmâ ile zâhîrin tahsisi caizdir. Burada haber hakkındaki icmânın, âhâd yolla meydana geldiği iddiasına Cessâs, “eğer böyle olsaydı elbette icmâ haber-i vâhîde tabi olurdu, bu da aslı olmasından dolayı haber-i vâhidin, onun bir fer‘î konumunda olan icmâdan daha güçlü olmasını gerekli kılardı” şeklinde cevap verir. Cessâs hiçbir ilim ehlinin haber-i vâhîdi icmâdan daha öncelikli görmediğini ve herkesin icmâyı haber-i vâhîdden daha muteber gördüğünü söyler.⁴⁸ Cessâs'ın burada verdiği bilgilere bakıldığında, ahâd yolla nakledilen ittifakla, tevatür yolla nakledilen icmâyı birbirinden ayırdığı görülür.

Cessâs, haber-i vâhidin icmâ ile reddedileceğini, icmânın haber-i vâhidle reddedilemeyeceğini söyler ve Ebû Hüreyre'nin Resûlullah'tan (s.a.v.) rivayet ettiği, “Kim bir ölü yıkarsa gusletsin; kim de onu taşırrsa abdest alsın.”⁴⁹ ve “Abdest alırken Allah Teâlâ'nın ismini zikretmeyen kimsenin de abdesti yoktur.”⁵⁰ haberinin hilafına fakihlerin icmâ ettiğini,

⁴⁷ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/175.

⁴⁸ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/175.

⁴⁹ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 15/334; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Muşanneffî'l-ehâdîs ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1988), 2/470, 3/47; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/448, 449.

⁵⁰ İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1395/1975), “Tahâret”, 41; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-

bundan dolayı da haber hakkında fakihlerin icmâsının geçerli olduğunu ve icmânın haberden daha evla olduğunu belirtir.⁵¹ Cessâs haber-i vâhidin hilafına icmânın geçerli olduğu hususların sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade eder. O, icmânın haber-i vâhidle uygunluk gösterdiğinde, haberin âhâd olmasından dolayı değil, sıhhatinden dolayı onunla amel etmek gerektiği görüşündedir. Ayrıca icmân re'yi doğrulayıp ona muhalefeti engellediği gibi, haber-i vâhidi de doğrulayıp ona yapılan itirazı engellediğini söyler. Durum böyle olunca da insanlar arasında kabul edilen haberle, bu haberin gelişi haber-i vâhid yoluyla olsa bile, Kur'ân'ın zâhiri tahsis edilebilir.⁵²

Cessâs, başlangıçta âhâd olarak kabul edilen ancak başka sahâbiler tarafından rivayet edildiği bilinen ve selefın de kabul ettiği haberin, mütevâtir haber derecesinde olduğunu belirtir. Ayrıca bu gibi haberle, ümmet arasındaki kabulü ve insanlar arasındaki kullanımından dolayı Kur'ân'ın neshedilebileceğini söyler.⁵³

Cessâs'ın “âm lafızların haber-i vâhid ile tahsisi” başlığında konuyu icmâya getirmesi ve icmâ ile haber-i vâhid arasında mukayeseler yapması, insanlar tarafından kabulle karşılanan ve onaylanan haber-i vâhidlerin, kategorik olarak derecesinin daha üstün olduğunu göstermek içindir. Cessâs'ın yaklaşımlarına bakıldığında haber-i vâhidin sadece râvi merkezli değil, aynı zamanda ihtiva ettiği bilgilerin insanlar arasındaki kabul telakkisine göre de bir değerlendirme yapmak gerektiği anlaşılmaktadır. Cessâs'ın haber-i vâhidi, icmâ ile ilişkilendirip insanlar

risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009), “Tahâret”, 48; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî es-Sülemî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Tahâret”, 20.

⁵¹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/175, 176.

⁵² Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/78.

⁵³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/78.

arasında kabulle karşılanan haber-i vâhîdi tevâtür derecesinde görmesinin, ilerleyen süreçte hadis usûlünde meşhur sünnetin haber-i vâhîdin alt kategorisinde değerlendirilmesine imkân sağlamış olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Cessâs'ın haber-i vâhîd konusunda “kabulle karşılama/*telakkî*” özelliğine yüklediği anlamın, daha sonra benzer şekilde hadis usûlcüleri tarafından *Sahîhayn* üzerinde de icra edildiği görülür.

Cessâs'ın haber-i vâhîdle ilgili olarak formüle ettiği “خَبَرُ الْوَاحِدِ إِذَا” İnsanlar kabulle karşıladıklarında haber-i vâhîd, tevâtür derecesinde olur.” bilgisi, *el-Fuṣūl*'de benzer ibarelerle altı yerde tekrar eder.⁵⁴ Bunlardan üçü, “âm lafızların haber-i vâhîd ile tahsisi”;⁵⁵ biri, “âm, hâs, mücmel ve müfesser”;⁵⁶ biri de “ziyâdenin hükmü” bahsinde geçer.⁵⁷ Cessâs ayrıca haber-i vâhîdin insanlar arasında kabulle karşılanmış türüne işaret ederken 10 yerde “فَدَّ تَلَقَّاهُ السَّلْفُ بِالْقَبُولِ”,⁵⁸ “تَلَقَّى النَّاسُ إِيَّاهُ بِالْقَبُولِ”,⁵⁹ “لَأَنَّ الصَّحَابَةَ فَدَّ تَلَقَّتْهُ بِالْقَبُولِ وَاسْتَعْمَلَتْهُ” şeklindeki ibareleri kullanır.

1.2. Haberi Telakkî bi'l-Kabûl Edenlerin Tayini

Cessâs, “تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ” ifadesinde geçen “insanlar” ifadesiyle haberin kabul gördüğü ve benimsendiği kesime atıfta bulunmaktadır. Haber-i vâhîdle ilgili olarak “insanlar arasında kabulle karşılanması” özelliğine atıfta bulunurken, bir yerde bu kabulün gerekçesini ve mâkul zeminini “لَأَنَّ الصَّحَابَةَ فَدَّ تَلَقَّتْهُ بِالْقَبُولِ وَاسْتَعْمَلَتْهُ”/Çünkü sahâbe haberi kabul etmiş

⁵⁴ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/174, 178, 183, 1/418, 2/318.

⁵⁵ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/174, 178, 183.

⁵⁶ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/418.

⁵⁷ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 2/318.

⁵⁸ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 2/318.

⁵⁹ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/183.

⁶⁰ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/184, 418, 2/318, 360, 3/82, 87, 4/37, 45.

ve kullanmış” şeklinde açıklar.⁶¹ Cessās yine başka bir yerde “İnsanların haberi kabul etmelerinin mânası, o habere muhalefet eden hiç kimse yoktur demek değildir. O haberin özelliği, selefin çoğunluğunun onu bilmesi ve haberi veren hakkında diğerlerinin herhangi bir itirazı olmadan o haberi kullanmasıdır. Eğer onlardan (seleften) bir vakit sonra bir muhalif çıkarsa bu şâz olur, ona iltifat edilmez.”⁶² Cessās’ın buradaki açıklamalarında da görüleceği üzere “insanlar” ifadesiyle selef yani öncelikle sahâbe ve tâbiûn ulemâsı kastedilmektedir. Kaynaklarda zaman zaman insanlar lafzı yerine “تَلَقَّى الْأُمَّةَ بِالْقَبُولِ” şeklinde ümmet lafzının kullanıldığı görülür.⁶³ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) konuyla ilgili bilgileri naklettiği yerde ümmeti, “ictimaî heyet (müctehit âlimler)” olarak isimlendirir.⁶⁴

İbnü’s-Salâh’ın “ümmetin kabulü kaşılacağı *Sahîhayn*” ifadesinde geçen *ümmet* hakkında Süyûtî (ö. 911/1505) iki ayrı yorum ihtimalinden bahseder ve her iki yorumu da eleştirir. Birinci ihtimale göre ümmetten maksat eğer “bütün ümmet” ise bunun geçersizliği çok açıktır. Çünkü *Sahîhayn*, sahâbe, tâbiîn, tebeu’t-tâbiîn, mezhep imamı, huffâz ve münekkitler asrından sonra, üçüncü asırda tasnif edilmiştir. İkinci ihtimale göre *Sahîhayn*’den sonra gelen “tamamı değil, bazı” kastedilmişse bu durumda ümmetin ismetinin sübutu karar kılmamış olur. Eğer *Sahîhayn*’nin bütün hadisleri üzerinde bir kabul sağlandığı kastedilmişse bu da doğru değildir. Çünkü *Sahîhayn*’nin bazı hadisleri hakkında Dârekutnî ve İbn Hazm gibi bazı hadis otoritelerinin tenkitleri

⁶¹ Cessās, *el-Fuşûl*, 1/183.

⁶² Cessās, *el-Fuşûl*, 1/184.

⁶³ İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü’l-‘hadîs*, 29.

⁶⁴ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Cevâbu’l-i ‘tirâdâtü’l-Mısriyye ‘ale’l- fütüya’l-Hameviyye*, thk. Muhammed Azîz Şems (Riyad: Dâru ‘atâ’âtü’l-‘ilm, 1440/2019), 44.

olmuştur.⁶⁵ Süyûtî'nin bu değerlendirmelerine ek olarak Emîr San'ânî (ö. 1182/1768) de ümmetten maksadın genel anlamda bir ümmetin mi yoksa özel anlamda bir ümmetin mi kastedildiği sorusunu sorar ve özel anlamda müçtehitlerin kastedildiğini ve genel anlamda ümmetin kastedilmediğini belirtir.⁶⁶

Haberin kabulle karşılandığı kesim arasında, başta fakihler olmak üzere hadisçiler ve usûlcülerin kastedilmiş olması muhtemeldir. Mezkûr gruplar, haberin insanlar arasında kabul görmesinde ve yaygınlık kazanmasında etkili olan başat aktörlerdir. Bu grupların tesiriyle haberin halk/ümmet arasında yaygınlık göstermiş ve benimsenmiş olması söz konusudur.

2. Muhaddislere Göre Kabulle Karşılanmış Haber Anlayışı

Hadis usûlü eserlerinde Cessâs'ın “insanların kabulle karşıladıkları haber” yaklaşımlarına benzer değerlendirmeler yapanlardan birisi de İbnü's-Salâh'tır. İbnü's-Salâh, sahih hadislerin derecelerini zikrettiği ve Buhârî ve Müslim'in dışındaki hadis uzmanlarının “sahih” dedikleri hadisler konusunu incelediği yerde Cessâs'la benzer yaklaşımlar sergiler. O, yedinci maddeyi işlerken “müttefkun aleyh” kavramının Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri hadislere verilen bir tabir olarak kullanıldığına işaret eder ve Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği hadislerin kabulü üzerinde ümmetin ittifakının ayrı bir bağlayıcılık özelliği olduğuna dikkat çeker.⁶⁷ İbnü's-Salâh ümmetin benimsediği hadislerin bazı

⁶⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Bahrü'l-lezî zehar fi şerhi Elfıyyeti'l-eşer*, thk. Ebü Enes Enîs b. Ahmed b. Tâhir (Riyad: Mektebetü'l-ğurebâi'l-eseriyye, 1999), 1/350-352; M. Said Hatipoğlu, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri”, *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 1-14.

⁶⁶ Muhammed b. İsmâ'îl es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/93.

⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 28.

âlimlerce hataya açık olduğundan dolayı zan ile amel gerektirir görüşüne atıfta bulunmakla beraber, bu gibi haberlerin sıhhati kesin olduğu için “yakînî nazarî” bilgi ifade edeceğini belirtir. İbnü’s-Salâh, başlangıçta kendisinin de haberin *zan* ifade edeceği görüşüne meylettğini ve bunun daha güçlü olduğunu açıklar, ancak bu görüşten daha sonra vaz geçtiğini belirtir. İbnü’s-Salâh’a göre hatadan korunmuş olanların zannı hata yapmaz; ümmet, icmâ konusunda hatadan korunmuştur. Bundan dolayı ictihada dayalı icmâ kesin bir delil olur.⁶⁸ O, *Sahîhayn*’deki hadislerin sıhhatinin kesin olduğu üzerinde ümmetin kabul görüşünün, bir hüküm üzerinde anlaşmaya varılmış icmâ gibi etkili olduğunu belirtir.⁶⁹

Cessâs’ın, haberin insanlar arasında kabul edilmiş olduğunda ve icmânın haber-i vâhidle uygunluk gösterdiğinde, haber-i vâhidin sıhhat derecesinin artacağı yönündeki görüşüyle, İbnü’s-Salâh’ın hadis hakkındaki icmâ ve ittifakın “وَهَذِهِ نُكْتَةٌ نَفِيسَةٌ نَافِعَةٌ/bu değerli ve faydalı bir nüktedir/incelikdir”⁷⁰ sözü, bir haberin sıhhat değerini göstermesi bağlamında benzer niteliktedir. İbnü’s-Salâh, icmân faydalarıyla ilgili olarak, “Buhârî ve Müslim’in infirad ettiklerinde onların kitaplarından her birini ümmet kabul ettiğinden, sıhhatiyle kesinlik ifade eden kategoriye sokacağı” minvalinde açıklama yapar.⁷¹ Onun bahsettiği kategorik değişim, Cessâs’ta “mütevâtir derecesine yükselir” şeklinde benzerlik göstermektedir.

Nevevî (ö. 676/1277), *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* isimli eserin mukaddimesinde İbnü’s-Salâh’ın “insanlar

⁶⁸ İbnü’s-Salâh, ‘*Ulümü’l-ḥadîs*, 28.

⁶⁹ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdîrahmân İbnü’s-Salâh, *Şıyânetü Şahîhi Müslim mine’l-iḥlâli ve’l-galaṭ ve himâyetühû mine’l-iskâti ve’s-sakaṭ*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1408/1988), 117-118.

⁷⁰ İbnü’s-Salâh, ‘*Ulümü’l-ḥadîs*, 28, 29.

⁷¹ İbnü’s-Salâh, ‘*Ulümü’l-ḥadîs*, 29.

tarafından kabul görmüş haber”le ilgili yapmış olduğu değerlendirmelere değinir ve kendisi de önemli açıklamalar yapar. Nevevî, muhakkik ve çoğunluğun *Sahîhayn*'nin mütevâtir olmayan hadislerinin, âhâd olmalarından dolayı zan ifade edeceğini söylediklerini kaydeder. Nevevî, muhakkiklerin ve çoğunluğun Buhârî ve Müslim ile diğer eserler arasında bir fark olmadığını, ümmetin kabul ettiği haberin, Buhârî ve Müslim de dâhil olmak üzere, amel etmeyi gerektireceğini ve bu hususun “müttefekun aleyh” bir husus olduğunu belirttiklerini nakleder.⁷² İsnadları sahih olduğunda *Sahîhayn* dışında bulunan haber-i vâhidler de *Sahîhayn*'de olduğu gibi amel gerektirir ve zan ifade eder.⁷³ Nevevî, *Sahîhayn* hakkında sahihlik hükmü verildiğinden, ayrıca araştırmaya (النظر) ihtiyaç kalmadan mutlak olarak amel gerektireceğini ifade eder. Nevevî, İbnü's-Salâh'ın “Müslim ve Buhârî'nin kitaplarında sıhhatine hükmettikleri hadislerin tamamının sıhhati kesindir, sıhhatiyle nazarî bilgi⁷⁴ meydana gelir” şeklindeki görüşüne eleştirel bir yaklaşımla tavır alarak “ولا يلزم من اجماع الأمة على العمل بما فيهما اجماعهم على أنه مقطوع بأنه كلام” ve “مُقْتَوَعٌ بِصِحَّتِهِ وَالْعِلْمُ الْبَيِّنِيُّ” cümlesinde yer alan “yakînî-nazarî bilgi” ifadesini, şerhin mukaddimesinde “فهو مقطوع بصحته والعلم النظري حاصل بصحته في نفس الأمر” şeklinde sadece “nazarî bilgi” olarak ifade etmiştir. Bk. Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 1/19.⁷⁵

Nevevî'nin kaydettiği bilgilere bakılacak olursa muhakkiklerin ve çoğunluğun ümmetin kabul ettiği haberle ilgili olarak onların İbnü's-

⁷² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1392/1973), 1/20.

⁷³ Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 1/19.

⁷⁴ İmam Nevevî, İbnü's-Salâh'ın *'Ulûmü'l-ḥadîs'*te yer verdiği “مُقْتَوَعٌ بِصِحَّتِهِ وَالْعِلْمُ الْبَيِّنِيُّ” cümlesinde yer alan “yakînî-nazarî bilgi” ifadesini, şerhin mukaddimesinde “فهو مقطوع بصحته والعلم النظري حاصل بصحته في نفس الأمر” şeklinde sadece “nazarî bilgi” olarak ifade etmiştir. Bk. Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 1/19.

⁷⁵ Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 1/20.

Salâh'tan farklı bir görüşe sahip oldukları zannedilir. İbnü's-Salâh, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri üzerinde hadis otoritelerinin ittifak etmelerinin, kategorik olarak hadislerin mütevâtir hadis gibi olduğu yönünde bir derecelendirme değişikliği anlayışına sahipken, diğerlerinin ise hadislerin sahih olduklarından dolayı ayrıca bir değerlendirmeye ihtiyaç olmadığı yönünde bir görüşe sahip oldukları anlaşılmaktadır. İbnü's-Salâh'a göre ittifak ve kabul, icmâda olduğu gibi hadisin sıhhatinin kesinliğini ifade ederken muhakkiklerin görüşüne göre böyle bir kesinlik zorunlu değildir. Nevevî ve muhakkiklere göre *Sahîhayn*'nin haberleri zan ifade ederken, İbnü's-Salâh'a göre yakînî-nazarî bilgi meydana gelir. Nevevî'ye göre ümmetin kabul etmesinden dolayı kesin sahihlik sonucu çıkmaz,⁷⁶ İbnü's-Salâh'a göre çıkar. *Sahîhayn*'nin hadisleri üzerinde Hanefîlerin temel yaklaşımı, tevâtür derecesine ulaşmayan haberlerin ameli gerektiren zannî gâlib ifade edeceği yönündedir.⁷⁷ Âhâd oldukları için kesinlik ifade etmezler, zan ifade ederler. Bu konuda *Sahîhayn*'de geçen hadislerle *el-Muvatta* ', *el-Âşâr* ve diğer hadis kiraplarında geçen hadisler arasında bir fark olmadığı belirtilmiştir.⁷⁸

İbnü's-Salâh'ın öğrencilerinden Ahmed b. Halîl el-Huveyyî (ö. 693/1294), *Ulûmü'l-hadîs* üzerine yazmış olduğu elfiyyenin 115 ve 116. beyitlerinde İbnü's-Salâh'ın hadis usûlüne dair “telakkıhu'l-ümmetü bi'l-ḳabûl” ve müttfekûn aleyhle ilgili görüşlerini şu şekilde nazmeder:

وَمَنْ يَقُلْ مُتَّفَقٌ فَإِنَّمَا ... يُرِيدُ مَا الشَّيْخَانِ فِيهِ التَّرَمَّا
ثُمَّ أَحَادِيثُ الْكُتَابَيْنِ مَعَا ... صَحَّتْهَا الشَّيْخُ بِهَا قَدْ قَطَعَا

⁷⁶ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkı, *İhtîşârü 'Ulûmü'l-hadîs*, thk Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.), 35.

⁷⁷ Abdulmecid et-Türkmânî, *Dirasât fî usûli'l-Hadîs 'alâ menheci'l-Hanefiyye* (Karatçı: Menşûrâtü medreseti'n-Nu'mân 1430/2009), 127.

⁷⁸ Türkmânî, *Dirasât fî usûli'l-Hadîs 'alâ menheci'l-Hanefiyye*, 127.

Kim “müttefekun” derse, kasteder, Şeyhân'nın ittifak ettikleri hadislerini,
 Sonra, demiştir İbnü's-Salâh, *Sahîhayn*'in hadisleri, kesindir sıhhati.⁷⁹

İbn Kesîr (ö. 774/1373) de bu hususta İbnü's-Salâh'la aynı görüşte olduğunu belirtir.⁸⁰

İbn Hacer (ö. 852/1449), “telakḫathu'l-ümmeṭü bi'l-ḳabûl” anlayışı çerçevesinde, İbnü's-Salâh ve diğer hadisçilerin görüşlerine yer vermiş ve değerlendirmeler yapmıştır. İbn Hacer, Nevevî'nin ekserûnun/çoğunluğun İbnü's-Salâh'tan farklı düşündükleri görüşüne katılmakta ancak muhakkiklerin İbnü's-Salâh'a muhalefet etmediklerini ve onunla aynı düşündüklerini belirtmektedir. İbn Hacer, Ömer b. Reslân el-Bulkînî'den (ö. 805/1403) naklen, Nevevî'nin, “İbn Abdisselâm, İbnü's-Salâh'ı kınadı ve Mu'tezile'den bazılarının, ‘ümmeṭ bir hadisle amel ettiğinde bu o hadisin sıhhatinin kesinliğini gerektirir’ görüşünde olduklarını zikreder” sözüne yer verir.⁸¹ İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın “sıhhat açısından *Sahîhayn*'nin kabulü üzerinde ümmeṭ icmâ etmiştir” şeklinde nakilde bulunduğunu ifade eder. İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ı savunarak onun, amel üzerinde ümmeṭin ittifak ettiğini değil, sıhhat üzerinde ittifak ettiğini kastettiğini söyler. Ayrıca “*Sahîhayn* dışında senedi zayıf olsa bile ümmeṭin kabulle karşıladığı haberin medlûlüyle amel etmek gerekir” söyleminden hareket ederek, o zaman senedi sahih

⁷⁹ Ebû Abdullah Şehâbeddin Muhammed b. Ahmed b. Halîl el-Huveyyî, *Nazmu 'Ulûmi'l-ḥadîṣ el-müsemmât Aksa'l-emel ve's-sûl fî 'ulûmi ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. Nevaf Abbas Habîb el-Münâvir (Küveyt: Külliyyetü'd-dirâsâti'l-'ulyâ, 1437/2015), 77.

⁸⁰ İbn Kesîr, *İhtîşâru 'Ulûmi'l-ḥadîṣ*, 35.

⁸¹ Ebü'l-Faḍl Ahmed b. 'Alî el-'Asḳalânî İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabî' b. Hâdî 'Umeyr el-Medḥalî (Medîne: 'Imâdetü'l-baḥṣî'l-'ilmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1984), 1/371.

olan bir haber üzerinde ümmetin ittifakının bir meziyetinin olması gerektiğini söyler ve bu meziyetin ne ifade edeceği sorusunu ortaya atar.

İbn Hacer, “haber sadece amel gerektirir dendiğinde zayıf ile sahih eşit konumda olur, sahihin bir meziyetinin olması gerekir” diyerek İbnü’s-Salâh ile ona muhalefet edenler arasındaki problemi çözmeye çalışır. İbn Hacer sorunu çözümlerken, Cüveynî’nin (ö. 478/1085) İbn Fûrek’ten (ö. 406/1015) naklettiği “Ümmetin kabulle karşıladığı haberin sıhhati kesindir” görüşüne yer verir.⁸² İbn Hacer’in bu görüşü zikretmesinin ana sebebi, İbnü’s-Salâh’ın “müttefekun aleyhlerin tamamının sıhhati kesindir, onunla yakînî-nazarî bilgi meydana gelir” görüşünü desteklemektir. İbn Hacer ayrıca, hocası Ömer b. Reslân’ın *Mehâsinü’l-ışılâh*’ta müteahhirûn huffâzından bazılarının Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî’den birçok âlimin, ümmetin kabul ettiği haberin sıhhatinin kesin olduğunu söylediklerini naklettiğini belirtir. İbn Hacer, selef ve halef ulemasının çoğunluğuna göre, ümmetin doğruluğunu kabul edip onunla gereğince amel ettiğinde o haber bilgi ifade eder görüşüne de yer vererek bu görüşte olanlar arasında Hanefîler’den Serahsî’yi ve aynı görüşte olan çok sayıda ulemânın ismini zikreder, ancak Cessâs’a herhangi bir atıfta bulunmaz. Halbuki, haber-i vâhid konusunda ümmetin kabul ettiği haber teorisini ortaya atan ve bu tarz haberin tevâtür derecesinde olduğu fikrini eserinde en çok işleyen Cessâs’tır.

İbn Hacer, konuyla ilgili problemi çözümlemeye çalışırken Nevevî’nin “Ancak tevâtür ilim ifade eder” görüşüne karşı çıkararak bu görüşün üç şekilde geçersiz olduğunu açıklar. Birincisi, karinelerle desteklenmiş haber, nazarî bilgi ifade eder. İkincisi, eleştirilere mahal

⁸² İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli’l-fikih*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: Külliyyetü’ş-şer‘iyye, 1399/1979), 1/584-585.

vermeyecek şekilde birçok tarikten gelen müstefiz/meşhur haber nazarî bilgi ifade eder. Üçüncüsü, ümmetin kabulle karşıladığı haberdir. İbn Hacer'e göre doğruluğu konusunda ümmetin icmâ ettiği haber, hiç şüphesiz ilim ifade etme bakımından karinelerle elde edilmiş haberden de müstefiz haberden de daha güçlüdür. Yapılan açıklamalara bakıldığında İbn Hacer'in müstefiz haberle, ümmetin kabulle karşıladığı haberi birbirinden ayrı tuttuğu görülür. İbn Hacer'in talebesi Hanefî fakihlerinden İbn Emîru Hâcc (ö. 879/1474), hocası Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın fıkıh usûlüne dair yazdığı *et-Taḥrîr*'in şerhi *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr*'de meşhur haber ile ümmetin kabulle karşıladığı haber arasındaki farka şu şekilde işaret eder: “Ümmetin tamamının kabulü olmaksızın, bir şeyde (haber) iştihâr bulunabilir. Ümmet, iştihâr yoluyla rivayeti olmaksızın bir şeyi kabul edip benimseyebilir.”⁸³ Bu bilgiler çerçevesinde bir haberin kabulle karşılanması için onun meşhur ya da yaygın olması gerekmez. Bu ikisi, birbirinden bağımsız olarak habere değer katan ve o haberin derecesine etki eden olgulardır.

İbn Hacer'in, ümmetin kabulle karşıladığı haber hakkındaki görüşüyle, Cessâs'ın haber-i vâhid konusu altında ele aldığı ve tevâtür derecesinde gördüğü haber hakkındaki görüşü nitelik ve değer bakımından benzerdir. İbn Hacer'in yukarıda zikrettiğimiz “o zaman senedi sahih olan bir haber üzerinde ümmetin ittifakının bir meziyetinin olması gerektiğini ve bu meziyetin ne ifade edeceği” şeklindeki sorunun cevabı da ortaya çıkmaktadır. İbn Hacer'in, ümmetin kabulle karşıladığı haberi, nazarî bilgi ifade eden karinelerle desteklenmiş haberle müstefiz haberden daha güçlü olduğunu ifade etmesi, nazarî bilginin bir üst

⁸³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâcc, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/296.

derecesi olan yakînî bilgi ifade edeceği anlamına gelmektedir. İbn Hacer her ne kadar bu tarz haberlerin doğrudan yakînî bilgi ifade edeceğini söylemese de o da İbnü’s-Salâh gibi ümmetin kabulle karşıladığı *Sahihayn*’deki haberlerin “yakînî-nazarî” bilgi ifade edeceği konusunda onunla mutabık olmaya yaklaştığını göstermektedir. İbn Hacer’in “ümmetin kabulle karşıladığı haberlerin sıhhati kesindir” görüşünde olanların sayısal olarak daha fazla olduğu yönündeki açıklamaları da bu sonucu kuvvetlendirmektedir. Onun, Nevevî’nin “İbnü’s-Salâh muhakkiklerin ve çoğunluğun görüşüne muhalefet etmiştir” yargısına “delilsizdir”⁸⁴ diyerek karşı çıkması ve çoğunluğun bu tarz haberlerin sıhhatinin kesin olduğunu söylediklerini ispatlamaya çalışması da onun İbnü’s-Salâh’la aynı fikirde olduğunu gösteren ayrı bir bulgudur. İbn Hacer, ümmetin *Sahihayn*’ı telakkî bi’l-kabûl etmesini, karinelerle desteklenmiş haber-i vâhid (el-haberu’l-muhtef bi’l-karâin) kapsamında değerlendirmekte ve *Sahihayn*’daki hadislerin de bu mânada nazarî/istidlâlî bir kesinlik taşıdığını ifade etmiş olmaktadır.

İbn Hacer, İbnü’s-Salâh’ı savunurken onun ümmetin kabulle karşıladığı haberlerin “yakînî” bilgi ifade edeceği” yönündeki görüşüne tam olarak katılmamış olmalı ki İbnü’s-Salâh’ın “لم يقل ابن الصلاح ولا من هذه الأشياء تفيد العلم القطعي كما يفيد الخبر المتواتر /İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*’sinde bu tarz haberler mütevâtir haberin ifade ettiği gibi kesin bilgi ifade eder demedi” şeklinde açıklama yapma gereği duymuştur.⁸⁵ İbn Hacer, mütevâtirin şüpheye mahal vermeyecek şekilde zarûrî/kesin bilgi ifade ettiğini, onun dışındakilerin şüpheye mahal verdiği için nazarî bilgi ifade edeceğini söyler. İbn Hacer tüm açıklamalarının sonunda “ilim

⁸⁴ İbn Hacer, *en-Nüket ‘alâ kitâbi İbni’s-Salâh*, 1/374.

⁸⁵ İbn Hacer, *en-Nüket ‘alâ kitâbi İbni’s-Salâh*, 1/379.

ifade etme yargısı, *Sahîhayn*'deki illete maruz kalmış hadisler hakkında yetersiz kalır” ve “Keşke İbnü's-Salâh, yakînî-nazarî bilgi meydana gelir demek yerine, sadece nazarî bilgi sözüyle yetinseydi daha uygun olurdu” açıklamasını yapar.⁸⁶ İbn Hacer'e göre kitabın (*Sahîhayn*'in) sıhhatinin kesin olması demek, kitabın âhâdları arasında tercih yapmanın mümkün olmaması demektir. Bu durumda ancak kitabın mefhumları arasında tercih yapmak mümkün olur. İbn Hacer hem geçmişte hem de şimdi, alanın uzmanlarının naklî tercih özellikleriyle kitabın hadislerinin bazılarını bazılarına tercih ettiklerini söyler ve “eğer tamamı kesin olsaydı Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri arasında tercih yapmazlardı” açıklaması yapar. İbn Hacer, tüm bu tartışmaları ümmetin kabulle karşıladığı ya da *Sahîhayn*'de geçen haberlerin nazarî bilgi ifade edeceğini söyleyerek sonlandırır.⁸⁷

Yukarıdaki anlatım, çıkarım ve tespit akışına bakıldığında İbn Hacer'in başlangıçta Nevevî ve onunla aynı görüşte olanların savunduğu “*Sahîhayn*'nin haberleri zan ifade eder” görüşüne karşı çıktığı ve İbnü's-Salâh'ı destekler nitelikte deliller ortaya koyarak onu savunduğu, devamında ise tersi bir yaklaşım sergilediği gibi bir izlenim oluşmaktadır. İbn Hacer, *Sahîhayn*'in haberlerinin Nevevî'nin ifade ettiği gibi zan değil, nazarî bilgi ifade edeceğini genel olarak savunur. Bunun tek istisnası, *Sahîhayn*'de illete maruz kalmış hadislerdir. Ona göre bu hadisler bilgi düzeyine çıkamamıştır. İllete maruz kalmayan diğer hadisler bilgi düzeyindedir, ancak bu bilgi İbnü's-Salâh'ın zikrettiği gibi kesin bilgi değil, nazarî bilgidir. Konuya bu perspektiften bakıldığında, İbn Hacer'in ümmetin kabulle karşıladığı türden olan haberlerle ilgili olarak Nevevî ile

⁸⁶ İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1/379.

⁸⁷ İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1/379.

İbnü’s-Salāh arasında orta bir yol takip ettiği söylenebilir. Nevevî ve İbn Hacer’in, İbnü’s-Salāh’ın “yakînî nazarî bilgi ifade eder” düşüncesine karşı çıkmalarının arkasında yatan etkenin, sıhhati kesin olan ve yakînî bilgi ifade eden haberlerin itikâdî konularda delil olabileceği olgusudur. Zira nazarî bilgi ve zan ifade eden türden haberler, akaidle ilgili konularda değil, amelî konularda delil olur.

Emîr San’ânî ise, “تلقي الأمة للحديث بالقبول/ümmetin hadisi telakkî bi’l-kabûl etmesi”nin mânasını, ümmetin hadisle amel etmesi ve onu tevîl etmesi/yorumlaması şeklinde açıklar.⁸⁸ San’ânî, *Sahîhayn*’in hadisleri üzerinde ümmetin kabulü anlayışının izaha ve delile muhtaç olduğunu belirtir. Ümmetin “telakkî bi’l-kabûl”ü tabirini kullananların bu kavramı sahihten daha özel bir anlamda kullandıklarına dikkat çeker ve *Sahîhayn*’deki hadislerin telakkî bi’l-kabûl anlayışı üzerine tahrir edilmediğini söyler.⁸⁹ San’ânî, *Sahîhayn* hakkındaki telakkî bi’l-kabûlün her bir hadis için meydana gelmediğini söyler ve söz konusu telakkinin, *Sahîhayn*’deki râvilerin adalet vasıfları üzerinde tertip edilen bir ittifak olduğunu ifade eder.⁹⁰ Ayrıca Zemahşerî ve benzeri âlimlerin *Sahîhayn* hakkında kullandıkları *sahih* tabirinin lakap şeklinde bir isimlendirme olduğunu, bu kullanımın da aslî anlamda bir sahihlik ikrarını gerektirmeyeceğini belirtir.⁹¹

Hadis usûlü eserlerinde Cessās’ın ortaya attığı ümmetin kabulle karşıladığı haber şeklindeki yaklaşımlara benzer bir ifadeye yer veren âlimlerden biri de Süyûtî’dir. Süyûtî, sahihi tanımladığı ve hasen

⁸⁸ San’ânî, *Tavzîhu’l-efkâr li-me’ânî Tenkîhi’l-enzâr*, 1/93.

⁸⁹ Muhammed b. İsmâ’îl es-San’ânî, *Şemerâtü’n-nażar fî ‘ilmi’l-eşer*, thk. Râid b. Sabri (Riyad: Dâru’l-âsime, 1417/1996), 135.

⁹⁰ San’ânî, *Şemerâtü’n-nażar fî ‘ilmi’l-eşer*, 133.

⁹¹ San’ânî, *Şemerâtü’n-nażar fî ‘ilmi’l-eşer*, 136.

derecesinden sahih hadis derecesine yükselen hadis konusuna atıf yaptığı yerde, doğrudan haber-i vâhidle ilgili kullanmasa da isim zikretmeden bazı âlimlerin “ يُحْكَمُ لِلْحَدِيثِ بِالصِّحَّةِ إِذَا تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِسْنَادٌ ” bazı âlimlerin “صَحِيحٌ/Sahih bir isnadı olmasa da insanların kabulle karşıladıkları hadisin sıhhatine hükmedilir” dediklerini nakleder.⁹² Süyûti'nin bu nakli ile Cessâs'ın “ فَلَوْ لَا أَنَّهُمْ قَدْ عَلِمُوا صِحَّتَهُ وَاسْتِقَامَتَهُ لَمَا ظَهَرَ مِنْهُمْ الْإِتِّفَاقُ عَلَى قَبُولِهِ وَاسْتِعْمَالِهِ، ” “فَلَوْ لَا أَنَّهُمْ قَدْ عَلِمُوا صِحَّتَهُ وَاسْتِقَامَتَهُ لَمَا ظَهَرَ مِنْهُمْ الْإِتِّفَاقُ عَلَى قَبُولِهِ وَاسْتِعْمَالِهِ، ” Eğer selef, bu tarz (insanlar arasında kabulle karşılanmış) haberin sıhhatini ve doğruluğunu bilmemiş olsalardı, bu haberin kabulle karşılanması ve kullanımını hususunda kendi aralarında ittifak etmezlerdi. Selef arasındaki haberin kabulle karşılanması, naklin/rivayetin sıhhatinden dolayı bilgi gerektiren bir yöndür.”⁹³ şeklindeki açıklaması hem sahih isnadı olmayan hem de münferid olarak rivayet edilen hadislerin farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulmaları gerektiğini ortaya koyan benzer yaklaşımlardır. Gerek fıkıhçı olan Cessâs, gerekse hadisçi yönü de olan Süyûti mezkûr ifadelerle, hadisin/haberin sıhhatinin bilinme yöntemlerinden birine işaret etmiş olmaktadır. Bu noktada amel-i ehl-i Medine'nin ve haber-i ehl-i Medîne'nin, haber-i vâhîdden üstün tutulacağı ve hatta haber-i tevâtür konumunda olacağı anlayışıyla,⁹⁴ telakkî bi'l-kabûl anlayışına yüklenen değer bir biriyle örtüştüğü söylenebilir.

Cessâs'ın “âm lafızların haber-i vâhid ile tahsisi” başlığında haber-i vâhidle ilgili olarak yaptığı açıklama, tahlil ve yorumlara bakıldığında, onun hadis usûlü terminolojisi bağlamında âhâd haberleri hem râvi sayısı, hem insanlar tarafından kabulle karşılanmış olması, hem de sıhhat ve

⁹² Süyûti, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevi*, 1/66.

⁹³ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/175.

⁹⁴ İbnü'l-Kassâr el-Mâlikî, *Muḳaddime fi uṣûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan İsmâîl (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), 28.

hüküm açısından değerlendirmeye tabi tuttuğu söylenebilir. Onun, mütevâtir ve âhâd şeklinde sistemleştirdiği haber konusu “âm lafızların haber-i vâhid ile tahsisi” başlığından bağımsız olarak ele alındığında ismini açıktan tasrih etmese de meşhur haberi, çoğunlukla Hanefiler’in terminolojisinde benimsediği mütevâtir haberin kapsamında değerlendirdiği bilgisine ulaşılır. Aynı şekilde Cessās’ın âhâd haber yaklaşımı yalnızca “âm lafızların haber-i vâhid ile tahsisi” başlığı çerçevesinde ele alındığında bu sefer de meşhur haberi hadisçilerin terminolojisinde benimsediği âhâd haber kapsamında değerlendirdiği sonucuna varılır. *el-Fuşûl fi’l-uşûl*’de haber konusu ve özellikle meşhur haber “âm lafızların haber-i vâhid ile tahsisi” konusu çerçevesinde diğer konularla birlikte bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında meşhur haber tanımının ve taksiminin hem mütevâtir hem de âhâd kapsamında değerlendirildiği görülür. İlerleyen süreçte meşhuru, mütevâtir kapsamında ele alarak değerlendiren usûlcülerin ve fakihlerin, Cessās’ın teorik olarak sistemleştirdiği başlıklar çerçevesinde bir usûl takip ettikleri; âhâd kapsamında ele alarak değerlendiren muhaddis ve hadis usûlcülerinin ise Cessās’ın pratik olarak ele alıp incelediği “âm lafızların haber-i vâhid ile tahsisi” başlığı çerçevesinde bir usûl takip ettikleri söylenebilir. Bu durum, sonraki dönemde mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklindeki üçlü taksimde meşhur çerçevesine giren bazı haberlerin, neden âhâd kapsamında değerlendirildiğini açıklar niteliktedir. Cessās’ın meşhur çerçevesine giren ve icmâ ile desteklenen haberleri âhâd kapsamında değerlendirmesi, onun kendine özgü bir hadis usûlü anlayışı ortaya koyduğunu göstermektedir.

Sonuç

Cessās, haber-i vâhid konusunu, hem haberin taksimi bölümünde müstakil bir başlık altında hem de Kur’ân’da ve sünnet-i-sâbite’de yer

alan âm lafızların haber-i vâhid ve kıyas ile tahsis edilip edilemeyeceği bahsinde geniş olarak ele almıştır. Cessâs'a göre haber-i vâhid, ilim gerektirmez, amel gerektirir. Cessâs, haber-i vâhid konusunu işlerken, “تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ/insanların kabulle karşıladıkları haber-i vâhidin, mütevâtir gibi işlem göreceğini, bu şekildeki bir haber-i vâhidin bilgi gerektireceğini ve bununla Kur'ân'ı tahsis etmenin caiz olduğunu söylemiştir. Bu şekildeki bir haberin mütevâtir derecesinde olmasını, haberle amel edilmesindeki uygulamaya bağlamış ve “eğer selef, bu tarz haberin sıhhatini ve doğruluğunu bilmemiş olsalardı, bu haberin kabulü ve kullanımı hususunda kendi aralarında ittifak etmezlerdi” şeklinde bir izah getirmiştir.

İbn Emîru Hâcc'ın meşhur haber ile *telakki* arasındaki farka işaret ederek “Ümmetin tamamının kabulle karşılaşması olmaksızın, bir şeyde (haber) iştihâr bulunabilir. Ümmet, iştihâr yoluyla rivayet olmaksızın bir şeyi kabul edip benimseyebilir.” şeklinde bir yaklaşım sergilemesi, bu iki kavramın birbirinden bağımsız olarak habere değer katan ve o haberin derecesine etki eden olgular olduğunu ortaya koymaktadır. Emîr San'ânî'nin *telakkinin* mânasını, “ümmeğin hadisle amel etmesi ve onu tevil etmesi/yorumlaması” şeklinde açıklaması, *telakkinin* icmâyâ benzemesinin yanında “Amel-i Ehl-i Medîne”ye de benzediğini göstermektedir.

Hadis usûlü eserlerinde Cessâs'ın *telakki* yaklaşımına benzer değerlendirme yapanlardan ilki İbnü's-Salâh'tır. İbnü's-Salâh, sahih hadislerin derecelerini zikrettiği ve Buhârî ve Müslim'in dışındaki hadis otoritelerinin “sahih” dedikleri hadisler konusunu incelediği yerde konuyu tahlil eder. İbnü's-Salâh yedinci maddeyi işlerken “müttefekun aleyh” kavramının Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri hadislerle verilen bir tabir olarak kullanıldığına işaret etmiş ve bunların üzerinde ümmetin

ittifakının ayrı bir bağlayıcılık özelliği olduğuna dikkat çekmiştir. İbnü’s-Salāh, ümmetin kabulle karşıladığı/telakkî bi’l-kabûl ettiği hadislerin/haberlerin sıhhati kesin olduğundan “yakînî-nazarî” bilgi ifade edeceğini belirtmiş ve bu açıklamasıyla daha sonra gelen usûlcüler tarafından yoğun bir eleştirinin kapısını aralamıştır.

İbn Hacer, İbnü’s-Salāh’ın başlattığı *Sahîhayn*’in üzerindeki *telakkinin* “yakînî-nazarî” bilgi ifade edeceği şeklindeki görüşe karşılık olarak, Nevevî’nin ısrarla savunduğu “sadece tevâtür ilim ifade eder” görüşüne karşı çıkmış ve iki görüş arasını telif etmeye çalışmıştır. İbn Hacer, karinelerle desteklenmiş haber, eleştirilere mahal vermeyecek şekilde birçok tarikten gelen müstefiz/meşhur haber ve ümmetin kabulle karşıladığı (telakki’l-ümme) haber şeklinde ayrımlar yaparak *telakkiyi* meşhurdan ayrı tutmuştur. Ona göre doğruluğu konusunda ümmetin icmâ ettiği haber, hiç şüphesiz ilim ifade etme bakımından karinelerle elde edilmiş haberden de müstefiz haberden de daha güçlüdür.

Öte yandan *Sahîhayn*’daki hadislerin sahihliği üzerinde bir *telakki* oluşumuna karşı çıkan ve eleştiren San’ânî gibi muhaddisler de olmuştur. San’ânî, ümmetin telakkî bi’l-kabûl anlayışını benimseyenlerin bu kavramı sahihten daha özel bir anlamda kullandıklarına dikkat çekmiş ve Zemahşerî ve benzeri âlimlerin *Sahîhayn* hakkında kullandıkları sahih tabirinin lakap şeklinde bir isimlendirme olduğunu, bu kullanımın da aslî anlamda bir sahihlik ikrarını gerektirmeyeceğini belirtmiştir.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd.. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 3. Baskı, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuṣūl fi'l-uṣūl*. Küveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şu'ûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed. *Tevcîhü'n-naẓar ilâ uṣûli'l-eşer*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbû'ati'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi uṣûli'l-fıkḥ*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: Külliyyetü's-şer'îyye, 1399/1979.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Gımbıroğlu, Mustafa. *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Cessâs'ın (M. 917/981) Âhâd Habere Yaklaşımı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hacıoğlu, Nejla. "El-Fuṣūl Fi'l-Usûl" İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî & İbrâhîm Hamdi el-Medenî. Medîne: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1357/1938.
- Hatipoğlu, M. Said. "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 1-14.
- Huveyyî, Ebû Abdullah Şehâbeddin Muhammed b. Ahmed b. Halîl. *Naẓmu 'Ulûmi'l-ḥadîs el-müsemmât Akṣa'l-emel ve's-sûl fi 'ulûmi ehâdîsi'r-Rasûl*. thk. Nevaf Abbas Habîb el-Münâvir. Küveyt: Külliyyetü'd-dirâsâti'l-ulyâ, 1437/2015.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Kitâbü'l-Muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1988.
- İbn Emîru Hâcc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Taḫrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fağl Ahmed b. 'Alî el-'Asşalânî. *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Şalâh*. thk. Rabî' b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî. Medîne: 'Imâdetü'l-bahşi'l-'ilmî bi'l-câmi'ati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dimaşkî. *İhtişâru 'Ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts..
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1395/1975.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Cevâbu'l-i'tirâdâtü'l-Mısriyye 'ale'l-fütüya'l-Hameviyye*. thk. Muhammed Azîz Şems. Riyad: Dâru 'atâ'âtü'l-'ilm, 1440/2019.
- İbnü'l-Kassâr el-Mâlikî. *Muqaddime fî uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2003.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân. *Muqaddimetü İbni's-Şalâh ('Ulümü'l-hadîs)*. thk. Nûreddin Itr. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1406/1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân. *Şiyânetü Şahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galağ ve himâyetühû mine'l-iskâti ve's-sakağ*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Korkmaz, Ömer. “Usûlün Fürû'a Yansıması Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı -Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2020), 269-297.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1392/1973.
- Nisâbûrî, Hâkim. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1397/1977.
- Râmehürmüzî, Ebû Muhammed Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Semerâtü'n-nazar fî 'ilmi'l-eser*. thk. Râid b. Sabri. Riyad: Dâru'l-âsime, 1417/1996.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1417/1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. b.y.: Dâru tayyibe, ts.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-Baḥrû'llezî zeḥar fî şerhi Elfiyyeti'l-eşer*. thk. Ebû Enes Enîs b. Ahmed b. Tâhir. Riyad: Mektebetü'l-ğurebâi'l-eseriyye, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi 'u's-şahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Türkmânî, Abdulmecîd. *Dirasât fî uṣûli'l-Hadîs 'alâ menheci'l-Hanefiyye*. Karatçı: Menşûrâtü medreseti'n-Nu'mân 1430/2009.

Felsefi Bir Kavram Olarak Yargı

Dr. Öğr. Üyesi Ata Demir | ORCID: 0000-0002-9075-8987 | atadmr72@gmail.com

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Yargı, kelime olarak kavrama, karşılaştırma, değerlendirme gibi yollara başvurulmuş, kişi, durum veya nesnelerin eleştirici bir biçimde değerlendirilmesi, hüküm gibi anlamlara gelir. Felsefi bir kavram olarak yargı, herhangi bir önermenin doğru veya yanlışlığını belirleyen entelektüel bir faaliyetin ürünü olarak iyi, sağlam ve doğru kararlarda bulunma kabiliyeti olarak kabul edilir. İlk Çağ Antik Yunan'da zaman ve mekân üstü, oluşa tabi olmaksızın mutlak hakikat veya doğruluk konusuyla ilgili olarak yargı konusu sofistler, septikler, Sokrates/Platon ve Aristoteles arasında şiddetli tartışmalara neden olmuştur. Yargıların dayanağı Orta Çağ'da "dogmalar" ile belirlenirken, Modern dönemin kurucusu kabul edilen Descartes'te yargı, gözlemlenebilen verilerden yola çıkarak söz konusu veriler arasında bağıntılar kuran bir düşünme faaliyetine tekabül eder. Modern dönemin yargı anlayışında tezahür eden önemli husus, yargıların her daim bir kip/hal içinde verildiğini hesaba katmak gerektiğidir. Yargı kavramı Kant tarafından yeniden ele alınır ve farklı bir form kazandırılır. Kant sonrasında da tartışma konusu olmaya devam eden yargı kavramı, postmodern dönemde herhangi kesin bir yargıya varamama ya da kesin yargılardan kaçınmayı gerektiren, idea, köken ve temsillerden arındırılmış, her bir olaya uygun bir hüküm şeklindeki çoğulcu bir tarzda ele alındığı görülür. Bu çalışmamızda felsefi bir kavram olarak yargı kavramına düşünce tarihi içerisindeki yolculuğunda yüklenilmiş anlamlar ve konuyla ilgili tartışmaları ele alacağız. Giriş kısmında yargı kavramını, yargı kavramına dair Aristoteles'in yaklaşımını ve Orta Çağ'ın dinsel yargı anlayışlarına yer vereceğiz. Modern dönemde Kant'ın yargıya dair yaklaşımı ile postmodernlerin yargı anlayışları asıl konumuzu oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Postmodernizm, Yargı, Hakikat, Çoğulcu, Kant, Aristoteles, Nancy.

Atf Bilgisi: Demir, Ata. "Felsefi Bir Kavram Olarak Yargı". *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 401-433.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1345293>

Geliş Tarihi	17.08.2023
Kabul Tarihi	04.10.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Ata Demir)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Judgment as a Philosophical Concept

Asst. Prof. Ata Demir | ORCID: 0000-0002-9075-8987 | atadmr72@gmail.com

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

Judgment, as a word, entails meanings such as evaluation, comparison, and assessment, undertaken through various means, to critically evaluate individuals, situations, or objects. As a philosophical concept, judgment is perceived as the ability to make good, solid, and correct decisions, as a product of intellectual activity determining the truth or falsity of any proposition. In Ancient Greece, the matter of judgment concerning the absolute truth or correctness, transcending time and space without being subjected to formation, triggered intense debates among sophists, skeptics, Socrates/Plato, and Aristotle. During the Middle Ages, the basis for judgments was determined by “dogmas”, whereas in the Modern era, initiated by Descartes, judgment corresponds to a thinking activity that establishes relations among observable data. A significant aspect manifesting in the modern understanding of judgment is the necessity to consider that judgments are always rendered within a mode or state. The concept of judgment is revisited and reshaped by Kant, continuing to be a subject of discussion post-Kant. In the postmodern era, the concept of judgment is approached in a pluralistic manner, necessitating avoidance of any definitive judgment or the inability to reach a definitive judgment, devoid of ideals, origins, and representations, tailoring a verdict suitable for each incident. In this study, we will explore the meanings attributed to the concept of judgment within the history of thought and discussions related to the topic. In the introduction, we will address the concept of judgment, Aristotle's approach to the concept of judgment, and the religious judgment understandings of the Middle Ages. Our primary focus will be on Kant's approach to judgment in the modern era, and the postmodernists' understanding of judgment.

Keywords: History of Philosophy, Postmodernism, Judgment, Truth, Pluralist, Kant, Aristotle, Nancy.

Citation: Demir, Ata. “Judgment as a Philosophical Concept”. *Marifetname* 10/2 (December 2023), 401-433. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1345293>

Date of Submission	17.08.2023
Date of Acceptance	04.10.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Ata Demir)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Adaleti tesis etmek için nasıl yargılamalı? Bu soruya anlamlı cevap verebilmek için yargı kavramına yüklenen içerik bakımından yargı türlerini ya da yargı kavramının neleri içerip neleri dışarda bıraktığını bilmek gerekmektedir.

Yargı, (İng. judgement; Fr. jugement; Alm. urteil) zihnin, belleğin belirli bir şey hakkında bir içeriği kabul ya da reddetme faaliyeti olarak ifade edilebilir. Başka bir ifadeyle felsefede yargı, bir şeyin ya da iki şey arasındaki bağıntının gerçekliğini olumlayan ya da inkâr eden düşünsel edimdir.¹ Bunun dille ifadesine de önerme denir.

Yargı ile ifade edilmek isteneni şöyle formüle etmek mümkündür: S, P dir. Yargının yapısı: a. Yargıda (önermede) söylenen = konu (subjectum), b. Bu konu üzerine söylenen = yüklem (praedikatum), bu konu ile yüklemi birbirine bağlayan =koşaç (copula) vardır. Yargı kavramına dair sorunsalı, Aristoteles'ten tevarüs edilen gelenek, Orta Çağ geleneği, Kant'ın yorumları ve sonrasında postmodern yaklaşımlar olmak üzere dört ana başlık altında incelemek mümkündür.²

Düşünce tarihi içinde yargı kavramına dair farklı yaklaşımlar olmasına rağmen, herhangi bir yargısal edimde asgari düzeyde bulunması gereken şartlar vardır. Nesnellik, mantık kurallarına uygunluk ve kuramsal bağımsızlık her yargısal faaliyette bulunması gereken ortak koşullar olarak öne çıkarlar.³

Klasik yargı yaklaşımlarında başkasının üzerinde kontrol edilemeyen etkiler yaratılmaya çalışılır. Herkeste yaratılmaya çalışılan

¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul, 1999), 1749.

² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü* (Ankara, 1975), 184.

³ Fred Foldvary, "Universalism", *International Encyclopedia of the Social Sciences, 2nd edition*, ed. Jr. Darity (USA: Macmillan Reference USA, 2008), 8/225.

etki, “bu doğrudur, bu doğru değildir” şeklindeki yargı ile yargı sahibini doğrulamayı amaçladığını söylemek mümkündür. Örneğin, Platoncu yargı, iktidar gücüne dayalı bir ortaklığı içerir tarza sahiptir. Klasik yargı, belirli kimseler arasında belirli bir etkiyi kontrol etmeyi ve dolaşımını sağlamayı hedeflemeyi öngörür.⁴ Burada meta anlatılar vardır ve külli/mutlak hakikatlerin çerçevesi dâhilinde yargılar söz konusudur. Klasik yargılar, bilimin de içinde yer aldığı bir durum veya bir nesneyle ilgili gerçeklik iddiasını barındıran hakikat kriterine bağlı bilgilerdir. Klasik yargıların bir diğer özelliği de buyurucu olmalarıdır. Dini veya etik değerlerin gerçekleşmesi doğrultusunda geleceğe doğru eylemeyi buyuran yargılardır.⁵ Klasik yargı yaklaşımlarının en bariz temsilcileri olarak Antik Çağ’da Platon (MÖ 428/427 - 348/347), Orta Çağ Kilise öğretisi, Modern dönemde bilimsel pozitivizm, Hegel (1770-1831) ve Marx’ı (1818-1883) saymak mümkündür.

Aristoteles (MÖ 384 – MÖ 322)’in, “belirsiz olanın kuralı da belirsizdir”⁶ ilkesi, modern dönemde temel referans olarak kabul edilir. Olması gerekeni olandan, eş deyişle adil olanı sabit doğrulardan çıkarmanın imkânsızlığından yola çıkarak herhangi bir teoriye dayanılmaması gereğini vurgular. Her daim yeni olaylara gebe olan dünyamız, adalete dair yargı sorunsalını her seferinde yenilemeyi zorunlu kıldığından dolayı yargı kriterlerini de sorgulamayı beraberinde getirir. Modern dönemin adalet ya da etik yargılara dair iddiası, zaman ve mekân üstü hakikat iddiasına sahip Platon’un metafiziğine dayalı klasik yargı

⁴ Jean François Lyotard, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 35.

⁵ Lyotard, *Hakkıyla*, 5.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Ahmet Babür Bayram (Ankara: Adres Yayınları, ts.). V. 1137b 29-30.

kavramına karşı çıkmayı gerektirir. Nitekim modern yargı kavramı ister adalet ister iyi ideası veya ahlak ilkesi olsun teorik ideanın uygulaması ya da mükemmel hale getirilmesinin ifadesine indirgenemez. Eş deyişle her durumda hiçbir şey adil, doğru ya da iyi olamaz. Yargı, tam manasıyla adaletin arayışı olmak durumundadır.⁷

Buradan yola çıkan Lyotard (1924-1998), nelerin yapılması hususunda değil de nelerin yapılmaması gerektiği hususunda lazım gelen yargıyı Kant'ın yaklaşımında arar. Ona göre, “politika tüm oyunları toparlayan büyük oyun değil, sahtekârlıklara ve onların terör kortejine hakemlik eden oyun dışıdır. Çekişmede hakkaniyetli olmak, verili kriterler olmadan ama düzenleyici bir ufku kabul ederek yargıda bulunmayı gerektirir”.⁸

Arzu, bağıntı ve düzenek ya da keyfi tercihlerin yüklü oldukları yargıların, yıkılmaları veya fragmanlara ayrılmaları modern ve daha sonraki Kantçı aydınlanmacı ufka işaret etmektedir. Dogmatik uykusundan uyanmış bu akıl ya da ufuk, hüküm verme oyununu sonlandıran *meta* yasaları iddia eden akıldan ve yargısından nefretini gizlemez.⁹ Nitekim *meta* anlatılar ve onların temsilcileri gibi otorite ve vasilerin varlığının kabulü, tarihi meydana getiren bütün olayların, eylemlerin anlam ve maksadının nihai anlamda külli bir tözün ya da öznenin tamamlanmasına tabi olduğunun kabulüdür. Modern zihin genel anlamda bir taraftan ereksel ve tümel anlatılara karşı çıkarken, diğer taraftan her daim yalnızlık içinde bekâr olarak her seferinde deneyimleyerek bir yargıya ulaşmayı tercih eder. Burada deneyimlenen yargı,

⁷ Lyotard, *Hakkıyla*, 8.

⁸ Lyotard, *Hakkıyla*, 25.

⁹ Jean-Luc Nancy, “Dies Irea (Kızılık Günü)”, çev. Nami Başer, *Yargılama Fakültesi* (İstanbul: İthaki Yayınları, ts.), 12.

her defasında daha önce mevcut olmayan pragmatik yeni bir yargıdır.¹⁰

Modern yargılama mantığının bariz özelliği kriterless olması ya da belirli kriterlere bağılı olmamasıdır. Kriterless yargılama, Aristoteles'in *phronesis* kavramını dikkate alarak yani adil olan ve olmayana dair en küçük bir kiterere bağılı kalmaksızın yargıda bulunacak kişinin basiretli konumudur. Burada herhangi bir kategorik yasaya, kurala tabi olmayan yargılar söz konusudur. Her seferinde bir duygu içerisinde kavramsız yargı verileceğı için tabiatıyla yanılabilme, yalnız kalabilme ve fikir değıştirme olasıdır. Herhangi bir yargı kriterinden söz edebilmek, tüm insanların her zaman ve her durumda mümkün uzlaşılardan söz etmek anlamına gelmektedir. Böyle bir iddia tam manasıyla klasik ya da kadim yargıyı ifa eder. Kriterlerden yoksunluk ise bütün yönleriyle modernite içinde verilen veya varılan yargıyı ifade eder.¹¹ Dolayısıyla modern insanın politik ve etik alanlardaki adalet arayışı, kriterless yargılamayı buyurur. Artık yargılara yön verecek değışmez ilkeler dizgesi yoktur.

1. Klasik Yargı Anlayışları

Yapılması gereken şey nedir, yargılarımızın dayanağı ne olmalıdır sorusu veya sorunu Antik Yunan'da Sofistler ile Sokrates/Platon/Aristoteles arasındaki tartışmalarda kendini gösterir. Sofistlerin çoğı, presokratik dönemin önemli tartışma konusu olan *phusis-nomos* diğere bir deyişle doğa-uzlaşım dikotomisinde *nomosun* savunucuları olmuşlardır. İnsanı merkeze alan sofistlere göre en başta tanrı/tanrılara dair yargılarımız dahi uzlaşımsal yani *nomos* kaynaklıdır. Tanrıların *phusiste* (gerçekte) varlıkları yerine insanların yöresel uzlaşımına bağılı lokal yaratımlar olduklarına dair iddialarını, her

¹⁰ Lyotard, *Hakkıyla*, 43.

¹¹ Lyotard, *Hakkıyla*, 50.

yörenin birbirinden farklı tanrı telakkileri ile ispatlamaya çalışırlar. Sofistler, tanrılara dair yargılarında olduğu gibi ırklar arasındaki farklılıkları, yöneten-yönetilen ya da efendi-köle ayırımına dair yargıların da tabii olmayıp *nomosa* bağlı uzlaşımsal yargılara dayandığını savunurlar. Dolayısıyla sofistler, Tanrı ve hukuk başta olmak üzere tüm yargıların insan kaynaklı olduğunu başka bir ifade ile *nomosa* dayandığını iddia ederler.¹²

Platon'un *Theaetetus* isimli eserinde Protagoras (MÖ 481-MÖ 420), sürekli akış halinde olanı duyularıyla algılayan insan için nesnel bir hakikatten söz edilemeyeceğini, bu yüzden zaman ve mekan üstü (mutlak) herhangi bir bilginin de mümkün olamayacağını iddia eder. "İnsan her şeyin ölçüsüdür" diyen Protagoras, tüm yargıların temelini algılara dayandığını belirtir.¹³ Mutlak ve değişmez yargıların olamayacağını, fenomenlerin gerisinde olanın bilinmeyeceğinden hareketle Sofistlerin, ampirik, septik, rölativist yaklaşımların ilk temsilcileri oldukları kabul edilir. Yunan mitolojisinde gösterildiği üzere "kendi kanununu durmaksızın yeniden yapmak zorunda olan bir tanrılar toplumu"¹⁴ Sofistlerde bulunan temel karakter olarak tezahür eder. Burada tartışmaya konu olan husus, tartışmalar sonucunda daha adil olana varabilme umudundan ziyade, temelsiz ve kritersez yargılara olan vurgudur.

Sofizmin algı temelli yargı anlayışına karşı Sokrates ve ardılları şiddetle mücadele etmişlerdir. Yargının konusu olan kavramlar Platoncu problematiğin kriterine tabi kılındığında sabitlenmesi gereken ya da sabiteler olarak kabul edilen hususların mevcudiyetini zorunlu kılar.

¹² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 32.

¹³ Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 34.

¹⁴ Lyotard, *Hakkıyla*, 53.

Örneğin, toplumdaki üretim, bölüşüm ve yönetim ile ilgili yargıların tümü, adaletin özüne başka bir deyişle adalet ideasına uygun ise adaletli kabul edilir. Mimesis (taklit) olarak bilinebilen adaletin özünü ya da ideasını da ancak filozof bilebilir. Dolayısıyla adalet ile ilgili yargılar, filozof kralın söylemine uygun olması halinde adil kabul edilir. Hem bu yargıların temsilcileri hem de muhatap olan toplumun tümünün özel bir *pathos* (deneyin/duygu) ile ikna edilmesi gerekir. Söz konusu *pathos*, dile getirilen yargıların gerçekten de adaletin varlığından şüphe etmemeyi gerekli kılar. Dolayısıyla başta adalet yargısı olmak üzere hakikatle ilgili yargıların bilinmesi ve tanımlanması, aynı zamanda aktarılması mümkün kabul edilir. Platoncu yargıların gerçekliği, filozofun iddiasının doğru kabul edilmesini sağlayan inanç *pathosu* olduğu aşikârdır. Bu tür söylemler, Karl Popper'in (1902 – 1994) ifadesiyle Marx dâhil tüm açık toplum düşmanlarının geleneğinde görülen ortak bir husus: “Her türlü siyasal değişimi durdur! Değişim kötü, durulma Tanrılıktır (The idealist formula is : Arrest all political change ! Change is evil, rest divine).”¹⁵ Yargıların gerçekliğe uygunluğu, kavramsal ifadelerine duyulan inanca bağlı olarak pratik karşılığının adil olacağı varsayılır. Bir taraftan adil yargılara ulaşmak için Platoncu episteme bağlamında bilimsel olarak tanımlanmaya gayret edilen teorik işleyiş, öte taraftan da bu teorik düzene göre dizayn edilecek toplumsal düzenekler olacaktır.¹⁶ Görüldüğü gibi Platoncu yargılarda, toplumsal realite karşısında buyurma hakkını, diğer deyişle yargı hakkını kendinde barındıran yasa, anayasa veya *politeia* (devlet) vardır. Platoncu perspektifte varlığa dair doğru yargının praxis

¹⁵ Raimund Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London: Broadway House, 1947), 1 The Spell of Plato/74.

¹⁶ Raimund Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 1 Platon/92-93.

olarak karşılığı bulunur. Görevlerin, değerlerin, malların ve kadınların dağılımını belirleyen yargılar elbette birtakım temsilciler aracılığıyla olacaktır.¹⁷

Platon'da olduğu gibi Marx'ta da doğru yargılardan adil olana bir geçişin mümkün olduğu düşünür. Doğru olandan adaletli düzene geçiş *şayet, o halde* şeklindeki bir şarta bağlıdır. Teorik bir yargıdan praxise geçiş nasıl mümkün olur sorunsalı Platon'da filozofça buyruklara inanmak ve güvenmekle sağlanmaya çalışılır. Platon'un devletinde filozof krallar için devlet anıtlar dikecek ve tanrısal insanlar olarak onlara adaklar sunulacak. Oysa Platon'un kral filozofu, yöneticileri dahi aldatabileceğini umduğu şahane yalanlar uydurarak yönetici ve askerlere şöyle der:

“Siz silahlarımızla birlikte topraktan doğdunuz. Toprak sizin ananızdır. Bunun için herkesin anasını saldırılara karşı koruması boynunun borcudur. Diğer yurttaşlar da topraktan silahsız olarak doğmuş olan kardeşlerinizdir. Onlara kötü davranmayıp, düşmana karşı kardeşleriniz olarak korumalısınız. Hepiniz toplumun birer parçasısınız ve hepiniz kardeşsiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, aranızda yönetici olanlarınızın mayasına altın koymuştur. Onlar bunun için en başta olurlar. Koruyucuların mayasına gümüş, üreticilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Sizden doğan çocuklar da size benzeyeceklerdir.”¹⁸

Yani filozofun yargılarının toplumda praxisi bazen yalan söylemeyi mubah hatta gerekli kılsa, teorik yargılara güven ya da inancın dayanağı ne olacaktır? Başka bir ifadeyle bana ödev buyuran teorik yargıların kaynağının benim dışımda olmasının nedeni cevapsız kalmaktadır.

¹⁷ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 1 Platon/95.

¹⁸ Ata Demir, *Platon'da Adalet Kavramının Temellendirilmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006), 62. Ayrıca bkz. Raimund Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 1 Platon/140-141.

Belirli bir yargıya dayalı adil bir toplum modeli Platon ve birçokları tarafından idealize edilmesine rağmen hiçbir zaman nihai bir nokta konulamamıştır. Çünkü belirli bir yargıya dayalı adalet arayışı, her seferinde temsil ya da temsilcileri bulunan yasa veya anayasaları model olarak gösteren tanımlamalara geri dönüş çağrısı barındırmaktadır.¹⁹ Dolayısıyla teorik yargılardan pratik politikaların üretilmesi değişen hayat karşısında her daim kısa kalacağından, doğruluğu tartışma konusu olmaya devam edecektir. Adil olanın *neliğine* dair bir yargıda bulunacak uzman ya da filozofların teorik söylemi öncelikli ihtiyaç olarak görülmemektedir.

“Aristo, Retorik’te ve Nikomakos’a Etik’te açıkça söylediği gibi, ismini hak eden bir yargıcın, yargısına rehberlik edecek doğru bir modele sahip olmadığını, yargıcın hakiki doğasının tam da kriterless biçimde yargı vermek, yani buyruk vermek olduğunu kabul eder. Sonuç olarak Aristo’nun basiret [prudence] dediği şey, bundan başka bir şey değildir. Bir model olmaksızın adaleti uygulamaktan ibarettir. Adaletin ne olduğu üzerine bir bilge söylemi üretilemez.”²⁰

Aristoteles’te belirli bir kritere dayalı olmayan diğer bir ifade ile kriter dışı yargılarda tezahür edecek erdeme göre yargıcın fronesisi (basireti) belli olur. Burada erdemli bir yargıktan kaynaklanan adaletten ziyade, adil bir yargıda bulunmanın neticesi olarak erdem söz konusudur. Aristoteles, erdemli olmayı *ethosa* dönüştüren yargıcın, her seferinde altın ortayı bulmasının teorik yargıyla değil, ampirik betimlemeyle sağlanabildiğini iddia eder. Dolayısıyla yargılardaki adalet, yargıcın iyilik yüklü *ethosu* yerine, adil yargılarının neticesi olduğunu söylemek mümkündür. Platoncu adil yargılar epistemeye dayalı iken, Aristotelesçi yargılar diyalektiğe dayanır. Diyalektik yargı, buyurucu olana izin

¹⁹ Lyotard, *Hakkıyla*, 67.

²⁰ Lyotard, *Hakkıyla*, 68.

vermediği için toplumsal düzeni sağlama iddiasına sahip model olma iddiasında bulunmaz. Diyalektik, yargıcın her bir defa olayın durumuna uygun şekilde hamle yapmasına ve her bir tekil duruma göre yargıda bulunmasına olanak sağlar. Platoncu yargıları doğuran akıl, bir filozof kralda tezahür etmesine karşın Aristotelesçi akıl, hesap yapan, anlama yetisi olan bir akıl olarak temayüz eder.²¹

Aristoteles'e göre yargısal adalet ya da doğruluk, olaylardan bağımsız olarak "orta ideasına" dayalı bir kavram ile belirlenemez. Platon'un kesinlikle belirlenmiş "ideal ortası" yerine, yargıcın yaşama ustalığına dayalı rehber görevi gören idea olarak "altın orta" söz konusudur. Başka bir ifade ile Aristoteles için epistemik hakikate dayalı yargılar yerine, fronesis (kanı/basiret) yargıların mevcudiyeti söz konusudur. Bu yönüyle belirli bir ölçüde Aristotelesçi yargıların sofistlere benzer olduğunu söylemek mümkündür.²²

2. Kantçı Yargı Anlayışı

Kant'a göre yargı, imgelemin anlama yetisinin ilkesine göre yeniden meydana getirdiği şeyin tezahürlerini bir kavramda birleştirmek ve bağlamak sureti ile düşünmede nesnelliği sağlayan fiilin (apperzeption) metodudur. Eş deyişle yargı veya yargı yetisi, evrenselin/tümelin altına tikeli yerleştirmeyi düşünme yetisidir. Kant, temsiller arasında birlik fonksiyonunu gören yargıların, olanaklı birçok bilgiyi tek bilgide birleştirdiğini ifade eder. Teorik felsefede nesneyi tesis ederek doğaya kuralı veren anlama yetisi (*Verstand*), iletilebilir evrensel bir yasayı mümkün kıldığından Kantçı perspektifte bir yargılama yetisi olarak kabul

²¹ Lyotard, *Hakkıyla*, 70.

²² Lyotard, *Hakkıyla*, 74.

edilir.²³ Kant, özel bir kabiliyet ve öğretilemez bir yeti olarak yargının uygulanabilir olduğunu iddia eder. Nesneyi kuran kuralların yetisi anlama yetisi, bir şeyin doğru bir ilke altında olup olmadığını sorgulayan yeti de yargı yetisi olarak isimlendirilir. Burada yargılama ve yargı yetisi olmak üzere fonksiyonları farklı iki yetinin olduğu görülür. Kurallar yetisi olması hasebiyle anlama yetisi bir yargılama yetisi iken, akıl, mantıksal çıkarımlar yapabilen ve birlik verebilme özelliğiyle yargı yetisidir. Kant'ın ifadesiyle: “Akıl, bilginin belli bir mantıksal biçiminin yetisi olarak görüldüğünde, çıkarsama, e.d. dolaylı olarak (olanaklı bir yargının koşununun verili bir yargının koşulu altına alınması yoluyla) yargıda bulunma yetisidir.”²⁴ Kant'a göre mantıksal yanılsamaların mekânı yargı olduğundan yanlış ve doğru sadece yargılardadır. Duyular hiçbir zaman yargıda bulunmadıkları için yanılmazlar. Akıl, kategorilerin ampirik kullanımının ötesine geçmek suretiyle *transzendent* (saf/aşkınlık)²⁵ kullanımında *transzandantal* (aşkınsal)²⁶ yanılsamalara düşer. Bunlar

²³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1993). B94.

²⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 1993. A330.

²⁵ Bkz. Transzendent (aşkınlık), çeşitli anlamlar edinme kabiliyetine sahip olarak “öteye giden” veya “öteye gitmek” manasında üç önemli anlam içermektedir. Birincisi, bir önerme kendi terimleri yerine dışsal terimlerle ölçüldüğünde mantıksal aşkınlık söz konusu olur. Örneğin muhafazakâr birinin Nietzsche'yi muhafazakâr değer ölçütleriyle eleştirilmesi mantıksal aşkın bir eleştiridir. İkincisi, epistemolojik anlamda bilinçten farklı, bilincin ötesinde bir varlık kavramına yapılan gönderme şeklindedir. Kendinde şeyler ile onların bilinir halini yansıtan bilinç arasındaki fark bunun bir örneğidir. Sonuncusu da metafiziksel aşkınlık bilincidir. Kant'a göre deneyimin olanağının sınırlarının ötesine geçildiğinde Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük, varlığın özü ya da diğer mutlak konulardaki spekülasyonlar metafizik aşkınlığın örnekleridirler. Theodor W. Adorno, “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”, çev. Mine Haydaroğlu, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, ed. Efe Çakmak (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 41-42/73-74.

²⁶ Bkz. Transzendent (aşkınsal), kavramın anlaşılabilmesi için öncelikle aşkın teriminin metafiziksel yorumunun iyi bilinmesi gerekmektedir. Çünkü her iki kavram da deneyimden azade olan her ne ise onunla bağlantılıdır. Aşkınsal kavramıyla deneyimi önceleyen, deneyime olanak sağlayan her ne ise, onu aklın ve zihnin bir özelliği olarak gören Kant, bu hususu metafizik dogmatizmin karşıtı şeklinde yorumlar. Nitekim

transzendent yargılardır. Transzendent yargıları belirlemek ve transzendent yargıların aldaticılığına karşı tedbirler almak transzendent diyalektiğin gayesi olarak kabul edilir.²⁷ Teorik aklın sınırları dâhilinde yapılan teorik felsefe için her daim düzenleyici ve düşünülebilir olan ideler belirleyici olmadıklarından, onlara dair her belirleme sadece transzendent bir yargıdan ibarettir. Teorik felsefenin aksine pratik felsefede akıl, tesis edici bir rol üstlenmesi hasebiyle belirleyici yargı yetisi olarak kabul edilir. Teorik felsefede bilgimizin sona erdiği en son yeti olan akıl, pratik felsefede yani ahlaki eylem alanı söz konusu olduğunda ilk yeti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Deneyimlerimize konu olan doğa alanında, yani fenomenal alanda anlama yetisiyle (*verstand*) yargıda bulunan teorik akıl, pratik alan olan ahlak alanında “olması gereken” ideal alanındaki kullanımında yanılısamaya düşer. Nitekim olandan/yapılandan, yapılması gerekenin/ideal olanın yasası/yasaları çıkarılamaz.²⁸ Kant, pratik aklın olması gereken hakkındaki yargısında çatışkıya (*antinomiye*) düşmemenin nasıl olanaklı olduğunu izah etme gayretindedir.²⁹ Teorik yargılara dayalı felsefe, duyulardan kavramlara doğru bir yol izlemesine karşın, pratik yargı alanı olan felsefe ise *ideadan* kavrama ve olanak dâhilinde ise duyusal fenomenal alana tam tersi bir yol takip eder. Pratik

Kant’a göre metafizik dogmatizm, deneyime aşkın, mutlak töz arayışında ötedünyasal, zihnin bile ötesine giden bir şey, yani ilahi bir töz şeklinde kabul edilir. Dolayısıyla Kant’çı anlamda aşkınsal, zihnin deneyim gibi şeyleri olanaklı kılan koşulların yaratılmasını sağlayan aşkın doğasının ifadesidir. Bir yanıyla deneyimle ilişki, diğer yanıyla da deneyimin ötesinde olanı ifade eden insan bilincinin bir özelliğine işaret eder ki bu husus, sentetik a priori yargıların olanağıyla ilgili olduğunun bilinmesi gerekir. Adorno, “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”, 41-42/74.

²⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 1993. B354.

²⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 1993. A319.

²⁹ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradı - Ülker Gökberk (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016), 3.

alandanda varılan akılsal yargılar, fenomenal/nesnel olanla kurulan irtibat ile değil, isteme ve istemenin nedenselliği ile kurulan ilişkisinde bulunur.³⁰ *Doğa yasaları* çerçevesinde işleyen teorik akıl, teorik yargıları meydana getirmesine benzer şekilde, pratik yargılarımızı oluşturan pratik aklın yasası, yapılması gerekene dair akıl sahibi varlıkların pratik alandaki istemeleri olduğu kabul edilir.

Pratik yargıların meşruiyet zeminini oluşturan isteme nedir, ne işe yarar ve nasıl mümkün olur? Her şeyden önce pratik yargılarımızın geçerli olduğu eylem alanında diğer bir deyişle ahlaki alandaki eylemlerden sorumlu olunabilmesi için özgür bir isteme sahip olunması gerekir. Bir failin varlığı ancak özgür bir istemeyle mümkün olabilir. Aklın bir idesi olarak özgürlük, Kant'ın ifadesiyle *transzendental özgürlük* istemeyi mümkün kılan ve ahlak yasasına somut gerçeklik zeminini sunan pratik yargının bir olgusudur.³¹ Teorik bir ide olan özgürlük, pratik akılda yani ahlaki eylem alanında nasıl bir olguya dönüşebiliyor? *Fenomenin* (duyulur/hissedilir) karşısına konulan *numen* (kendinde şey olarak düşünülür) olanı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Saf Aklın Eleştirisi* isimli eserlerinde tartışırken Kant, söz konusu sorunun cevabını işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle fenomen ile numen arasındaki ayırımın sınırı bu sorunun cevabını mümkün kılmaktadır.³² Doğada işleyen nedensellik alanında mümkün olmayan özgürlük olgusu, fenomen – numen ayırımıyla, diğer bir deyişle şeyleri iki yönlü olarak düşünmeyle özgür bir nedenin düşünülmesinin mümkün oluşunu Kant şöyle izah eder: “Biz özgür olarak eylemde

³⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 17.

³¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 3-4.

³² Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2010). B311.

bulunan bir nedenin düşüncesini, duyular dünyasındaki bir varlığa diğer yandan numenal olarak da bakarak uygulamakla savunabildik.”³³

Pratik yargıların zemini olarak “pratik ben”i Kant şöyle ifade eder:

“... ama kendini bu ikili şekilde tasarımlaması ve düşünmesi gerekmesi ilkin söz konusu olduğunda duyular aracılığıyla uyarılan nesne olarak kendi bilincine, ikincisi söz konusu olduğunda ise, kendisinin düşünce varlığı olarak, yani aklını kullanırken duyusal izlenimlerinden bağımsız (dolayısıyla anlama yetisi dünyasına ait) olduğu bilincine dayanır.”³⁴

Görüldüğü üzere Kant’ın yargı anlayışında *fenomenal* ve *numenal* dünyanın yasaları farklı olduğundan pratik yargılarımızın alanını oluşturan ahlak alanındaki sorumluluğu mümkün kılan özgürlük idesinin bir olgu olarak işlev görmesinin düşünülmesi mümkündür. Kant için özgürlük olgusunun düşünülmesini mümkün kılan ilke, olmayan bir şeyin icat edilmesi değil, zaten kökeni içimizde bulunan ahlak yasasının keşfedilmesinden ibarettir.³⁵ Bir görünüşüne sahip olmanın imkânsız olduğu duyulur dünyanın aksine, düşünülür dünyada keşfedilen ahlak yasasıyla özgürlüğün düşünülmesi mümkün olur.³⁶ Ahlak yasası sayesinde *transzendent* (aşkın) kullanımın *immanent* (içkin) kullanıma dönüşmesiyle duyulur dünyada pratik etkisi mümkün olur.³⁷ Kant söz konusu hususu şöyle açıklar:

“Transandantal Yargı Doktrini”nin Giriş bölümünde teorik akıldan dışlanmış yargının *a priori* (koşulsuz/deneyime tabi olmayan) olan ile yapılan diyalektik sayesinde aklın pratik bir olgusu (*factum*’u) olarak tezahür ettiğini ve hiçbir koşula bağlı olmayan evrensel yargıda bulunduğunu ifade eder. Hiçbir zaman kendini sunamayacak olan

³³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 55.

³⁴ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, çev. İonna Kuçuradı (Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 2013), 76.

³⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 114-116.

³⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 34.

³⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 54.

evrensel ve son erek hakkında sadece analogi ile ya da –miş gibi yaparak yargılarda bulunmak mümkün olur. Burada –miş gibi (varmış gibi) bir idea ya da kural koyucu bir yasanın aracılığına ihtiyaç duyulur. Böyle bir *postulat* (varsayım), dünya içi ve dışı tüm akıllı varlıkların oluşturdukları ortaklık manasında bir *erekler saltanatı* olacaktır.”³⁸

Kant, istemenin ilkesi (*maksim*) olacak yargıların öznel oluşlarının genel bir yasa olmayı engellemeyeceğini iddia eder. İstemenin *maksimi* bireysel öznel bir yargı olmasına rağmen, bütün akıl sahibi insanlardaki ortaklaşabilir olması nedeniyle tıpkı doğa yasası gibi nesnel bir yasa olabilmektedir.³⁹ Kant’ın pratik yargılarına zemin teşkil eden üç maksimden biri olan: “Öyle eyle ki, her defasında senin isteminin maksimi, aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak geçerli olabilsin”⁴⁰ ilkesini ifade etmek yerinde olacaktır. Dolayısıyla Kantçı yargıların sadece biçimsel çerçevesi çizilmektedir. İçeriğinin neyle doldurulması gerektiğine dair bir unsur belirtilmemektedir. Başka bir ifade ile pratik yargılar, buyurucu özellikleri dolayısıyla ödev bildiren bir mahiyet taşımaktadırlar.

Her bireyin doğal bir eğilimi olan mutluluğun buyurulması Kant’a göre akılsızca bir buyruktan ibaret olur.⁴¹ Pratik yargıların kaynaklandığı ödev mevzu bahis olduğu zaman mutluluk gaye değil, belki mutlu olmaya layık olmayı düşünmek daha doğru bir beklenti olacaktır.⁴² Mutluluk bireysel tecrübe ile ilgilidir. Oysa pratik yargıların oluşmasında

³⁸ Nancy, “Dies Irea(Kızlık Günü)”, 15.

³⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 21.

⁴⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

⁴¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 43.

⁴² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 102.

eğilimlerimizin sonucu olan deneyimlerimiz değil, yönelimlerimizin tıpkı bir doğa yasası gibi içeriksiz biçimsel çerçevesi olmalıdır.⁴³

Kant, pratik yargıların *maksimlerinin* belirlenmesinde acı ve hazzın etkisi altında olan eğilimlerin değil, insanı diğer varlıklardan ayıran ödev bilincinin eşlik ettiği yönelimlerin dikkate alınması gereğini vurgular. Burada özerklik (*autonomie*) ve yaderklik (*heteronomie*) kavramlarını bilmek açıklayıcı olacaktır. *Autonomi*'de ilke/yasa, öznel yönelimlerin *maksimlerinin* meydana getirdiği genel yasa iken, *heteronomi*'de dıştan verili olan ve eğilim gösterilen nesnede aranır. *Autonom* yönelimle özne, özerklik ve özgürlük ilkelerine de sahip olduğundan nesnel yargılarda bulunması mümkün olur. Başka bir ifade ile böylesi bir özne, “ahlak ülkesinin hem yasa koyucu üyeleri hem de uyruğu”⁴⁴ olabilir.

Kant'a göre ahlak ülkesinin ilkelerine yani pratik yargılarımıza kaynaklık eden yasalara karşı tavrımız deneyimden değil, düşünmenin sebep olduğu *a priori* bir duygudur. Ahlak ilkesine dair saygıyı içimizde fark etmemek mümkün değildir.⁴⁵ *A priori* saygı duyulan içimizdeki ahlak ilkeleri olarak en yüce iyi, özgürce istemeyle meydana getirilebilir. Kant'a göre teorik aklın ideleri ve pratik aklın *postulatları* olan en yüce iyi, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü inancıdır.⁴⁶

Kantçı yaklaşıma göre, pratik/ahlaki yargılara zemin teşkil eden ilkelerin kaynaklandığı içimizdeki ödev duygusunun hedeflediği nihai en yüksek iyi, mutlu olmanın da ümidini içinde barındıran ruhun ölümsüzlüğü ve bir tanrının var sayımını beraberinde getirmektedir.

⁴³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 30.

⁴⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 91.

⁴⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 85.

⁴⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 123.

Kant'ın “saf akıl inancı” kavramıyla ifade etmek istediği, teorik olarak ispatlanması mümkün olmayan aklın idelerinin (özgürlük, tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü), pratik aklın (ahlaksal olarak) *postulatları* olarak varsayımları zorunlu hale gelir.⁴⁷

Hülasa anlama yetisi teorik felsefede kategoriler (olanaklı yargılar) sayesinde doğa yasalarına (var olana) yasa verdiği gibi, *kategorik imperativ* sayesinde de pratik felsefede “olması gereken”e dair yasa verir. Pratik yargıların kaynağını oluşturan *kategorik imperativ*'i Kant şöyle ifade eder: “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir bu emrin formülüne de buyruk (imperativ) denir.”⁴⁸ Dolayısıyla pratik yargının buyruğu olan *kategorik imperativ*, koşullu (*hypothetisch*) bir buyruk olmayıp aksine koşulsuz, mutlak, (*kategorisch*) bir buyruktur.⁴⁹

Teorik yargılarda –dır ekini kullanmayı mümkün kılan, nesnel mutlaklığın birliğidir. Pratik yargıda ise öznel yargıyla bir şeyin iyi veya kötü olmasının yargısına varılır. Ancak iyi ve kötünün kendisine kıyasla belirleneceği ilke nesnel olup insan tarafından saptanması söz konusu değildir. Teorik felsefenin aksine pratik felsefede deneyimden türetilmeyen yasa, akıl sahibi varlık olan insanın kendisi için koyduğu ve aynı zamanda koyduğu yasaya uymakla kendisini mükellef kıldığı eşsiz bir imkân olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak her ikisi de belirleyici yargı yetisine tabi olmasına rağmen pratik yargılama yetisinin teorik yargılama yetisinin üstünde olduğunu kolaylıkla ifade edebiliriz.⁵⁰

⁴⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 137.

⁴⁸ Kant, *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 29.

⁴⁹ Kant, *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 30-34.

⁵⁰ Kant, *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*,

3. Postmodern Yargı Anlayışı

Kantçı pratik yargıya yön veren *isteme* ya da iradeyi Platon veya Aristoteles'in felsefelerinde bulmak mümkün değildir. Kant'ın otonom öznesinin iradesi, modern politika ve adalet yargılarını belirleyen kategorik emirlere dönüşmektedir. Başka bir deyişle otonom bireyin özgürlüklerden vazgeçmediği oranda adil olabileceği varsayılır. Otonom, özgür bireyin yargısı, önünde saygıyla eğilip itaat edilen kendi yasasına dönüşmektedir.⁵¹ Kantçı “otonom özgür isteme” acaba mümkün müdür? İnsan kendisi için yasa koyabilir mi? *Kategorik imperativ* nesnel olabilir mi?

Lyotard'a göre her daim kanıların alanında olduğumuzdan zorunlu olarak sadece kanılar üzerinde yargı verilir. Ona göre kanılar alanında mümkün bir hakikat söylemi olamayacağından kriteriz yargı verilmesi gerekir. *Kategorik imperativ* gibi mümkün bir kriter yoksa, özne de hikâyenin içinde olacağından, ne *meta* bir söylemede bulunma hakkı ne de hikâyenin dışına çıkma imkânı vardır. Başkasına bir hikâye anlattığımız anda bile cereyan etmekte olan hikâyelerin içinde kalmaya mahkûmuz.⁵²

Dünyada tanrısal konumda olmayan insan, sadece meçhul hikâyesiyle karşı karşıyadır. İnsan için dışsallık mümkün olmadığı için, bütünselliğin resmini çekmeye elverişli bir yer de mevcut değildir. Lyotard'a göre tanrılar ya da tanrısal olduğu iddia edilenler de anlatıların içine dâhildirler.⁵³ Dolayısıyla Kantçı “ödev” kavramı, varsayılan bir ontoloji bağlamında “-malısın” buyruğunu içerir. Nietzsche (1844-

19-21.

⁵¹ Lyotard, *Hakkıyla*, 74-76.

⁵² Lyotard, *Hakkıyla*, 102.

⁵³ Lyotard, *Hakkıyla*, 94.

1900)'ci bir deontoloji dikkate alındığında “neden adil olmam gerekir?” sorusu, “ödev” ile ilintili “-malısın” nın *postulat*ları kabul edilen Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgür istemenin, sadece ahlaklı bir yaşama verilen ümitten ibaret olduğu görülür. “-malısın”, deneyimlenemeyen ama deneyimi aşan bir zorunluluktur. Başka bir deyişle Kant, tüm akıllı varlıkların oluşturdukları bir bütünde duyuüstü bir dünyanın kurulmasıyla *ödev*e dair “-malısın” buyruklarını izah etmeye çalışır. Böylesi bir dünyanın *ideası* eylemeyi buyurur. Başka bir ifade ile eylemeyi buyuran akıllı varlıklarda var kabul edilen “akılın *ideası*”dır. Düşünülmesi oldukça zor olan ve empirik bir birlikten doğmayan bu *idea*, Kantçı yaklaşımda doğa yasası karşısında mecbur, ahlaki olarak özgür varsayılan insan için pratik bir gerekliliktir.⁵⁴

Kant'ın pratik zorunluluk olarak varsaydığı dünyanın dışına çıkıldığında pragmatik konumlanmaya bağlı olarak dünyanın değiştiğini ve akıllı varlıkların akıl zemininde duyu üstü kurabilecekleri bir dünyadan söz etmenin imkânının kalmayacağı anlaşılır. Postmodern dönemde herhangi bir ontolojiden türetilmeyeceği için bütün buyruklar pragmatik arenada asılı kalmaya mahkûm olmaktadır. Artık *idea* kaynaklı tümel buyruklar yerini bilgi kaynaklı çoklu küçük anlatılara bırakır.⁵⁵ Diğer bir deyişle külli yargılar yerini tikel ve tekil yargılara bırakır. Her bir olayın yargısı diğer tüm diğer tüm yargılardan ayrı olmayı gerektirir. Emmanuel Levinas (1906-1995), ontolojik değil de etik olarak ele aldığı hakikate dair yargıların, başkanın *transandantal* karakterinin pragmatik deneyimleri olduğunu ifade eder. Ona göre sonsuz sayıda ötekiyi herhangi bir kavram altına sığdırma olasılığı olmadığından kavramsallaştırılması mümkün

⁵⁴ Lyotard, *Hakkıyla*, 98-101.

⁵⁵ Lyotard, *Hakkıyla*, 117-118.

değildir.⁵⁶ Her bir öteki, gerçek kişiliğinde değil de kullanmış olduğu şeylerin açıklığında yargıda bulunur. Ne yapıyorsa ondan ibarettir. İçinde bulunduğu sosyal konum ve göreviyle ilintili olarak anlar ve yargıda bulunur.⁵⁷ Lyotard ise, etik hakikatlere dair hiç kimsenin yargısını kabul etmez. Ona göre sadece anlatının kendi hakikati söz konusudur. Ne kadar kötü sonuçlara yol açsa bile, anlatıdaki hakikat, buyruklardaki hakikatlerden az değildir ya da anlatının barındırdığı risk, buyruğun barındırdığı riskten fazla değildir.⁵⁸

Postmodern yargı anlayışında oynanan her oyunun ya da cereyan eden her olaydaki adalet yargısında çeşitlenmeye bağlı olarak sofistleşme kendini göstermektedir. Antik ve Orta Çağlardaki buyruklara dayalı adalet yargısını günümüz ile kıyasladığımızda sofistleşme daha bariz bir şekilde görülebilir. Misafirperverlik, dayanışma, eşler arası sadakate dair yargılar, günümüzden çok farklı olmanın ötesinde, en yaygın kabul edilen “öldürmeyeceksin” buyruğundaki “kimi öldürmeyeceksin” ve “öldürme otoritesi kime ait olmalı” konusunda dahi sofistleşme söz konusudur. Yahudi/Hıristiyan bir buyruk olarak kabul edilen “öldürmeyeceksin” buyruğu, kategorik bir buyruk değil, koşullara bağlı bir buyruk olduğundan,⁵⁹ her bir öldürme olayında adalet yargısı farklı olabilmektedir.

Lyotard, idea olarak bütünlük, totaliterlik ve terörün birbirine bağlı ya da bağımlı olgular olduğunu iddia eder. Bu nedenle o, bütünlük yerine çoğulluğu ve bütünlük yargısına götüren *idea*'yı mutlak şekilde “belirsiz

⁵⁶ Emmanuel Levinas, *Başkanın İzi, Sonsuza Tanıklık*, çev. Erdem Gökyaran (Metis Yayınları, 2003), 131.

⁵⁷ Martin Levinas, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, ed. Şeyda Öztürk, çev. O. Turkey, *Y.K.Y 64* (2010), 39.

⁵⁸ Lyotard, *Hakkıyla*, 123.

⁵⁹ Lyotard, *Hakkıyla*, 127.

birakmakla” Kant’tan ayrılmaktadır. Postmodern düşünürlerden Jean Luc-Nancy (1940-2021), “nasıl iyi yargılayabiliriz” sorusu yerine, nasıl yargılamalıyız, yargılamada söz konusu olan nedir ya da yargılama bizden ne istemektedir gibi sorulara öncelik vermektedir.⁶⁰ Ona göre Kantçı “refleksif yargılar”ın kural koyucu bir mahiyete sahip olmasının sebebi, fenomenlerin *a priori* kurallara tabi kılınmasından kaynaklanmaktadır. Oysa postmodernlere göre varoluş, varlığın konumlandırılmasından ibaret olup, şeyin bir yüklemi değildir. Heidegger (1889-1976)’e göre bütün metafiziklerde düşünülmemiş olarak kalan husus, konumlanış olarak varlığın mevcudiyetinin varlık olmadığıdır. Konumlanmış varlık, varlığın olmasına izin verdiği şeydir, oluruna bıraktığıdır.”⁶¹ Varlık, verili bir zorunluluktan değil, olay olarak bir vermeyle var olmaya bırakılır. Aksi takdirde bir dünyanın yaratılışı zorunlu olarak yargısını da beraberinde getirir.

Nancy’ye göre yargılayacak aklın, belirsiz bir şekilde sonsuzca yeniden icat edilmesi gerekir. O, kurgusal bir *telosa* göre meydana getirilmiş *ideanın*, aklın ideası olamayacağını, akılsallığın dışına çıkan, yargılama macerasına başvuran aklın kendisinin *idea* olduğunu iddia eder. Dolayısıyla zorunlu şekilde aklın karşılaştığı şey, yargılanmış olmak olduğundan, yargıyı, “aklın risk alması” olarak ifade eder. Nancy bu hususta şöyle der:

“... artık yargılarken “bir akla uygun neden”i rasgele ortaya atıyorum (bu akıldışı bir neden de olabilir); böylece akıl denediği ya da riskini aldığı şey aracılığıyla kendini yargılıyor. Bu durumda “mümkün deneyim” tam da bu riskin deneyimidir. Akıl, verili bir evrensel aklın

⁶⁰ Nancy, “Dies Irea(Kızlık Günü)”, 20.

⁶¹ Nancy, “Dies Irea(Kızlık Günü)”, 21. Ayrıca bkz. Heidegger, Questions II, Fr. Çev. 114-115.

modeline göre ölçmek zorunda değildir, akıl olarak bir evren oluşturma (ya da böyle bir evreni olurlarına bırakma) şansının denenmesidir ve bu şans onu yargılar. Ben, yerleşmiş bir dünya ölçüsünde değil, denediğim dünya ölçüsünde yargılanırım”.⁶²

Akıl, yasanın yasası olduğu için, yasadan önce var olur ya da akıl var olur olmaz yasa da var olur. Bundan dolayı postmodern düşünürler, *ideanın* verili olmadığını, *ideanın* her yargı ile birlikte yeniden doğduğunu, başka bir deyişle her yargının *ideasını* meydana getirdiğini ifade ederler. Dolayısıyla mutlak hakikat yargısına götüren ne idea ne bilim ne de belirli bir yöntemden söz edilemez. Sonsuz soru ve sorunların var olmaya devam ettiği bir dünyada, her birinin çözümü esnasında yeni bir idea ve ona bağlı yeni yöntemlerin gerekliliğine inanılır. Lyotard’ın ifadesiyle, “büyük anlatıların miadı dolmuştur ve artık güvenilir değillerdir.”⁶³

Aristoteles, Descartes (1596-1650) ve Hegel (1770-1831) gibi düşünürlerin, belirli bir *ideaya* tabi hümanistik, özne merkezli büyük anlatılar ya da mutlak yargıları, Nietzsche ile başlayıp Heidegger’le devam eden postmodern yaklaşımlarda, ideolojik bir kurgu, bir maske, rol, yapıntı veya nostaljik bir tasvirinden ibaret kabul edilir.⁶⁴ Baudrillard (1929-2007)’a göre artık semboller döneminde yaşadığımız için gerçek ve benzetim arasındaki fark ortadan kalkmıştır. Kitle iletişim araçlarından gelen sonsuz ve sınırsız uyarıcıya maruz kalan günümüz insanında bilgi, görüntü, eğlenme ve siyaset arasında belirgin bir çizgi kalmamaktadır. Böyle bir dünyada daha önce belirli bir inanç düzeni, ideoloji ve kültüre

⁶² Nancy, “Dies Irea(Kızlık Günü)”, 26.

⁶³ Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014), 69.

⁶⁴ Richard Rorty, *Habermas, Lyotard ve Postmodernite*, çev. Mehmet Küçük, ts., 294-296.

dayalı tümel yargılar, belirli bir anlamdan yoksun postmodern dünyada karşılık ya bulamamakta ya da bulmakta zorlanmaktadır.⁶⁵

Postmodern dönemi dünyanın yeniden kurgulanması olarak gören Alain Touraine (1925-2023) mevcut durum için şu ifadeleri kullanır: “Gerçek tözsel ussallık; biçimsel, araçsal ussallıkla yer değiştirdi, tek biçimli bir insanlık anlayışı doğuran evrensel bir doğru düşüncesi de cismanileşmiş dünyayla değerler dünyası arasındaki Kantçı ayırımla yer değiştirmiştir.”⁶⁶

Kant, bütün bilgimizi deneyimle başlatsa da deneyimle sonlandırmaz. Ona göre önemli olan nokta, aklın kendisini inceleyerek kabiliyet ve sınırlarını keşfetmesidir. Sınır kavramı başta Heidegger ve Nancy olmak üzere postmodern düşünürlerin yargılarında önemli bir yere sahip olur. Çünkü anlam ve anlama bağlı varılan tüm yargılar her daim varlığa gelenin sınırında belirmektedir. Köken ve temsillerden koparılan varlık, Heidegger’e göre, kendini kendi içinde gösteren, öylece anlaşılan, “huzurda bulunma”nın sadece yorumuyla varlığını kazanan şeye tekabül eder. Var olana dair yargı, hâlihazırda olanın kavranmasıdır.⁶⁷ Varlık hakkındaki yargı, daha üst bir yerde aranmalıdır. Hem varlık hem de yapısı her türlü var olan ve var olanın muhtemel varoluşsal belirlenimini aşan bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla Heidegger’e göre varlık hakkındaki felsefi yargı, “Dasein’in hermeneutik yaklaşımını esas başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir.”⁶⁸

⁶⁵ Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 24-26.

⁶⁶ Alain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. Olcay Kunal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 226.

⁶⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 47-48.

⁶⁸ Heidegger, *Being and Time*, 63.

Postmodernist varlık anlayışında her türlü kipselleştirmeyi aşan bir karaktere sahip özelliğiyle var olan, tam anlamıyla Nancy'nin özgürlük temelli varlık anlayışında kendini göstermektedir. Nancy'nin ontolojik yaklaşımında varlık mümkün olmayan bir şey olarak anlaşılır. Varoluş, belirli bir tikele has belli bir zaman ve mekânı gerektirdiği için, “var” hiçbir surette “var” olamaz. Her daim varlık bir konumlanış şeklinde meydana geldiği için tekil bir çoğullukta, çeşitlilik ve olumsuzlukla ortaya çıkar.⁶⁹ Dolayısıyla varlık ya da varoluş hakkındaki her türlü yargı Nancy'ye göre praxis ve eylem şeklindeki varlık düşüncesiyle ilgili olmak durumundadır.⁷⁰ Her bir varoluşsal olay yeni bir anlama yol açtığı gibi aynı şekilde kendi yargısını da oluşturur. Başka bir ifadeyle sonsuz kere varoluş a bağlı yargı da sonsuzca olmak durumundadır. Dünyaya dair her bir yargı, dünyaya dair şeylere tabi ve onların ortasında vuku bulur.⁷¹

Postmodern yaklaşıma göre logos, mutlak hakikat ya da akıl artık olağan varlıkları belirleyecek bir ilke konumunda olamazlar.⁷² Logos'un ve her türlü *ideanın* dışına taşan anlamlar için, çoklu yargıya başvurmak gerekir. Kökensel ortaklık ve temsillerden yoksun var olanları ortak bir paydada buluşturmak artık mümkün değildir. Temelsiz temel, varoluşları hiçliğe bağladığı için şeylerin bir bütünlük ya da birlik oluşturması düşünülemez. Çoğul kabul edilen varlık, temelsiz, kökensiz ve hiçlik

⁶⁹ Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, çev. Robert D. Richardson (California: Stanford University Press, 2000), 97.

⁷⁰ Jean-Luc Nancy, “, Heidegger's 'Originary Ethics,'” çev. Duncan Large, *Studies in Practical Philosophy*, ed. François Raffoul - David Pettigre (Newyork: State University of New York Press, 2002), 1/172-195.

⁷¹ Jean-Luc Nancy, *Finite Thinking*, ed. Simon Sparks (California: Stanford University Press, 2003), 186.

⁷² Jean-Luc Nancy, *The Muses*, çev. Peggys Kamuf (California: Stanford University Press, 1997), 25-28.

sınırında varoluşa gelir. Ona dair bütün yargıların da temelsiz şekilde yeniden üretilmesi gerekir.⁷³ Nancy bu hususu şöyle izah eder:

“Başka türlü söyleyecek olursak ölçütü olmayan yargı, belirleyici yargının sadece riskli, analogik ve yarım yamalak, sembolik ve şematik olmayan bir öne alımı değildir (belki de bunların hiçbiri değildir). Onun ne bir yayılımı ne bir izdüşümü ne de bir biçimlenişidir. Belki de bu yargı ikilik içerir. Görünüştaki sürekliliği, sahte simetriyi yargı zanneder. Zira birinci yargı türü, yapılandırma, şematik sunuş, bir sezgiye dayalı bir kavram açılımı gibi yöntemler izleyerek, mümkün deneyim koşullarını tanımlar ama bu ikinci yargı yapılandırılmayan bir şey karşısındadır, onun tarafından ortaya çıkarılmıştır, bir sezgiye dayanmaz.”⁷⁴

Tekillerin geçici birlikteliğinden kalıcı ilkelerin türetilemez çokluğu, çoklu yargıyı da gerekli kılar. Lyotard’a göre teki-çoğul birliktelik için sonsuz sayıda teleoloji ve sonlu varlık için de çoklu ontolojik açıklamanın düşünülmesi gerekir.⁷⁵

Varlığın bütün anlamını *différance* (fark)’tan türediğini iddia eden Derrida (1930-2004)’a göre, varlığın oyuna girdiği dipsiz satranç oyununa denk olacak belirli yargı(lar)dan söz edilemez.⁷⁶

Birlikte varoluş (*co-existing*), kendimiz dışında bir dünyada her zaman başkalarıyla birlikte ilişkisel bir tarzda gerçekleşir.⁷⁷ Birlikte varoluş (*co-existing*), kendinde bir töz içermediği gibi herhangi bir töze

⁷³ Martta Heikkala, “Ontoloji ve Fark: Derrida’nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy”, çev. Berkey Ersöz, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed. Volkan Çelebi (İstanbul: MonoKL, 2011), 184.

⁷⁴ Jean-Luc Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, çev. François Raffoul - David Pettigrew (Albany: State University of New York Press, 2007), 60.

⁷⁵ Lyotard, *Postmodern Durum*, 114.

⁷⁶ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 22.

⁷⁷ Iggnas Devisch, “Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger’i Levinas’la Yeniden Buluşturmak”, çev. Özlem Önder - Volkan Çelebi, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar* (İstanbul: MonoKL, 2011), 10/71-72.

dayalı gerçekleşmez. İlişkisel süreçte varoluşa gelenler, tözsel bir ortak-olma (*communality*)’yı paylaşmaksızın ortak-olanda olduğumuzdan her daim yeni ve çoklu yargılara açık olmayı gerekli kılar.⁷⁸ Bu hususa dair Heidegger, *Dasein’in dünyası*, ontolojik birliktelikte, yani diğer varlıklar ve insanların oluşturduğu birlikteliktir. *Dasein*’in yargısı da *-ile (co)* olmaktan doğan değişkenlere tabi olmak durumundadır.⁷⁹

Nancy, *-ile var olan (co-existing)*’ın önceden herhangi verili bir öz/töz sahibi olmayan tekilliklerin gelişigüzel kümelenmesi olduğunu ifade eder. Varlığın bu özelliği, zamansal olarak durağan bir öz/töz düşüncesini imkânsız kılar.⁸⁰ Postmodern bakışa göre bu husus, varlığın bütün temsillerden de kopuşunun tezahürüdür. Zamansal ve edimsel varoluşa tabi olanın etik yargısının karakteristiği, “biz düşüncesi, temsili düşünce, bir idea, bir nosyon ya da bir kavram değil, bir praxis ve ethos olup birlikte-görünmenin sahnelenmesi olarak ortaya çıkar”.⁸¹

İdea ve temsillerden yoksun postmodern yargılar, bir arzuyla ilişkisi içinde ele alınan değerlendirmelerden ibarettir. İyi ve kötü hakkındaki değerlendirmeler, her daim onları kullanan kişilerle bağlantılı şekilde ele alınmaktadır. Genelde her kes kendine keyif verene hoş, onayladığı şeye de iyi der. İyi şeylerde ortak kabul edilen özellik, kötü şeylere göre tercih edilir olmalarıdır. Dolayısıyla *iyi*’ye dair yargı, *iyi*’nin betimleyici özelliğinden ziyade buyurucu özelliğine binaen taraf tutmayla alakalıdır.⁸²

⁷⁸ Ata Demir, *Jean-Luc Nancy’nin Siyaset Felsefesinde Çoğulculuk ve Demokrasi* (Yayınlanmamış: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2019), 66.

⁷⁹ Eda Keskin, “Varlık ve Zaman’daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi”, *Heidegger: Varlığın Çobanı*, ed. Şeyda Öztürk (İstanbul: Cogito, 2010), 64/176.

⁸⁰ Nancy, *Being Singular Plural*, 68.

⁸¹ Nancy, *Being Singular Plural*, 71.

⁸² Vincent Descombes, “Transandantal Görüşler”, çev. Emine Sarıkartal, *Yargılama Fakültesi* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 78-84.

Derrida'nın “posmodern imza” şeklinde ifade ettiği postmodern yargı, ne temellenmiş ne de temellendirilmiş olandır. Ne peygamber ne yasa tanıyan postmodern yargı, sofistیک bir metotla temellendirmelere başvurmaksızın daimi bir oturumun her daim süreceği bir duruşmada yargılamaya davet eder. Hiç kimse olmasa bile yargılama her daim devam etmektedir.⁸³ Çünkü postmodernlere göre gerçek, henüz tamamlanmamış olandır.

Tamamlanmamış bir dünyada yargının ruhu, gayesi ve dayanağı kabul edilen *adalet* ilkesi nasıl tesis edilecek? Üç semavi din kabul edilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da adaleti emreden çokça buyruk bulunmasına rağmen adaletli bir dünya arayışı ve özlemi var olmaya devam ediyor. Üzerinde uzlaşılan bir “adalet” olgusu ya da yargısı, ideallerde yaşamaya devam etmektedir. Postmodernler, adil olmayı sağlayacak verili ilke ya da kalıpların olmadığından hareketle, hamlelerle her seferinde karar vermenin ve yargıda bulunmanın gerekli olduğunu savunurlar. Bu nedenle yasaların yasası kabul edilen “adil olun” buyruğunun ne olduğunu, neyi içerdiğini, adil olmanın nasıl mümkün olunacağı konusunda her seferinde karar verdikten sonra oturup adil olmak bu muydu şeklinde sorgulamaya ve düşünmeye devam etmek gerekir.⁸⁴

Sonuç

Oluş ve bozuluşun gerisinde var olduğu kabul edilen “gerçek ya da mutlak”ın bilgisine en azından bazı kimselerin sahip olabileceğinden hareketle mutlak yargılara ulaşmanın mümkün olduğunu savunan klasik

⁸³ Jacques Derrida vd., “Yasanın Önünde önyargılar”, çev. Nami Başer vd., *Yargılama Fakültesi* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 116-117.

⁸⁴ Derrida vd., “Yasanın Önünde önyargılar”, 116-117.

yargı savunucuları, değişmez kriterlere dayalı, zaman-mekân üstü ahlaki, politik ve dini hakikatlerin varlığını iddia ermiş/etmektedirler. Platoncu hakikat, aklın konusu olan, matematik ve geometrinin değişmez ilkelerinden hareketle ulaşılan *idealar* âlemidir. Değişimden azade tanrısal formları ifade eden *ideaların* bilgisine ancak filozof/filozoflar sahip olabilir. Platon'a göre gökyüzündeki hakikatlerin bilgisine sahip filozof kralın yargılarına uygun şekilde kurulup yönetilen yeryüzündeki bir devlette adalet, ideal şekilde var olur. Eş deyişle mutlak hakikat vardır, bilinebilir ve adil yargılarda bulunmak için onu örnek almak yeterlidir.

Aristoteles'in *fronesis* (basiret) kavramıyla şekillenen yargı anlayışı, belirli bir ontolojiye dayalı Platoncu yargı anlayışından *kritersiz* oluşuyla ayrılmaktadır. Burada *mimesis* ile örnek alınacak bir ontoloji (idealar âlemi) ve onun bilgisine ulaşabilme yetkinliğine sahip “yanılmaz” filozof/filozoflar yoktur. Yargıya rehberlik edecek sabit kriterler yerine, yargıya yön verecek olan kişi/yargıç/bilge, her bir olayın doğasına uygun *altın ortayı*, yani adaleti, basireti ile tespit etmeyi amaçlamaktadır. Burada bir ontoloji ya da verili kriterlere uygun “yukarılardan” taklit edilen adalet yerine, yargıcın yargısındaki adalet söz konusudur.

Orta Çağ kilise dogmalarına dayalı yargılar hem bu dünyada hem de öte dünyada tanrısal buyrukların adaleti tesis edeceğine dair inanç ya da imandır. Burada adaletin ne olduğunu kimse söylemez, sadece yapılması gerekenin bu olduğunu buyurur. Platoncu yargılar belirli bir ontolojiye uygunluğu, Orta Çağ dinsel karakterli yargılar da belirli dogmalara uygun olana adil demektedir.

Kant, klasik ontolojiye ve dini dogmalara dayalı ahlak, sanat, din ve doğa konusundaki yargıların temsilcisi konumunda olduğunu iddia edenlerin öznel yargıları yerine, teorik ve pratik yargılara zemin teşkil edecek yasallığın çerçevesini ortaya koymaya çalışır. Tarih boyunca

sınırsızca kullanılan akla sınır çizerek birbirinden farklı üç yetisini tespit eder. Teorik akıl, doğa ya da fenomenal alanda doğa yasalarına dayalı yargılarda bulunur. Mantıksal kullanımında anlama yetisi üzerinde çıkarımlar yapabilen teorik akıl, *numenal* alandaki tanrı özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü gibi koşulsuz/mutlak olana dair yargısında *antinomi* (çatışkı)'ye düşer. Teorik aklın sınırlarının dışında kalan koşulsuz olana erişim pratik akıl ile sağlanmaya çalışılır. Pratik aklın ödev üzerine inşa ettiği ve ahlaka zemin teşkil eden evrensel yasa olarak tasarlanan *maximler*, varlığı –mış gibi kabul edilen öznel yargılardan ibarettir. Kantçı teorik veya pratik yargılarda öne çıkan husus, belirli bir ontolojiye uygunluk ya da verili ilkelere bağlı kriterlerinin olmamasıdır.

Postmodern düşünürler, Kant'ın aşkın kavramından aldıkları ilhamla adalet ve adalete dair yargıların aşkınlığını iddia ederler. Adaleti buyuran “otorite”nin belirsiz olduğu ya da olmadığı varsayımından hareketle adil yargıların ne olması gerektiğini belirleyecek bir mahkemenin/merciin varlığını kabul etmezler. Pratik hayatın, sabit kriterlere tekabül edemeyeceği iddiasıyla, etik ya da politik alanda kalıcı yargılardan söz edilemeyeceğini ifade ederler. Onlara göre adalet, hamle üstüne hamlelerle verilen yargılar hakkında uzlaşma sağlanabildiği oranda olacaktır.

Postmodern yaklaşıma göre herhangi bir *idea* yargılarımızı belirleyecek içeriğe sahip olamaz. *İdea*, adalet ve adaletsizlik hakkında yargılarımıza sadece rehberlik edebilir. Başka bir ifade ile *idea*, hangi yargıların adil olduğunu belirleyemez. Nitekim Kant'ta göre de *ideanın* deneyim dünyasında herhangi bir karşılığı yoktur. *İdeanın* yargılar üzerinde buyurucu değil, yol gösterici, düzenleyici etkisi olabilir. Öyleyse şu soruları sormak yerinde olacaktır. Yargıda bulunma yetkisini nerede

buluruz? Kanılar arasında nasıl ve neye göre ayırım yapılmalı? Adalet ideası olmaksızın sadece kanılara dayanarak politika yapmak mümkün olur mu? Adalet ideası olmaksızın sadece uzlaşıyla varılan sonuç adil olmak için yeterli midir? Yargıların meşruiyeti şayet uzlaşılırsa yerleşik otoriteden farklı bir yargıda bulunmanın mevcut otoriteye baş kaldırmak dışında bir seçeneği var mı? gibi soruları çoğaltmak mümkündür.

Öte yandan adaletin neliği ve adil yargılar konusunda herkesin hemfikir olduğu bir dünyada “biz” adına yargıda bulunma yetkisine sahip bir öznenin doğması kaçınılmaz olacaktır. Kanaatimizce burada artık bireysel tercihler ya da akla dayalı bir politikanın yeri olamaz. İdeanın otoritesine dayanarak “biz” adına buyuranın yargısı, mutlak hakikat olarak kabul edilecektir. Marksizm’de olduğu gibi mutlak yargılara sahip rejimlerin mutlak şekilde hem otoriter hem de zalim rejimlere dönüştüğünü ve dönüşeceğini ifade etmek mümkündür.

Kanaatimize göre yargılarımızı belirleyecek husus, arkamızda değil, önümüzde olan, ama henüz mevcut olmayandır. Adaleti sağlayacak yargılar, özgürlük temelinde her bir olaya uygun *ideanın* rehberliğine dayalı bir çoğul olma hâlini gerekli kılmaktadır.

Yargıda bulunma yetkisi her daim meçhul kalacak gibi görünmektedir. Kriter düşüncesi hakikat fikrinden doğduğu için, yargıların dayanağı belirli bir gerçekliği varsayan verili kriterlerden yoksun olmayı gerekli kılar. Adaletten söz edebilmek için, yargılarımızı adalet kriterlerinden uzak tutmamız gerekir. Kısacası, hakikat iddiasının adalet iddiasını ele geçirmesine müsaade edilmemelidir. Adil yargıda bulunabilmek, her daim adil olduğumuzdan ya da adil olabileceğimizden kuşku duymayı gerektirir. Dolayısıyla her olayın değerlendirme kriteri, kendine has bir kriterdir.

Kaynakça | References

- Adorno, Theodor W. “Aşkınısallık Kavramı Üzerine”. çev. Mine Haydaroglu. *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*. ed. Efe Çakmak. 41-42/56-86. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Akarsu, Bedi. *Felsefe Terimler Sözlüğü*. Ankara, 1975.
- Aristoteles, Saffet. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Ahmet Babür Bayram. Ankara: Adres Yayınları, ts.
- Baudrillard, Jean. *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul, 6. Basım, 1999.
- Demir, Ata. *Jean-Luc Nancy’nin Siyaset Felsefesinde Çoğulculuk ve Demokrasi*. Yayınlanmamış: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2019.
- Demir, Ata. *Platon’da Adalet Kavramının Temellendirilmesi*. Yayınlanmamış: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Derrida, Jacques vd. “Yasanın Önünde önyargılar”. çev. Nami Başer vd. *Yargılama Fakültesi*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Descombes, Vincent. “Transandantal Görüşler”. çev. Emine Sarıkartal. *Yargılama Fakültesi*. İstanbul: İthaki Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Devisch, Iggnas. “Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger’i Levinas’la Yeniden Buluşturmak”. çev. Özlem Önder - Volkan Çelebi. *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*. 10/65-79. İstanbul: MonoKL, 2011.
- Foldvary, Fred. “Universalism”. *International Encyclopedia of the Social Sciences, 2nd edition*. ed. Jr. Darity. C. 8. USA: Macmillan Reference USA, 2008.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. çev. John Macquarrie. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- Heikkala, Martta. “Ontoloji ve Fark: Derrida’nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy”. çev. Berkey Ersöz. *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*. ed. Volkan Çelebi. 1-39. İstanbul: MonoKL, 2011.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*. çev. İonna Kuçuradı. Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 2013.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.

- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 3. baskı., 2010.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradı - Ülker Gökberk. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016.
- Keskin, Eda. “Varlık ve Zaman’daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi”. *Heidegger: Varlığın Çobanı*. ed. Şeyda Öztürk. 64/165-180. İstanbul: Cogito, 2010.
- Levinas, Emmanuel. *Başkannın İzi, Sonsuza Tanıklık*. çev. Erdem Gökyaran. Metis Yayınları, 2003.
- Levinas, Martin. “Martin Heidegger ve Ontoloji”. ed. Şeyda Öztürk. çev. O. Turkey. *Y.K.Y 64* (2010), 19-50.
- Liotard, Jean François. *Hakkıyla*. çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Liotard, Jean François. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.
- Nancy, Jean-Luc. “, Heidegger’s ‘Originary Ethics’,”. çev. Duncan Large. *Studies in Practical Philosophy*. ed. François Raffoul - David Pettigre. 1/172-195. Newyork: State University of New York Press, 2002.
- Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. çev. Robert D. Richardson. California: Stanford University Press, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. “Dies Irea(Kızlık Günü)”. çev. Nami Başer. *Yargılama Fakültesi*. İstanbul: İthaki Yayınları, ts.
- Nancy, Jean-Luc. *Finite Thinking*. ed. Simon Sparks. California: Stanford University Press, 2003.
- Nancy, Jean-Luc. *The Creation of The World or Globalization*. çev. François Raffoul - David Pettigrew. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Nancy, Jean-Luc. *The Muses*. çev. Peggys Kamuf. California: Stanford University Press, 1997.
- Popper, Raimund Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1989.
- Popper, Raimund Karl. *The Open Society and Its Enemies*. 2 Cilt. London: Broadway House, 2. Basım, 1947.
- Rorty, Richard. *Habermas, Lyotard ve Postmodernite*. çev. Mehmet Küçük, ts.
- Touraine, Alain. *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* çev. Olcay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 22017.

Bir Retorik Olarak İnsanın “Eşref-i Mahlûkât” İddiası (İsrâ Sûresi 70. Âyeti Bağlamında)

Dr. Öğr. Üyesi. İdris Sami Sümer | ORCID: 0000-0002-9409-564X | sami-sumer75@hotmail.com
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı,
Kırşehir, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05rrfpt58>

Öz

Kur’ân-ı Kerim’de insanın değerine olumlu manada işaret eden birçok âyet olduğu gibi onun hata, günah ve kusurlarına temas eden âyetler de vardır. Bu âyetlerde, insanın değerine mutlak surette bir yücelik ve kusursuzluk hamledilmediği gibi kesin olarak insan kötülük ile de vasıflandırılmamıştır. Kur’ân, insanın değerini genel olarak inanç ve davranışları üzerinden ölçü almıştır denilebilir. Kur’ân’ın bu genel tavrına rağmen Müslüman kültürdeki insan için kullanılan “eşref-i mahlûkât/mahlûkâtın en şerefli” söylemi oldukça iddialı bir ifadedir. Dinî gelenekte meşhur olan bu ifade, gözlemlerimize göre genelde İsrâ Sûresi yetmişinci âyetle irtibatlandırılmaktadır. Fakat mezkûr âyette bu ifadeyi bütün yönleri ile destekleyecek bir delil yoktur. Âyette insanın bütün varlıklardan değil bazı varlıklardan üstün kılındığı söylenmiştir. Buna rağmen “insanın en değerli varlık olduğu” söyleminin bu âyet ile irtibatlandırılması ve delillendirilmesi kasti olmasa da âyetin söylemediği bir anlamı ona hamletmek yanlışını doğurmaktadır. Bu çalışmada, “eşref-i mahlûkât” ifadesinin gerçekliği bu ifadeye delil olarak zikredilen el-İsrâ Sûresi 17/70. âyeti bağlamında inceleme konusu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’ân, Varlık, İnsan, Eşref-i mahlûkât.

Atıf Bilgisi: Sümer, İdris Sami. “Bir Retorik Olarak İnsanın “Eşref-i mahlûkât” İddiası (İsrâ Sûresi 70. Âyeti Bağlamında)”. *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 435-468.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1341021>

Geliş Tarihi	10.08.2023
Kabul Tarihi	08.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (İdris Sami Sümer)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

As a Rhetoric, Man's Claim of "Ashraf Al-makhlūqāt" (In the Context of the 70th Verse of Surah al-Isrā')

Asst. Prof. İdris Sami Sümer | ORCID: 0000-0002-9409-564X | sami-sumer75@hotmail.com

Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'an Reading and Recitation,
Kırşehir, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05rrfpt58>

Abstract

In the Qur'an, there are many verses that positively point to the value of man, as well as verses that touch on his mistakes, sins and flaws. In these verses, the value of man is not absolutely attributed to greatness, nor is it definitely characterized by evil. It can be said that the Qur'an measures the value of human beings through their beliefs and behaviors in general. Despite this general attitude of the Qur'an, the discourse of "Ashraf al-makhlūqāt/the most honorable creature" used for people in Muslim culture is a very assertive expression. According to our observations, this expression, which is famous in the religious tradition, is generally associated with the seventieth verse of Surah al-Isrā'. However, there is no evidence in the aforementioned verse to support this statement in all its aspects. In this verse, it is said that man is not superior to all beings, but to some beings. Despite this, the proof of the statement that "man is the most valuable being" with this verse leads to the mistake of attributing a meaning that the verse does not say to it, even if it is not intentional. In this study, the authenticity of the expression "ashraf al-makhlūqāt" will be the subject of examination in the context of the 70th verse of the Surah al-Isrā', which is cited as evidence for this statement.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Being (Creations), Human, Ashraf al-Makhlūqāt (the most honorable of creation).

Citation: Sümer, İdris Sami. "As a Rhetoric, Man's Claim of "Ashraf al-makhlūqāt" (In the Context of the 70th Verse of the Surah al-Isrā')". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 435-468.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1341021>

Date of Submission	10.08.2023
Date of Acceptance	08.12.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (İdris Sami Sümer)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in temel amacı insanları doğru inanca, güzel ahlâka ve hidâyete ulaştırmaktır.¹ Bu sebeple Kur'ân'ın ana konularından birisi de insanın yapısal özellikleridir. İnsanın yaratılışı, tarihi, bedenî ve ruhî özellikleri, duyguları, müspet ve menfî yönleri Kur'ân'da birçok âyette² çeşitli konu bağlamlarında zikredilmiştir.

İnsan hem bedenî hem de ruhî yönüyle oldukça kompleks bir yapıya sahiptir. Fârâbî'nin ifadesiyle, "insan iki cevherden oluşan bir bileşiktir".³ Madde ve mananın bileşimi ile oluşan insan, çeşitli ve zıt özellikleri ile tanımlanması zor bir varlık olmuştur. Bundan dolayı insanla ilgili yapılan her bir tanım, bütünüyle insanın gerçek mahiyetini ortaya koyamaz ve mutlaka eksik bir yön taşır denilebilir. Buna göre insan için yapılan; konuşan, düşünen ve alet yapabilen canlı/hayvan gibi çok genel ifadeler, bütünün değil parçanın tanımlarıdır demek mümkündür. Bu parçacı tanım mecburiyetinden dolayı antik felsefeden günümüze kadar üretilen hiçbir insan tanımı üzerinde ittifak sağlanamamıştır. Öyle ki önceleri Mu'tezilî iken sonra Eşâriğin kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eşârî, *Makâlât* adlı eserinde, "*İnsanın Ne Olduğu Konusunda İnsanların Anlaşmazlığı*" isimli makalesinde bu duruma işaret etmiştir. İnsanı tanımlama sorunu âlimler arasında daima yaygın bir ilgiye ve belli ölçüde görüş ayrılıklarına neden olmuştur.⁴

"En eski dönemlerden itibaren, insanın "gerçekte ne olduğu"

¹ el-İsrâ 17/10.

² en-Nisâ 4/28; el-İsrâ 17/11, 100; el-Enbiyâ, 21/37; er-Rûm 30/54; el-İnfîtâr 82/6-8; et-Tîn 95/4; el-Âdiyât 100/6-8.

³ İrfan Görkaş, "Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 50 (2013), 291-305.

⁴ Macid Fahri, "Mutezilenin İnsan Anlayışı", çev. Muhammed Koçak, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 389-404.

üzerine kafa yorulmuş hatta insanlık tarihinin, insanın ‘ne’liğine dair epistemolojik değerlendirmelerin; onlara uygun etik değerlerin, normların, ilkelerin ve bunlar üzerinde şekillenen siyasal kurumların tarihi olarak okumak mümkündür” denmiştir.⁵

İnsanın, bilişsel özelliği ile üretebilen/yaratabilen bir güç olması, duygusal niteliği ile etkilenen bir canlı hüviyeti taşıması ve amel/edim yönüyle davranış tercihinde bulunabilmesi onu çok boyutlu bir varlık kılmıştır.⁶ İnsanın ‘ne’liği hakkında süregelen tartışmalar ve üretilen tezler önemli olmakla birlikte onun hakikati hakkında en doğru ve gerçekçi bilgi onu yaratanın verdiği bilgilerdir. Nitekim bu hakikat, insanın içini de dışını da (tüm boyutlarını) tam manasıyla bilen Yüce Yaratıcı tarafından, “*Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.*”⁷ âyetiyle haber verilmiştir. İnsanı yokluktan (adem) varlığa çıkarana⁸, onun içini ve dışını tam olarak bilen,⁹ maddî ve manevî boyutlarına bütünüyle vakıf olan Yüce Allah’tır. Bu sebeple Kur’ân’da insan tanımını çok yönlü ve çeşitlidir.

Kur’ân-ı Kerîm, insanı “ahsen-i takvîm” ile “esfel-i sâfilîn” konumlarında değerlendirilen veya değersizleşen bir varlık olarak addetmesine rağmen özellikle popüler dini kültürde insanın değeri ile ilgili meşhur bir söylem olan “eşref-i mahlûkât” ifadesi, Kur’ân’ın genel insan tanımına uygun düşmemektedir. Araştırmamıza konu olan bu ifade, Kur’ân-ı Kerîm’de geçmeyen bir terkiptir. Yapmış olduğumuz taramalarda bu ifadeye hadis külliyatında da rastlamadık. Fakat bazı temel

⁵ Funda Gençoğlu, “Posthumanizm Tartışmasının Düşündürdükleri: Haddini Bilmek ile Haddini Aşmak Arasında İnsan”, *Kaygı* 20/1 (2021), 70-91.

⁶ Erkan Yar, “Kur’ân’ın İnsan Öğretisi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2007), 21-43.

⁷ el-Mülk 67/14.

⁸ el-Bakara 2/28.

⁹ el-Kasas 28/69.

İslam kaynaklarında insanın değerine dönük yapılan atıflarda “eşref-i mahlûkât” ifadesi hem insan hem de bazı farklı varlıklar için kullanılmıştır. Günümüzde ise daha çok vaaz ve sohbet edebiyatında güncel bir söylem olarak sık sık dile getirilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarı ile bu ifade daha çok İsrâ Sûresi yetmişinci âyet ile delillendirilmektedir. Fakat mezkûr âyette bu terkinin kast ettiği anlama dönük bütünüyle bir delil yoktur. Vaaz ve hitabet dilinde sıkça kullanılması ve genelde delil olarak bu âyetin zikredilmesi yaygın bilginin kolaylığından kaynaklanmaktadır denilebilir.

Bu çalışmada, Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadîs-i şeriflerde geçmeyen fakat dini kültürde oldukça sık kullanılan bu ifadenin gerçeklik boyutu araştırılacaktır. Bu sebeple öncelikle insanın yaratılışı ve varlık âleminde kendisine verilen değer Kur’ân verileri çerçevesinde inceleme konusu yapılacaktır. Özellikle bu meşhur ifadenin kullanımında delil olarak zikredilen el-İsrâ Sûresi 17/70. âyetin ne ifade ettiği ve bu söyleme neden delil olamayacağı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İnsanla ilgili ilahiyat, felsefe, sosyoloji, psikoloji, siyaset ve ekonomi gibi çeşitli disiplinlerde birçok çalışma ortaya konmuştur. Bu çalışmalarda insan, insanın değeri ve davranışları genel manada inceleme konusu yapılmıştır.¹⁰ Fakat tespit edebildiğimiz kadarı ile “eşref-i mahlûkât” kavramının müstakil bir ilmî çalışmaya konu olmadığını gördük. Bununla birlikte Abdullah Turhan tarafından hazırlanan,

¹⁰ İlahiyat alanında insanın tanımı ve özellikleri ile ilgili yapılan ve bizim ulaşabildiğimiz çalışmalar şunlardır. Hüseyin Atay, “Allah’ın Halifesi İnsan”, ed. Neşet Çağatay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 71-81; Mehmet S. Aydın, “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 83-107; Şahin Uçar, “İnsan, Varlık ve Zaman”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 137-154; Mehmet Evkuran, “İnsan Doğasını Yeniden Düşünmek”, *Marife* 1 (2003), 229-238; Musa Güler, “Al-Mu’minûn Sûresi 12-14. Âyetlerin Tefsiri Bağlamında İnsanın Yaratılış Merhaleleri Üzerine Bir İnceleme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2021), 167-200.

“*Kur’ân’da İnsanın Mükerrerem Kılınışının Mahiyeti ve Modern Meydan Okumalar*”¹¹ isimli makale, el-İsrâ Sûresi 17/70. âyet bağlamında insanın değerini inceleme konusu yapan bir çalışmadır. Çalışmada mükerrerem insan anlayışının mükemmel insan arayışına evrilişi incelenmiş fakat eşref-i mahlûkât kavramı tartışma konusu yapılmamıştır. Yine konumuz ile ilgili bir diğer benzer çalışma Yaşar Nuri Öztürk tarafından çalışılan “*Kur’ân’da İnsan Tasavvuru*”¹² adlı makaledir. Bu makalede Kur’ân’ın genel insan tasavvuru ortaya konmuş olup el-İsrâ 17/70. âyeti de insanın mükerrerem kılınması bağlamında inceleme konusu yapılmıştır. Fakat eşref-i mahlûkât söylemi tartışmasına girilmemiştir. Konuyla ilgili bir başka çalışma da *İsrâ Sûresi 17/70. Âyeti Bağlamında Efdaliyet Meselesi*¹³ isimli makaledir. Bu çalışma, eşref-i mahlûkât söyleminden daha çok âyetin metninde geçen tafzîl kavramı üzerinden yapılmış ve efdâliyet meselesi genel olarak tasavvuf ve mezheplerin görüşleri üzerinden inceleme konusu yapılmıştır. Bizim çalışmamızda ise daha çok eşref-i mahlûkât söylemi üzerinde durulmuş ve Kur’ân merkezli bir çalışma yapılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın başlığı “*Bir Retorik Olarak İnsanın “Eşref-i Mahlûkât” İddiası*” şeklinde belirlenmiş olup, mezkûr iddianın gerçekliği olmadığına dair bir ön kanaat belirtilmiştir. Zira eşref-i mahlûkât iddiası İslamî bilginin temel iki kaynağı olan âyet ve hadislerde yer almamıştır. Bu ifade, daha çok klasik mantığın bir ikna yöntemi olan "belli bir

¹¹ Abdullah Turhan, “Kur’ân’da İnsanın Mükerrerem Kılınışının Mahiyeti ve Modern Meydan Okumalar”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (2023), 226-243.

¹² Yaşar Nuri Öztürk, “Kur’ân’da İnsan Kavramı”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0/3 (2012).

¹³ Osman Kaya - Hacı Çiçek, “İsrâ Sûresi 17/70 Âyeti Bağlamında Efdaliyet Meselesi”, *Route Educational and Social Science Journal* 6/3 (2019).

durumda elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi"¹⁴ ve "ikna etmek amacıyla dili en etkili ve cezbedici bir biçimde kullanma sanatı"¹⁵ olan retorik olgusuyla tanımlanmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Halk ve Mahlûkât Kelimelerinin Anlam Alanı

Kur'ân-ı Kerîm'de gerek insanın gerekse evrenin yaratılışı ile ilgili birçok kavram kullanılmıştır. Fakat yaratılış ile ilgili en çok kullanılan kavram "halk" ifadesidir. Halk kelimesi, isim, sıfat ve "h-l-g" (خلق) fiilinin farklı çekimleri ile iki yüz kırk dokuz yerde geçmektedir.¹⁶ "Yaklaşık elli âyette göklerin ve yerin, yüz âyette insanın yaratılışından, elliye yakın âyette genel anlamda yaratmadan (خلق) fiiliyle söz edilmiştir. Diğer âyetlerde gece, gündüz, ay, güneş, bitki, hayvan, melek, cin, şeytan, hayat, ölüm, öldükten sonra dirilme gibi varlık ve olayların yaratılışıyla câhiliye devrinde tanrı yerine konan putların hiçliği bağlamında (خلق) "halk" kavramı kullanılmıştır.¹⁷

Kelime anlamı itibari "h-l-g" (خلق) fiili, ölçülü şekilde yaratmak ve bir şeyi ortaya koymak, çıkarmak (icat etmek) anlamına gelmektedir.¹⁸ Lisânu'l-Arab'da; "halk" fiilinin esasta "takdir" anlamına geldiği, şeylerin yokluk düzeyinden varlık âlemine çıkarılmasını ifade ettiği ve Allah'ın sıfatlarından olan الخالق والخالق "el-Hâlık" ve "el-Hallâk"

¹⁴ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 37.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 1416.

¹⁶ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), "hlg", 296-300.

¹⁷ Mustafa Çağrıncı, "Yaratma", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/324-329.

¹⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), "hlg", 296.

sıfatlarının lâm-ı tarif (ال) ile bir başkası için kullanılmasının caiz olmadığı söylenmiştir.¹⁹ Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımları genel olarak var edilen her şeyin ortaya çıkmasını ve hikmete mebni bir ölçü ve tasarımla yaratılışı ifade etmek için kullanılmıştır denilebilir.²⁰ Mahlûkât kelimesi ise, “halk” fiilinin ism-i mefulü olan “mahlûk” kelimesinin çoğuludur. Kelime anlamı yaratılan her şey demektir ki²¹ bu Allah’ın dışındaki tüm varlıklara karşılık gelmektedir.

1.2. Eşref Kelimesinin Anlam Alanı

Eşref “اشرف” kelimesi, Arapçada شَرَفَ يَشْرَفُ شَرَفًا “ş-r-f” fiilinden gelmekte olup “arzın en yüksek yeri” anlamına gelmektedir.²² Kişinin başını dikip etrafına bakması da “istişraf” olarak isimlendirilmiştir.²³ Bu anlam, yükselmeyi, yücelmeyi ve tebâruz etmeyi ifade etmektedir. Lisânu’l-Arab’da “kişinin ceditiyle hasep (değer) sahibi” olması anlamına geldiği, şeref ve mecdin ancak atalar yolu ile gelen bir üstünlük olduğu söylenmiştir.²⁴ Bu kelime Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilmemiştir.

1.3. İnsan Kelimesinin Anlam Alanı

İnsan kelimesi Kur’ân’da on sekiz yerde “ins” (الإنس) şeklinde, altmış beş yerde “el-insan” (الإنسان) formunda kullanılmıştır. Ayrıca beş yerde “ünâs” (أناس), bir yerde “enâs” (أناس) ve “insiyyâ” (إنسيا) şeklinde

¹⁹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, ts.), "hlg", 10/85.

²⁰ İdris Sami Sümer, *Kur’ân’da Mülk Kavramı ve Allah’ın Hükümranlığı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: İlâhiyât, 2023), 205.

²¹ Çağrıci, “Yaratma”, 324-329.

²² Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahîdî, *Kitbu’l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrâî (Dâr’u ve Mektebetu’l-Hilâl, ts.), 6/252.

²³ el-Ferahîdî, *Ayn*, 6/252.

²⁴ İbn Manzûr, "şrf", 9/169; Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhîd* (Beyrut: Muessetu’r-Risâle li’t-Tabâti ve’n-Neşri ve’t-Tevziî, 2005), "şrf", 823.

geçmektedir.²⁵ Rağıb, insan kelimesinin “cin” kelimesinin zıddı anlamında görünen anlamına geldiğini söylemiştir.²⁶ Kelimenin, الأُنْس “el-ensü” formatının, “nefret ve vahşiliğin karşıtı “olduğu, insana yanaşan hayvanlar için الإنْسِي “el-insî” tabirinin, ondan kaçanlar içinse الوحشي “el-vahşî” tabirinin kullanıldığı söylenmiştir.²⁷ İnsan kelimesi ile ilgili Kur’ân’da en çok kullanılan form, bu kelimenin çoğulu olan “en-Nâs” ifadesidir. Yaklaşık yüz seksen beş yerde geçen bu ifade, “uyarı-çağrı edatıyla söze giren beyyinelerin çoğunda ve insanı toplumsal bir varlık olarak değerlendiren” âyetlerin muhtevasında kullanılmıştır.²⁸ Kur’ân’da insanı tanımlamak için kullanılan kelimelerden bir diğeri olan beşer kelimesi ise otuz yerde kullanılmıştır.²⁹ Kelime anlamı olarak beşer; kadın, erkek, tekil ve çoğul olmak üzere insan cinsini tanımlar ve çoğul formu yoktur.³⁰ Beşer kelimesi daha çok insanın maddî ve dış yönünü ifade eden bir tanımdır. Arapça lügatlerde البَشَرَةُ “el-beşeratü” kelimesi; insanın baş, yüz ve tüm bedeninin en dışındaki deri olarak tarif edilmiştir.³¹ Kelimenin anlamında incelik ve güzellik manası da olduğu için yeryüzünün bitkilerini bitirmesi أَبْشَرَتِ الْأَرْضُ “arz bitkilerini çıkardı” ifadesiyle kullanılmıştır. Yine güzellik anlamından dolayı insanı sevindiren ve mutlu eden şeyler için aynı kökten gelen البُشْرَى “el-büşrâ” kelimesi müjde manasına gelmektedir.³²

²⁵ Abdülbâkî, "ens", 115-116.

²⁶ İsfahânî, *el-Mufredât*, 90.

²⁷ İsfahânî, *el-Mufredât*, 94.

²⁸ Öztürk, “Kur’ân’da İnsan Kavramı”, 145-162.

²⁹ Abdülbâkî, *el-Mu‘cem*, 146.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu ‘l-‘Arab*, 4/60.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu ‘l-‘Arab*, 4/60.

³² İbn Manzûr, *Lisânu ‘l-‘Arab*, 4/61.

2. Kur’ân’da İnsan Tanımlaması

Kur’ân-ı Kerîm’deki genel insan tariflerine bakıldığı zaman mutlak manada bir övme veya yerme ifadesi görülmez. Kur’ân bu konuda toptancı davranıp insanı mutlak iyilik veya mutlak kötülük ile vasıflandırmamıştır. Bunun yerine onun, iman, din, hakikat, ahlâk ve çevre ile ilişkisinde ortaya koyduğu davranışlarını iyi ve kötü olarak sınıflandırmış ve insanın değerini de bu davranışlar üzerinden tanımlamıştır. İyi davranış sahiplerini olumlu anlamda mü’min, muttaki, muhsin, muksit ve sâlih gibi genel kavramlarla olumlarken olumsuz anlamda kafir, müşrik, münafık, facir, fasık ve zalim gibi genel sıfatlarla betimlemiştir. Bununla birlikte bütün müştakları ile yaklaşık üç yüz yerde (beşer kelimesi de dahil) kullanılan insan kelimesine yüklenen anlamlar olumsuz manada daha çoktur denilebilir.

2.1. İnsanın Maddî Yönünün Anlatımı

Kur’ân-ı Kerîm’de insanın yaratılışı ile ilgili bilgiler verilmekle birlikte yaratılışın maddî sürecinden daha ziyade amacına dönük bir dil kullanılmıştır.³³ Bu meyanda insanın manevî yönü, düşünce biçimi ve davranışları biyolojik yaratımından daha çok yer almıştır. Fakat yaratılış süreci de geniş denecek şekilde zikredilmiş ve muhataba kendisini tanıtmaya dönük en gerçekçi bilgiler verilmiştir. Çünkü insanın kendi yaratılışı hakkında bilgi sahibi olması ona kadrini ve haddini bilme noktasında önemli bilgiler verecektir. Kendine özel üslubu vesilesi ile farklı yerlerde zikredilen insanın biyolojik yaratılış süreci Kur’ân’a göre aşağıdaki temel aşamalardan oluşmaktadır.

³³ ez-Zümer 39/6.

2.1.1. Topraktan Yaratılma

Kur'ân insanın yaratılış evresinin ilk olarak topraktan başladığını bildirir. Bu bilgi bazen “*sizi arzdan inşa etti*”³⁴ bazen de “*sizi arzdan bitki olarak bitirdi*”³⁵ gibi ifadelerle verilir. Fakat genel olarak “*sizi topraktan halk ettik*”³⁶ ifadesi daha çok kullanılır. Toprağın içeriğine işaret edilmemekle birlikte dönüşüm sürecine dair bilgiler verilir. Bu süreç ilk olarak toprağın (türabın), “tîn” e (طين) dönüşmesi şeklinde belirtilir.³⁷ Tîn ise kil ve çamur anlamına gelmekte olup toprağın su ile karışımını ifade eder.³⁸ Bu çamur süreci “lâzib” (yapışkan) kelimesi ile sıfatlandırılmıştır.³⁹ Bu sürecin sonraki aşaması ise bazı âyetlerde "salsâl" ve "fehhâr" sıfatları ile belirtilmiştir. Salsâl (سَلْسَالٍ), “pişirilmiş, olgunlaştırılmış ve mezcedilmiş” toprak anlamına gelirken⁴⁰ fehhâr (الْفَخَّارِ) kelimesi ise “ateşle pişirilmiş çömlek” anlamına gelmektedir. Fehhârın kelime anlamı “vuruş” (صَرْبٍ) olup içi boş çömleğin vurulduğu zaman ses çıkarması durumu için kullanılmıştır.⁴¹ Fehhâr kelimesinin övünme, büyüklenme ve irileşme anlamı da olup⁴² “insanın çamur gibi basit bir varlıktan yaratılmasına rağmen çok övünülecek değerler taşıdığını göstermesinin yanında insana yönelik ahlâkî bir ihtarı yani kibirlenmemeyi de içermektedir” denmiştir.⁴³ İnsanın topraktan yaratılma

³⁴ Hud 11/61.

³⁵ Nûh,71/17.

³⁶ Bk. el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; el-Fâtır 35/11; el-Mü'min 40/67.

³⁷ el-En'âm 6/2; el-Â'râf 7/12; el-İsrâ 17/61; el-Mü'minûn 23/12; es-Secde 32/7; es-Sâd 38/71-76.

³⁸ İsfahânî, *el-Mufredât*, 533.

³⁹ es-Saffât 37/11.

⁴⁰ Ebu'l-Hasen Süleyman b. Mukâtil, *Tefsîr'u Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dar'u-l-hyâi't-Turâs, 1423), 4/196.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/49.

⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/49.

⁴³ Öztürk, “Kur'ân'da İnsan Kavramı”, 5.

sürecini betimleyen ifadelerden birisi de Hicr Sûresi’nde geçen “*şekillendirilmiş/yıllanmış balçık*” (مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ) terkididir.⁴⁴ Bu ifade, üzerinden zamanın geçmesi ile kokuşmanın başlaması anlamına gelmektedir.⁴⁵ Fakat kastedilen kokuşma değil üzerinden belirli bir zamanın geçmesidir ki İnsân Sûresi’nde buna işaret edilmiştir.⁴⁶

İnsanın yaratılış sürecinin topraksal boyutu bu genel ifadelerle ortaya konmuştur. Bu bilgiler, insanın yaratılışının biyolojik aşamalarından bahsetmektedir. İnsanın değerine yönelik müspet-menfi herhangi bir özellik belirtmese de Hz. Âdem’e secde olayında şeytanın, insanın hammaddesi olan toprağa ve ondan yaratılan insana dönük kibirli ifadeleri ve kendisinin ateşten yaratılmasının bir üstünlük vasfı sayılması tezi reddedilerek, üstünlüğün maddeden değil manadan oluştuğuna dönük açık mesajlar verilmiştir.⁴⁷

2.1.2. Sudan Yaratılma

İnsanın biyolojik yaratımının anlatıldığı âyetlerde toprakla beraber zikredilen bir diğer madde ise su elementidir. Esasen Kur’ân-ı Kerîm, tüm canlıların sudan yaratıldığını haber vermiştir. “*Biz her canlıyı sudan yarattık*”⁴⁸ genel ifadesiyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de insanın sudan yaratıldığını bildiren âyetlerde bu ilk aşamadan ziyade sperma suyuna işaret edilir. Bu manada insanın basit bir sudan yaratıldığı, اَلْمَ نَخَلَقُكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ “*Biz sizi bayağı bir sudan (meniden) yaratmadık mı?*”⁴⁹ şeklinde

⁴⁴ el-Hicr 15/26, 28.

⁴⁵ Muhammed b. Cerir Taberî b. Yezîd el-Bağdâdî, *Câmiu’l-beyân an te’vili’ âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Dâr’u Hicrî li’t-Tabâati ve’n-Neşri ve’t- Tevzîi ve’l-İ’lâm, 2001), 14/61.

⁴⁶ el-İnsân 76/1.

⁴⁷ el-A‘râf 7/12, 13.

⁴⁸ el-Enbiyâ 21/30.

⁴⁹ el-Murselât 77/20.

zikredilmiştir. Yine onun erkeğin belinden ve kadının türebından çıkan, atılmış bir sudan⁵⁰ yaratıldığı söylenmiştir ki bu ifadelerin hepsi yaratım sürecini anlatan/detaylandıran beyanlardır.

İnsanın gerek topraktan gerekse sudan/spermadan yaratıldığını belirten âyetlerde görünür tema biraz tariz içermektedir. Bu ifadelerde insanın ham maddesine dönük açıklamalar olmakla birlikte zayıf maddelerden yaratılan insanın güç ve kuvvete ulaşınca Allah'a ve O'nun mesajına karşı kibirli tavrına eleştiriler de vardır. Yani seni buralardan taşıyıp, şekli şemâli düzgün ve güzel bir varlık haline getiren Allah'a karşı neden isyan ediyorsun ve nankörlük yapıyorsun denmiştir. Ki bu durum İnfîtâr sûresinde tariz yollu şöyle dile getirilmiştir. *"Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?"*⁵¹ İnsanın yaratılış süreci ile ilgili bu ve benzer âyetlerde verilen bilgilerde hem yaratılışın mahiyeti hem de amacı verilmiştir. Fakat asıl hedef, insan anatomisi ile ilgili bilgiler vermekten ziyade insan davranışlarını düzeltmek kastedilmiştir demek mümkündür. Zira insan çoğu zaman kendi yaratılış sürecini unutup hakikate karşı kibirli tavırlar takınabilen bir varlıktır. İnsanın bu kibirli ve nankör tavrı Yâsîn sûresinde de şöyle eleştirilmiştir. *"İnsan, bizim kendisini meniden yarattığımızı görmedi mi ki, kalkmış apaçık bir düşman kesilmiştir."*⁵²

2.2. İnsanın Yaratılışının Rûhî Yönü

Kur'ân'da insanın biyolojik yaratılışı hususunda geniş denilebilecek bilgiler verilmekle birlikte rûhî boyutunun yaratılışı

⁵⁰ et-Târık 86/5-8.

⁵¹ el-İnfîtâr 82/6-8.

⁵² Yâsîn, 36/77.

hakkında ayrıntılı bilgi verilmemiştir denilebilir. Hicr Sûresi’nde biyolojik yaratılışın akabinde Allah’ın “kendi ruhundan insana nefh” ettiği zikredilmiştir. *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ* “*Hani Rabbin meleklere, "Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçuktan bir insan yaratacağım Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin" demişti.*”⁵³ Bu âyette geçen “ruhumdan üflediğim” ifadesi müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Taberî (ö. 310/923) bu ifadenin yorumunu, “canlı beşer oldu” şeklinde tefsir etmiş ve bunun “canlanmak” anlamına geldiğini söylemiştir.⁵⁴ Râzî (ö. 606/1210), “nefhin” yel oluşturmak anlamına geldiğini, lafzın zahirde ruhun “rihden” (yelden) oluştuğunu ve Allah’ın Hz. Âdem’in ruhunu kendi nefesine izafe ederek onu şereflendirdiğini belirtir. Râzî, bu yorumu ile Hz. Âdem’e üflenen ruhun Allah’ın ruhu olmadığını ima etmektedir.⁵⁵ Çünkü üflenen ruhun Allah’ın ruhu olduğunu söylemek hulûl inancına kapı aralayan bir anlama dönüşebilir.⁵⁶ Nitekim İbn Âşûr (ö. 1973) da “nefhin” (nefes), kişinin iki dudağını kısarak oluşturduğu hava anlamına geldiğini, bu âyette ise bu kullanımın istiare (mecaz) olduğunu ve bundan kastın aynen Râzî’nin yorumladığı gibi insanın onurlandırılmak (tekrîm) anlamında olduğunu söylemiştir. İbn Âşûr’a göre bu âyetteki nefh etme (üfleme), latif ve akıcı bir kuvvetin (hayat/canlılık) tek seferde insan bedenine yerleştirilmesi anlamına gelmektedir.⁵⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de insan

⁵³ el-Hicr 15/28-29.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/101.

⁵⁵ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâr’u İhyâi’t- Turâsi’l- Arabî, 1999), 19/139.

⁵⁶ Y. Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/187-192.

⁵⁷ Muhammed Tahir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunis: ed-Dâr’u’t-Tûnûsiyyet’u li’n-Neşr, 1984), 14/44.

bedenine ruhun yerleştirilmesi ile ilgili benzer bir âyet Sâd Sûresi'nde geçmekte ve orada da bedenî suretin tesviyesinden sonra ruhun üflenmesinden, canlılığın verilmesinden bahsedilmektedir.⁵⁸

İnsan bedenine yüklenen ruhun mahiyeti hakkında çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin farklılık ve zenginliği ruhun mahiyeti hakkında az bir bilginin verilmesi ve yorumların bu az bilgi çerçevesinde üretilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira varlığı hakkında bilgi verilmiş fakat mahiyeti hakkında kesin bir şey söylenmemiştir. Bu durum da yorumlarda çok çeşitliliğe sebep olmuştur. İsrâ Sûresinde ruh hakkında az bir bilgi verildiğini zikreden âyet şudur. *"Ve sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbinin bir emridir. Size pek az ilim verilmiştir."*⁵⁹ Râzî, insanın maddî yönünün muhtelif cevherlerden oluştuğunu fakat "ruhun basit bir cevher" olduğunu ve yaratıcının ol demesi ile oluştuğunu söylemiştir.⁶⁰ İlaveten âyette geçen "*ruh, Rabbinin bir emridir*" ifadesindeki "emrin", aynen *فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا* "*emrimiz geldiği zaman*"⁶¹ âyetindeki emir kelimesi anlamında olduğunu ve Allah'ın irade ve fiilini kastettiğini söylemiştir.⁶²

Kur'ân-ı Kerîm'de insan bedeninin halk edildiğinin söylenmesi, ruhunun ise Allah'ın bir emri olduğunun belirtilmesi, ruh ile bedenin cevherlerinin farklı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Mesela Fârâbî (ö. 339/950) insana hitaben "sen halk âlemi ile emir âlemini kendinde toplamış bulunuyorsun. Çünkü ruh Rabbinin emrinden, bedenine ise

⁵⁸ Sâd 38/72.

⁵⁹ el-İsrâ 17/85.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtiḥ*, 21/393.

⁶¹ Hûd 11/66.

⁶² Râzî, *Mefâtiḥ*, 21/393.

Rabbinin halkındandır” demiş⁶³ ve insanın bu iki yönünün farklılığına dikkat çekmiştir. Fakat Kur’ân-ı Kerîm insanın yaratılışının rûhî boyutu hakkında ayrıntı vermemiş ve ruhun Allah’ın işlerinden bir iş olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Günümüzde de laboratuvar ortamlarında insan ve diğer canlıların maddî/biyolojik boyutları hakkında birçok bilgi elde edilebilirken canlılığın başlangıcı ve mahiyeti hakkında bir ilerleme kaydedilememektedir.

2.3. İnsanın Davranışsal Özellikleri

Kur’ân-ı Kerîm’de insanın biyolojik ve rûhî yönünün yaratılmasından bahsedildiği gibi onun davranışsal özelliklerinden de bahsedilir. Hatta insanın edimsel özellikleri ve ahlâkî davranışları biyolojik yaratılışından daha detaylı anlatılmış gözükmektedir. Zira “Kur’an’ın, insan türünün yaratışı hakkındaki anlatımlarında asıl amaç yaratılışın biçimsel ve maddesel keyfiyetini açıklamak olmayıp,”⁶⁴ onun ahlâkî tavır ve davranışlarını ortaya koymaktır denilebilir. Fakat bu anlatımlarda dikkat çeken husus, insan davranışlarının olumsuz özelliklerine daha fazla dikkat çekilmesidir. Mesela Kur’ân’da, genel bir ifade ile “*şüphesiz insan çok sabırlıdır*” formunda bir âyet bulunmazken “*o acelecidir*”⁶⁵ şeklinde âyet yer almaktadır. Yine “*insan çok şükredendir*” şeklinde bir bilgi verilmezken “*o çok nankördür*”⁶⁶ şeklinde genel tanımlar yapılmaktadır. İnsan hakkında görünür ve bariz nitelikte verilen bu olumsuz nitelendirmeler, bütün insan cinsi için mi yoksa eleştirilen davranışları gösterenler için mi geçerlidir meselesi

⁶³ Görkaş, “Fârâbî’nin İnsan Tasavvuru”, 296.

⁶⁴ Yar, “Kur’ân’ın İnsan Öğretisi”, 23.

⁶⁵ el-İsrâ 17/11.

⁶⁶ İbrahim 14/34.

tartışma konusu olmuştur. Fakat bu tür ifadelerin kullanıldığı âyetlerde insan kelimesinin daima istiğrak ifade eden ‘el’ (ال) takısı ile gelmesi bütün insanların potansiyelinde var olan bu tavırlara işaret ettiği şeklinde anlamayı mümkün kılmaktadır. Bu tür âyetlerde insanın kafir ve nankör,⁶⁷ cahil ve zalim,⁶⁸ aceleci,⁶⁹ pek cimri,⁷⁰ hırslı⁷¹ ve cedelci⁷² gibi genel ifadelerle tanımlanması tekâmül etmemiş her insan için geçerlidir denilebilir. Bu vasıfları taşımayan ve iyi davranışlarla mücehhez olan kimselerin bu sıfatlandırmaların dışında tutulduğu malumdur. Nitekim insana dönük eleştirilerin yapıldığı yerlerde, eleştirilen kötü vasıfları taşımayan kimseler istisna edilerek bu eleştirilerin insan cinsine değil bu vasfı taşıyanlara dönük olduğu hemen bildirilir. Mesela Meâric Sûresi’nde insanın aşırı hırsından, sabırsızlığından, sıkıntılara tahammülsüzlüğünden ve cimriliğinden bahsedilir fakat hemen devamında, musallîn⁷³ olanların yani bu vasıfları taşımayanların durumu takdirle ifade edilir.⁷⁴ Yine Asr Sûresi’nde insanın mutlak ziyanda olduğu haber verilirken iman edenlerin, sâlih amel işleyenlerin, hakkı ve sabrı tavsiye edenlerin bu hüsrandan kurtulduğu haber verilir.⁷⁵ Kur’ân’ın bu üslubu, mutlak surette insanı kutsayan veya tam aksi onu salt kötülükle tanımlayan düşüncelerin dışında dengeli, doğal ve âdil bir tavidir.

⁶⁷ el-Âdiyât 100/6.

⁶⁸ el-Ahzâb 33/72.

⁶⁹ el-İsrâ 17/11.

⁷⁰ el-İsrâ 17/100; el-Âdiyât, 100/8.

⁷¹ el-Meâric 70/19.

⁷² el-Kehf 18/54.

⁷³ Türkçe meallerde genelde namaz kılanlar olarak çevrilmiştir

⁷⁴ el-Meâric, 70/19-35.

⁷⁵ el-Asr 103/1-3.

3. İnsanın “Ahsen-i takvîm” ile “Esfel-i sâfilîn” Arasındaki Konumu

Yukarıda konumuz ile ilgili aktarılan âyetler, insanın biyolojik yaratılışı, canlılık verilmesi ve genel davranışlarını ortaya koyan bilgiler vermektedir. Bu âyetlerde ve konuyla ilgili benzer diğer âyetlerde insanın hem zayıf hem de güçlü yanlarına dikkat çekilmiştir. Bu bilgiler, eşref-i mahlûkat iddiasının gerçekliğini doğru değerlendirmek açısından kanaatimizce oldukça lazım ve değerlidir.

İnsanın varoluşsal özelliklerini müspet ve menfî yönde en geniş tarzda açıklayan iki âyet Tîn Sûresinde geçmektedir. Bu sûrede insanın en güzel kıvamda (ahsen-i takvîm) yaratıldığı ve sonra esfel-i sâfilîn derekesine düşürüldüğü haber verilmiştir. *لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ* “Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik.”⁷⁶ İnsanın en güzel ile en kötü arasındaki serencamını anlatan bu süreç, müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu yorumlarda dikkat çekici husus, ahsen-i takvîm ile esfel-i sâfilîn sürecinin bazen bedensel bazen de ahlâkî boyutta anlaşılmasıdır. Mesela ilk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), bu ifadelerin “gençlik güzelliğinden sonra ihtiyarlığın neden olduğu düşkünlük ve aklın zayıflaması” anlamına geldiğini söylemiştir.⁷⁷ Taberî, yorum ehlinin bu âyetlerin tefsirinde farklı görüşler ileri sürdüğünü, İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Mücâhid (ö. 103/721), Katâde (ö. 117/735) ve Süfyân (ö. 161/778) gibi önde gelen müfessirlerin “ahsen-i takvîm” ifadesini en güzel şekilde yaratılma, “esfel-i sâfilîn” ifadesini ise “gençliğin gitmesi ile beden ve aklın zayıflaması” olarak yorumladıklarını

⁷⁶ et-Tîn 95/4-5.

⁷⁷ Mukâtil, *Tefsîr’u Mukâtil*, 4/751.

söylemiştir.⁷⁸ Beğavî (ö. 516/1122) de ahsen-i takvîm ifadesini, *أَعْدَلُ قَامَةً* “en güzel kıvam” ve *أَحْسَنُ صُورَةً* “en güzel suret/görünüş” olarak yorumlamış, insanın hayvanlar gibi dört ayaklı olmamasını, elleri ile yiyeceğini yiyebilmesini, akıl ve temyiz ile donatılmasını bu bağlamda zikretmiştir.⁷⁹ Eşfel-i sâfilîn ifadesini ise, çocukluk ve yaşlılıktaki zafiyet olarak yorumlamıştır.⁸⁰ Fakat bu anlam kanaatimizce âyetteki anlatım sürecine uygun düşmemektedir. Kurtubî (ö. 671/1273), *خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ* ifadesinde geçen insan kelimesinin bazı alimler tarafından “kafir” kimseler şeklinde bazılarına göre ise bu ifadeden kastın Hz. Âdem ve onun tüm nesli olduğunun söylemiştir. Kurtubî, önceki birçok müfessir gibi ahsen-i takvîm terkiibini beden güzelliği, akıl ve temyiz melekesi olarak yorumlamıştır.⁸¹ Ayrıca, İbnü'l-Arabi'nin (ö. 638/1240); ‘Allah'ın yarattığı en güzel varlık insandır. Çünkü insan, bilen, irade eden, konuşan, gören, duyan ve tedbir alan bir canlıdır. O bu sıfatları ile Rabbin (bazı) sıfatlarına benzemektedir’ sözünü de aktararak⁸² ahsen-i takvimi daha çok rûhî melekelerle ilgili olduğuna işaret etmiştir. İbnü'l-Arabi'nin bu tezi ve sufi gelenekteki benzer iddialar, eşref-i mahlûkât iddiasının neşvünema bulduğu en kuvvetli zemini oluşturmuştur.

Râzî, *لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ* ifadesinde geçen insan kelimesinin, bir insanın oluşumu için gerekli olan bütün unsurların oluşturduğu insan mahiyeti olduğunu söylemiş ve ahsen-i takvîm ifadesinin bedenen “tam kıvamında” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu ifadenin en olgun akıl,

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/507.

⁷⁹ Ebû Muhammed el- Hüseyin b. Mes'ûd Beğavî, *Meâlîmu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdi (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 8/472.

⁸⁰ Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, 8/472.

⁸¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtûbî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 20/114.

⁸² el-Kurtûbî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 20/114.

idrak, edebî, beyânî ve ilmî yetkinlik anlamına geldiği görüşünü de aktarmış ve en güzel kıvamda yaratılma ifadesinin zahirde bedenî güzelliğe batında ise insanî melekenin sırrına işaret ettiğini ifade etmiştir.⁸³ Beşinci âyette zikredilen esfel-i sâfilîn ifadesini de iki vecihten yorumlamış ve birinci veçhe göre bunun ömrün er rezil dönemi anlamında ileri yaşlılığa, ikinci veçhe göre ise kişinin kötü amelleri ile cehenneme gitmesi anlamına geldiğini söylemiştir.⁸⁴

İlk dönem müfessirlerinin de işaret ettiği gibi Tîn Sûresi'nin dördüncü ve beşinci âyetlerinde geçen “ahsen-i takvîm” ve “esfel-i sâfilîn” ifadeleri çeşitli yorumlara açık gözükmektedir. Bu ifadelerin bedenî güzelliği ve düşüşü ifade etmesine bir engel olmamakla birlikte altıncı âyette iman edenlerin ve amel-i sâlih işleyenlerin esfel-i sâfilîn ifadesinden istisna edilmesi, konunun bedenen güzellik ve düşkünlükten farklı ele alındığına işaret etmektedir denilebilir. Zira bedenî sürecin güzellik/çirkinlik ve kuvvet/zafiyet şeklinde seyretmesi, mümin kafir her insanın tabii olduğu zorunlu bir yasadır.⁸⁵ En azgın kafirler de yaşlanıp bedenen zayıf düşmekte peygamberler de yaşlanıp zayıf hale gelebilmektedir. Nitekim Hz. Zekeriya'nın yaşlanıp zayıf düştüğü Kur'ân-ı Kerîm'de aktarılmıştır.⁸⁶

Elmalılı (ö. 1942), “ahsen-i takvîm” ifadesinin “maddî-manevî” her türlü güzelliği kapsadığını söylemiş ve “gerek fizikî ve cismânî bakımdan gerek ahlâk ve maneviyat itibarıyla ruhanî bakımdan insan en güzel bir kıvama erebilecek en güzel bir biçimde yaratılmıştır” demiştir.⁸⁷

⁸³ Râzî, *Mefâtih*, 32/212.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtih*, 32/213.

⁸⁵ er-Rûm 30/54.

⁸⁶ Meryem 19/4.

⁸⁷ Muhammed Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim, ts.), 9/312.

Fakat Elmalılı'ya göre "insanın güzelliğinin en güzel biçimde olması, duygusuz olan şekil ve suretinde değil, duygusunda ve özellikle "güzellik" denilen manayı anlamasında ve o duygudan güzellerin güzeli, en güzel yaratıcıyı ve onun mutlak güzellikle en güzel olan kemal sıfatlarını tanıyıp onun ahlâkıyla ahlâklanmış olmasındandır" manası daha belîğ gözükmetedir.⁸⁸ Muasır müfessirlerden Merâğî (ö. 1371/1952) de bu noktaya dikkat çekmiş ve "insanın kendisini insan yapan ayırıcı vasıflarından gaflete düşüp, aklın onaylamadığı yollara saptığını ve kendisini diğer hayvanlar gibi görerek bütünü ile sadece dünya hayatına meylettğini belirtmiş," ahsen-i takvîmi fitrat üzere kalma esfel-i sâfilîni ise fitrattan sapma olarak yorumlamıştır.⁸⁹ Buna göre ahsen-i takvîm ifadesi fitrat, İslam ve amel-i sâlih işleme potansiyeli, esfel-i sâfilîn ise fitrattan ve sahih dinden ayrılma anlamına gelmektedir denilebilir. Zira altıncı âyette iman ve amel-i sâlihe işaret edilerek bunları yapanların esfel-i sâfilîn durumundan istisna olduğu bildirilmiştir. Bu durumda insan mutlak iyilik olmadığı gibi mutlak kötülük de değildir. O, doğru inanç, güzel ahlak ve iyi işleri ile yücelere yükselebilen bir varlık olduğu gibi tam aksi işleri ile alçalabilen de bir varlıktır.⁹⁰ Dolayısı ile insanın "eşref-i mahlûkât" olduğu söylemi, Kur'ân-ı Kerîm'deki bu açık değerlendirmelere uygun düşmemektedir.

4. Eşref-i Mahlûkât Retoriğinin Gerçekliğı

Mahlûkâtın en şerefliisi anlamına gelen "eşref-i mahlûkât" ifadesi, Kur'ân-ı Kerîm'de ve tespit edebildiğimiz kadarı ile hadislerde geçmemekle birlikte bu ifade Müslüman kültürde farklı kimselerin ve

⁸⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, 312.

⁸⁹ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şeriket'u Mektebet'u ve Matbaat'u Mustafa el-Bâbî el Halebî ve Evlâduhû, 1946), 30/195.

⁹⁰ eş-Şems 91/7-10.

olguların değerini belirtmek için kullanılmıştır. Araştırmalarımız neticesinde bu ifadenin bazı âyetlerin tefsirinde farklı varlıklar ve olgular için kullanıldığını tespit ettik. Ulaşabildiğimiz sonuçlara göre eşref-i mahlûkât ifadesi şu varlıklar ve olgular için kullanılmıştır.

4.1. Melekler

Meleklerle iman ve onların varlığını kabul etmek İslam inancının temel umdelerinden birisidir. Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyette müminlerin meleklerle iman ettiği bildirilir.⁹¹ Yaratılış özellikleri,⁹² Allah’a karşı mutlak kulluk⁹³, itaat,⁹⁴ ibadetleri⁹⁵ ve diğer çeşitli görevleri⁹⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de haber verilen melekler, Allah’ın seçkin kullarıdır.⁹⁷ Meleklerin Allah katında değerli oldukları ve O’na asla isyan etmedikleri bildirilmiştir.

“Meleklerin bu özellikleri bir taraftan varlıklar arası hiyerarşi, diğer taraftan insana verilen değer açısından meleklerin mi yoksa peygamber ve insanların mı üstün olduğu (tafdîl) meselesinin tartışılmasına sebep olmuştur. Ancak bu tartışmada ileri sürülen görüşler büyük ölçüde konuyla ilgili nasları anlama ve yorumlamadaki yaklaşım tarzına ve bazı aklî istidlâllere dayanmakta olup itikadî bir bağlayıcılık taşımamaktadır” denmiştir.⁹⁸ Ayrıca melek-insan mukayesesinin mahiyet

⁹¹ el-Bakara 2/285.

⁹² el-Fâtır 35/1.

⁹³ en-Nisâ 4/172.

⁹⁴ et-Tahrîm 66/6.

⁹⁵ el-Enbiyâ 21/20.

⁹⁶ Bkz. el-Bakara 2/97; el-Enfâl, 8/12; es-Secde 32/11; el-Mü’min 40/7; Kâf 50/17,18; el-Cuma 62/8; İnfitâr 82/10-12.

⁹⁷ el-Enbiyâ 21/26.

⁹⁸ M. Sait Özervarlı, “Melek”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/40-42.

ve fonksiyonel olarak bir temel dayanağı olmadığı söylenmiştir.⁹⁹ Çünkü bu mukayese mahiyetleri birbirinden bütünü ile farklı olan iki ayrı varlığın karşılaştırılması anlamına gelmektedir.

Meleklerin üstünlüğü meselesi genel olarak peygamberlere kıyasla müzakere konusu edilmiştir. Özellikle “Mu‘tezilî düşünürler, meleklerin peygamberlerden ve dolayısı ile diğer insanlardan üstün olduklarını savunmuşlardır.”¹⁰⁰ Mesela Mu‘tezilî müfessir Zemahşerî, En‘âm Sûresi ellinci âyetin¹⁰¹ tefsirinde, meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu söylemiştir.¹⁰² Mu‘tezile’nin bu görüşüne karşılık Ehl’i-Sünnet, beşerin melekten üstün olduğunu savunmuştur.¹⁰³ Yukarıda ifade edildiği gibi bu görüş farklılıkları nasları yorumlama ve bazı akli istidlâllere dayanmakta olup itikâdî bağlayıcılığı yoktur. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de meleklerin peygamberlerden veya peygamberlerin meleklerden üstün olduğuna dair açık bir nas yoktur. İnsanların eşref-i mahlûkât olduğuna dair bir ifade olmadığı gibi melekler için de böyle bir bilgi verilmemiştir. Fakat Mu‘tezile, meleklerin, varlık cinsinin en şerefli olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁴ Fahreddîn Râzî de Nebe’ Sûresi’nin otuz sekizinci âyetinin¹⁰⁵ tefsirinde, meleklerin insanlardan üstün olduğunu iddia eden kimselerin bu âyetle istidlâl ettiklerini söylemiştir.¹⁰⁶ Mâtürîdî ise meleklerle

⁹⁹ Kaya - Çiçek, “Efdaliyet Meselesi”, 556.

¹⁰⁰ Özervarlı, “Melek”, 29/40-42.

¹⁰¹ ‘De ki: "Ben size, 'Allah'ın hazineleri benim yanımdadır' demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size 'Ben bir meleğim' de demiyorum. Ben sadece, bana gönderilen vahye uyuyorum." De ki: "Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?" el-En‘âm 6/50.

¹⁰² Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/25.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/25.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/25.

¹⁰⁵ en-Nebe' 78/38.

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâtîh*, 31/24.

insan kıyaslaması ve derecelendirme yapılması hususunda bir görüş belirtmenin gerekmediğini ifade etmiştir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre insanın bu hususta kesin bir bilgisi yoktur.¹⁰⁷ Burada şunu söylemek gerekir ki hem peygamberler hem de melekler Allah'ın seçkin kullarıdır. Fakat onlar hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de varlığın en şereflişi gibi bir ifade kullanılmamıştır. Zira varlık bize bildirilenden ibaret değildir. Bütün varlığın sahibi Yüce Allah'ın halk ettiği varlığın sınırlarını ondan başka kimse tam olarak bilemez.¹⁰⁸ Dolayısı ile hakkında kesin bilgi verilmeyen hususlarda iddialı ifadeler kullanmak doğru bir davranış olarak gözükmemektedir.

4.2. Hz. Muhammed (s.a.s) ve Diğer Peygamberler

İnsanlara Allah'ın dinini tebliğ için görevlendirilen¹⁰⁹ peygamberler, insanoğlunun en seçkin temsilcileridir. Onlar, güzel ahlakları,¹¹⁰ samimiyetleri,¹¹¹ görevlerine olan sadakatleri ve daha birçok meziyetleri ile övülmüş kimselerdir. Yine onlar görevleri müddetince yapmış oldukları metodik hataları¹¹² sebebiyle Rableri tarafından uyarılmış elçilerdir. Kur'ân, peygamberlerin de insan olduğunu,¹¹³ acıktıklarını,¹¹⁴ yorulduklarını,¹¹⁵ kızdıklarını,¹¹⁶ üzüldüklerini,¹¹⁷

¹⁰⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007), 87.

¹⁰⁸ el-Müddessir 74/31.

¹⁰⁹ el-Mâide 5/67.

¹¹⁰ el-Kalem 68/4.

¹¹¹ el-A'râf 7/93.

¹¹² el-Enfâl 8/67; el-Kalem 68/48.

¹¹³ el-Kehf 18/110.

¹¹⁴ el-Mâide 5/75.

¹¹⁵ el-Kamer 54/10.

¹¹⁶ Tâhâ 20/86.

¹¹⁷ el-Kehf 18/6.

savaştıklarını,¹¹⁸ öldürdüklerini,¹¹⁹ öldüklerini¹²⁰ ve fani olduklarını haber vermiştir. Fakat onların Allah'ın dinini tebliğ etmekle görevlendirildikleri için seçkin kimseler olduklarını da söylemiştir.¹²¹ Peygamberlerin yüce değerlerinden dolayı son peygamberin ve diğer peygamberlerin eşref-i mahlûkât olduğu tezi bazı bilginler tarafından ifade edilmiştir. Mesela ünlü dil bilgini ve müfessir Râğıb el-İsfahânî, Mâide Sûresinin sonuna kadar yapmış olduğu tefsirinin hâtıme kısmında, Hz. Peygamber'e salat ve selam ederken أشرف المخلوقات ifadesini kullanarak O'nun mahlûkâtın en şerefli olduğunu söylemiştir.¹²² Bazı müfessirler ise bütün enbiyanın eşref-i mahlûkât olduğunu ileri sürmüştür.¹²³ Râzî, Âl-i İmrân Sûresi otuz üçüncü âyette "Allah Âdem'i, Nûh'u ve Âl-i İbrahim'i seçti" şeklinde geçen âyetin¹²⁴ yorumunda, meleklerin insanlardan üstün olduğunu söyleyenlere göre bu seçimin aşağı âlemden, insanın eşref-i mahlûkât olduğunu söyleyenlere göre ise mezkur seçimin yukarı âlemden olduğunu, dolayısıyla ismi geçen peygamberlerin ve nesillerinden gelen diğer peygamberlerin eşref-i mahlûkât olduğunu söylemiştir.¹²⁵ Fakat yukarıda melekler ile ilgili bölümde ifade edildiği üzere peygamberlerin meleklerden üstün olmadığını ifade edilmesi ve hatta meleklerin bile eşref-i mahlûkât olduğuna dair açık bir bilgi olmaması sebebi ile peygamberler hakkında

¹¹⁸ Âl-i İmrân 3/146.

¹¹⁹ el-Bakara, 2/87.

¹²⁰ el-Enbiyâ 21/34.

¹²¹ Âl-i İmrân 3/33-34.

¹²² Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muahmed Râğıb İsfahânî, *Tefsiru'r-Râğıb el-İsfahânî*, ed. Hind bnt. Muhammed b. Zâhid Serdâr (Mekke: Külliyyetu't-Da'veti'i ve Usûli'd-Dîn Câmîat'u Ümmü'l-Kurâ, 2001), 5/509.

¹²³ Ebu Bekr b. el-Arabî el-Meâfirî, *en-Nâsîh'u ve'l--Mensûhu fi'l-Kurân'il-Kerîm*, ed. Abdulkebir el-Ulvî el-Medğarî (Mektebutu's-Segâfeti't-Dîniyye, 1992), 2/368.

¹²⁴ Âl-i İmrân 3/33

¹²⁵ Râzî, *Mefâtîh*, 8/200.

söylenen eşref-i mahlûkât ifadesi de kitabî bir delile dayanmamaktadır.

4.3. Arş, İman, İlim ve Aklın Eşref’i Mahlûkât Olduğu Görüşleri

Eşref-i mahlûkât ifadesi, Kur’ân’da açık bir şekilde hiçbir varlık için kullanılmadığı için bilginler, bu ifade ile çeşitli varlıkları veya olguları tanımlamışlardır. Yukarıda aktarıldığı üzere, melekler ve peygamberler bu ifade ile tanımlansa da bu iddiayı sarih şekilde ispatlayacak bir delil olmadığı için yorumdan öte kabul görmemiştir. Eşref’i mahlûkât ifadesi melekler ve peygamberlerin haricinde farklı olgular için de kullanılmıştır. Mesela Mâlikî fıkıhçısı İbn-i Rüşd (ö. 520/1126), Mâlikî fıkının temel bilgi kaynakları arasında yer alan¹²⁶ *el-Beyân ve ’t-Tahsîl* isimli eserinde, mertebe ve mekân olarak en yüksek varlığın Allah’ın arşı olduğunu söylemiş ve “Arş’ı “eşref-i mahlûkât” olarak açıklamıştır.¹²⁷ Fahreddîn Râzî ise Fatiha Sûresi’nin tefsirinde “hiçbir ihtilaf olmaksızın eşref-i mahlûkâtın “iman” olduğunu,¹²⁸ Furkân Sûresi’nin bir ve ikinci âyetlerinin¹²⁹ tefsirinde ise “ilmi” hayır ve bereket yönünden en büyük şey olması yönüyle eşref-i mahlûkât olarak yorumlamıştır.¹³⁰ Leyl Sûresi’nde geçen وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى “erkeğe ve dişiye yemin olsun”¹³¹ âyetinin yorumunda ise kasemin (yeminin), “eşref-i mahlûkât olan bütün ruhları kapsadığım” söyleyerek canlılığı ve hayatı “eşref-i mahlûkât” olarak isimlendirmiştir.¹³² Sufî geleneğin önde gelen temsilcilerinden Celaleddin Rumi (ö. 672/1273) ise insanı arş’dan bile üstün

¹²⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “el-Beyân ve ’t-tahsîl”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/29-30.

¹²⁷ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve ’t-Tahsîl*, ed. Muhammed Hacı ve Âharûn (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmiyyi, 1988), 16/368.

¹²⁸ Râzî, *Mefâtih*, /1/196.

¹²⁹ el-Furkân 25/1,3.

¹³⁰ Râzî, *Mefâtih*, 24/429.

¹³¹ el-Leyl 92/3.

¹³² Râzî, *Mefâtih*, 31/182.

görmüş ve “âlemde ne varsa, senden dışarıda değil” diyerek¹³³ insanın mutlak üstünlüğünü savunmuştur. Bazı İslam bilginleri ise eşref-i mahlûkât olarak akli görmüşler ve aklın ifsad edilmesini yeryüzünün ifsadından daha kötü bir hal olarak değerlendirmişlerdir.¹³⁴ Bu rivâyetlerin de gösterdiği üzere birçok önemli olgu, çeşitli bilginler tarafından eşref-i mahlûkât olarak değerlendirilmiştir. Eşref-i mahlûkât ifadesinin hiçbir varlık için naslarda kesin karşılığının olmaması bu ifadenin çeşitli şeyler için bir değer atfetme bağlamında kullanıldığını göstermektedir.

4.4. İnsanın Eşref-i Mahlûkât Olduğu İddiası

Makalenin giriş kısmında ifade edildiği gibi günlük konuşmalarda ve özellikle vaaz, hutbe ve dinî sohbet dilinde sıkça kullanılan eşref-i mahlûkât ifadesi, genellikle İsrâ Sûresi yetmişinci âyet ile delillendirilir.¹³⁵ Fakat bu âyette insanın eşref-i mahlûkât olduğuna dair bir ifade yoktur. İlgili âyet, insana yapılan ikramlardan ve bu ikramlar ile onun birçok varlıktan değerli kılınmasından ve onore edilmesinden bahsetmektedir. *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا* “*Andolsun ki biz, insanoğluna ikramlarda bulunduk. Karada ve denizde onları taşıdık ve temiz yiyeceklerden rızıklandırdık. Onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.*”¹³⁶

Müfessirler, bu âyette zikredilen ikram edilme ve tafdil kılınma

¹³³ Kaya - Çiçek, “Efdaliyet Meselesi”, 563.

¹³⁴ Ebu Muhammed İzzettîn Abdulazîz b. Abdüsselâm es-Sülemî, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihü'l-Enâm*, ed. Tâhâ Abdurrahman Said (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1991), 1/193.

¹³⁵ Mesela Diyanet İşleri Başkanlığı Belçika Diyanet Hutbe Komisyonu tarafından 13.12.2019 tarihinde hazırlanan bir hutbede başlık olarak “Eşref'i Mahlûkât” deyimini kullanılmış ve bu ifadenin delili olarak da İsrâ Sûresi yetmişinci âyet hutbe girişine yerleştirilmiştir.

https://www.diyaret.be/Portals/0/xBlog/uploads/2019/12/12/20191312HUTBE-TR_1.pdf Erişim tarihi: 17.06.2023.

¹³⁶ el-İsrâ 17/70.

hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Mukâtil b. Süleyman, “tekrîmi”; melekler hariç olmak üzere insanın hayvanlardan üstün olması şeklinde yorumlamış ve insanın hayvandan üstünlüğünü de hayvanlar ağızları ile yerken insanın elleri ile beslenmesi şeklinde açıklamıştır.¹³⁷ Yahya b. Sellâm (ö. 200/816), Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728), “insan, evcil/vahşi hayvanlardan ve haşerattan üstün kılınmıştır” sözünü aktarmış ve insanın gıda kaynakları ile hayvanlardan üstün kılındığını ileri sürmüştür.¹³⁸ Taberî, كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ifadesini, “başka varlıklar üzerinde otorite kurma ve o varlıkları insanın hizmetine âmâde kılma” olarak açıklamış ve وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ifadesini ise Mukâtil ve Yahyâ gibi, insanın hayvanların aksine eliyle beslenmesi şeklinde tefsir etmiştir.¹³⁹ Fahreddin Râzî bu âyette, diğer varlıklara verilmeyip insanoğluna bahşedilen yüce nimetlerden bahsedildiğini ve insanın bu âyete göre dört temel nimetle üstün kılındığını söylemiştir.¹⁴⁰ Râzî özet olarak bu nimetleri; nefis ve bedenın müşterek cevheri, varlıkların insana teshiri, rızıkta üstünlük ve akıl, konuşma ve yazma gibi melekeler ile hayvanlardan üstün kılınma şeklinde ifade etmiştir. Bu maddeleri uzun uzadıya açıklayan Râzî, Ebu Hureyre’den gelen; “Allah katında mü’min, meleklerden üstündür” sözüne, meleklerin insanlardan üstün olduğuna dair bu âyetle delil getirildiğini söylemiş ve kendi görüşünün de bu yönde olduğunu ima etmiştir.¹⁴¹ Mu‘tezîlî görüşleri ile tanınan Zemahşerî önceki müfessirlerin yorumlarına benzer görüşünü açıkladıktan mu‘tezîlî düşüncenin aksine insanın meleklerden üstün olmadığı kaydını da

¹³⁷ Mukâtil, *Tefsîr’u Mukâtil*, 2/542.

¹³⁸ Yahyâ b. Sellâm Kayravânî, *Tefsîr’u-Yahyâ b. Sellâm*, ed. Hind Şelbî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/150.

¹³⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/501.

¹⁴⁰ Râzî, *Mefâtih*, 21/372.

¹⁴¹ Râzî, *Mefâtih*, 21/375.

düşmüştür.¹⁴² Beyzâvî (ö. 685/1286) ise melekler veya onların seçkin olanlarının insandan üstün olduğunu tefsirinde belirtmiştir.¹⁴³

Çağdaş dönem müfessirlerinden İbn Âşûr, bu âyette insana verilen beş nimetin zikredildiğini söylemiş ve İbn Abbâs'ın görüşü olarak nakledilen insanın hayvanların aksine eliyle beslenebilmesi kabiliyeti gibi hususlar ile üstün kılındığı rivâyetlerini aktarmıştır.¹⁴⁴ İbn Âşûr, "birçok varlıktan üstün kıldık" ifadesini ise, "insanın görüş ve bilgisi ile hayvanlara hâkim olması (tasallut) olarak yorumlamış ve tafdilden muradın her türlü ilim ve marifet olduğunu söylemiştir.¹⁴⁵

Mütekaddimin ve müteaahhir dönem bazı tefsir kaynaklarından aktardığımız görüşlerde ifade edildiği üzere bu âyette, Allah'ın insanlara verdiği nimetlerden ve insanın bir kısım varlıklardan bazı yönleri ile üstün kılınmasından bahsedilmiştir. Âyette de açıkça zikredildiği üzere insan bir kısım varlıklardan üstün kılınmış olup bütün varlıklardan üstündür bilgisi âyette mevcut değildir. Müslüman kültürde insanın meleklerden üstün ve esref-i mahlûkât olduğu düşüncesi genel olarak tasavvuf kültüründe ve ileri gelen temsilcilerinde görülen bir görüştür. Mutasavvıflar, Aclûnî'nin Keşfu'l-Hafâ isimli eserinde zikrettiği fakat aslı yoktur dediği "Ey Habibim sen olmasaydın ben âlemleri yaratmazdım"¹⁴⁶ sözü ve Buhâri (ö. 256/870) Müslim (ö. 261/875) gibi hadis kaynaklarında da yer bulan

¹⁴² Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/680.

¹⁴³ Nâsiruddîn Ebû Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârû't-tenzil ve esrârû't-te'vil (Tefsîru'l-Beyzâvî)*, ed. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 3/262.

¹⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 15/164.

¹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 15/166.

¹⁴⁶ İsmail b. Muhammed b. Abdulhâdî el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâi ve müzîlü'l-ilbâs*, ed. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 148.

“Allah, Âdemi kendi suretinde yarattı”¹⁴⁷ şeklindeki rivayetlerden yola çıkarak insanın her şeyden üstün olduğu görüşünde başı çekmişlerdir. Yine onlar, Kur’ân-ı Kerîm’de insanın yaratılışı ile ilgili âyetlerde zikredilen ruh üflenmesinden yola çıkarak “insanda ilâhî veçheden bir pay görmüşler”¹⁴⁸ ve insanın eşref-i mahlûkât olduğu teorisini en ileri düzeye taşımışlardır. Fakat Kur’ân-ı Kerîm’de insanın değeri ile ilgili verilen bilgiler, böyle bir iddiayı desteklememektedir. Zira “eşref-i mahlûkât” ifadesi çok büyük bir iddiayı içermektedir ve bu iddianın İsrâ Sûresi’nin bu âyeti ile delillendirilmesi mümkün gözükmemektedir.

Sonuç

İnsan mahiyeti ve potansiyeli ile yeryüzündeki birçok canlıdan farklı bir varlıktır. Özellikle ruhî melekeleri, akıl/idrak gücü, ilim öğrenme ve ilerleme potansiyeli onu yaratılışının başından itibaren özel bir varlık kılmıştır.

İnsanın yeryüzündeki diğer canlılardan üstünlüğü, melekelerinin ve potansiyelinin toplam gücünden kaynaklanmaktadır. Tikel melekelerde bazı yönleri ile insandan üstün canlılar vardır. Mesela kas gücü itibari ile insandan daha güçlü ve hızlı hayvanlar vardır. Yine ondan daha iyi yüzen hayvanlar da vardır. Hatta onun yapamadığı uçma özelliğini hiçbir eğitim almadan yapan kuşlar vardır. Müfessir Fahreddin Râzî bu konu ile ilgili yapmış olduğu bir yorumda insanın mükerrem olmasının nedenini biyolojik üstünlüğüne bağlamak isteyenlere bir itiraz olarak ağaçların insanlardan uzun olduğuna dikkat çekmiş ve insanın onurunun salt biyolojik özelliklerinden kaynaklanmadığını söylemiştir.

¹⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâr’u Tavki’n-Necât, 1422). “İst’izan, 1.

¹⁴⁸ Kaya - Çiçek, “Efdaliyet Meselesi”, 561.

Fakat yeryüzünde bazı yönleri ile insandan üstün özellikler taşıyan hayvanlar olsa bile toplam değerinde insan bütün canlılardan farklı kılınmış ve seçkin bir konuma yerleştirilmiştir. Özellikle öğrenme, düşünme, muhakeme etme ve icat etme gibi yüksek melekeleri sebebi ile insan yeryüzünün halifesi kılınmış ve kendisine özel bir değer verilmiştir.

Kur'ân'da insanın biyolojik ve ruhi yönünün hem müspet hem de menfi yönlerine dikkat çekilmiştir. Mesela insanın suretinin güzel yaratıldığı ifade edildiği gibi onun ileri yaşlılıkta ömrün en rezil dönemine ulaşarak bedensel güzelliğini kaybettiği de söylenmiştir. Yine onun mana ve ahlâk yönünden güzel hasletlerine örnekler verildiği gibi kötü yönlerine de temas edilmiştir. Kur'ân bu üslubu ile insanı mutlak iyi veya mutlak kötü çemberine almamış onun inanç ve davranışlarına göre değerinin değişeceğini belirlemiştir. Buna göre insan mutlak kötü olmadığı gibi mutlak iyi de değildir.

Kur'ân'ın bu insan tanımına rağmen Müslüman kültürde ve özellikle vaaz, hutbe ve dini sohbetlerde insanın değerini ifade etmek için sıkça kullanılan eşref-i mahlukat ifadesi kanaatimizce İslam'ın insana bakışına uygun düşmemektedir. Çünkü bu ifade oldukça iddialı bir söylem olup Kur'ân'da da bu büyük iddiayı destekleyecek herhangi bir kesin bilgi yoktur. Bu iddiaya delil olarak getirilen İsrâ Sûresi yetmişinci âyette de insanın en şerefli varlık olduğuna dair bir kanıt yoktur. Âyette zikredilen husus, insana bazı nimetler verildiği, bu nimet ve imkânlarla onore edildiği ve varlıklardan birçoğundan üstün kılındığı gerçeğidir. Varlıkların birçoğundan üstün kılınmak ile bütün varlıktan üstün olmak arasında büyük bir anlam farkı vardır. Buna göre bu ifadenin din dilinde kullanılmaması doğru bilginin yerleşimi açısından son derece elzemdir.

Kaynakça | References

Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1996.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdulhâdî el-. *Keşfu’l-hafâi ve müzîlû’l-ilbâs*. ed. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.

Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Atay, Hüseyin. “Allah’ın Halifesi İnsan”. ed. Neşet Çağatay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 71-81.

Aydın, Mehmet S. “İkbal’in Felsefesinde İnsan”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 83-107.

Beğavî, Ebû Muhammed el- Hüseyin b. Mes’ûd. *Meâlîmu’t-tenzîl fi tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdi. Beyrut: Dâr’u İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1999.

Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl (Tefsîru’l-Beyzâvî)*. ed. Muhammed Abdurrahman el-Mer’âşlî. Beyrut: Dâr’u İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1418.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâr’u Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Çağrı, Mustafa. “Yaratma”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 324-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “el-Beyân ve’t-tahsîl”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim, ts.

Evkuran, Mehmet. “İnsan Doğasını Yeniden Düşünmek”. *Marife* 1 (2003), 229-238.

Fahri, Macid. “Mutezilenin İnsan Anlayışı”. çev. Muhammed Koçak. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 389-404.

Ferahîdî, Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-. *Kitâbu’l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrâî. 8 Cilt. Dâr’u ve Mektebetu’l-Hilâl, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb. *el-Kâmûsu’l-muhît*. Beyrut: Muessetu’r-Risâle li’t-Tabâti ve’n-Neşri ve’t-Tevziî, 2005.

Gençoğlu, Funda. “Posthumanizm Tartışmasının

Düşündürdükleri: Haddini Bilmek ile Haddini Aşmak Arasında İnsan". *Kaygı* 20/1 (2021), 70-91.

Görkaş, İrfan. "Farabi'nin İnsan Tasavvuru". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 50 (2013), 291-305.

Güler, Musa. "Al-Mu'minûn Sûresi 12-14. Ayetlerin Tefsiri Bağlamında İnsanın Yaratılış Merhaleleri Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2021), 167-200.

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muahmmmed Râğıb. *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî*. ed. Hind bnt. Muhammed b. Zâhid Serdâr. Mekke: Külliyyetu't-Da'veti'i ve usûli'd-Dîn Câmîat'u Ümmü'l-Kurâ, 2001.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyet'u li'n-Neşr, 1984.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-Tahsîl*. ed. Muhammed Hacî ve Âharûn. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyi, 2. Basım, 1988.

İsfahânî, Râğıb. *el-Mufredât fi ğaribi'l Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.

Kaya, Osman - Çiçek, Hacı. "İsra Sûresi 17/70 Âyeti Bağlamında Efdaliyet Meselesi". *Route Educational and Social Sciense Journal* 6/3 (2019).

Kayravânî, Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîr'u-Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelbî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-. *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007.

Meâfirî, Ebu Bekr b. el-Arabî el-. *en-Nâsîh'u ve'l-Mensûhu fi'l-Kurân'il-Kerîm*. ed. Abdulkebîr el-Ulvî el-Medğarî. 2 Cilt. Mektebutu's-Segâfeti't-Dîniyye, 1992.

Merâğî, Ahmed b. Mustafa el-. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriket'u Mektebet'u ve Matbaat'u Mustafa el-Bâbî el Halebî ve Evlâduhû, 1. Basım, 1946.

Mukâtil, Ebu'l-Hasen Süleyman b. *Tefsîr'u Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dar'u-İhyai't-Turas, 1. Basım, 1423.

Özerverli, M. Sait. "Melek". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Öztürk, Yaşar Nuri. "Kur'ân'da İnsan Kavramı". *Journal of*

Istanbul University Faculty of Theology 0/3 (2012).

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâr'u İhyâi't- Turâsi'l-Arabî, 1999.

Sülemî, Ebu Muhammed İzzettîn Abdulazîz b. Abdusselâm es-. *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihî'l-En'âm*. ed. Tâhâ Abdurrahman Said. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1991.

Sümer, İdris Sami. *Kur'ân'da Mülk Kavramı ve Allah'ın Hükümranlığı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: İlâhiyât, 1. Basım, 2023.

Taberî, Muhammed b. Cerir, b. Yezîd el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vili' âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.

Turhan, Abdullah. “Kur'ân'da İnsanın Mükerrerem Kılınışının Mahiyeti ve Modern Meydan Okumalar”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (2023), 226-243.

Uçar, Şahin. “İnsan, Varlık ve Zaman”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 137-154.

Yar, Erkan. “Kur'ân'ın İnsan Öğretisi”. *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2007), 21-43.

Yavuz, Y. Şevki. “Ruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/187-192. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd,. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, ts.

Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Hadis ve Kırâat İlimlerinde Sıhhat Şartları

Dr. Öğr. Üyesi Nizamettin Çelik | ORCID: 0000-0002-3166-3830 | nizamettin.celik@firat.edu.tr
Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kırâat Ana Bilim Dalı, Elazığ, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05teb7b63>

Öz

Kırâat ve hadis ilimleri, dînin iki temel kaynağının güvenli naklini sağlayan bir bütünün iki parçası hükmündedir. Her bir disiplinin kendi bünyesinde bilgi intikalinin güvenliğinin tesisi için gözettiği temel şartları vardır. Kırâat ilminde sıhhat şartları icmali olarak senedin sahîh olması, hattı Mushaf'a ihtimali de olsa uyumluluk göstermesi ve Arap dil kaidelerine uygunluk arz etmesi gibi içinde tali şartları da barındıran kriterler öne çıkmaktadır. Hadis ilminde ise rivayetler, nakledenlerin sayısına göre mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Âhâd haberin aktarımını sağlayan râvilerin her tabakadaki sayısına göre meşhûr, aziz ve garîb şeklinde tespiti yapılmış ve bunların makbûl ve merdûd olanlarını belirlemek için de sıhhat şartları oluşturulmuştur. Bu sıhhat şartları adâletü'r-râvi ve zabtu'r-râvi şeklinde iki rûkne racidir. Bu iki ilim dalının benzer ve farklı sıhhat şartları vardır. Kur'an'ın aktarımında mushafiden; hadisin aktarımında ise sahafiden uzak durulmasıyla ilgili uyarı bu iki ilim dalında derinleşen, güçlü bir hafızaya sahip âlimleri ön plana çıkarmıştır. Kırâat ilminde senedin sahîh olması şeklindeki sıhhat şartı, hadis ilmindeki senedin muttasıl olması şartını da içeren çok boyutlu bir anlam gerçekliğini ifade etmektedir. Senedin sahîh olması kavramı kapsamında râvilerin adil ve zabıt olması; rivâyetin şaz ve illet barındırmaması, kırâat âlimleri nezdinde de meşhûr olup galat sayılmaması şartları yer almaktadır. Çalışmada önce kırâat ilminin sıhhat şartları ayrı başlıklar altında ele alınmış ve bunların tafsilatlı şartları izah edilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak hadis ilminin sıhhat şartları açıklanmıştır. Son tahlilde bu iki disiplinin rivâyetin aktarımında gözettikleri sıhhat şartları ve bunlarla bağlantılı hususlar karşılaştırmalı bir perspektiften ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kırâat, Mushaf, Makbûl, Zabt, Sahîh.

Atf Bilgisi: Çelik, Nizamettin. "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Hadis ve Kırâat İlimlerinde Sıhhat Şartları". *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 469-505.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1364165>

Geliş Tarihi	21.09.2023
Kabul Tarihi	11.10.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Nizamettin Çelik)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Conditions of Soundness in the Sciences of Hadith and Qiraah from a Comparative Perspective

Asst. Prof. Nizamettin Çelik | ORCID: 0000-0002-3166-3830 | nizamettin.celik@firat.edu.tr

Firat University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Qiraah, Elazığ, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05teb7b63>

Abstract

The sciences of recitation and hadith are like two parts of a whole that ensure the safe transmission of the two basic sources of religion. Each discipline has its own basic conditions for the establishment of the security of information transfer. In the science of hadith, narrations are divided into two mutawatir and ahād, according to the number of narrators. According to the number of narrators of each layer who provide the transmission of Ahād news, it was determined as meshur, aziz and garib, and the conditions of soundness were created to determine the accepted or rejected ones. These two branches of science had similar and different conditions. The warning about staying away from avoiding mushafi in the transmission of the Qur'an; and the sahafı in the transmission of the hadith has brought to the fore the scholars who have deepened in these sciences and have a strong memory. The condition of soundness/acceptance, which is the correctness of the proof in the science of recitation, expresses a multidimensional reality of meaning, which also includes the condition that there should be no disconnection between the narrators in the science of hadith. In the study, first of all, the sound conditions of the science of recitation were examined in detail under separate headings. Secondly, the sound conditions of the science of hadith are explained. Finally, the sound conditions used by these two disciplines in the transmission of the narration and the related issues are discussed from a comparative perspective.

Keywords: Hadith, Qiraah, Mushaf, Maqbul, Dabt, Sahih,

Citation: Çelik, Nizamettin. "Conditions of Soundness in the Sciences of Hadith and Qiraah from a Comparative Perspective". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 469-505.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1364165>

Date of Submission	21.09.2023
Date of Acceptance	11.10.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Nizamettin Çelik)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadisleri nesilden nesile güvenli kanallarla nakledilerek günümüze ulaşmıştır. Kur'ân'ı ve onun okuyuş keyfiyetiyle ilgili farklı kırâatlerin aktarımını sağlayan kırâat ilmi ile Hz. Peygamber'in sözlerinin aktarımını sağlayan hadis ilmi, bilginin güvenliğini ve gelecek nesillere aktarımını sağlama hususunda büyük bir rol üstlenmişlerdir. Bu iki ilim dalının bilgi aktarımında gözettiği sıhhat şartları vardır. Kırâat ilminde senedin sahîh olması, hattı mushafa ve dil kaidelerine bir vecihle de olsa uygunluk arz etmesi şeklinde makale boyunca açıklanacağı üzere icmali olarak üç; tafsili olarak daha fazla olan sıhhat şartlarını görmekteyiz.¹ Hadis ilminde ise sahîh bir rivâyetin tesisi için râvilerin adâlet ve zabt sahibi olmaları, senedin muttasıl olması, hadisin şaz ve muallel olmaması şeklinde temel şartlar kabul edilmiştir.² Bu sıhhat şartları adâletü'r-râvi ve zabtu'r-râvi temel rükünleri çerçevesinde şekillenmiştir. Diğer üç şart da doğrudan ve dolaylı olarak bu iki rükünle bağlantılıdır.

Çalışma, kırâat ve hadis âlimlerinin öne sürdükleri sıhhat şartları ve bunlara yükledikleri anlam gerçekliğini ortaya çıkarmak için bu iki disiplinin verileri çerçevesinde karşılaştırmalı bir perspektiften ele alınmıştır. Çağdaş dönemde bu iki disiplini karşılaştırmalı olarak ele alan benzer çalışmalar az da olsa bulunmaktadır.³ Ancak bu iki ilmi disiplinin

¹ Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-âşr*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd, (Beyrut: Dâru'l-Ğavsânî lî'd-Dirâsâti'l-Kur'anîyye, 1918), 1/126.

² Ebû Amr Osmân b. Abdîrahmân, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. İsmail Zerman, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 15.

³ Bu iki ilim dalını karşılaştırmalı bir perspektiften ele alan benzer çalışmalar şunlardır: *Mustafa Taş*, "Bazı Özellikleri Açısından Kıraat ve Hadis İlminin Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Haziran 2019); *Rifat Ablay*, "Hadis Mecmualarında Yer Alan Kıraate Dair Hadislerin Değerlendirilmesi ve Bu Hadislerin Kıraat İlmindeki Yeri", *Artuklu Akademi*, 9/1 (Haziran 2022).

sıhhat şartlarını tespit etmeye yönelik doğrudan müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu itibarla çalışmanın örgüsü, karşılaştırmalı bir perspektiften bu iki ilim dalının sıhhat şartlarının tespiti çerçevesinde şekillenecektir. Çalışmada bu iki disiplinin sıhhat şartlarının analizi yapılarak benzer ve farklı yönleri tespit edilecektir. Hadis ilminde sıhhat şartlarını açıklama malûmun ilâmı kabilinden olacağı için farklı bir perspektiften gerekli noktalara vurgu yapılmıştır. Kırâat ilminde sıhhat şartlarıyla ilgili ise çağdaş dönemde yazılan Arapça ve Türkçe bilimsel çalışmalarda genelde tafsilata girilmediği görülmüştür. Özellikle “sahhe senedüha” şartıyla ilgili kapsayıcı bilgilerin verilmediği gözlemlenmiştir.⁴ Bu itibarla makale boyunca senedin sahîh olması şartının çerçevesi belirlenmeye çalışılarak bu bağlamda iki disiplinin verileri karşılaştırılacaktır. Bu bağlamda hem kırâat ilminin sıhhat şartlarını tafsili bir perspektiften ele alma hem de iki ilim dalının sıhhat şartlarına dair verileri karşılaştırma gerekliliği ortaya çıkmıştır.

1. Makbûl Kırâatın Şartları

Kırâat ilminde makbûl bir kırâat için senedinin sahîh olması, bir yönden de olsa Arapçaya ve ihtimalli de olsa resmi mushaflardan birine uyumluluk gibi üç temel kıstas aranmıştır. Bu şartları taşıyan bir kırâatin reddedilmesi caiz görülmemiştir. Bu şartları taşıyan bir kırâat vechi, ister yedi kırâat imamından ister diğer makbûl imamlardan olsun kabul edilmektedir.⁵ Bu üç şartı ve gereklerini taşımayan bir kırâat, hangi imandan gelirse gelsin literatürde sahîh olmayan zayıf, şâz veya batıl

⁴ Abdulhamit Birışık, *Kıraat ilmi ve tarihi*, (Bursa: Emin Yay., 2018), 83-85; Sait Bosat, *Kaynaklarıyla Uygulamalı Tecvit*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 76.

⁵ İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-karâ'âti'l-aşr*, 117; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1995), 1/343.

olarak nitelendirilmektedir. Bu üç şartı taşıyan kıraatlere (مَلِكٍ وَ مَالِكٍ وَ (وَأَوْصَى) وَوَصَّى) وَ (يَطْوَعُ) وَتَطَوَّعَ (يَخْدَعُونَ) وَيُخَادِعُونَ şeklinde farklı mushaflarda sahîh kırâat şartlarına haiz olan ferş-i hurûf farklılıkları örnek gösterilebilir. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), “en-Neşr” adlı eserinden önce yazdığı “*Müncidü'l-mukri'in*” adlı kitabında bir kırâatin makbûl olması için hattı mushafa ve Arapçaya mutlak olarak uyumluluk arz etmesi ve naklinin mütevâtir olması gerektiğini savunmuştur.⁶ Daha sonra kaleme aldığı “en-Neşr” adlı kitabında senedin sahîh olması şartını benimsemiş, naklinin mütevâtir olma şartının sakıncalı olabileceğini dile getirerek ondan vazgeçmiştir.⁷ Öncelikle kırâat ilminde sıhhat şartlarını ana başlıklar halinde ele almamız uygun olacaktır.

1.1. Senedin Sahih Olması

Kırâat ilminde senedin sahîh olması şeklinde ortaya konulan sıhhat şartı, temel rükün; diğerleri ise lüzûmi şartlar olarak kabul edilmiştir.⁸ Bu şart, hadis ilminde senedin muttasıl olması şartından farklı bir anlam gerçekliğini göstermektedir. Hadis ilminde senedin muttasıl olması, ricâl ilmi verileri çerçevesinde râvilerin doğum-ölüm tarihlerini, zaman ve mekân olarak buldukları şehirleri araştırarak senetteki râviler arasında hoca talebe ilişkisinin olup olmadığını tespit etme yöntemidir.⁹ Kırâat ilminde senedin sahîh olması bunun ötesinde birçok şartı içerisinde barındıran şemsiye bir kavramdır.

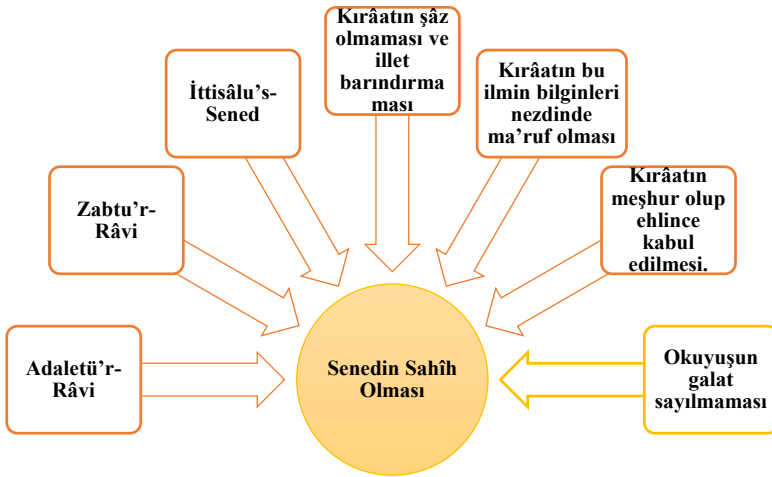
⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve müşşidü't-tâlibîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 18.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-aşr*, 126.

⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/127.

⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker*, thk. İzzuddîn Dullî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 155.

Kırâat ilminde senedin sahîh olması şeklindeki şartla senedin ibtidasından intihasına kadar o kırâatı nakleden râvilerin adalet ve zabt vasfına sahip olması, bununla beraber o rivayetin bu ilimde derinleşmiş kırâat âlimlerin onayından geçmesi ve onların yanında o kırâatın ma'ruf ve meşhûr olmasıdır. Ayrıca kırâat âlimleri nezdinde o okuyuşun şâz olduğuna dair bir hükmün olmamasıdır.¹⁰ Zürkânî (ö. 1367/1948), senedin sahîh olması mefhumunu şöyle açıklamaktadır: “Adalet ve zabt vasfına sahip râvilerin kendileri gibi râvilerden senedin müntehâsına kadar rivâyet ettikleri şâz ve illet barındırmayan kıraattir.” “Kırâat âlimleri bununla da yetinmeyip mütehassis kırâat âlimleri nezdinde de meşhûr olması, kırâatın galat sayılmaması ve bazılarının şâz olduğuna dair beyanatlarının olmaması.”¹¹ şeklinde mütemmim şartları da ileri sürmüşlerdir. Senedin sahîh olması mefhumuyla kastedilen şartları aşağıdaki grafikte şöyle kategorize edebiliriz:



Bu tablodan senedin sahîh olması kavramının birçok şartı içeren şemsiye bir kavram olduğu görülmektedir. Öte yandan bazı muteahhir

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-âşır*, 126; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/343.

¹¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/343

kırâat âlimleri ise kırâat için sahîh bir senet şartını öne sürmenin yeterli olmadığını dile getirerek şu itirazı yapmışlardır: “Kırâatin kabulü için senedin sahîh olması şartını öne sürmek nasıl yeterli olabilir, zira âhâd haberle Kur’an sabit olamaz.” demişlerdir. Bu itiraza şöyle cevap verildiği görülmektedir. Sıhhat kavramı yerine tevâtür şartı kabul edildiğinde diğer iki rükün olan resmi mushafa ve Arap gramerine uygunluk şartına da ihtiyaç kalmamaktadır. Öte yandan her bir kırâat için sıhhat yerine tevâtür şart koşulduğunda yedi kırâat imamından ve diğerlerinden gelen farklı okuyuşların çoğu sabit olmayacaktır.¹² Burada mütevâtir yerine senedin sahîh olması şartını kabul etmekle oluşan temel kaygı, Kur’ân’ın sübutuna hâlel getirmemektir. Gerçek şu ki, Kur’an herhangi bir kaygıya sebep olmayacak kadar hem yazıda hem de sudûrda korunarak en güvenilir yöntemlerle günümüze ulaşmıştır. Kur’ân’ın nesilden nesile günümüze aktarımı iki cihetle olmuştur. Bunlardan biri Kur’an, bir belde sakinlerinin tümünün nakliyle sabit olmaktadır. Zira her çağda Müslümanlar tarafından ezberlenerek korunmuş ve günümüze tevâtüren ulaşmıştır. Bu yönüyle Kur’ân’ın tevâtürü sabittir. Kırâatte tevâtür olgusu, bir taraftan Mekke ve Medine gibi tüm İslam beldelerinde ezberlenerek nesilden nesile aktarılmış ve hiç kimsenin hakikatinden şüphe duymadığı toplumsal yaygınlık kazanmış haline denilmektedir.¹³ Kādî İyâz (ö. 544/1149), bu hususu şöyle ifade etmektedir: Dünyanın her yerinde bulunan Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e indirilen vahyi münezzel olduğu, “*Hamd âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.*” âyetiyle başlayıp “*Gerek cinlerden, gerek insanlardan (olan bütün vesvesecilerin şerrinden Allah’a*

¹² İbnü’l-Cezerî, *Neşrü’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 126.

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü’s-Seb‘a fî’l-kırâat*, thk. Şevkî Dâyf (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1972), 49.

sığınırım!” âyetiyle bittiğine dair bütün Müslümanların icmaları sabittir...”¹⁴

1.1.1. Râvilerin Adalet ve Zabt Vasfına Sahip Olması

Kırâat ilminde kırâatı eda edenlerin adalet ve zabt sıfatına sahip olmaları, rivâyeti tahammül ve edâ ederken mushafiden değil bizatihi kurrâ hafızlardan o kırâatı almaları temel kıstas olmuştur. Kırâat ilminde adalet ve zabt sıfatlarıyla muttasıf olmayanlar, İslam beldelerinde Kırâat kürsülerine oturma cesareti göstermemişlerdir. Kırâat imamları, hıfz ve itkanda zirve konumda olmuşlardır. Kırâat ilminin bu bağlamda hadis ilminden ayrıldığı en önemli nokta, Hz. Osman’ın (r.a.) Kur’ân’ı baştan sona ezberlemiş kurrâ sahabî ve tabiînleri, kendilerine müshaf vererek İslam beldelerine görevlendirmiş olmasıdır.¹⁵ Bu itibarla Kırâat ilminde sistem, şüpheyi mahal vermeyecek şekilde baştan sağlam bir şekilde kurulmuştur.

Hadisin aktarımında adalet ve zabt sıfatıyla muttasıf evsâk râvi bile manayla rivâyetin kaçınılmaz bir neticesi olarak bazen hataya düşebilmektedir. Nitekim hadislerde gizli kusur, bu ilimde derinleşen âlimler tarafından makbûl hadislerde tespit edilmektedir. Kırâatte bu ihtimal söz konusu olmamış her beldede başvuru kaynağı olarak bir mushaf bir de kurrâ hafızlar olmuştur. Nitekim İmam Asım b. Ebi’n-Necûd, talebesi Hafs’a iki yıl hastalandığını, Kur’ân’ı asla eline almadığını, buna rağmen bir harfini bile unutmadığını dile getirmiştir.¹⁶

¹⁴ Ebü'l-Fazl İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Muştafâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Emîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 182.

¹⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh el-Ümevî, *et-Tebyîn li-hicâ'i't-tenzîl*, thk. Ahmet b. Ahmet Şerşâl (Medine: Mecmaü'l-Melik Fehd, 2002), 1/141; Abdul'alî el-Mesûl, *Mu'cemu mustalahâti ilmi'l-kirâaati'l-Kur'aniyye*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 310-311

¹⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 71.

Nitekim Hz. Osman görevlendirdiği kurrâ hafız Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73-74/692-693), Kûfe’de kırk yıl küsur kendini bu ilme hasretmiştir. Defalarca Kur’ân’ı Hz. Ali’ye arz etmiş ondan da sema yoluyla öğrenmiştir. İmam Asım b. Ebi’n-Necûd, kırâat ilmini sadece ondan tahammül etmiştir.¹⁷ Bugün Müslümanların hemen hemen hepsinin okuduğu kırâat, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî tarikıyla İmam Asım’ın kırâatıdır. Dolayısıyla Kur’ân’ın naklinde temel dayanak hıfzu’s-sadr olmuştur. Bundan ötürü hıfzu’s-sadr mefhumuna değinmemiz yerinde olacaktır.

1.1.1.1. Kur’ân’ın Muhafazasında Temel Dayanak Hıfzu’s-Sadr

“Hıfzu’s-sadr” ve “Hıfzu’l-kitab” kavramları, hem hadis hem de kırâat ilminde “zabt”ı tesis eden unsurlar başlığı altında yer almaktadır. Kırâat ilminde Kur’ân’ın muhafazasında “Hıfzu’s-sadr” temel dayanak olmuştur.¹⁸ Tarihi süreçte hıfz, her zaman önemini korumuştur. Kırâat ekollerinin oluşmasıyla hıfz, “Hıfzu’l-kitab” mefhumuyla birlikte devam etmiştir. Kur’ân’ın gönüllerde taşınması olgusu, daima ilk sırada yer almıştır. Kur’ân’ın cem edilmesi meselesinde de “Hıfzu’s-sadr” endişesiyle olmuştur. Zira Hz. Ebû Bekr, Kur’ân’ı cem etme kararını Yemâme’de beş yüze yakın sahabî ve içlerinde yetmiş kurrâ hafızın şehit olması ardından almıştır.¹⁹ Nitekim Hz. Ömer (r.a.) hıfza vurgu yaparak Kur’an kurrâlarının Yemâme’de şehit olmasıyla Kur’ân’ın birçoğunun kaybolacağı yönünde endişesini Hz. Ebû Bekir’e bildirmiştir.²⁰ Daha

¹⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 68-71.

¹⁸ İbnü’l-Cezerî, *Neşrü’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 1/107.

¹⁹ İbnü’l-Cezerî, *Neşrü’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 1/110; Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 198-199.

²⁰ Buhârî, “Fedâilu’l-Kur’an”, 3.

sonraki dönemlerde tüm İslam beldelerinde Kur'an hafızları çoğalarak bu endişe tamamıyla ortadan kalkmıştır. Bu itibarla Kur'an'ın muhafaza edilip sonraki asırlara aktarımında yazıdan ziyade, "Hıfzu's-sadr" en etkili bir yöntem olmuştur. O halde Kur'an'ın sübutu, bir yönden İslam toplumunun kalp ve gönüllerinde korunup nakl edilmesiyle sabit olmuştur.²¹ Bu güçlü koruma yöntemini vurgulayan sahîh rivâyetler vardır. "Sana suyun yıkamadığı/götürmediği bir kitap indirdim."²² Bu hadiste "suyun götürmediği" ifadesini Nevevî, "Kur'an'ın göğüslerde korunduğunun, yok olmayacağını, aksine asırlar boyu göğüslerde korunacağını delilidir."²³ demiştir. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın zahiri hattı, suyla silinip yıkansa bile kalplerde muhkem olarak durmakta, kalplerdeki hıfzı silinip gitmemektedir.²⁴ Bu durum İslam ümmetinin diğer ümmetlerden ayıran ayırt edici bir vasıftır.²⁵ Nitekim Ehl-i kitap Tevrat ve İncil'i ezberlemeyip sadece kitaplarda korumaları, tahrif ve tebdîlin temel dayanağı olmuştur.²⁶ Başka bir hadiste de Kur'an'ı kalp ve gönüllerde taşınması, bu ümmetin ayrılmaz bir vasfı olduğu vurgulanmaktadır. "Kitapları göğüslerindedir".²⁷

Ortak akıl dediğimiz Müslüman toplumunun Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden bu yana Kur'an'ı kalplerinde taşıyarak günümüze ulaştırmaları tevâtürün temel dayanağı olmuştur. Sahabe, Kur'an'ı büyük

²¹ Nüreddîn İtr, *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Dimeşk: Matmaatu Sabah, 1993), 148.

²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/33; Müslim, "Cennet", 63. "وَأَنْزَلْتُ عَلَيْكَ كِتَابًا لَا يَغْسِلُهُ الْمَاءُ"

²³ Ebû Zekeriyâ Yahya Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîh-i Müslim (el-Minhâc)* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1930), 17/198.

²⁴ Ebû Süleymân Ahmet b. Muhammed el-Hattâbî, *Ğarîbü'l-hadîs*, thk. Abdülkerim İbrahim (Mekke: Cami'atü Ümmi'l-Kurâ, 2001), 1/349.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/107.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/108.

²⁷ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1983), 10/110. "أناجيلهم فى صدورهم"

bir iştıyakla ezberlemişlerdir. Onlar, 23 sene zarfında inen her âyet ve sûreyi ezberleme, müzâkere etme, derinlemesine analiz gibi hususlarda birbirleriyle yarışmışlardır.²⁸ Nitekim durum öyle bir noktaya varmış ki bazı sahabîler, hayatlarını Kur'an'a vakfetmiş, her gün Kur'an'ı hatmetmeye çalışmışlardır. Öyle ki, Hz. Peygamber bu uygulamayı uygun görmemiş yedi gecede bir hatmin yapılabileceğini söylemiştir.²⁹ İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) da Hz. Peygamber'in isteği üzerine en uzun sûrelerden olan Nisâ Sûresini okumuştur.³⁰ Kur'an'ın hıfzı ilk neslin nezdinde vazgeçilmez bir ibadet ve huzur kaynağı olmuştur. Dolayısıyla sahabe nesli iki aslî kaynağı özenle gelecek nesillere ulaştırarak benzeri görülmemiş bir ahde vefâ örneğini göstermişlerdir.³¹

Hadis ilminde de zabtu sadr ve zabtu kitab kavramı hadisin tahammül ve eda boyutu bağlamında ele alınmıştır.³² Zabtu sadr, râvi edâ edeceği hadisi gerektiği zaman onu tekrar aktarabilmesidir.³³ Râvi, hadisi kitaptan aktaracaksa kitabını korumalıdır. Manayla rivayette bulunuyorsa manayı bozan hususları bilmesi gerekmektedir.³⁴ Muhaddisler, hadisi tahammül ve edâ ederken daima kitaplardan aktarım yapanlara "Sahafıyyun" ismini vermişlerdir.³⁵ Herhangi bir kitaptan aktarım, bu ilmi disiplin içerisinde bir ayıp olarak telakki edilmiş ve hadis tahammül ve

²⁸ Ekrem Abd Halife ed-Düleymî, *Cem'ü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2006), 25.

²⁹ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an" 34.

³⁰ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an" 33.

³¹ Hasan Muhammed Eyyub, *el-Hadis fi ulûmi'l-Kur'an ve'l-hadis* (İskenderiyye, Dâru's-Selâm, 2004), 9.

³² İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 59.

³³ Tahsin Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usulüne Getirdiği Yenilikler* (İstanbul: Gelenek Yayınevi, 2018), 267.

³⁴ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 68.

³⁵ Eymen es-Seyyid Abdulfettâh Ebû Mâzin, *el-Mu'cemü'l-vecîz fi istulâhi ehli'l-hadis* (Kahire: el-Farûku'l-Hadise lî't-Tibâi' ve'n-Neşr, 2007), 141-142.

edâsında tashif ve tahrifin kaynağı olarak görülmüştür. Nitekim “Sahafiden hadis tahammül etmeyin.”³⁶ uyarısı meşhûr olmuştur. Bu söz, herhangi bir hadis şeyhinin dizi dibinde oturup hadisi tahammül etmeyen kişilere karşı bir uyarı niteliğinde olmuştur. Ayrıca “Kur’ân’ı mushafiden; ilmi (hadisi) de sahafiden almayınız.” uyarısı, bu iki ilmi disiplinin temel dayanağının hıfz olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde “Sahafi insanlara fetva veremez; mushafî de onlara Kur’ân’ı öğretemez.”³⁷ ilkesiyle Kur’an ve ilmin zabt ve itkan ehlinde ahzedilmesi gerekliliği vurgulanmıştır. Bu itibarla bu ilimlerde derinleşen uzman kişilere itimat edilmiş ve güvenli aktarım için hıfzu’s-sadr ayrıcalıklı bir meziyet görülmüştür. Kırâat ve hadis ilimlerinde dînin iki temel kaynağının güvenli aktarımını tesis etmede söz konusu metinleri ezberleyenlere itimat edilmiş ve onları yücelten lakaplar verilmiştir.³⁸ Böylece kırâat ve hadis ilmi, dînin iki temel kaynağının güvenli aktarımını tesis etmede hıfzı vazgeçilmez bir unsur olarak gördüklerini ifade edebiliriz.

1.1.2. Kırâat Âlimleri Nezdinde Meşhûr Olması

Kırâat ilminde meşhûr kırâat: Tevâtür derecesine ulaşmayan adîl ve zabıt râvilerin kendileri gibi râvilerden rivâyet ettikleri, resm-i mushafa ve Arapça dil kaidelerine uygunluk arz eden bununla beraber kurrâlar arasında meşhûr olup hiç kimsenin şaz ve galat saymadığı kıraattir.³⁹ Ca’berî (ö. 732/1332), makbul kırâat için sıhhat şartını temel

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye* (Haydarabad: el-me’arifu’l-Osmanîye, 1357/1938), 162.

³⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethu’l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti’l-hadîs li’l-‘Irâkî*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman (Medine: Mektebetü Selefîyye, 1969), 2/232.

³⁸ Ebû’n-Necîb Abdullâh Sirâcüddîn, *Şerhu’l-Manzûmeti’l-Beykûniyye fî muştalahi’l-hadîs* (Haleb: Mektebetü Dâri’l-Felâh, 2009), 22.

³⁹ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2008), 1/166.

şart olarak kabul ederken resm-i Mushaf ile dil kaidelerine uyumluluğu lüzûmî şartlardan saymıştır.⁴⁰ Âhâd kırâat ise adîl ve zabıt râvilerin kendileri gibi râvilerden rivâyet ettikleri, resm-i mushafa veya dil kaidelerine uymayan veya kurrâlar arasında meşhûr olmayan kırâattir.⁴¹ Bu itibarla zayıf kırâatin bir çeşidi de güvenilir bir senetle gelip resm-i mushafa ve dil kaidelerine uyduğu halde kurrâ hafızlar arasında meşhûr olmayan kırâattir. Dolayısıyla bir okuyuş, güvenilir bir senetle gelip hattı mushafa ve dil kaidelerine uyumlu olsa da ehline maruf değilse makbul olmayan kırâat kategorisine girmektedir. Meşhûr kavramı, kırâatteki bir veçhin diğer kırâat imamları tarafından da onaylanması anlamına gelmektedir.

İlk dönemlerden itibaren kırâat ilminde ön plana çıkmış kırâat ilminin öncüleri olmuştur. Kırâatlerin bu imamlara nisbeti mütevâtîr bir senetle olduğu gibi meşhûr veya âhâd bir senetle de olmuştur. Bu imamlara nispet edilen tek tek her bir kırâat için tevâtür şart koşulduğunda günümüze güvenilir sahîh bir senetle bize ulaşan birçok kırâatin reddedilme sonucunu doğuracaktır.⁴² Şartların ağırlığı göz önüne alındığında tevâtür derecesinde olduğunu kabul etmek gerekir kanaatindeyiz. Zira kırâat imamlarına nispet edilen bir kırâatin sahîh vasfına sahip olabilmesi için meşhûr olup genel yaygınlık kazanması gerekmektedir. Dolayısıyla tek tek bütün muhtelif kırâatler için tevâtür şartı öne sürüldüğünde beraberinde bir takım sorunlar da oluşmaktadır. Bu sorunlardan biri de yedi kırâat imamına ve diğer makbûl imamlara nisbet edilen kimi farklı okuyuşları reddedilmesine sebebiyet

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-âşr*, 1/127.

⁴¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/167.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-âşr*, 1/126.

vermesidir.⁴³ Bu itibarla kırâatin naklinde tarikler birleşmiş, kırâat imamların o okuyuş üzerinde ittifakları olmuş, bununla birlikte kırâat imamları arasında meşhûr ise bir kısmında tevâtür şartları oluşmasa da tevâtürden daha az değildir.”⁴⁴ Buna göre kırâat ilminde meşhûr kavramı, bir okuyuşun birçok senedle nakledilmesi ve kıraat imamlarının o okuyuş üzerinde ittifak etmesi şeklinde genel yaygınlık kazanan okuyuş şeklinde ifadesini bulmaktadır. Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ‘el-Keşf’ adlı kitabına eklediği el-İbâne adlı eserinde makbûl bir kırâatin tespiti adına şöyle bir soruyla başlamıştır:

“Şuan okunan ve kabul edilen,
Okunmayan ve kabul edilmeyen,
Kabul edilip okunmayan kırâatler hangileridir?”

O bu soruya şöyle cevap vermiştir: Kur’an olarak rivayet edilenler üç kısma ayrılmaktadır: Birinci kısım, bugün okunan kırâattir. Söz konusu bu kırâatin güvenilir bir senetle gelmesi, Arapçaya ve hattı mushafa uygunluk arz etmesi şeklinde kendisinde üç şartın oluşmasıdır. Bu şartlar oluşunca bu kırâat okunur ve haber verdiği her şey kesinleşir. Zira bu kırâat, hattı mushafa uyumluluk göstermesiyle bir yönüyle icma hâsıl olmuştur. Bu itibarla inkâr eden küfre girer. İkinci kısım ise, sahîh bir senetle bize ulaşmış dil kaidelerine uymuş, fakat hattı mushafa aykırı olmuş olan kıraattir. Bu kırâat kabul edilir, fakat iki sebepten okunmaz: Birincisi, bu kırâat icmayla alınmamış, haberi vahidle sabit olmuştur. Kur’an, haberi vahidle sabit olmaz. İkincisi, İcma edilen kırâate muhalif olmasıdır. Bundan ötürü inkâr eden kâfir olmaz. Üçüncü kısım ise güvenilir bir senetle nakledilmeyen veya güvenilir bir senetle rivayet

⁴³ İbnü’l-Cezerî, *Neşrü’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 126.

⁴⁴ Salim Muhammed el-Ceknî eş-Şenkîfî, *Şerhu neşr fi kırâ’âti’l-‘aşr* (Kahire: Dâru İbnu’s-Selâm, 2022), 113.

edildiği halde Arapça dil kaidelerine uymayan kıraattir. Bunlar mushaf hattına uysa bile genel kabul şartlarını kaybettiğinden makbûl değildir.⁴⁵ Görüldüğü gibi ikinci ve üçüncü kısımda tilâvet edilmeyen ve okunmayan kırâatler bağlamında, icmanın hâsıl olmaması, güvenilir bir senetle gelse de kırâat imamları arasında ma'ruf ve meşhûr olmaması gibi şartlar ileri sürülmüştür. Nitekim bu şartlara baktığımızda sahîh kabul edilmeyen bu iki kırâat çeşidinden birincisi, güvenilir bir senetle bize ulaşmış olan âhâd kırâattir.⁴⁶ Bu bağlamda şu soru akla gelmektedir: Âhâd kırâat güvenilir bir senetle bize ulaştığı halde kırâat ilminde neden kabul edilmemiştir. Hadis ilmi açısından baktığımız zaman bunun makbûl bir rivâyet (sahîh veya hasen) olarak kabul edilmesinde herhangi bir engel görülmemektedir. Ancak kırâat ilminde bu, tek başına makbûl bir kırâat için yeterli görülmemektedir. İşte kırâat ilminin sıhhat şartındaki kriterleri, hadis ilmindeki kriterlerden farkı burada ortaya çıkmaktadır. Kırâat ilminde, haber-i vahidle gelen adîl ve zabıt râvilerin rivayeti, sahîh bir kırâat şartı için yeterli değildir. Güvenilir bir senetle aktarılan bu rivayetin o dönemin kırâat âlimleri arasında ma'ruf ve meşhûr olması; şâz olduğuna dair kimsenin görüş beyan etmemesi ve icmanın hâsıl olması gerekmektedir.

Kırâat ilminde makbûl kırâat için şart koşulan sıhhat şartlarının gerekleri arasında geçen meşhûr ve maruf kavramı, Hanefilerdeki meşhûr kavramını çağrıştırmaktadır. Zira Hanefiler, haberi üçlü taksimata tabi tutmaktadırlar.⁴⁷ Hanefiler, meşhûru senedin müntehasında âhad olup

⁴⁵ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kurtubî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat*, thk. Abdulfettâh İsmail, (Kahire: Dâru Nahzati Mısırâ lî't-Tibâi ve'n-Neşr, 1960), 51-52.

⁴⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 56.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve't-tahbîr*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/303.

ikinci ve üçüncü asırda mütevâtir olan haber olarak tanımlamaktadırlar.⁴⁸ Hanefi literatüründe Meşhûr kavramı, mütevâtir seviyesinde “Heyyizi’t-tevâtür” olarak görülmüştür.⁴⁹ Yalan üzere birleşme ihtimali olan bir topluluğun naklettiği fakat âlimlerin kabulle karşıladığı ve amel ettiği müntehası itibarıyla âhad, ibtidası itibarıyla mütevâtir olan her bir hadis, meşhûr hadis olarak tanımlanmıştır.⁵⁰ Dolayısıyla meşhûr hadis, “أحد الأصل متواتر الفرع” aslı/müntehası yönüyle âhad tarikleri yönüyle ise mütevâtirdir. Cessâs, meşhûr hadisi, mütevâtirin bir kısmı olarak kabul etmiştir. Ancak Hanefilerin çoğunluğuna göre meşhûr mütevâtirin kasîmidir. Meşhûr hadis, yakîn ile zannı ğalib arasında “ilmu tuma’nîne” ifade etmektedir.⁵¹ Bazen yakinin üstünde bir anlam vurgusuna sahiptir. Zira “tuma’nine” aktarılan bilginin nefiste tam olarak yerleşmesidir. Bu bilgi yakîn ifade ediyorsa yakînün ziyadesi ve kemâlî olur. Eğer bilgi zan ifade ediyorsa bu durumda meşhûr olmasıyla yakîne yakın bir anlam ifade etmektedir.⁵²

Hanefilerin haber taksimatındaki meşhûr vurgusu, bazı rivayetleri tartışma alanının dışına çıkardığını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle Hanefilerin nezdinde meşhûr olup dokunulmaz kabul edilen bir rivayet, muhaddisler tarafından âhad kategorisinde olabilmektedir. Hanefilere

⁴⁸ İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve’t-tahbîr*, 2/303; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî Emîr Pâdişah, *Teyşîrû’t-Tahrîr* (Dımeşk: Dâru’l-Fikr, ts.), 3/52.

⁴⁹ Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, 1/292-293; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl*, thk. Acil Câsım en-Neşmî, (Kuveyt: Vizaretü’l-Evkâf ve Şuûnu’l-İslamiyye, ts), 4/ 37. حيز التواتر.

⁵⁰ Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme es-Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâru kütübî’l-İlmiyye, 1993), 1/292.

⁵¹ İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve’t-tahbîr*, 2/304; Ali Çelik, “Hanefilerde Hadis Yorumunda Dikkate Alınan Temel Prensipler: Akla Uygunluk Prensibi”, *Devirleri Aydınlatan Meş’ale: İmâm-ı A’zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Eskişehir: b.y., 2015), 622.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu telvîh ‘ale’t-tevdîh*, 1/5.

göre bir haberin meşhûr olması, sahîh bir kıraatten olmasa bile hüküm ifade etmektedir. Misal olarak Hanefiler, yemin kefaretiyle ilgili “Bunları bulamayan üç gün (peş peşe) oruç tutmalıdır.” âyette verdikleri peş peşe hükmü oruç kaza edilmesiyle ilgili “Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder.”⁵³ âyetinde vermemişlerdir. Onlara göre yemin kefaretiyle ilgili bu kırâat ya Kur’an’dır ya da haberdır. İki durumda da amel gerekmektedir. Zira Hz. Peygamber’den nakleden sahabî, kesin duyduğunu ifade etmektedir. O halde Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği bu okuyuş, ya vahiy cihetiyledir, o da Kur’an olmuş oluyor veya tefsir cihetiyledir, o da haber olmaktadır.⁵⁴ İki durumda da amel gerekmektedir.

Oruç kazası “فعدة من أيام آخر متتابعات” hem de yemin kefaretiyle ilgili âyette “فصيام ثلاثة أيام متتابعات” var olan “المتتابعات” ziyadesi, kırâat ilminde şâz kabul edilmektedir. Hanefilere göre yemin kefaretinde yer alan “المتتابعات” ziyadesi meşhûr hatta mütevâtir bir rivâyettir. Onlara göre yemin keffâretinde üç günlük oruç, peş peşe tutulması gerekmektedir. Zira bu ziyade Kur’an olmasa da Hz. Peygamber’e nisbeti kesindir.⁵⁵ O halde mütevâtire dönüşmüş meşhûr bir rivayetle nassa ziyade yapılabilir. “المتتابعات” ziyadesi kırâat olmasa bile meşhûr bir rivayet olarak hüküm ifade etmekte ve yemin kefaretinde orucun peş peşe tutulması gerekmektedir. Onlar nassa ziyade kavramını “nesh” olarak kabul etmektedirler.⁵⁶ Ancak Hanefiler, orucun kazasının peş peşe olması gerekliliğiyle ilgili Übey b. Ka’b’a nisbet edilen “المتتابعات” ziyadesini

⁵³ el-Bakara, 2/184-185.

⁵⁴ Ebü’r-Rebî’ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b et-Tûfî, *Şerhu Muhtaşari’r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 2/25.

⁵⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtaşari’r-Ravza*, 2/25.

⁵⁶ Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, 1/292-293; Nesefî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/18.

kabul etmemişlerdir. Onlara göre bu kırâatin senedi haberi vahiddir. Haberi vahid nassa ziyade olamaz. Onun için hastalık ve sefer gibi geçerli bir sebepten dolayı oruç tutamayanlar, başka zamanda peş peşe veya ayrı günlerde oruçlarını kaza edebilirler. Bu rivayet meşhûr ve mütevâtir bir senetle bize ulaşmadığından nassa ziyade olarak amel edilmez, demişlerdir.⁵⁷

1.2. İhtimalli de Olsa Resmi Mushaflardan Birine Uyumluluk

Hz. Osman'ın Kur'ân'ın okuyuş keyfiyeti üzerinde birliği sağlamak için gerçekleştirdiği istinsâh faaliyetinde 'Yedi harf' mefhumunu dikkate aldığı anlaşılmaktadır.⁵⁸ Nitekim istinsâh faaliyetinde bazen aynı kelime bazen de farklı kelimeler üzerindeki mushaf hattı, birçok kırâate delalet etmiştir. Bir kelimedede birkaç kırâat varsa hepsini kapsayacak tarzda yazılmıştır. Bir kelime üzerinde farklı kırâatler olup da hepsini kapsayacak şekilde yazılmıyorsa resmi mushafın okunan kırâate uygunluğu gözetilerek o bölgenin kıraatine uygun şekilde yazılmıştır.⁵⁹ Sıhhat şartlarından olan mushaflardan herhangi birine muvafakat şartı, bazı beldelerin mushafında bulunup bazılarında bulunmayan kırâatlerin varlığını ortaya koymaktadır. Nitekim Al-i İmrân 184. âyette جَاؤُ بِالْبَيِّنَاتِ وَالرُّبْرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ Şam kırâatinde 'ba' harfinin tekrarı yapılmıştır. Aynı şekilde Şam mushafında Bakarâ sûresi 116. ayette وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ، 'vav' harfi yazılmamıştır.⁶⁰ İbn Kesîr'in kırâatinde Tevbe 72. âyette جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، 'min' harfinin

⁵⁷ Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musanniffi 'ale'l-envâr* (Beyrut: Dâru kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/18.

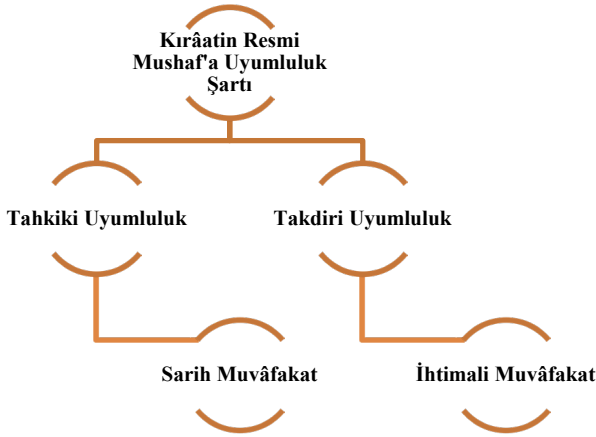
⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/111.

⁵⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/306.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/121; Nesrişah Saylan, *Taberî Tefsirinde Kırâat Olgusu* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 90.

ziyadesi yer almaktadır. Bu ziyade sadece Mekke mushafında bulunmaktadır.⁶¹

Resmi Mushafa uyumluluk, tahkiki ve takdiri uyumluluk olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır. Tahkiki uyumluluğa sarih muvâfakat; takdiri uyumluluğa da ihtimali muvâfakat adı verilmektedir.⁶² Ayrıca hattı mushafa uyumluluk, icma olarak vasıflandırılmıştır.⁶³



Ferşi hurûfatın farklı vecihlerde okunması resmi mushaflarda hareke ve noktalama işaretlerinin bulunmayışından değildir. Zira Kur'ân'ı derinlemesine kavrayıp ezberlemiş kurrâlar güçlü hafızalarıyla harfi harfine aktarmışlardır. Yoksa mushaflarda hareke ve noktalamanın bulunmayışı bu farklılıklara sebebiyet vermemiştir. Bazı kırâatler tahkiki olarak bazıları da takdiri olarak resmi mushafa uymaktadır. Misal olarak (النَّشَأَ) kelimesi resmi mushafta 'dik elif' harfiyle yazılmıştır. Bu itibarla bazı kırâat imamları tarafından 'النَّشَأَ' kelimesini medd-i tabii şeklinde okunması tahkiki uyumluluk; hemzeli النَّشَأَ olarak okunması da takdiri uyumluluk denilmektedir.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve müşşidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 18.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/122-123.

⁶³ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/310.

Bazen de kırâat imamlarının bir kelimenin okuyuş keyfiyeti üzerindeki ihtilafları, resmi mushafa tahkiki yani sarîh muvâfakat göstermiştir. Misal olarak ‘تَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ’ kelimesindeki ‘dik elif’, ‘ra’ harfinin tenvini için mi yoksa lafza-i celâl için midir? Hattı mushafta hem ‘تَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ’ hem de ‘أَنْصَارًا لِلَّهِ’ anlaşılmaktadır.⁶⁴ وَيَعْمَلُونَ وَيَغْفِرُ لَكُمْ kelimelerinin okunuşu resmi mushafa sarîh bir şekilde uyumluluk göstermiştir. Hucurât sûresi 6. ayette فَتَبَيَّنُوا kelimesi de noktaları olmadığından hem ‘فَتَبَيَّنُوا’ hem de ‘فَتَتَّبَتُوا’ olarak okunan tüm kırâatler, resmi mushafa sarîh muvâfakat göstermektedir. Resmi mushâf hattında farklı okuma ihtimali bulunmayan kelimelerde Mushaf’ın gönderildiği bölgenin okuması dikkate alınarak yazılmıştır. Bu konuda misal olarak Bakara sûresi 132. ayette وَصَى kelimesi, Medine ve Şam mushaflarında أَوْصَى olarak; diğer Mushaflarda ise وَصَى olarak imla edilmiştir.⁶⁵ Aynı şekilde وَسَارَعُوا (Ali İmran/133) kelimesi Medine ve Şam mushaflarında vavsız olarak سَارَعُوا şeklinde yazılmıştır.⁶⁶ Bu, Nâfi, Ebu Cafer ve İbn Âmir’in okuyuşudur. Diğer kırâat imamları vavlı okumuşlardır. Hadis ilminde sıhhat şartları arasında buna benzer bir şart bulunmamaktadır.

1.3. Bir Vecih de Olsa Arapçaya Uygunluk

Kırâatin Arapça nahiv vecihlerine uyması, ister efsah ister fasîh; icma veya ihtilaf edilen bir nahvi kuralı olsun herhangi bir veçhe uyumluluk göstermesidir. Bir kırâat sahîh bir senetle gelip ve genel kabule ulaşıp yaygın bir okuyuş olmuşsa nahvi ihtilafın o kırâat üzerinde etkisi olmamaktadır. Ebû Amr (ö. 154/771), Bakara sûresi 54 ve 67. ayetlerde ‘يَأْمُرُكُمْ’ ve ‘بَارِكُمْ’ kelimelerini ‘يَأْمُرُكُمْ’ ve ‘بَارِكُمْ’ şekline sükûn ile rivayet

⁶⁴ Şenkâtî, Şerhu neşr fî kırâ’âti’l-‘aşr, 104.

⁶⁵ Muhammed İsmail, el-Medhal ilâ İlmî’l-Kırâât, 39.

⁶⁶ İbnü’l-Cezerî, Neşrü’l-kırâ’âti’l-‘aşr, 1/121

etmiştir. Nahivcilerin bir kısmına göre bu okuyuş caiz değildir. Onlara göre kelimenin sükûn ile okuyuşunun bir veçhi yoktur. Zira kelime فَتَوْبُوا إِلَى بَارئِكُمْ harfî cerden sonra mecrûr okunması gerekmektedir. Fakat buradaki sükûnun sebebi nahvi kural değil, tahfiftir. Nitekim Arap kelimasında bazen hiçbir sebep olmadan kelime sükûn ile okunabilmektedir.⁶⁷ Ebû Amr, kırâate tahfif usûlünü çok kullanmakla meşhûr olmuştur.⁶⁸ Ayrıca Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), sahîh bir senetle gelen yaygın bir okuyuşu nahvi kurala tercih etmiştir. O şöyle demiştir: “Kırâat imamları, Kur’an kırâatinde Arapçada kıyasa en uygun olan kurala göre değil, kırâatin subûtü ve rivâyetin sahîh bir senetle naklini esas almış ve ona göre amel etmişlerdir. Çünkü kırâat kabul edilmesi ve uyulması gerekli tabi olunan bir sünnettir.”⁶⁹ Dolayısıyla bir kırâat sahîh bir senetle gelip kırâat imamları tarafından kabul görmüşse, genel nahiv kuralı değil, nakil esas alınmaktadır. Genel kabul görmüş sahîh bir nakil uyulması gereken bir sünnettir.⁷⁰ Bundan ötürü nahivcilerin bir kısmının veya çoğunluğunun bu tür bir kırâati kabul etmemesi nazarı itibara alınmamıştır.

Kırâat ilminde bir vecih de olsa Arap dil kurallarına uygun olması kriteri, hadis ilminde metin tenkidi bağlamında lafzın Hz. Peygamber’in kelamına benzemeyen bir tarzda bozuk olması kriteriyle benzerlik göstermektedir. Diğer taraftan İbn Hacer gibi usûl âlimleri, asıl olan lafzın değil mananın bozuk olmasıdır, zira râvi mana ile rivâyet ettiğinden uygun olmayan bir lafzı kullanması mümkündür, demişlerdir. Bu görüşe de şöyle

⁶⁷ Şenkîti, *Şerhu neşr*, 97-98.

⁶⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 155.

⁶⁹ Ebû Amr ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kûtübi'l-İlmiyye, 2005), 396.

⁷⁰ bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49-51.

bir itiraz yöneltmiştir. Mana ile rivâyetin şartlarından biri, mana ile rivâyet eden râvinin Arapça'ya vukûfiyeti ve manayı bozacak durumları bilmesi gibi hususları fark edebilecek düzeyde bilgin olması gerekmektedir.⁷¹ Bu itibarla lafzın da bozuk olmaması gerekmektedir.

2. Hadis Usûlünde Makbûl Rivayetin Şartları

Hadis ilmi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söz, fiil ve takrirlerinin tespiti ve bunların ona ait olup olmadıklarını belirlemek için belli ilmi ölçüler çerçevesinde sıhhat ve zafiyet bakımından güvenilirliğini araştıran bir ilmi disiplindir.⁷² Hadis ilminde makbûl ve merdûd rivayeti birbirinden ayıran sıhhat şartları vardır. Buna göre, rivayet edilen hadisin; senedinin muttasıl olması, râvilerin adîl ve zabıt olması, rivayetin şâz olmaması ve hadiste bir illetin bulunmaması gibi temel kıstaslardır.

2.1. Senedin Muttasıl Olması

Hz. Peygamber'in kelamının ona nispetini sağlamak için metnin ve onu nakleden râvilerin derinlemesine analiz etme, hadis ilminin vazgeçilmez önceliklerinden olmuştur. Bu itibarla metnin söyleyene aidiyetini sağlamak için sıhhat şartları belirlenmiştir. Bu kriterlerden birincisi, senedin muttasıl mı munkatı mı olduğu hususunun tespitidir. Bunları tespit etmek için hadisi rivayet eden râviler arasında hoca talebe ilişkisi olup olmadığına, rihlelerine ve doğum-vefat tarihlerine bakılmaktadır.⁷³ Hadis ilminde ittisal ve inkitânın mahiyetiyle ilgili muhaddislerin farklı yaklaşım ve yöntemleri vardır. Buhârî, sahihinde hadis tahrir ederken şeyh ile talib arasında "Subûtü'l-likâ"yı şart

⁷¹ Nüreddin İtr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadis* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 312.

⁷² Özcan Hıdır, *Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi*, İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 268.

⁷³ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 154-155.

koşmaktadır.⁷⁴ Buhârî'nin hadis tahric şartlarından olan subûtü'l-likâ, senedin güvenilirliğini sağlayan önemli bir şart olarak durmaktadır. Dolayısıyla ona göre subûtü'l-likâ tespit edilmeyen bir rivayetin munkatı kabul edildiğini söyleyebiliriz. Müslim'in ise "İmkanu'l-likâ"yı kabul ettiği anlaşılmaktadır. Onun için de "Muasarat" yeterli olmaktadır. Buhârî'nin hadis tahricinde "subûtü'l-likâ" şartı hadis tahammül metodlarından semâ ve arzın güvenilirliğini tesis etmenin temel gereklerindedir. Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) "subûtü'l-likâ" şartının da ötesinde râvinin hadis tahammül ettiği şeyhinin yanında çok kalmasını şart koşmuştur.⁷⁵

Hadisin sıhhat şartlarından biri olan ittisalu's-senedin tespiti aşamasında hadisin sıhhatine henüz hükmedilmez. Bu aşamada hadisin muttasıl bir senetle rivayet edilip edilmediği hususu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Hadiste inkitâ tespit edilince hadisin zayıflığına hükmedilmektedir. Hadiste inkitâ, İnkitâ-i celî ve inkitâ-i hafî şeklinde kategorize edilmektedir. İnkitâ-i hafî (gizli kopukluk) ile ilgili iki usûl kavramı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri müdelles diğeri de mürsel-i hafîdir. Gizli bir kopukluk ifade eden bu iki kavram arasındaki temel farkın müdelleste hoca talebe ilişkisi olurken mürsel-i hafide hoca talebe ilişkisi yoktur.⁷⁶ Bu itibarla müdelleste gizli kusuru tespit etmek daha zor görünmektedir. Zira şeyhinden başka rivayetleri olan râvinin ondan tahammül etmediği bir rivayeti ondan tahammül etmiş gibi gösterdiği rivayetin tespiti daha zor olmaktadır. Açık kopukluk ise senette kopukluğun olduğu yere göre mürsel, muallak, mu'dal, munkatı şeklinde

⁷⁴ Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebü'l-Münzîr Halid b. İbrahim el-Mısırî (Riyad: Mektebetü'r-Rüş, 1999), 4/468.

⁷⁵ Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4/468.

⁷⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nażar*, 93.

isimlendirilmektedir. Mürsel hadis, tabiin sahabîyi atlayarak Hz. Peygamber'den rivayette bulunmasıdır.⁷⁷ Muallak hadis, senedin ibtidâsında bir veya birkaç râvinin veya tüm senedin zikredilmeyip doğrudan sahabîden veya Hz. Peygamber'den rivayet edilmesidir. Mu'dal hadis, senette peş peşe iki veya daha fazla râvinin düşmesidir. Munkatı hadis ise senette peş peşe olmaksızın bir veya birkaç râvinin düşmesidir.⁷⁸ Senedin muttasıl olduğu tespit edilince ilk aşama kat edilmiş olur. Burada şu hususu ifade etmemiz gerekir ki senedinin muttasıl olması tek başına hadisin sıhhatine hükmetmek için yeterli bir şart değildir. Senetteki râvilerin cerh-ta'dîl durumlarına bakılması gerekmektedir.

2.2. Âdaletü'r-Râvi ve Zabtu'r-Râvi

Hadisi rivayet eden râvilerin adalet durumlarının tespiti, belli prensipler çerçevesinde olmaktadır. Bunlardan adaleti tesis eden unsurlar ve adaleti yok eden veya zedeleyen unsurlar şeklinde değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Adaleti tesis eden durumlar, senette bulunan râvilerin müslüman, akıl-baliğ olması, kavlen ve fiilen kişiliği zedeleyen gayr-i ahlaki davranışlardan ve fısık fücurdan uzak durması gibi kriterlerdir.⁷⁹ Adaleti yıkan unsurlar ise, râvinin yalancılığı, yalancılıkla itham edilmesi, fısık olması, cehâlet ve bid'at sebebiyle rivayeti reddedilmesidir.⁸⁰

Zabtı sağlayan unsurlar bağlamında senetteki râvilerin hafızalarının sağlam olmasının ölçüsü, kitaptan rivayette bulunuyorsa kitabını koruması; ezbere rivayeti eda ediyorsa farklı zaman ve

⁷⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nażar*, 89.

⁷⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nażar*, 87-90.

⁷⁹ Sirâcüddîn, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, 36-37;

⁸⁰ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nażar*, 95; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 158-159.

mekânlarda rivayeti aynı şekilde aktarması gerekmektedir.⁸¹ Zabtı yıkan unsurlar ise fahşu'l-galat (çok hata etmesi), gaflet (râvinin hadis metinlerini birbirine karıştırarak kadar dalgın olması), sika râvilere muhâlefef etme ve sûü'l-hıfz gibi ta'n sebepleridir.⁸² Sûü'l-hıfz ile fahşu'l-galat arasındaki temel ayırım, sûü'l-hıfzda râvinin rivayetinde isabet etmesi yanlışlarından daha çok olması durumudur.⁸³ Sûü'l-hıfz olan râvinin rivayeti itibar için alınabilir. Râvilerin adalet ve zabt durumunun tespiti, hadisin makbûl ve merdûd olma vasfını belirlemede önemli iki rükündür. Senedin muttasıl olup olmaması şartı, doğrudan bu iki temel kritere bağlıdır. Ayrıca şâz olmama ve illet barındırmama da genelde râvilerin durumuyla yani senetle bağlantılıdır. Cerh ve ta'dîl ilminin de râvilerin adâlet ve zabt durumlarının tespitinde bir kontrol sistemi olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁴ Bu ilmin verileri neticesinde senetteki râvilerin söz konusu rivâyete ehil olup olmadıkları anlaşılmaktadır.

2.3. Şâz Olmaması

Sika bir râvinin evsak râvi veya râvilere aykırı olarak rivayette bulunmasına şâz denilmektedir. Muhalefet ve teferrüd bir hadisin şaz olduğuna dair iki temel kıstas olmaktadır.⁸⁵ Ayrıca râvinin hafızası daima iyi değilse bu durumda râvinin rivayeti şaz olmaktadır. Şâz, mahfuz kavramının mukâbilidir.⁸⁶ Şâz kavramı, sûü'l-hıfz ve muhtelit râvilerin

⁸¹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naazar*, 58-59; Sirâcüddîn, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, 39; Bünyamin Erul, "Zabt" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/61.

⁸² Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 163-164.

⁸³ Vecihüddin el-Alevî, *Şerhu Nüzhetü'n-naazar*, thk. Nefis Ahmed Misbâhî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 198.

⁸⁴ Emin Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/394.

⁸⁵ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 208.

⁸⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naazar*, 74.

rivayetine verilen bir isimdir. Bu kriter de zabtu'r-râvi kavramıyla doğrudan ilgilidir.

2.4. Hadisin Senet ve Metninde İlet Bulunmaması

Muallel hadis: Hadis ilminde derinleşen mütehasıs âlimlerin farkına vardığı zahiren kusurdan hali olan bir hadisin sıhhatini zedeleyen gizli bir kusurun var olmasıdır.⁸⁷ İlet kavramı hem senet hem de metinle ilgili bir kavram olmakla beraber, râvilerin zabt durumuyla daha fazla ilişkilendirilmiştir.⁸⁸

3. Sıhhat Şartlarının Karşılaştırmalı Bir Perspektiften İncelenmesi

Hadis ilminde âhâd haber, sıhhat şartlarının neticesinde sahîh, hasen ve zayıf olarak üçe ayrılmaktadır. Zayıf hadis, şemsiye bir kavram kabul edilmiş, altında farklı isimlerle anılan onlarca zayıf çeşidi bulunmaktadır. Kırâat ilminde ise sahih olan ve olmayan kırâatler şeklinde ayırma tabi tutulmuştur. Sahîh olmayanlar içinde şâz, âhâd, zayıf ve müdrec kırâatler şeklinde isimlendirmeler yapılmıştır. Sahîh kırâatin içerisinde ise mütevâtir ve meşhûr kavramları yer almıştır.⁸⁹ Ayrıca kırâatler; mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde taksimata da tabi tutulmuşlardır.¹⁹⁰ Bir kısım çağdaş araştırmacılar, sahîh kırâatin şartları başlığı altında bu şartların sağlandığı kırâate mütevâtir; diğerine de şâz ismini vermişlerdir. Şâz başlığı altında ise senedi sahih olan ve olmayan

⁸⁷ Sirâcüddîn, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, 139.

⁸⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ahmet Ömer Haşim (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2006), 162; Bekir Kuzudişli, Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Üzerine, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20/38 (Aralık 2018), 20; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 193; Mustafa Macit Karagözoğlu, “İlelü'l-Hadis” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 22/84-85.

⁸⁹ Taş, “Bazı Özellikleri Açısından Kırâat ve Hadis İlminin Karşılaştırılması”, 39-40.

⁹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/163.

âhâd, mevzu’ ve müdrec şeklinde dört kategoriye ayırmışlardır.⁹¹ Görüldüğü gibi hadis ilmindeki kullanımdan farklı olarak mütevâtir kavramı sahîh; âhâd kavramı ise şaz kırâatin içerisinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Kırâat ilminde sahîh olan ve olmayan kırâatler bağlamında hadis ilminden farklı olarak kendine özgü bir kavramsal örgünün olduğu görülmektedir. Bu itibarla hadis ilminde “Âhâd” kavramı râvi sayısını gösterirken kırâat ilminde sahîh olmayan kırâatler kategorisinde yer almaktadır.

Kırâat ilmindeki âhâd kırâatin sahih bir senetle gelmiş olmasına rağmen hadis ilmindeki “Zayıf” kavramına karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Başka bir açıdan hadis ilminde meşhûr, azîz ve garib şeklinde gelen âhâd haber, sıhhat şartları neticesinde sahîh, hasen ve zayıf şeklinde isimlendirilmektedir. Nitekim meşhûr senetle gelen bir rivâyet, sıhhat şartlarını taşımadığı zaman zayıf bir hadis; garib bir rivâyet de sıhhat şartlarını sağladığında sahîh bir hadis olmaktadır. Kırâat ilminde rivâyetin meşhûr olması, sıhhat şartı olarak kabul edilmiştir. Garib bir rivâyet sahîh bir senetle gelse de şaz veya âhâd olarak kabul edilmektedir. Kırâat ilminde âhâd kavramı sıhhat şartlarını tam taşımayan kırâatler için kullanılırken hadis ilminde hadisi nakledenlerin sayısına göre mütevâtirin kasîmi olarak kullanılmaktadır. Bu itibarla kırâat ilminde âhâd kavramı sıhhat şartlarıyla ilgili bir kavramken hadis ilminde meşhûr kavramını da içine alıp râvi sayısını gösteren bir kavramdır. Dolayısıyla bu iki ilim dalıyla ilgili değerlendirme yaparken kavramların doğru ve yerinde kullanılması önem arz etmektedir. Bu şartları bir misal üzerinden değerlendirmemiz uygun olacaktır.

⁹¹ Ahmet Halit Şakir vd. *Mukaddimâtun fî İlmi 'l-kırâat* (Amman: Dâru Ammâr, 2001), 69.

Hadis ilminde bir rivayetin senedi tek kişiler yoluyla gelse de râviler adalet ve zabt vasfına sahip olup rivâyet şâz ve illet barındırmıyorsa hadis sahîh niteliğine sahip olmaktadır. Kırâat ilminde ise bir okuyuş, muttasıl bir senetle gelmiş, râviler adalet ve zabt vasfına sahip olup şâz ve illet barındırmıyor ancak garib/ferd bir rivayet olarak kalmışsa bu “âhâd kırâat” kategorisine girmekte ve lafzıyla ibadet edilmemektedir. Hadis ilminde böyle bir rivayet makbûl kabul edilirken kırâat ilminde bu sahîh olmayan âhâd kırâat kısmına girmektedir.⁹² Buhârî, “Enbiyâ” ve “Tefsîr” bölümlerinde hadis ilminde sahîh; kırâat ilminde âhâd kırâate misal teşkil edecek rivayeti *أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ صَالِحَةٍ غَضَبًا وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ* İbn Abbâs’tan tahrir etmiştir.⁹³ Müslim de bu kırâati, farklı bir senetle aynı şekilde İbn Abbâs’tan rivayet etmiştir.⁹⁴

Hüküm olarak sahîh kabul edilen bu kırâatte ‘صَالِحَةٍ’ ve ‘فَكَانَ كَافِرًا’ kelimeleri meşhûr kırâate ziyadeli olarak gelmiştir. Buhârî’nin Sahîhi’nde tahrir ettiği bu rivâyet, hadis ilmi açısından sahîh kabul edilirken kırâat ilmi açısından güvenilir bir senetle gelmesi tek başına yeterli görülmemiş ve sahîh olmayan âhâd kırâat kategorisinde değerlendirilmiştir. Aynı şekilde Leyl sûresinin üçüncü âyeti “وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ” Ebû Derdâ ve İbn Mes’ud’dan ‘وَالذَّكَرُ وَالْأُنثَىٰ’ şeklinde sika râviler vasıtasıyla mecrûr sığasıyla tahrir edilmiştir. Hadisin senedi, muttasıl-mefu’; hükmü de sahîhtir. Kırâat ilminde de bu kırâatin sahîh bir senetle geldiği kabul edilmekte, ancak kırâat ilmi açısından hem resmi mushafa uymadığından

⁹² İbnü’l-Cezerî, *Neşrü’l-kırâ’ati’l-‘aşr*, 128.

⁹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasrî’n-Nâsır (Beyrut: Dâru Tevki’n-Necat, 2000), “Enbiyâ”, 27; “Tefsîr”, 4.

⁹⁴ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuat Abdulbakî (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1991), “Fedâil”, 172; Muhammed b. İsâ, et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Halit Abdulğani Mahfûz (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 2011), “Tefsîru’l-Kur’an”, 19.

hem de kırâat âlimleri arasında meşhûr olup yaygınlık kazanmadığından “âhâd kırâat” olarak kabul edilmektedir.⁹⁵ Dolayısıyla kırâat ilmine göre sıhhat şartlarını tam taşımadığından bu tür kırâatin lafzıyla ibadet edilmemektedir.

Hadis ilminde hadislerin tahammül ve edâsı genelde manayla rivâyet çerçevesinde olmuştur. Taktî‘ ve ihtisar gibi metin bütünlüğü üzerinde yapılan tasarruflar da⁹⁶ rivâyetin aktarımında hata yapma ihtimalini oluşturmaktadır. Kırâat ilminde ise Hz. Osman döneminden itibaren İslam beldelerine sadece Kur’an eğitimi için kurrâ hafız sahabî ve tabiînler görevlendirilmiştir. Kırâat ilminde manayla rivâyet olmadığı gibi kurrâ hafız olmayan da kırâat kürsüsüne oturmamıştır. İmam Asım’ın iki yıl hastalığı döneminde Kur’ân’ı eline almamasına rağmen bir harf bile unutmadığını dile getirmiştir.⁹⁷ Öte yandan hadis ilminde asırlar süren rihleler neticesinde rivâyetler toplanırken kırâat ilminde hattı mushâf esas alınarak kurrâ hafızlar etrafında halkalar oluşarak sistem en baştan sağlam tesis edilmiştir. Bu bağlamda ifade edeceğimiz diğer bir husus ise, hadis ilminde râvinin hadis uydurma adına zayıf bir isnadı, sahih bir isnada veya hadisi revaç bulsun diye bilinen meşhûr isnadından başka bir isnada dönüştürebilme ihtimali olabilmektedir.⁹⁸ Hadis ilminde birçok sebepten hadis uydurma, hadislerin hadis mecmualarında istikrar bulmadan önceki dönemle ilgili bir durumdur. Hadislerin yazım ve tespiti hususunda istikrar sağlandıktan sonra söz konusu aslı kaynaklarda bulunmayan bir rivâyet kabul edilmemiştir. Hadis kitapları oluştuktan sonra hadislerin tespitinde

⁹⁵ İbnü’l-Cezerî, *Neşrü’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 1/129.

⁹⁶ Taktî‘ manayı esas alarak hadisi gerekli şekilde konularına bölmeyi ifade eden bir kavramdır. Buhârî, bunu caiz görmüştür. Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Şahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdulazîz Adullâh b. Bâz (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 1/84.

⁹⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 71.

⁹⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nażar*, 98.

bunlar temel dayanak olmuş uydurma faaliyeti de son bulmuştur.⁹⁹ Kırâat ilminde ise Hz. Osman tarafından Kur'an istinsâh ettirilip koruma altına alındığından hadis ilminin geçirdiği evreler yaşanmamıştır.

Hz. Ömer'in vefatından sonra Hz. Osman sahabîlerin diğer İslâm beldelerine göç etmelerine müsaade etmiştir. Bu itibarla Şam, Kûfe, Basra gibi İslam beldelerine giden sahabîler tarafından cami merkezli Kur'an eğitimi verilmiştir. Zamanla Kur'an okuma keyfiyeti üzerinde oluşan ferî farklılıklar sebebiyle ihtilaf ortaya çıkınca Hz. Osman Kur'an'ı istinsah ettirip İslam beldelerine göndermiştir.¹⁰⁰ Böylece gönderilen mushaf lar etrafında Müslüman halk birleşerek mushafa uyumlu olmayan okuyuşları terk etmişlerdir.¹⁰¹

Kırâat ilminde resmi mushafa uyumluluk şartı çerçevesinde konuyu ele aldığımız zaman elde mevcut nüsha olmasına rağmen Kur'an'ın farklı kırâatleri kitaplardan değil, hıfzdan aktarım yapılmıştır. Kırâat âlimleri farklı kırâat vecihlerinin tahammül ve edâsında sadece semâ ve arz metodunu kullanmışlardır. Hadis ilminde geçerli olan münâvele, mükâtebe, i'lâm, vasiyet, vicâde gibi tahammül ve edâ metotları kullanılmamıştır.¹⁰²

Hadis ilminde senet ve metne vakıf, "hakim", "hafız", "hüccet", gibi lakaplarla anılan bu ilmin öncüleri olmuştur.¹⁰³ Kırâat ilminde ise bu ilimde söz sahibi olanların Kur'an'ı hıfz etmeleri vazgeçilmez ilk aşamadır. Buna ilaveten hadis ilminden farklı olarak sadece kurrâ olanlar, Kur'an'ın ta'limi ve vucûhatını aktarmada söz sahibi olmuşlardır.

⁹⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 76

¹⁰⁰ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 3.

¹⁰¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 65.

¹⁰² İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 102-104.

¹⁰³ Sirâcüddîn, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, 22.

Nitekim Ebû Abdurrahmân es-Sülemi, defalarca Kur'ân'ı arz metoduyla Hz. Ali'ye (r.a.) okumuştur. Hz. Ali'den de semâ metoduyla tahammül etmiştir.¹⁰⁴ Aynı yöntemle talebesi Asım b. Ebî'n-Necûd da Kur'ân'ı ve onun vucûhatını ondan almıştır.

Hadis usûlünde sahîh bir rivâyetin temel kriterleri, râvilerin adâlet ve zabt sahibi olmaları, senedin muttasıl olması, hadisin şaz ve muallel olmaması şeklinde kategorize edilmiştir. Hadisi bizlere aktaran senet zincirinin adâlet ve zabt durumunun tespiti ise cerh ve ta'dîl ilminin verileriyle olmaktadır. Kırâat ilminde ise senedin sahîh olması şeklinde tanımlanan şartla çok boyutlu bir anlam gerçekliğine vurgu yapılmıştır. Senedin sahîh olması şartıyla hadis ilminde kabul edilen sıhhat şartlarının hemen hemen hepsinin kastedildiği kapsayıcı bir gerçekliğin olduğu görülmektedir. Zira bu şartın gerekleri arasında hem adâletü'r-râvi, zabtu'r-râvi, ittisalü's-senet hem de şâz olmaması yer almaktadır. Bununla beraber senedin sahîh olması ifadesiyle rivâyetin meşhûr olmasını da bu şart altında dile getirmişlerdir.¹⁰⁵ Dolayısıyla kırâat ilminde icmali olarak üç; tafsili olarak daha fazla olan bir sıhhat şartlarını görmekteyiz. Bu itibarla senedin sahîh olması, kırâat ilmine has bir kavram olarak görülmektedir. Hadis ilminde beş başlık altında sıralanan sıhhat şartları kırâat ilminde tek başlık altında ifadesini bulmuştur.

Diğer bir husus da hadis ilminde senet ve metinle ilgili rivâyet, tarik ve vecih gibi kavramların kırâat ilminde farklı bir anlam gerçekliğinde kullanılmakta olduğudur. Bütün râvilerin bir okuyuşu kırâat imamlarından birine nisbet etmesine kırâat denilmektedir. İmamların meşhûr ilk talebelerine nispet edilen her bir okuyuşa rivâyet

¹⁰⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 70.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *Neşrü'l-kırâ'âti'l-aşr*, 126.

denilmektedir. Misal olarak İmam Asım, Hafs'a, Hz. Ali (r.a.) tarikıyla gelen kıraati öğretirken Ebû Bekir b. Şu'be'ye İbn Mes'ud tarikıyla geleni öğretmiştir. Rivâyet, bu iki râvi arasında farklı okuyuşa verilen bir isimdir.¹⁰⁶ Râvilerin râvileri arasında oluşan ihtilafa ise Tarîk denilmektedir.¹⁰⁷ Vecih ise manaya bir etkisi olmayan med gibi usûli farklılıklardan birini tercih etmektir. İhtiyari bir okuyuş olan vecihte hangi okuyuş tercih edilmişse sonuna kadar okunmalıdır.

Neticede Kur'an, bir belde sakinlerinin tümünün okuduğu ve naklettiği bir niteliğe sahiptir. Kur'an bu yönüyle tüm belde halkının okuması ve nakledilmesiyle tevâtür niteliğine sahipken O beldelerde kıraât ilminde derinleşen âlimlerin farklı okuyuşları bakımından mütevâtir olmayabilir. Kıraât âlimleri âhad haberin şartlarını aşan her bir veche sahîh kıraât ismini vermişlerdir. Herhangi bir kıraatin naklinde senedin muttasıl ve râvilerin adalet ve zabt sahibi olması tek başına yeterli görülmemektedir. Diğer kıraât âlimleri arasında da yaygın olup meşhûr olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu şartları sağlamayan kıraât sahîh olmayan "âhâd kıraât" kategorisinde değerlendirilmektedir. Hadis ilminde ise rivayetler bütün belde halkının ezberleyip okuması ve nakledilmesiyle sabit değildir. Bu ilim, bu alanda uzman âlimlerin çabalarıyla âhâd olarak tahammül ve edâ edilmiştir. Kıraât ise her dönemde kıraât uzmanları ve umumi Müslümanlar arasında onun nakli hususunda icma hâsıl olmuştur.¹⁰⁸ Dolayısıyla Kur'ân'ın bize ulaşması da bir yönüyle bu ilimde derinleşen âlimlerin çabası, diğer yönden de her dönemde ortak akıl dediğimiz Müslüman toplumunun gönüllerinde korunarak nakledilmesiyle olmuştur. Her ne kadar tedvin döneminde bu ilmin parametrelerinin belirlenmesi amacıyla kıraat âlimleri sıhhat şartlarını ön plana

¹⁰⁶ Bosat, *Kaynaklarıyla Uygulamalı Tecvit*, 66.

¹⁰⁷ Muhammed İsmail, *el-Medhal ilâ İlmî'l-Kıraât*, 31.

¹⁰⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

çıkarmış olsalar da hakikatte ise her dönem insanların onu gönüllerinde taşımasıyla nesilden nesile tevâtüren günümüze ulaşmıştır.

Sonuç

Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in kelâmını özenle gelecek nesillere ulaştırmada başat rolü, kırâat ve hadis ilim dallarının oynadığı malumdur. Bu iki ilim dalının bilginin güvenliğini sağlamak adına attıkları istikrarlı adımlar, insanlık tarihinde bilginin gelecek nesillere aktarımında model olmuştur. Bilginin ve onu aktaran ricâlin bu derece özverili ve titiz bir şekilde incelenmesi, sınıflandırılması, değerlendirilmesi, analiz edilmesi Müslümanların insanlığa mirası olarak kalmıştır. Bu iki ilim dalının bilginin güvenliğini ve gelecek nesillere aktarımını sağlamada benzer ve farklı metotlar kullandıkları görülmektedir. Kırâat ilminde tahammül ve edâda sadece semâ ve arz metodu kullanılırken hadis ilminde bunun dışında farklı metotlarla rivâyetler tahammül edilmiştir. Hadis ilminde beş başlık altında sıralanan sıhhat şartları kırâat ilminde tek başlık altında ifadesini bulmuştur. O da senedin sahîh olmasıdır. Makbûl bir kırâatın üç temel şartından olan senedin sahîh olması kavramı, râvilerin adil ve zabıt olması, aktarılan kırâatın dönemin kırâat âlimleri arasında meşhûr ve maruf olması ve onun şâz olduğuna dair o dönemin kırâat âlimleri tarafından bir beyanın olmaması şeklinde anlaşılmıştır. Bu itibarla senedin muttasıl veya sahîh olması kavramları çok farklı manaları ihtiva etmektedirler. Hadis ilminde senedin muttasıl olması, ricâl ilmi verileri çerçevesinde senetteki râviler arasında hoca talebe ilişkisinin olup olmadığının tespitidir. Kırâat ilminde ise senedin sahîh olması, içinde adâlet ve zabtı da barındıran şemsiye bir kavramdır. Ayrıca kırâat ilminde meşhûr kavramının hadis ilmindeki bilinen meşhûr kavramından ziyade Hanefilerdeki meşhûr kavramına daha yakın bir mana ifade ettiği

görülmektedir. Öte yandan “Kur’ân’ı mushafiden; ilmi (hadisi) de sahafiden almayınız.” ilkesi doğrultusunda kırâat ve hadis ilim dallarında güvenli aktarım için hıfzu’s-sadr, ayrıcalıklı bir meziyet olarak kabul edilmiş, hıfzı güçlü olanları “Talib”, “Muhaddis”, “Hafız”, “Hüccet” gibi derecelendiren tebcil edici lakaplar verilmiştir. Böylece iki ilmi disiplinin temel dayanağının hıfz olduğu anlaşılmıştır. Nitekim Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/720), sudûrda muhkem olan rivâyetlerin ehlinin gitmesiyle yok olacağı endişesiyle sutûra nakli için resmi tedvin faaliyetlerini başlatmıştır. Öte yandan Hz. Osman’ın mushafı istinsâh ettirerek İslam beldelerine göndermesiyle kırâat vecihleri için temel dayanak olmuştur. Sürece bakıldığında hadis ilminde istikrarın genel hatlarıyla tesisi yaklaşık üç asır sonra tasnifin son bulmasıyla olmuştur. Hadislerin korunması adına tedvin ve tasnif evreleriyle hadislerin kitaplarda toplanması, sahîh ve sakim kavramlarının çerçevesini genel hatlarıyla belirlemiştir. Hadis uydurma faaliyetleri de hadislerin hadis mecmualarında istikrar bulmadan önceki dönemle ilgili bir durumdur. Buradan anlaşılıyor ki hadis ilminde asırlar süren yoğun çabalar neticesinde rivâyetler toplanıp ayıklanırken kırâat ilminde hattı mushâf esas alınarak sistem en baştan sağlam tesis edilmiştir. Hülâsa hadis ve kırâat ilimlerinin belirli bir ortak kullanım alanı olduğu gibi her ilim dalının anlam ve içerik bakımından kendine özgü kavramlar örgüsü de vardır. Bunların doğru ve yerinde kullanılması önem arz etmektedir. Hadis ilminde sıhhat şartlarını tam olarak sağlamış garib/ferd bir rivayetin kırâat ilminde sahîh olmayan kırâat kategorisine girmesi bu iki disiplinde kavramların anlam ve içerik boyutuyla ilgili farklılığı ortaya koymaktadır.

Kaynakça | References

- Ablay, Rıfat. “Hadis Mecmualarında Yer Alan Kıraate Dair Hadislerin Değerlendirilmesi ve Bu Hadislerin Kıraat İlmindeki Yeri”. *Artuklu Akademi*. 2022/9 (1), 179-196.
- Alevî, Vecîhüddîn el-Kucurâtî. *Şerhu Nüzhetü'n-nazar*. thk. Nefis Ahmed Misbâhî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Âşikkutlu, Emin. “Cerh ve Ta'dîl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ebû'l-Münzîr Halid b. İbrahim el-Mısrî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşt, 1999.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Bosat, Sait. *Kaynaklarıyla Uygulamalı Tecvit*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîh*, 9 cilt. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nasiri'n-Nâsır. Beyrut: Dâru Tevkî'n-Necat, 1422/2000.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. thk. Acîl Câsim en-Neşmî. 4 cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve Şuûnu'l-İslamiyye, ts.
- Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Neşrü'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd. Beyrut: Dâru'l-Ğavsânî lî'd-Dirâsâti'l-Kur'anîyyeti, 1918.
- Çelik, Ali. “Hanefilerde Hadis Yorumunda Dikkate Alınan Temel Prensipler: Akla Uygunluk Prensipleri”. *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal, Hilmi Özden. 621-632. Eskişehir: b.y., 2015.
- Düleymî, Ekrem Abd Halife. *Cem'ü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2006
- Ebû Mâzin, Eymen es-Seyyid Abdulfettâh. *el-Mu'cemü'l-vecîz fi istilâhi ehli'l-hadis*. Kahire: el-Farûku'l-Hadise lî't-Tibâî' ve'n-Neşr, 2007.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî. *Teysîrü't-Tahrîr*. 4 cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Erul, Bünyamin. “Zabt” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/61-62. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Eyyub, Hasan Muhammed. *el-Hadis fi ulûmi'l-Kur'an ve'l-hadis*. İskenderiyye, Dâru's-Selâm, 2004.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: el-me'arifu'l-Osmaniyye, 1357/1938.

- Hattâbî, Ebû Süleymân Ahmet b. Muhammed. *Ġarîbü'l-hadis*. thk. Abdulkerim İbrahim. Mekke: Cami'atü Ümmi'l-Kurâ, 2001.
- Hıdır, Özcan. *Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi*. İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet. ed. Bünyamin Erul. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Itr, Nüreddîn. *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadis*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Itr, Nüreddîn. *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Dimeşk: Matmaatu Sabah, 1993.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Taqrîr ve't-tahbîr*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 3 cilt. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulazîz Adullâh b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuġbeti'l-fiker*. thk. İzzuddîn Dullî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- İbnü'l-Cezerî. *Müncidü'l-muġri'in ve müşşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. İsmail Zerman. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi ħuġûki'l-Muştafâ*. thk. Abdusselâm Muhammed Emîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Karagözoġlu, Mustafa Macit. "İlelü'l-Hadis" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/84-86. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kazan, Tahsin. *İbn Hacer'in Hadis Usulüne Getirdiġi Yenilikler*. İstanbul: Gelenek Yayınevi, 2018.
- Kuzudişli, Bekir. "Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Üzerine", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018), 1-32.
- Mesûl, Abdul'alî. *Mu'cemu mustalahâti ilmi'l-kırââti'l-Kur'aniyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Muhammed İsmail, Şa'ban. *el-Medhal ilâ İlmî'l-Kıraât*. Mekke: Mektebetu Salim, 2003.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. Thk. Muhammed Fuat Abdulbakî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfû'l-esrâr şerhu'l-musanniffi 'ale'l-envâr*. Beyrut: Dâru kütübi'l-İlmiyye, 2009.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya. *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîh-i Müslim (el-Minhâc)*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1930.
- Saylan, Nesrişah. *Tabersî Tefsirinde Kıraat Olgusu*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osman. Medine: Mektebetü Selefiyye, 1969.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Uşûlü's-Serahsî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Sirâcüddîn, Ebü'n-Necîb Abdullâh. *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fi muştalahi'l-hadîs*. Haleb: Mektebetü Dari'l-Felâh, 2009.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ahmet Ömer Haşim. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şenkîtî, Salim Muhammed Mahmud el-Ceknî. *Şerhu'n-neşr fi kırâ'âti'l-aşr*. Kahire: Dâru İbnu's-Selâm, 2022.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1983.
- Taş, Mustafa. "Bazı Özellikleri Açısından Kıraat ve Hadis İlminin Karşılaştırılması". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Haziran 2019), 29-60.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu telvîh 'ale't-tevdîh li metni't-Tenkîh*, thk. Zekeriyya el-Umeyrât. Beyrut: Dâru kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Halit Abdulğanî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Ümevî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh b. Ebî'l-Kâsım. *et-Tebyîn li-hicâ'i't-tenzîl*. thk. Ahmet b. Ahmet Şerşâl Medine: Mecmaü'l-Melik Fehd, 2002.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1995.

İbn Lebbân el-İs'irdî ve Kur'an'daki Müteşabih Sıfatlarla İlgili Yorumları

Dr. Öğr. Üyesi Beşir Çelik | ORCID: 0000-0003-4163-4897 | bcelik56@hotmail.com

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Aslen Siirtli bir aileye mensup olan İbn Lebbân (ö.749/1349), başta Kur'an, Hadis ve Tasavvuf olmak üzere, birçok alanda önemli eserler kaleme almış sûfi bir İslam âlimidir. Kaynaklarda birçok müellif tarafından kendisinden söz edilen ancak hayatına kısa bir şekilde yer verilen İbn Lebbân, Şam'da (Dımaşk) dünyaya gelmiştir. Suriye ve Mısır'da hüküm süren ve Memlûk devletinin kurucu ailesi olarak bilinen Bahrî Memlûkler (1250-1382) döneminde yaşamış olan İbn Lebbân, hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş, talebeler yetiştirmiş, fetvalar vermiş ve halkı irşat etmiştir. Kendisinden sonra gelen birçok müellif, eserlerinde ondan övgüyle söz etmiştir. Amelde Şafii olan İbn Lebbân, Şafii Fıkhı, Tefsir ve Hadis alanında birçok âlim ondan etkilenmiştir. İbn Lebbân'ın bilinen ve günümüze kadar ulaşan önemli eserlerinden biri olan İzaletü's-şübühât 'ani'l-âyât ve'l-ehâdîsi'l-müteşâbihât adlı eseridir. Eser, ayet ve hadislerde geçen ve Allah'a nisbet edilen müteşabih sıfatları konu edinmekte, bu sıfatların te'vili noktasında faydalı ve aydınlatıcı bilgiler ihtiva etmektedir. Bu makalede, İbn Lebbân el-İs'irdî'nin hayatı, ilmi kişiliği, onun İzaletü-ş Şübühât isimli eseri, eserinin muhtevasını oluşturan bazı müteşabih sıfatlarla ilgili yorumları ve bu konudaki yaklaşımı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Lebbân, Kur'an, Müteşabih, Sıfat, Te'vil.

Atf Bilgisi: Çelik, Beşir. "İbn Lebbân el-İs'irdî ve Kur'an'daki Müteşabih Sıfatlarla İlgili Yorumları". *Marifetname* 10/2 (Aralık, 2023), 507-539.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1365724>

Geliş Tarihi	25.08.2023
Kabul Tarihi	22.11.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Beşir Çelik)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ibn Labbān al-Is‘ardī and His Comments on Ambiguous Attributes in the Qur’ān

Assoc. Prof. Beşir Çelik | ORCID: 0000-0003-4163-4897 | bcelik56@hotmail.com

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsīr, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

Ibn Labbān (d.749/1349), originally belonging to a family from Siirt, is a Sūfī Islamic scholar who wrote important works in many fields, especially the Quran, Hadith, and Sufism. Ibn Lebbān, mentioned by many authors in the sources but whose life is briefly mentioned, was born in Damascus (Damascus). He lived during the Bahri Mamluks (1250-1382), who ruled in Syria and Egypt and were known as the founding family of the Mamluk state. Ibn Labbān was busy with science throughout his life, trained students, gave fatwas, and guided the people. Many authors who came after him spoke highly of him in their works. Ibn Labbān, who was Shafi'i in deeds, was influenced by many scholars in the fields of Shafi'i Fiqh, Tafsir, and Hadith. One of the important works of Ibn Lebbān that is known and has survived to the present day is his work titled *Izālat al-shubuhāt ‘an al-āyāt wa-al-aḥādīth al-mutashābihāt*. The work deals with the allegorical attributes attributed to Allah in verses and hadīths and contains useful and enlightening information on the interpretation of these attributes. In this article, Ibn Labbān al-Is‘ardī’s life, his scientific personality, his work named *Izālat al-shubuhāt*, his comments on some allegorical adjectives that constitute the content of his work, and his approach to this subject will be discussed.

Keywords: Tafsīr, Ibn Labbān, Qur’ān, al-Mutashābih, Adjective, Interpretation.

Citation: Çelik, Beşir. “Ibn Labbān al-Is‘ardī and His Comments on Ambiguous Attributes in the Qur’ān”. *Marifetname* 10/2 (December 2023), 507-539.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1365724>

Date of Submission	25.08.2023
Date of Acceptance	22.11.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Beşir Çelik)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Geçmişten günümüze, İslam dünyasının farklı bölgelerinde ilim-irfan geleneği içinde nice âlimler yetişmiştir. İslam medeniyetinin gelişmesinde, İslam toplumunun dinî ve kültürel kimliğinin şekillenmesinde bu âlimlerin çok büyük katkıları olmuştur. Onların te'lif ettiği eserler ve bıraktıkları ilmi miras, kendilerinden sonraki nesillere ilham kaynağı olmuştur. Bu âlimlerden biri, İbn Lebbân el-Is'irdî'dir. İbn Lebbân, hicri yedinci asrın sonları ile sekizinci asrın ilk yarısında yaşamış, başta Kur'an ve Hadis olmak üzere muhtelif alanlarda önemli eserler te'lif etmiştir. Bu çalışmayla, kaynaklarda hayatıyla ilgili sınırlı bilgilere yer verilen müellifimizin daha iyi tanınması ve onun “*izâletü's-şübühât 'ani'l-âyât ve'l-eḥâdîsi'l-müteşâbihât*” adlı eseri bağlamında müteşabih ayetlere yaklaşımının ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu maksatla önce İbn Lebbân'ın hayatı ve ilmi kişiliği ele alınacak, ardından müellifin Kur'an'daki bir kısım müteşabih sıfatlarla ilgili yaptığı te'villere yer verilecektir.

1. İbn Lebbân el-Is'irdî'nin (ö.749/1349) Hayatı ve İlmî Kişiliği

Hayatı, klasik kaynaklarda pek çok müellif tarafından ele alınan, ancak kısa bir şekilde verilen İbn Lebbân, aslen Siirtli bir aileye mensup olup 679/1281 yılında Şam'da (Dımaşk) doğmuştur. Tam adı, Ebu Abdillâh, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilmü'min el-İs'irdî, ed-Dımaşkî, El-Mısırî, el-Eş'arî, Eş-Şâfiî, eş-Şâzelî'dir. Babasının adı, “İbn Lebbân” lakabıyla bilinen Ahmed b. Abdü'l-mü'min'dir. Ahmed b. Abdü'l-mü'min, Şam (Dımaşk)'a gelmeden önce İs'ird/Siirt'te ikamet

ediyordu. “İbn Lebbân” lakabı da babasından kendisine geçmiştir.¹

İbn Lebbân, Suriye ve Mısır'da hüküm süren Memlûk devletinin kurucu ailesi olan Bahrî Memlûkler (1250-1382) döneminde yaşamış bir İslam âlimidir. Tefsir ve ulûmu'l Kur'an, Hadis, Fıkıh, Tasavvuf ve Arap dili ve Belagati alanında iyi yetişmiş bir âlim olan İbn Lebbân, hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş, talebeler yetiştirmiş ve halkı irşat etmiştir. Amelde Şafii olan İbn Lebbân, Şafii Fıkıhı ve Hadis alanında birçok âlim ondan istifade etmiştir.

İlk ilmi tahsilini, bir sufi ve kıraat âlimi olan babasından ve Şam'daki diğer birçok âlimden alan İbn Lebbân, daha sonra Mısır'a giderek, tasavvuf terbiyesini almak üzere, İskenderiye'de bulunan Şâzelî tarikatından Şeyh Yâkût el-Arşî'ye intisap etmiştir. El-Arşî'nin kızıyla evlenen İbn Lebbân, İskenderiye'deki Dârü'l-Hadis Medresesi'nde bir süre hadis eğitimini aldıktan sonra Kahire'ye yerleşmiştir. Kahire'de Şâfiî fakihlerinden olan Necmeddin İbn Rif'a'dan fıkıh dersleri almış ve onun takdirini kazanmıştır. Daha sonra Şuaybiyye Köprüsü yakınındaki Efrem Camii'ne² hatip olarak atanan İbn Lebbân, aynı zamanda Amr b. Âs Camii yakınında bulunan Sulûhiyye-i Mecdiyye Zaviyesi'nde Şâzelî tarikatı üzere irşat faaliyetlerinde bulunmuş, yaptığı konuşmalar halkın ilgisini çekmiştir. Vahdet-i Vücûd'a dair söylemlerinden dolayı ve İbnü'l-Kâtib el-Mâlîkî'nin şikâyeti üzerine Mısır baş kadısı Hatîb el-Kazvînî tarafından

¹ İbn Cezeri, İbn Lebbân'ın babası hakkında şunları kaydeder: “Ahmed b. Mü'min b. Ebi Nasır Ebu Abbas el-İs'irdi, Şam'a gelip yerleşti. O, İbn Lebbân lakabıyla tanınmaktadır. Kıraatte iyi bir âlim idi. Kıraat ilmini, Ebi Şamme'den ve Şeyh Zeyneddin ez-Zevavi'den almıştır. O mütedeyyin ve mütevazı biriydi. O, Şeyh Ebi Abdullah b. Lebbân el-fakih, eş-Şafii, es-Suffi, eş-Şazeli'nin babasıdır.” Ebü'l-Hayr Şemsüddin İbn Cezerî, *Gayetü'n-nihaye fi tabakati'l-kurra*, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2006), 1/131; İmam ez-Zehabi de İbn Lebbân'ın babasının kıraat imamları arasında önemli bir yeri olduğunu zikreder. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408/1998), I/752.

² Daha sonra bu cami onun adıyla anılmıştır.

yargılanarak hutbe ve konuşmaları bir süre yasaklanmıştır.³ Bu olaydan sonra İbn Lebbân, Eşrefiyye Dârü'l Hadis'inde hocalık yaparak, Hüsâmiyye Medresesi ve Karâfe'deki İmam Şafii Medresesi'nde de dersler vererek hayatına devam etmiştir. 19 Receb 748/1347'de, Kahire'nin en büyük camii olarak ibadete açılan Aksungur Camii hatipliği görevine getirilen İbn Lebbân, bu görevde iken 25 Şevval 749 (16 Ocak 1349) tarihinde yakalandığı veba salgını sonucu vefat etmiştir.⁴

İbn Lebbân'ın bilinen ve günümüze kadar ulaşan eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *İzâletü'ş-şübühât 'ani'l-âyât ve'l-eĥâdîsi'l-müteşâbihât*: Bazı müteşabih ayet ve hadislerle ilgili değerlendirmelerin yapıldığı bu eser, İbn Lebbân'a sorulan bir soru üzerine kaleme alınmıştır. Eser, kaynaklarda genellikle bu isimle basıldığı görülmektedir. Mısır ve Türkiye'deki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eser, Enes Muhammed Adnan eş-Şerfavi tarafından tahkiki yapılmış, 2020 yılında, Darü't-Takva tarafından Şam'da basılmıştır. "Tabakatü'ş Şafiiye" müellifi es-Sübki, eser hakkında şunları kaydeder: "Ben bu kitabı 'Müteşabihü'l Kur'an ve'l Hadis' ismiyle buldum. Kitapta, bir kısım müteşabih ayet ve hadisler özlü bir şekilde, çok güzel bir anlatımla ve tasavvufi bir bakış açısıyla ele alınmıştır."⁵ Bu çalışmada, İbn Lebbân'ın

³ Taceddin es-Sübki, İbn Lebbân'a isnat edilen ithamların asılsız olduğunu söylemiştir. Bkz. Cemil Akpınar, "İbn Lebbân", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/119-121.

⁴ Bkz. Hafız Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2 Cilt, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 2/80; Selaheddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Sufdi, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (Beyrut: Dar-u İhyâ-i Turasi'l Arabi, 2000), 2/118; Ebu Nasr Tacüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdulkafi es-Sübki, *Tabakâtü'ş-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, 2. Baskı, (Cize: Daru'l Hecer, 1992), 9/94-96; Hayreddin Zirikli, *el A'lam*, (Beyrut: Darü'l İlim lil-Melayin, 2002), 5/327; Akpınar, "İbn Lebbân", 21/119-121.

⁵ Ebu Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Taceddin es-Sübki, *Tabakatü'ş-Şafiiyye*, (Beyrut: Daru'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1987), 6/9.

müteşabih sıfatlarla ilgili yorumları, sözü geçen eser ve nüsha bağlamında ortaya koyulmaya çalışıldı.

2. *Reddü'l meâni'l ayâti'l müteşabihât ila meani'l muhkemât*: Tefsirle ilgili bir eser olup Beyrut'ta basılmıştır. Bu eser ile önceki İzaletü's- Şübühât'ın muhteva benzerliği iki eserin bir olma ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü her iki kitapta da, ilahi sıfatların te'vili ele alınmıştır.

3. *Tefsîrû'l Qur'âni'l Kerîm*: Dâvûdî (ö. 945/1539), *Tabakâtü'l-müfessirîn* isimli eserinde, müellife ait Kur'an'ın başından Bakara suresinin sonuna kadar olan bu eserinin tamamlanamadığını belirtir.⁶

4. *el-Kaşîdetü't tâ'iyye fi'l kazâ' ve'l meşî'e*: İbnü'l-Bakaki isminde bir Mu'tezilî'nin kazâ ve irâde-i ilâhiyye konusunda zimmîlerin ağzından yazdığı bir kasideye devrin sünnî âlimlerince verilen cevaplardan biridir.

5. *Tertîb-ü Mesaili'l-Üm*: İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *el-Ümm* adlı eserinin kısaltılarak konu ve meselelerine göre düzenlenmiş şeklidir.

6. *İhtisarü'r Ravda li-Nevevi*: İmam Nevevî'nin "Ravdatü't-Tâlibîn" adlı eserinin kısaltılmış şeklidir.

7. *Kitâb fi Ulûmi'l hadîs*: el-Askalanî'den nakledilen bilgiye göre bu eser, İbnü's-Salâh'ın hadis ilimleri ve ıstılahlarına dair kitabının bir özetidir.⁷ Bu eserin, İbn Salah'ın "Ma'rifet-ü uşûli'l hadîs" üzerine yazılan ilk tenkit kitabı olma ihtimali da vardır.

8. *Şerhu'l Elfîyye*: İbn Mâlik'in manzum nahiv kitabı olan "el-Elfîyye"nin şerhidir.

⁶ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/80.

⁷ İbn Hacer el Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-a'yâni'l-mieti's-sâmine*, (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, t.y), 3/33.

9. *Dîvânü'l hıttab*: İbnü'l-Lebbân'ın konuşmalarının toplandığı bir mecmua olmalıdır.

10. *Cevâbü su'âlin 'ammâ yef'alühü'l mutaşavvife min ahzi'l 'ahdi ve'l intisâb ve ilbâsi'l hırka*: Şeyhin müridlerinden ahid ve inâbe alıp hırka giydirmesi ve müridlerin de ona iktidâya mecbur olmasının dinen câiz olup olmadığının tartışıldığına dair bir risâledir. Eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁸

2. Muhkem, Müteşabih ve Müşkil Kavramları

İbn Lebbân'ın müteşabih sıfatlarla ilgili yorumlarına geçmeden önce, Kur'an ilimleri (ulûmü'l Kur'an) içinde yer alan ve konumuzla alakalı olan “muhkem”, “müteşabih” ve “müşkil” kavramlarına kısaca değinmekte fayda vardır.⁹

Sözlükte, menetmek, engel olmak ve alıkoymak anlamlarına gelen muhkem, “h-k-m” kökünden türemiş olup, “if'âl” vezninde ism-i mefuldür.

⁸ Müellifin eserleri için bkz. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/80; Ömer Abdulvehhap Mahmud, “Müfessir Şemseddin İbn Lebbân, Hayatı ve İlmi Çalışmaları”, *Mecellet-ü Külliyyeti'l Ulûmi'l İslamiyye*, Sayı 69, (27 Şaban 1443 /30 Mart 2022), 736-775; Akpınar, “İbn Lebbân, 21/119-121.

⁹ Bilindiği üzere, “Ulûmü'l Kur'an” tabiri, Kur'an'ın indirilişi, tertibi, cem'i, yazılması, kıraati, tefsiri, i'cazı, nasih ve mensûhu ve ona yönelik her türlü şüphe ve olumsuzlukların ortadan kaldırılması gibi, Kur'an-ı Kerim'le alakalı yapılan bütün çalışmaları ifade etmektedir. Kur'an ilimlerinin amacı, ilahî kelâmın hem lafız hem mana açısından iyice anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Muhkem, müteşabih ve müşkil, Kur'an'ın anlam yönüyle alakalı ilimlerdenir. Lugat ve Tefsir Usulu ile ilgili eserlere bakıldığında, bu kavramların ayrıntılı bir şekilde ele alındığı ve geçmişten günümüze bu ilimlerle ilgili müstakil çalışmaların yapıldığı görülmektedir. İbn Kuteybe'nın (ö. 213/828) *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*'ı, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *Müteşâbihü'l-Kur'an*'ı, Tâcü'l kurrâ el-Kirmânî'nın (ö. 500/1106) *el-Burhân fi müteşâbihi'l-Kur'an*'ı, Sadreddîn-i Şîrâzî'nın (Molla Sadrâ) (ö. 1050/1641) *Müteşâbihatü'l-Kur'an*'ı; İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) *el ikkil fil müteşabih ve te'vil*'i; İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) *Fününü'l-efnân fi 'uyüni 'ulümi'l-Kur'an*'i; Celaleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Müteşabihü'l Kur'an*'ı ve *el-İtkân fi Ulumi'l Kur'an*'ı; Abdülazîm ez-Zürkânî'nin (ö. 1367/1948) *Menâhilü'l-'irfân*'ı; Bedrüddîn ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392), *el-Burhân fi 'ulümi'l-Kur'an*'ı bu çalışmalardan bazılarıdır.

Zulme mâni olduğu için yargıca “hakim” denilmiştir.¹⁰ Bir Tefsir usulü terimi olarak muhkem, lafız ve mana yönünden kapalılık içermeyen, manası apaçık olan ayetlerdir.¹¹ Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre, muhkem ayetlerden maksat, ihtimal ve iştibâhtan, yani anlam belirsizliği ve karışıklığından korunmuş ayetlerdir. Bunları anlamak için herhangi bir izaha gerek yoktur. Muhkem ayetler aynı zamanda “*Kitabın aslı*” (ümmü'l kitap) olup, müteşabih ayetlerin anlaşılmasında mihenk taşıdırlar. Müteşabih ayetler, bunlara irca edilerek anlaşılabilirler.¹²

“Ş-b-h” fiilinden türeyen “müteşabih” kelimesi ise, iki şeyin birbirine aşırı benzerliğinden dolayı ayırt edilememesi veya mahiyetinin bilinmemesi anlamlarında kullanılmıştır.¹³ Bir Tefsir Usulü terimi olarak müteşabih, anlaşılmasında güçlük bulunan, birden fazla mana ifade eden, manası hemen anlaşılamayıp başka ayetlerle tefsir ve tevil edilen, iman edilib ameli bir yükümlülüğü bulunmayan, anlam yönünden kapalı olan lafız veya ifadeye denir.¹⁴ Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. 343/954) göre müteşabih, lafız veya mana yönünden karışıklığa yol açması sebebiyle tefsiri müşkil olan ayetlere denir.¹⁵

Müteşabih kavramıyla anlam yakınlığı olan kelimelerden biri “müşkil”dir. “Ş-k-l” fiilinden türemiş olan müşkil, benzerlikten dolayı

¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât li alfazi'l Kur'ân*. thk Safvan Adnan, 5. Baskı, (Dimaşk: Daru'l Kalem, 2011), “hkm”, 249; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts), “hkm” 12/141; Bedrüddîn Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts), II, 68.

¹¹ İsfahânî, “hkm”, 251.

¹² Zemahşerî, *el-Keşşaf*, (Riyad: Mektebet'ü Abikan, 1998) I, 528; Zülfikar Durmuş, “Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbh'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife*, 3/3, (Kış 2003), 259-273.

¹³ İsfahânî, “şbh”, 443.

¹⁴ Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, thk: Ahmed b. Ali, (Kahire: Daru'l Hadis, 2006), 2/8; Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996), 38.

¹⁵ İsfahânî, “şbh”, 443.

ortaya çıkan zan ve şüphe, zihni karışıklığa yol açan durum gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶ Bir Kur'an ilmi terimi olarak müşkil, ayetler arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilâf ve tenakuz durumunu ifade eder.¹⁷ Hadis ve Kur'an ilimleri alanındaki eserleriyle bilinen İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre, müteşabih ile müşkil arasında fark yoktur. Ona göre, teşabüh, bir lafzın manası farklı olduğu halde başka bir lafza benzemesidir. Manasında bir incelik ve kapalılık bulunan her ifade müşkildir.¹⁸ Müteşabihi müşkil anlamında kullanan Zerkeşi (ö. 794/1392), müteşâbihin müşkil gibi olduğunu; bu durumun iki ya da daha fazla şeyin birbirinin şekline bürünerek karışmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.¹⁹ Müteşabih ve müşkil kavramları arasındaki farka değinen es-Suyûti (ö. 911/1505), müteşabihin anlamı hiç bilinemezken, müşkilin anlamının ilmî dirayet ve tefekkürle bilinebileceğini söylemiştir.²⁰

3. Müteşabih Ayetlerin Te'vîli

Âl-i İmran suresinin 7. ayeti, Kur'an'daki ayetlerin bir kısmının muhkem, bir kısmının da müteşabih olduğunu ortaya koymaktadır. Genellikle bu ayet bağlamında muhkem ve müteşabih ayetlerin tanımı yapılmış, lafız ve mana yönünden ayetler taksime tabi tutulmuştur. Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), müteşabih ayetleri mana yönünden üç kısma ayırmaktadır: a. Mahiyeti tam olarak bilinemeyen müteşabihler: Kıyametin kopması ve dabbetü'l arzın çıkma vakti gibi. b. Mahiyeti bilinebilen müteşabihler: Kur'an'da yer alan bazı garip lafızlar

¹⁶İsfehânî, “şkl”, 462; İbn Manzûr, “şkl”, 11/356; Fîrûzâbâdî, *Kamûs el-Muhit*, thk. Muhammed Naim el-Arkusi, 8. Baskı (Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2005), “şkl” I/915.

¹⁷ İsfehânî, “şkl”, 463.

¹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkilî'l-Kur'ân*, thk: es-Seyyid Ahmed es-Sakr, (Kahire: Mektebetu Dari't-Turasi'l Arabiyyi, 2006), 145.

¹⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 44.

²⁰ Celaluddin es-Suyûti, *et-Tahbir fi İlmi't-Tefsir*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001), 95-96; *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Ahmed b. Ali, (Kahire: Daru'l Hadis, 2006), 205.

ve manası muğlak olan hükümler gibi. c. İlk iki kısım arasında olup ilimde derin bilgiye sahip olanların (rasihûn) bileceği, bunların dışındakilerin bilemeyeceği müteşabihler: Hz. Peygamber'in Abdullah İbn Abbas için yaptığı “Allah'ım, onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret” duası²¹ bu kısma işaret eder.

İslam âlimleri, müteşabih ayetlerin te'vili konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlar ve farklı yöntemler izlemişlerdir. Daha çok sahabe, tabiin ve büyük fukahâ nesli olarak bilinen selef âlimleri, Allah'tan başka kimse bilemeyeceği için, müteşabih ayetlerin te'vilini, O'nun ilmine havale etmişlerdir. Allah'a ait müteşabih sıfatların hepsini (zâtı, fiili ve haberi), te'vile tâbi tutmadan naslarda varit olduğu gibi kabul etmişlerdir.²² Mesela, bu görüş sahipleri, Allah'a el isnat edilen ayetleri te'vil ederken, “Allah'ın elinin var olduğunu kabul ederiz, ancak bunun keyfiyetini sadece Allah bilir.” demektedirler.²³ Nitekim selef âlimlerinden olan İmam Malik'e “*istiva*”nın manası sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “İstiva malumdur. Keyfiyeti meçhuldür. Onun hakkında soru sormak ise, bid'attir.”²⁴ Selefin müteşabih sıfatların te'vili konusunda sükût etmelerinin sebebi, ayetleri tevhid ve tenzih ilkesine zıt bir şekilde yorumlama endişesidir.

Müteşabih ayetleri, muhkem ayetlerin ışığında yoruma tabi tutan sonraki âlimler (halef) ise, manasında kapalılık olan lafız ve ayetleri, Allah'ın zatına uygun bir mana ile açıklamaya çalışmışlardır. Allah'ın vech (yüz) sıfatının O'nun zatına; yed (el) sıfatının onun güç ve kudretine

²¹ İsfahanî, “şbh”, 443-445.

²² Zerkanî, *Menahilu'l-Irfan*, 2/183-184; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul: Damla Yayınları, 2004, 113-114.

²³ Hikmet Akdemir, “Mesnevi'deki Müteşabih Âyetlerin Yorumu” *Harran Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, (Temmuz-Aralık, 2007), 13-21.

²⁴ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/78.

hamledilmesi gibi. Halef âlimlerinin müteşabih sıfatların te'vilini gerekli görmelerinin en önemli sebebi ise, dilin imkânları doğrultusunda en doğru yorumu ortaya koymak, yanlış yorumların ve fasit düşüncelerin önünü almaktır. Eş'arî kelamının öncülerinden biri olan İbn Fûrek (ö. 406/1015), müteşabih ayetleri te'vil etme cihetine giderek selefî sükût/tevakkuf mesleğinden farklı bir yol izleyen halef âlimlerinden biridir. O, selefî teslimiyet duygusunu taşımakla beraber, müteşabih ayetlerin aklî ve naklî bilgiler doğrultusunda te'vil edilmesi gerektiğini düşünür. Onun “*Müşkilü'l hadîs ve beyanuh*” adlı eseri, müteşabih ayet ve hadislerin te'vili konusunda önemli ilkeler içermektedir. Bu ilkelerden mühim bir tanesi, müteşabih ayetlerin te'vilinin muhkem ayetlere başvurmak süratiyle yapılmasıdır.²⁵

4. İbn Lebbân'ın Müteşabih Sıfatlarla İlgili Yorumları

İbn Lebbân'ın “*İzâletü's-şübühât 'ani'l-âyât ve'l-eḥâdîsi'l-müteşâbihât*” adlı eseri, daha önce ifade edildiği gibi ayet ve hadislerde geçen bazı müteşabih sıfatların te'villerini içermektedir. İsminden de anlaşılacağı üzere müellif bu eserini, ayet ve hadislerdeki anlam kapalılıklarını (şübühât) ortadan kaldırmak amacıyla kaleme almıştır.

Kitabına zat ve sıfatlarında “bir” olan ve yaratılmışlara benzemekten münezzeḥ olan Allah'a hamd ederek başlayan İbn Lebbân, mukaddimede, kimi mübtedî (bid'atçı) grupların, zahiri manalarını esas alarak, Kur'an ve sünnetteki müteşabih sıfatların te'viline giriştiklerini, te'villerinde teşbih ve tecsim düşüncesine meylettiklerini ve bu fasit düşüncelerini de Kur'an ve sünnete dayandırdıklarını belirtmiştir. Müellif, “selef-i salihîn” yolunda olduklarını sanan bu bid'atçı grupların

²⁵ Konuyla ilgili bkz. Abdurrahman Ece, “Müşkil ve Müteşabih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10/2 (2018), 548-577; Osman Bodur, “Müteşâbih Âyetlerin Yorumu Kapsamında İbn Fûrek'in Tefsiri” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/30 (2014/2), 135-156.

yanlışlıklarına dikkat çekmek ve Allah'a, Peygambere ve müminlere nasihat/sorumluluk babında, böyle bir eseri yazma gereği duyduğunu anlatmaya çalışmıştır.²⁶

İnsanın selim bir kalbe sahip olmasının ilahi bir lütuf olduğunu vurgulayan İbn Lebbân, bu selim kalp sayesinde Allah'ın kullarına hikmet telkin edileceğini, kul aldığı her nefeste hakkın/hakikatin sesini duyacağını, karanlık (müteşabih) gecede sağlam ve parlak (muhkem) lambalar onun yolunu aydınlatacağını söyler. Marifetullah yolunda yürüyenlerin hidayet ve ilim yağmurlarıyla yurtlarını daima ihya edeceklerini belirten müellif şu ayeti zikreder: “Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir.”²⁷

Kitabının giriş bölümünde, müteşabih sıfatların anlam ve gayeleri üzerinde duran İbn Lebbân, ilahi sıfatlarının hikmet ve tecellileri hakkında veciz ifadeler kullanmıştır. Bunların bir kısmı şöyle özetlenebilir:

“Bil ki, rabbimiz şüphesiz Hayy, Mükellim, Âlim, Murd ve Kadir'dir. ‘O’na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”²⁸ Bir olup zatı için mekân ve terkip, *ezeli* olup sıfatları için keyfiyet ve tertip, *ebedi* olup celal ve ikramı için sonluluk söz konusu değildir. O, işitmesinde (*semi*’), görmesinde (*basar*), idrak ve yakalamasında (*batş*), azalardan münezzehtir. *Kudret*’inde, ortak ve yardımcılara, *irade*’sinde başkalarının yardımına ihtiyaç duymayan bir güce ve yüceliğe sahiptir. *Kelam*’ında harf ve seslerden, *istiva*’sında nisbet ve mekândan, *ulviyyet* ve *fevkiyyet*’inde yönlerden münezzehtir/uzaktır. O, intikalden münezzehtir

²⁶ İbn Lebbân, Şemsüddin Ebi Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdilmü'min el-İs'irdî, eş-Şafii, *İzâletü 'ş-şübühât 'ani'l-âyât ve'l-eḥâdîsi'l-müteşâbihât*, 1. Baskı, (Dimaşk: Daru't Takvâ, 2020), 110-111.

²⁷ İbrâhim, 14/24-25; İbn Lebbân, *İzâletü 'ş-şübühât*, 111.

²⁸ eş-Şûra, 42/11.

olarak iner (*nüzul*). Hareket olmadan gelir (*meci ve ityân*). Müminlerin gözü, O'nu idrak edemez ama O, her şeyi ihatasız olarak görür.²⁹ Yakınlığında (*kurbîyet*) bir sınır, sevgisinde (*hubb*) bir temayül/meyletme, öfkesinde (*ğazab*) bir kızgınlık hali, rıza ve gülmesinde (*dihk*) bir keyfiyet söz konusu değildir. *Nefs* (sıfatı) ile, O'nun zatı ve Ümmü'l-kitabı (ayetleri); *vech* (sıfatı) ile, Nûr-u Tevhid'i; el-elleri (*yed-eydi*) sıfatı ile, mahlukat üzerindeki tasarrufu kastedilmiştir... Yine bilmelisin ki, Allah'ın sıfatlarının tecellisinin iki “mazhar”ı (görüntüsü, ortaya çıkışı) vardır: 1. Adi ve süfli mazhar: Bunlar şekiller ve cismani organlar gibi kullara nispet edilen ve kulda (ibadullah'ta) ortaya çıkan sıfatlardır. 2. Hakiki ve ulvî mazhar: Bunlar doğrudan Allah'ın zatına nispet edilen sıfatlardır. Allah (cc), kullarını kendine yakınlaştırmak ve kalplerini kendisine ısındırmak için onlara nispet edilen mazharları kullanır. Allah, kitabında her iki kısma da işaret etmiştir. Allah, her iki durumda da, a'zalardan/organlardan münezzehtir. Birinci kısma, ‘*Onlarla savaşın, Allah ellerinizle onlara azap verir.*’ ayetiyle işaret etmiştir. Bu ayetten anlaşılıyor ki, kulların eliyle ortaya çıkan her şey, Allah'a nispet edilmiştir. İkinci kısma ise, Hz. Peygamberin Rabbinden naklettiği ‘*Kulum bana (farzlara ilâveten işlediği) nâfile ibadetlerle durmadan yaklaşır, nihayet ben onu severim. Kulumu sevince de (âdeta) ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum.*’³⁰ kutsî hadisi ile işaret etmiştir...’’³¹

Giriş bölümünden sonra İbn Lebbân, ayet ve hadislerde geçen bazı müteşabih sıfatların te'vil ve tahlilini ayrıntılı bir şekilde yapmaya çalışmıştır. Şimdi de, müellifin yaptığı bu te'villerin bir kısmına yer verilecek ve bu konudaki yaklaşımı ortaya konulacaktır.

²⁹ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 116.

³⁰ Buhârî, *Rikak*, 38.

³¹ Bkz. İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 117-121.

4.1. Nefs Sıfatı

Nefs kelimesi, Kur'an'da geçen müteşabih sıfatlardan biri olup sözlükte; ruh, can, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, beden ve bedenden kaynaklanan süflî arzular gibi manalara gelir.³² Kur'an'da “ruh” anlamında kullanıldığı gibi,³³ “zat ve öz varlık”³⁴ manasında da kullanılmıştır.³⁵

“تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ” / *Sen benim nefsimde olanı bilirsin, ben Senin nefsinde olanı bilmem...*³⁶ ayetindeki “nefs” kelimesi üzerinde duran İbn Lebbân, nefs'in lügatte bir kaç manaya geldiğini ve bu manaların zahirde sorun teşkil ettiğini kaydeder:

“Bazı âlimler, *nefs* ile, Allah'ın zatının kast edildiğini söylerler. Lügat manasından böyle anlaşılıyor olabilir, ancak nefis kelimesi zarfiyet anlamı içeren (في) edatı ile beraber kullanılması (cer harfi ile müteaddi olması), terkibe yol açmaktadır. Terkip de, Allah'ın zatı için caiz değildir. Kimi âlimler ise, nefis kelimesini, “gayb” manasında kullanmışlardır. Yani “*senin gaybında ve sırrında olanı ben bilmem*” demektir.”³⁷

İbn Lebbân, ikinci gruptaki âlimlerin görüşünün ilkine göre daha makbul (hasen) olduğunu söyler. Çünkü, ayetin sonunda yer alan “انك انت علام الغيوب / *Şüphesiz sen gaybları hakkıyla bilensin*” ifadesi, bunu teyit etmektedir.”³⁸

³² İsfahânî, “nfs”, 818; İbn Manzur, “nfs”, 6/233-234.

³³ el-En'âm 6/93.

³⁴ Âl-i İmrân 3/28, 30.

³⁵ Süleyman Uludağ, “Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526-529.

³⁶ el-Mâide, 5/116.

³⁷ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 129.

³⁸ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 129.

4.2. Sûret Sıfatı

Manasında kapalılık bulunan sıfatlardan bir tanesi de, Allah'ın zâtı için kullanılan “sûret” (şekil) kelimesidir. İçinde sûret kelimesinin geçtiği bir hadise yer veren İbn Lebbân, bu hadisi aynı zamanda diğer bazı müteşabih sıfatların te'vilinde referans olarak kullanmaktadır. Sahih-i Buhari'de yer alan hadis şu şekildedir:

“Allah, onlara daha önce bildiklerinden başka bir sûrette gelecektir/tecelli edecektir. Ve onlara: “Ben sizin rabbinizim, diyecektir. Onlar da: “Senden Allah'a sığınırız. Rabbimiz bize gelinceye kadar biz burada kalırız. Rabbimiz geldiğinde biz onu tanırız”, diyeceklerdir. Derken Allah onlara bu sefer bildikleri/tanıdıkları bir şekilde/surette gelir ve onlara der ki: “Ben sizin Rabbinizim.” Onlar da: “Evet, Sen bizim rabbimizsin” diyecekler ve O'nun emrine tabi olacaklardır.”³⁹

Bu hadisin, müteşabih hadislerden olduğunu söyleyen İbn Lebbân, bu gibi müteşabih sıfatların, muhkem olan ayet ve hadislerin ışığında te'vil edilmesi gerektiğini dile getirir.⁴⁰ Müellifin hadiste geçen *sûret* sıfatı ile ilgili yorumu kısaca şöyledir: “Kıyamet günü Allah'ın geldiği sûretin bir zahiri bir de hakiki anlamı/yönü vardır. Şöyle ki; “هَلْ يُنظَرُونَ إِلَّا / أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ فِي أَيَّتِهِمْ رَبِّهِمْ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، (Onlar (akılları sıra), buluttan gölgelikler içinde Allah'ın ve meleklerin gelip, haklarındaki hükmün verilmesini, işlerinin bitirivermesini mi bekliyorlar?”⁴¹ ayetinde zahiri sûret, bulut olup Allah'ın buluttan gölgelikler şeklinde kullarına bir çeşit tecellide bulunmasıdır. Bunun hakikati (somut halı) ise, peygamberler

³⁹ Buhârî, *Rekâik*, 52. (فَيَأْتِيَهُمْ رَبِّهِمْ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا اتانا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله تعالى في صورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعم أنت ربنا. فينبعونه)

⁴⁰ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 144.

⁴¹ el-Bakara, 2/210.

vasıtasıyla mahlûkata bildirilen Allah'ın ayetleri olmaktadır.⁴² Kıyamet günü, herkes rabbini işlediği ameller sûretinde göreceğini söyleyen İbn Lebbân, kişinin rabbiyle buluşması, onun ihlas, samimiyet ve murakabesi ölçüsünde olacağını kaydetmektedir.⁴³

4.3. Vech Sıfatı

Allah'a izafe edilen sıfatlardan birisi de, “vech/yüz” kelimesidir. Kur'an'da birçok ayette *vech* ifadelerinin yer aldığını belirten İbn Lebbân, *vech*'in de, surat konusunda ifade edildiği gibi, “zahiri” (mecazi) ve “hakiki” (asıl) olmak üzere iki anlam içerdiğini söyler. Ona göre, hakiki anlamıyla, Allah'ı temsilen Onun dini/tevhid nuru; zahiri anlamıyla da, kulun ihlasla yaptığı ameller kastedilmiştir. Örneğin, şu ayetlerde geçen *vech* ifadesi, zahiri anlamda kullanılmıştır: “*رَابِرِينَ وَيُؤْتُونَ وَجْهَهُ* / *Rablerinin rızâsını isteyerek*”,⁴⁴ “*إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِهِ اللَّهِ*” / *Biz sizi Allah rızâsı için doyuruyoruz.*”⁴⁵ “*أَلَا أَيْتَعَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى*” / *Sırf yüce rabbinin rızâsını kazanmak için.*”⁴⁶ Şu ayette ise, *vech*'in hakiki manasına (nur-i tevhide, Allah'ın dinine) işaret edilmiştir: “*وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ*” / *Allah ile birlikte başka bir tanrıya yalvarma! O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz.*”⁴⁷ Yine, “*اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ*” / *Allah göklerin ve yerin nurudur*”⁴⁸ ayetinde, *vech*'in hakiki manasına (nûr-u tevhid'e) işaret vardır. Bir hadiste varid olduğu üzere, Hz. Peygamber yaptığı duada *nur-*

⁴² İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 143-144.

⁴³ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 152.

⁴⁴ el-En'am, 6/ 52.

⁴⁵ el-İnsan, 76/9.

⁴⁶ el-Leyl, 92/20.

⁴⁷ el-Kasas, 28/88.

⁴⁸ en-Nûr, 24/35.

vech ifadesine rastlanmaktadır: “أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات ، وصلاح عليه أمر الدنيا والآخرة / Allah'ım! Karanlıkları aydınlattığın, dünya ve ahiret işlerini onunla düzenlediğin yüzünün nuruna sığınırım.” İbn Lebbân, vech ile ilgili bu manalar iyice anlaşılınca, “وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ / Doğru da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı (Tevhid nuru) oradadır.” ayetindeki vechüllah'ın sırrının da anlaşılması olacağını kaydeder.⁴⁹

4.4. Ru'yet Sıfatı

İslam düşüncesinde “ru'yetullâh”, Allah'ın müminler tarafından görülüp görülmeyeceği ile ilgili bir konudur. Ru'yetullah ile ilgili ayetlerin te'vili hususunda İslam âlimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Mutezile ve Murcie gibi fırkalar, Allah'ın dünyada ve ahirette görülemeyeceği noktasından hareketle nassları te'vil ederken; ehlisünnet uleması ise, Allah'ın dünyada görülemeyeceğini ancak ahirette bunun caiz ve mümkün olacağını dile getirmişlerdir.⁵⁰ İbn Lebbân, ru'yetullahla ilgili birçok ayet ve hadisin bulunduğunu, dinin özünde bu tecellinin/ru'yetin subûtiyeti konusunda bir sorun bulunmadığını söyler. Müminlerin ahirette Allah'ı göreceklerini belirten İbn Lebbân, Kıyame Suresinin 22-23 ayetlerini buna delil gösterir.⁵¹

İbn Lebbân daha sonra, Kadı Ebu Bekir b. Arabi el-Maliki'nin (ö. 638/1240), Allah'ın dünyada görülemeyeceği, bu nimetten ancak cennete giren müminlerin faydalanacağı şeklindeki görüşünü kabul etmeyerek, gönül erbabı için ru'yetüllahın dünyada da mümkün olabileceğini

⁴⁹ el-Bakara, 2/115. İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühât*, 161-162.

⁵⁰ Temel Yeşilyurt, “Ru'yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311-314.

⁵¹ *“O gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır.”*

anlatmaya çalışır.⁵² Zikir halkalarının cennet bahçelerine benzetildiği bir hadisi⁵³ nakleden İbn Lebbân, zikir meclislerinde/halkalarında ve murakabe anlarında, kibriyâ ridâsı (ridâ'u'l kibriyâ)'nın, yani kalbi ru'yetullah'tan alıkoyan perdelerin/engellerin kalkmasıyla, ru'yet nimetinin gönül ehli (erbab-ı kulûb) için, dünyada da hâsıl olabileceğini söyler.⁵⁴ Surat bahsinde geçen bazı hadislerin bu görüşü için delil teşkil ettiğini de zikreder.⁵⁵ Aslında İbn Lebbân ret etse de, İbn Arabî'nin ru'yetullah konusundaki düşüncesi, ehlisünnetin genel düşüncesiyle uyumludur. “*Biliniz ki, siz ölmeden rabbinizi göremeyeceksiniz / إِنَّكُمْ لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ حَتَّى تَمُوتُوا*”⁵⁶ hadisini delil gösteren İbn Arabî, bu dünyanın ru'yetullah'ın önünde perde olduğunu ve bu perdenin ölümlle beraber ortadan kalkacağını söylemektedir.⁵⁷ İbn Lebbân'ın bu konuda, ehlisünnetin genel düşüncesine aykırı bir görüş ortaya koyması muhtemelen onun sûfî kişiliğinden kaynaklanmaktadır.

4.5. Semi', Basar ve Ayn Sıfatları

İbn Lebbân, ayet ve hadislerde yer alan “semi’ (işitmek)”, “basar (görmek)”, “ayn ve a'yûn (göz ve gözler)” gibi müteşabih sıfatların, normal (adî) ve hakiki olmak üzere iki farklı mana içerdiklerini söyler. Kalbin kulaklar vasıtasıyla duyması ve gözler vasıtasıyla görmesi, normal/yaygın anlam olup bu kısma müminle kâfir / inananla inanmayan

⁵² İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühat*, 167.

⁵³ “*Cennet bahçelerine uğradığımız vakit, oradan faydalanın. Ashab-ı Kiram: Cennet bahçeleri nedir? diye sordular. Hz. Peygamber: Zikir halkaları, diye cevap verdi.* (Tirmizi, *Deavat*, 82 (3510); İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühat*, 171.

⁵⁴ İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühat*, 172.

⁵⁵ İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühat*, 143.

⁵⁶ Muhyiddîn İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, (thk. Ebû Alâ Afîfi), Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts 215-216

⁵⁷ Ferzende İdiz, “Sûfilere Göre Rü'yetullah Meselesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43 (2016), 2472.

herkes girer. Hakiki anlam ise, gözün ve kulakların doğrudan kalp vasıtasıyla hakikati görmeleri şeklinde olur. Nitekim Allah (cc) birçok ayette, kâfirlerin hakikati görmediklerini, basar ve semi' sıfatlarını onlardan nefy etmek suretiyle beyan etmiştir: “وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ وَتَرَاهُمْ / *Duymadıkları halde 'duyduk' diyenler gibi de olmayın.*”⁵⁸ *يُنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ / Onları sana bakıyorlar zannedersin, oysa görmezler.*⁵⁹ İbn Lebbân, konunun bu şekilde anlaşılmasıyla, Enbiya süresindeki şu ayetlerin sırrının da anlaşılmasıyla, Enbiya süresindeki şu ayetlerin sırrının da anlaşılmasıyla söyleyebilir: “وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا / *Kim de beni anmaktan yüz çevirirse mutlaka sıkıntılı bir hayatı olacaktır ve onu kıyamet günü kör olarak haşrederiz. O der ki: "Ey rabbim! Beni niçin kör olarak haşrettin? Hâlbuki daha önce gören biriydim."*”⁶⁰

İbn-i Lebban, “ayn” ve “a’yun” (göz ve gözler) kelimelerinin Allah’a izafe edilmesiyle ilgili olarak da özetle şunları kaydeder:

“Allah'a nisbet edilen “ayn” kelimesi ile, O'nun gözle görülen ayetleri kastedilmiştir. Zira Allah bu ayetlerle müminlere; müminler de, Allah'a nazar ederler. Örneğin; “فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً / *Onlara açıkça görünen ayetlerimiz gelince...*”⁶¹ ayetindeki *basar/mübsirah* kelimesi, mecâzen “*ayetlerimiz*”e nispet edilmiştir. Allah'a nispet edilen *ayn* kelimesi de aynı mânadadır: “وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا / *Sen rabbinin hükmünü sabırla bekle, kuşkusuz sen gözlerimizin önündesin* (bizim gözetim ve korumamız altındasın)”⁶² ayetinin takdiri şu şekildedir: ‘Sen ayetlerimizle bize, biz de onlarla sana nazar ederiz’, demektir. Ayette geçen *ayn* kelimesiyle Allah’ın ayetlerinin kast edilmesi, ‘*إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ ، الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ / Kur'an'ı sana biz, evet biz vahyederek indirdik.*

⁵⁸ el-Enfal, 8/21.

⁵⁹ el-A'raf, 7/198.

⁶⁰ el-Enbiyâ, 21/124-125. İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühat*, 189-190.

⁶¹ en-Neml, 27/13.

⁶² et-Tûr, 52/48.

Öyleyse rabbinin hükmüne sabret' ayetinin delaletinden de açıkça anlaşılmaktadır.”⁶³

Görülüyor ki İbn Lebbân müteşabih bir sıfat olarak Allah'a nispet edilen “a'yun/gözler” ifadesini de, daha önce geçtiği gibi muhkem ayetler ışığında te'vil etmeye çalışmıştır.

4.6. Kelam Sıfatı

Müteşabih sıfatlardan birisi de, Allah'ın kelam sıfatı olduğunu belirten İbn Lebbân, ses ve harflerin ilahi kelama nisbet edilmesi konusunda bazı ayet ve hadislerin varid olduğunu söyler. “Allah'ın kelâmını işitebilmesi için / حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ” ayeti⁶⁴ bunlardan biridir. Ayette işitilen kelimadan maksat harfler ve seslerdir. Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını dinlemesi de bu bağlamda ele alınması gerektiğini söyler. İbn Lebbân, daha sonra hakikat ehlinin (mezheb-ü ehli'l hak), kelam sıfatı ile ilgili görüşlerini nakleder:

“Allah'ın zatıyla kaim olan kadim bir kelam sıfatı vardır. İlim ve irade sıfatlarından ayrı olan bu sıfat, hâdis (sonradan yaratılmış) ve mürettep (bir araya getirilmiş) olan harflerden ve seslerden ayırdır. Allah muhdes olan şeylerden münezzehtir. Bu kelam, peygamberine nazil olan, dil ile okunabilen, mushaflarda yazılmış olan, Hz. Musa'ya ve Allah'ın dilediği kimselere iştirtilen bir kelam olup, ağaçta yaratılan ve muhdesatla kaim olan bir ses değildir.”⁶⁵

Bu konudaki aklı ve nakli deliller için kelam kitaplarına müracaat edilebileceğini söyleyen İbn Lebbân, kelam sıfatının da, diğer müteşabih

⁶³ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 191-192.

⁶⁴ et-Tevbe, 9/6.

⁶⁵ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 195.

sıfatlar gibi, muhkem ayetler ışığında te'vil edilmesi gereken bir sıfat olduğunu kaydeder.⁶⁶

4.7. Batş Sıfatı

Kur'an'da zikri geçen müteşabih sıfatlardan birisi de “batş” kelimesidir. Şiddetli ve kuvvetli bir şekilde tutup yakalama anlamına gelen batş, Kur'an'da üç yerde Allah'a nispet edilmiştir.⁶⁷ İbn Lebbân'a göre, “*إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ* / *Şüphesiz Rabbinin yakalayışı pek şiddetlidir.*”⁶⁸ ayetindeki “batş” kelimesi, müteşabih bir sıfat olmadığından, manasında bir kapalılık söz konusu değildir. Çünkü siyakındaki (sonrasındaki) “*Kuşku yok ki başta yaratan da, sonra tekrar yaratacak olan da, O'dur.*” ayeti, onun tefsiri bağlamında olup bu ayet, bedel ve atıfsız olarak gelmiştir. Buna göre *batş*, Allah'ın ilk ve son yaratmadaki tasarrufundan ibarettir. Zira ister cevher ister araz olsun, kâinattaki her şey Allah'ın bu konudaki hükmüne ve tasarrufuna tabidir.⁶⁹

4.8. Yed Sıfatı

Ayetlerde Allah'a izafe edilen müteşabih sıfatlardan biri olan *yed* sözlükte; el, organ, nimet, kuvvet, rüzgâr, koruma, yardımcı, güç, kudret ve ihsan gibi muhtelif manalara gelmektedir.⁷⁰ Ellerin Allah'a nispet edilmesini, onun kâinattaki tasarrufundan kinaye olduğunu söyleyen İbn Lebbân, Hz. Âdem yaratılırken Allah'a izafe edilen “iki el”⁷¹ ile ilgili yorumu şöyledir:

“Âdem'in yaratılmasında sözü edilen “iki el'in hakikati nedir? diye

⁶⁶ İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühat*, 196.

⁶⁷ Bkz. ed-Duhan, 44/16; el-Kamer, 54/36; el-Burûc 85/12.

⁶⁸ el-Burûc, 85/12.

⁶⁹ İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühat*, 207.

⁷⁰ Isfehâni, “yed”, 889-890.

⁷¹ Sad, 38/75.

soracak olursan, şöyle derim: ‘Allah’ın kitabından (Kur’an’dan) anladığımız kadarıyla, iki el ifadesi, Allah’ın kudret ve adalet sıfatlarından kinayedir. Allah’ın Âdem’i iki eli ile yaratması, onun mahlûkat içindeki fazilet ve üstünlüğünü belirtmek içindir.”⁷²

İbn Lebbân, “iki el” ifadesinin Fussilet Suresinin 41 ve 42. ayetlerinde⁷³ ayriyeten Allah’ın Nuru/Kur’an için de kullanıldığını söyler. Çünkü Kur’an, Allah’ın “adl ve fadl” sıfatlarına ışık tutmaktadır. Ayetin sonundaki “Hakîm/ حَكِيم” ve “Hamid / حميد” sıfatları da bunu teyit etmektedir. “Hâkim”, O’nun adalet vasfına sahip olduğunu; “Hamîd” ise, O’nun fazilet vasfına sahip olduğunu gösterir.⁷⁴

4.9. Cenb Sıfatı

Kur’an’daki müteşabih sıfatlardan biri olan “cenb”, Arapçada yan, taraf, cihet, yakın ve uzak gibi manalara gelir.⁷⁵ Cenb kelimesinin bu manalarla Allah hakkında kullanılması, mekân ve cisim gibi hususları çağrıştırdığı için caiz görülmemiştir. İbn Lebbân, cenb sıfatı ile ilgili görüşlerini, “يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ / Allah katında (O’na itaat hususunda) gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana!”⁷⁶ ayeti bağlamında dile getirir. Daha önce sûret sıfatı için söylediklerinin, cenb sıfatı için de geçerli olduğunu söyleyen müellif, sûret şariatın/dinin bulut gölgeleri (ظُلُلٍ مِنَ الْعَمَامِ) olarak tabir edilince, bu dinin/sûretin başı/esası Allah’ın kitabı; cenbi de (kolu, tarafı, yanı), Resulü (Resulünün sünneti) olur. Bunun görüntüsü (mazharı) da Peygambere, onun halifelerine ve onun ümmetinden olan âlimlerine ittiba’dır. Bunun delili de, önceki

⁷² İbn Lebbân, *İzaletü’ş-Şübühat*, 211-212.

⁷³ “يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ - وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ” / O, gerçekten çok değerli bir kitaptır. Asılsız bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir.”

⁷⁴ İbn Lebbân, *İzaletü’ş-Şübühat*, 211-213.

⁷⁵ İsfahânî, “cenb”, 205-206; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “cenb” I, 275.

⁷⁶ ez-Zümer, 39/56

ayettir: “Hiç farkında olmadığınız bir sırada azap ansızın başınıza gelmeden önce rabbinizden size indirilen en güzel hükümlere uyun.”⁷⁷

Ayette, uyulması gereken hükümlerden maksat, Allah’ın kitabı ve Peygamberinin sünnetidir.⁷⁸ Hükümlere uyulmadığı zaman nefis, azap görecek ve pişmanlık duyacaktır. Bundan dolayı nefis/kişi, “يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي حَنْبِ اللَّهِ / Allah’a itaat hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana!” ayetiyle bu konuda uyarılmıştır. Dolayısıyla İbn Lebbân’a göre *cenbullah*’tan maksat, Allah’ın Resulünün ve onun ümmetinden takva sahibi olan âlimlerinin sünnetidir/yoludur. Zira inkârcılar peygambere tabi olanlarla alay ediyorlardı. Bu yüzden pişmanlıklarını ifade eden ayetin ardından onların bu konudaki itiraflarının geçtiği ayetler yer almıştır: “وَإِنْ كُنْتُمْ لِمَنِ السَّاحِرِينَ / Ben gerçekten de (İslâm ile) alay edenler arasında yer almıştım.”⁷⁹ “لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنْتُ / Eğer Allah bana hidayet nasip etseydi günahattan sakınanlardan olurum.”⁸⁰ Allah da, onların bu söylediklerine şu şekilde cevap vermiştir: “بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ / Hayır! Vaktiyle ayetlerim sana gelmişti ama sen onların asılsız olduğunu söylemiştin, büyüklük taslayıp inkârcılar arasında yer almıştın.”⁸¹

4.10. Kadem Sıfatı

Müteşabih sıfatlardan biri de ayak anlamına gelen *kadem*’dir. İçinde kadem sıfatının geçtiği bir hadise⁸² yer veren İbn Lebbân, bu

⁷⁷ ez-Zümer 39/55.

⁷⁸ Çünkü Allah’ın peygamberi de kendi hevasına göre konuşmaz. (en-Necm 53/3).

⁷⁹ ez-Zümer, 39/56.

⁸⁰ ez-Zümer, 39/57.

⁸¹ ez-Zümer, 39/59. İbn Lebbân, *İzaletü’ş-Şübühât*, 225.

⁸² Hadisin metni ve anlamı şöyledir: عن أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعاً: لا تزال جهنم تقول هل من مزيد، حتى يضع رب العزة فيها قدمه، فتقول: قط قط وعزتك، *Enes b. Malik’ten rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Cehennem durmadan, daha var mı? diyecektir. Nihayet Yüce Allah (onun üzerine) ayağını koyar. Bunun üzerine Cehennem*

sıfattaki kapalılığın muhkem ayetlere başvurmak süratiyle giderilebileceğini söyler. Müellif, sözü geçen hadisi, Yunus Suresinin 2. ayeti⁸³ ile bağlantısını kurarak te'vil eder. Şöyle ki, daha önce bahsi geçen ve Allah'a nispet edilen “sûret” sıfatıyla, Allah'ın dini/İslam kastedildiğine göre; *vech* (yüz) sıfatı ile, tevhit nuru; *kadem* (ayak) sıfatı ile de iman nuru kastedilmiştir. İşte hadislerde geçen bu kademdir ki,⁸⁴ cehennem/ateş, o kademin nurundan yardım talep eder.⁸⁵

Burada, mümindeki iman nurunun cehennem ateşini söndürmesi, mecaz bir ifade olarak düşünülebilir. İman nasıl ki cennetin kapılarını açan bir anahtar ise, aynı şekilde cehennem kapılarını kapatan bir kilit mesabesindedir.

4.11. İstiva Sıfatı

İstiva, Allah'ın kâinatla ilişkisini konu edinen müteşâbih sıfatlardan biridir. İstiva, “ifti'al” babından olup s-v-y kökünden türemiştir. “Seva” lügatte doğru-düzgün ve orta yol demektir. Kur'an'da “İstiva” kelimesi, yedi ayette arşa,⁸⁶ iki ayette ise, semaya⁸⁷ yönelik bir fiil olarak Allah'a nispet edilmiştir. Bu ayetlerde belirtildiğine göre Allah, yeri yarattıktan sonra gökleri yaratmaya yönelip onları yedi olarak düzenlemiş, sonra da

diyecek ki: İzzetine yemin olsun ki, yeter, yeter.” (Buhari, *Kitabül Eyman*, 4848).

⁸³ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ / *iman edenlerin Allah katında değerli bir yeri bulunduğunu müjdele.*

⁸⁴ İbn Lebbân örnek olarak şu iki hadisi zikreder. 1. Cabir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Vurûd, girmek demektir. İster iyi olsun ister kötü olsun oraya girmeyen kalmayacaktır. Mü'minler için serin ve esenlik olacaktır. Tıpkı İbrahim için olduğu gibi.*” 2. Ya'lâ bin Münebbih'ten alınan hadiste de şöyle buyurulmuştur: “*O gün cehennem, mümine: ‘Çabuk geç! Senin nûrun benim ateşimi söndürüyor!’ der.*” (İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühât*, 236.)

⁸⁵ İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühât*, 235-236.

⁸⁶ Bk. A'râf 7/54; Yunus 10/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; Furkan, 25/59; Secde, 32/4; Hadid, 57/4.

⁸⁷ Bkz. el-Bakara 2/29; Fussilet 41/11.

arşa istiva etmiştir.”⁸⁸ İstiva ile ilgili ayetlerin ve bu ayetlerle alakalı hadislerin de müteşabih sıfatlardan olduğunu kaydeden İbn Lebbân, bu gibi müteşabih sıfatların ancak muhkem ayetlere müracaat edilerek te'vil edilmesi gerektiği görüşünü tekrar eder.⁸⁹

İstiva'nın lügatte; yönelmek (اقبل), niyet ve kastetmek (قصد), yönetmek ve hâkim olmak (استولى), mu'tedil ve ölçülü olmak (اعتدل), doğru ve düzgün olmak, dimdik ayakta olmak (استقام), yukarıda ve yüksekte olmak (علي) gibi birkaç manaya geldiğini söyleyen İbn Lebbân, bütün bu manaların ihtimal dâhilinde olduğunu belirtir. İstivâ sıfatının rabbimizin şanına uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini dile getiren müellif, kelimeye oturmak/mekân kılmak (استقر) manasının vermek ve Allah'ın arşa istiva etmesini bu anlamıyla ele almak, Allah'ın zatı hakkında sakıncalı olduğunu söyler. İmam Malik'in istiva ile ilgili sözlerine⁹⁰ açıklık getirdikten sonra kendi görüşünü aktarır. Ona göre, “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى / *Rahmân, Arş'a istiva etmiştir.*” ayetinde, Allah'a nispet edilen istiva kelimesi, O'nun “adalet” sıfatıyla ilintili olarak te'vil edilmesi gerekir. Buna göre adalet / عدل, O'nun istivası olup قَائِمًا بِالْقِسْطِ / *adaleti ayakta tutarak*⁹¹ ayetinden de anlaşıldığı gibi, her şeyi adaletle (ölçülü, adalet ve hikmete uygun bir şekilde) idare etmesi, arşa hâkim olarak onda tasarrufta bulunmasıdır.”⁹²

⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/402-404.

⁸⁹ İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühat*, 259.

⁹⁰ “İstiva malum olan, keyfiyeti bilinmeyen, ona iman etmek vacip, onun hakkında soru sormak ise, bid'attir.”

⁹¹ Âl-i İmrân, 3/18: “Allah, hak ve adâleti ayakta tutarak, kendisinden başka hiçbir ilâhın olmadığını bildirdi; Ayrıca bütün melekler ve kendilerine ilim verilmiş olanlar da tam bir doğruluk, adâlet ve hakkâniyet içinde aynı gerçeği ikrar ettiler”.

⁹² İbn Lebbân, *İzaletü's-Şübühat*, 263.

4.12. İsrâ ve Mi'rac Hadisesi

İbn Lebbân'ın, üzerinde durduğu müteşabih ayetlerden bir tanesi de, miraç hadisesi ile ilgili İsrâ Suresinin ilk ayetidir. Allah'ın yön ve mekândan münezzehtir olduğunu vurgulayan İbn Lebbân, ayetteki bazı ifadeleri şöyle te'vil eder:

“1.Surenin, tenzih ifade eden *Sübhan*/سبحان kelimesiyle başlaması, Allah'ın mekân ve cihetten münezzehtir olduğunu gösterir. 2. اسري بعده /*kulunu geceleyin götürür*” ifadesinin, cümleye musahabe (eşlik etme) anlamını katan ب harfiyle beraber gelmesi, uzaklık ve yakınlık gibi yönlerden münezzehtir olan Allah'ın, bu isrâ ve miraç yolculuğunda elçisiyle/kuluyla beraber olduğunu gösterir. Böylece, Hz. Peygamber'in اللهم أنت صاحب في السفر / *Seferde sahibim sensin Allah'ım*” şeklinde yaptığı duanın hakikati de anlaşılabilir olur. 3. بعده /*kuluyla* ifadesinde, terakkinin (Allah'ın huzuruna yükselmenin) ancak ubudiyetle mümkün olabileceğine işaret vardır. 4. ليلا /*geceleyin* ifadesi, (-ki اسري de aynı anlamı içerir) isrâda cereyan eden bütün olayların olağanüstü bir durum olduğunu gösterir. Çünkü gündüz vuku bulan olaylar geceye nispetle daha olağan/normal kabul edilir. Bundan anlaşılıyor ki, gece yaşanan olayların kaynağı Rabbanî bir nurdur. 5. “*Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya*/من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى” ifadesi, ru'yetullah için bir gereklilik değilse de, bir mekândan bir mekâna gitmenin ötesinde bir hikmete mebnidir.”⁹³

İbn Lebbân, ayetin barındırdığı bu önemli noktalara dikkat çektikten sonra, isrâ ve mi'rac hadisesinin ve Allah'ın bu hadiseyi kitabında zikretmesinin sırrını/hikmetini şöyle açıklar: “Kul, Allah'ın huzuruna ancak kendi kişisel çabasıyla ve havadislerden soyutlanarak ulaşabilir. Nitekim Kur'an'da bu hakikate şöyle işaret edilir: وَكُلُّهُمْ أَيْتِيهِ يَوْمَ

⁹³ İbn Lebbân, *İzâletü's-Şübühât*, 269-270.

الأَقِيمَةَ فَرَدَا / *Bunların hepsi de kıyamet gününde Allah'ın huzuruna tek başına gelecektir.*"⁹⁴

4.13. Nüzul, Meci' ve İtyân Sıfatları

Lügatte “yukarıdan aşağıya inmek” anlamına gelen “nüzul” kelimesi, Allah'a nispet edilen müteşabih bir sıfat olarak daha çok hadislerde yer alır.⁹⁵ İbn Lebbân'a göre nüzul, araz olup hudûsü gerektirir. Kadim olan Allah'ın zatı için bu ifadenin kullanılması caiz değildir. Ona göre, nüzul sıfatı, istiva sıfatı doğrultusunda tevil edilmesi gerekir. O da, ayetlerde⁹⁶ işaret edildiği gibi Allah'ın arşa hâkim olarak kâinat işlerini idare etmesidir.⁹⁷

Allah'ın gelmesi anlamındaki *ityân*/التيان ve *meci'*/مجي de, nasslarda Allah'a izafe edilen müteşabih sıfatlardandır. En'am suresinin 158. ayeti bu bağlamda örnek verilebilir: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ / *(İnanmak için) ille de kendilerine meleklerin gelmesini veya rabbinin gelmesini mi bekliyorlar?*⁹⁸ Ayetlerde geçen ve Allah'a nispet edilen *ityan* ve *meci* kelimelerinin hakiki mana itibarıyla kabul edilmesi, tevhit ve tenzih ilkesine aykırı kabul edilmiştir. Bu sebepten dolayı İslam âlimleri, bu haberi sıfatlara uygun bir anlam vermeye çalışmışlardır. Nitekim, İbn Fûrek, (ö. 406/1015) “*Rabbin gelmesi*”⁹⁹ ile kastedilen anlamın bizzat

⁹⁴ Meryem, 19/95; İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 269-270.

⁹⁵ Buhârî, “*Teheccüd*”, 14; Müslim, “*Şalâtü l-müsâfirîn*”, 168-172.

⁹⁶ “الله الذي خلق سبع سمواتٍ ومن الأرض مثلهنَّ ينزلُ الأمرُ بيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا / *Yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yaratan Allah'tır. Allah'ın gücünün her şeye yettiğini ve yine Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını bilirsiniz diye O'nun buyruğu gelip, bunlar arasında (bütün evrende) sürekli gerçekleşir.*” (Talak,65/12)

⁹⁷ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 286.

⁹⁸ el-En'am, 6/158.

⁹⁹ el-Fecr, 89/22-23.

Allah'ın zatı olmadığını, bu ifade ile Allah'ın büyük ve azametli ayetlerinin gelmesinin murat edildiğini dile getirmiştir.¹⁰⁰

Müteşabih sıfatlara muhkem/anlaşılabilir bir mananın verilmesinin mümkün olduğunu kaydeden İbn Lebbân, müteşabih bir ayet olan *وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا* / “*Rabbin (buyruğu) ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği zaman*”¹⁰¹ ayetini, muhkem bir ayet olan *يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ* / “*Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün*” ayetine terci edildiğinde manadaki kapalılığın ortadan kalkacağını söyler. Allah, emir âleminde olan ruhta (melekte) vahdaniyetiyle tecelli ettiğinden onun gelmesini, kendi zatına nispet etmiştir.¹⁰²

4.14. Kurbiyet, İndiyet, Eyniyet ve Maiyet Sıfatları

Lügatte “yakın” manasına gelen “kurb/قرب kelimesi, Kur'an ve hadislerde geçen ve daha çok manevi bir yakınlığı ifade eden müteşabih sıfatlardan biridir. Şu ayet ve hadisler örnek verilebilir: “*Kulum beni senden sorarlarsa Ben yakınum.*”¹⁰³ “*Biz ona şah damarından daha yakınız*”¹⁰⁴ “*Eğer kulum bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zira’ (arşın) yaklaşırim.*”¹⁰⁵ İbn Lebbân, bu ve benzeri ayet ve hadislerde geçen *kurb* sıfatına, zahire göre mana verilemeyeceğini söyler. Ona göre, yakınlık ve uzaklık kulların sıfatlarından olup bunların Allah'ın zatı için kullanılması caiz değildir. Bu'd, kulun sıfatı olarak onun Allah'tan uzak olması ve O'nun yakınlığından mahrum olmasıdır. İbn Lebbân, kulun Allah'a kurbiyetinin/yakınlığının, onun iman nuruna ve bu nura ne ölçüde icabet ettiğine bağlı olduğunu söyler. Ona göre, Allah'ın kula yakın

¹⁰⁰ Bodur, *Müteşabih Ayetlerin Yorumu Kapsamında İbn Fûrek'in Tefsiri*, 148.

¹⁰¹ el-Fecr 89/22–23.

¹⁰² İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 297.

¹⁰³ el-Bakara, 2/186.

¹⁰⁴ Kaf, 50/16.

¹⁰⁵ Buhari, *Tevhid*, 50; Müslim, *Zıkr*, 2, (2675); Tirmizi, *Da'avât*, 142, (3598).

olması, onu tevhit nuruna irşat etmesidir. Müellif, Bakara 186. ayetinin¹⁰⁶ bu konuda cami' bir ayet olduğunu zikreder.¹⁰⁷

İbn Lebbân, *indiyet*'in (عند) kitap ve sünnette Allah'a çokça izafe edilen bir sıfat olup genellikle melik/mülkiyetinde veya yanında/katında gibi farklı anlamlar içerdiğini söyler. Melik manasında kullanıldığı zaman bir iştihahtan/kapalıktan söz edilemeyeceğini, ancak mekân ifade eden ikinci anlamda kullanıldığı zaman iştihahtın ortaya çıkacağını söyler. Zira Allah'ın zatı mekândan münezzehtir.¹⁰⁸

Kitap ve sünnette, Allah'ın kulları ile beraber olduğunu gösteren pek çok ayet ve hadisin bulunduğunu kaydeden İbn Lebbân, maiyyet (مع) sıfatı ile ilgili şu hadisi zikreder:¹⁰⁹ “(Ezelden) Allah vardı O'nunla beraber hiçbir şey yoktu. Allah'ın arşı su üzerindeydi. Sonra zikrede (levh-i mahfuzda) herşeyi tespit edip yazdı.” Maiyetteki teşabühün/kapalılığın muhkem naslara müracaat etmek süratiyle zail olacağını söyleyen İbn Lebbân, Allah'ın mevcudatta kendini bir olarak bildirdiğini, her sayı netice itibariyle bir sayısına rucu' ettiğini, birle beraberliği bulunmayan bir sayıdan söz edilemeyeceğini söyler. İki sayısı, iki birin (1+1); üç sayısı da üç birin (1+1+1) birleşmesiyle olur. Diğer tüm sayılar için de böyle bir durum vardır. Bir olan Allah'ın tecellisi sonsuz olduğu gibi sayılar da sonsuz olarak devam eder. Allah birdir, onun (varlıklarla) beraberliği zatıyla değil, sıfatlarıyla. ¹¹⁰ İbn Lebbân, “ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ / Nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir.” ayetinin te'vili bağlamında

¹⁰⁶ “Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınım, bana dua ettiğinde dua edenin dileğine karşılık veririm. Şu halde benim davetime gelsinler ve bana iman etsinler ki doğru yolu bulabilsinler.”

¹⁰⁷ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 303.

¹⁰⁸ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 311.

¹⁰⁹ كان الله ولم يكن معه شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء

¹¹⁰ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 323.

müteşabih bir lafız olan این / *nerede* ile ilgili de şunları söyler: “Burada kastedilen Allah’ın zatının değil, muhatapların her nerede olurlarsa olsunlar Allah’ın onlarla beraber olmasıdır. Çünkü Allah, mekân üstü bir konumda olup her zaman ve her yerde kulları ile beraberdir.”¹¹¹

4.15. Hubb Sıfatı

Kur'an'da Allah'a nispet edilen müteşabih sıfatlardan biri de, sevgi anlamına gelen *hubb* / حب sıfatıdır. Allah'ın kitabında bu sıfatın geçtiği birçok ayetin¹¹² bulunduğunu kaydeden İbn Lebbân, zahirî ve batınî ilimlerle ilgilenen âlimlerin, *hubb*'un/sevginin mahiyeti konusunda ihtilaf ettiklerini, ancak etki ve semeresi konusunda ittifak ettiklerini söyler. Ona göre, *hubb*/sevgi, kalbi bir temayül olduğundan, Allah'ın zatı için muhaldır. Kulun Allah'ı sevmesi, O'nu zikretmesi ve O'na itaat etmesidir. Allah'ın kulu sevmesi ise, ihsan ve merhametiyle ona mukabelede bulunmasıdır.¹¹³

4.16. Dıhk, Gazab ve Rıza Sıfatları

“Dıhk (ضحك / gülmek)”, “gazap (غضب / öfke)” ve “rıza (رضا / razı olmak)”, ayet ve hadislerde Allah'a izafe edilen müteşabih sıfatlardandır. Gazap ve rıza'nın, ayet ve hadislerde; dıhk'in ise, sadece hadislerde geçtiğini belirten İbn Lebbân, bu sıfatlar hâdis (sonradan yaratılmış) olup tevhid ve tenzih inancına aykırı olduğundan Allah'ın zatı için kullanılmasının caiz olmadığını söyler. Müellife göre, bu sıfatların da, muhkem ayetler ışığında, Allah'ın şanına yakışır bir şekilde te'vil edilmesi gerekir. Bu sıfatlarda fail bizzat Allah olduğu için tevhit ruhuyla te'vil edildikleri zaman, herhangi bir kapalılık (ışkâl) söz konusu

¹¹¹ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 319.

¹¹² Örneğin, Maide, 5/54; Al-i İmran, 3/31.

¹¹³ İbn Lebbân, *İzaletü 'ş-Şübühat*, 332.

olmayacaktır. Zira kulların ihlasla ortaya koyduğu ameller, tevhit nurunun yansımaları olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Müteşabih ayetlerin te'vili, tefsîr ilminin önemli konuları arasında yer alır. Selef âlimleri müteşabih sıfatların te'vilini gerekli görmezken, daha sonraki âlimler (halef), yanlış te'villerin ve fasid düşüncelerin önüne geçmek için, bu sıfatları en uygun şekilde te'vil etme gayreti içinde olmuşlardır. Ayet ve hadislerde geçen müteşabih sıfatların te'vili noktasında gayret sarf eden âlimlerden bir tanesi, İbn Lebbân el İs'irdî'dir. Aslen Siirtli bir aileye mensup olan İbn Lebbân Kur'an, Hadis, Fıkıh ve Tasavvuf gibi İslami ilimler alanında önemli eserler kaleme almıştır. Onun tasavvufi bir yaklaşımla kaleme aldığı "*İzâletü 'ş-şübühât 'ani'l-âyât ve'l-eḥâdişi'l-müteşâbihât*" isimli eseri, Kur'an ve hadislerde geçen yirmiyi aşkın haberi sıfatın te'vilini ihtiva etmektedir.

İbn Lebbân, müteşabih sıfatları te'vil ederken, zaman zaman konunun anlaşılmasını güçleştiren yorumlarda bulunsa da eserinde ilkeli hareket ettiği ve kendi içinde tutarlı bir yöntem takip ettiği görülmektedir. Müellifin, ayet ve hadislerin birbiriyle bağlantısını kurarak müteşabih sıfatları te'vil etmeye çalışması, Kur'an ve Sünnet bütünlüğünü esas aldığını gösterir. Onun sık sık vurguladığı ve eserinde titizlikle uyguladığı önemli bir ilke de müteşabih sıfatları muhkem ayetler ışığında te'vil etmesidir. Müteşabih sıfatlara, İslam'ın tenzih ve tevhit anlayışına uygun yorumlar getirmesi, "istiva" gibi birçok anlam ihtiva eden müteşabih sıfatlar için, Allah'ın zâtına en uygun olan anlamı tercih etmesi; müteşabih sıfatların, gerektiğinde lügat ve terim anlamlarını ortaya koyduktan sonra onlara açıklık getirmeye çalışması, müellifin önemsedığı ve eserinde uyguladığı diğer bazı ilkelerdir.

Kaynakça | References

- Akpınar, Cemil. “İbn Lebbân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 21/119-121.
- Akdemir, Hikmet. “Mesnevideki Müteşâbih Âyetlerin Yorumu” *Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlâna Özel Sayısı. 12/18, (Temmuz-Aralık 2007), 2841-2844.
- Bodur, Osman. “Müteşâbih Âyetlerin Yorumu Kapsamında İbn Fûrek’in Tefsîri” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/30, (2014/2), 17-53.
- Bodur Osman. “Müteşâbihlerin Muhkemlere İrcâ Edilerek Anlaşılması Meselesi: Muhyiddin İbnü’l Arabî Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/44 (Haziran 2016), 1338-1345.
- Dâvûdî, Hafız Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. “*Tabakâtü'l-müfessirîn*”. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Demirci, Muhsin. “*Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*”, İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.
- Durmuş, Zülfikar. “Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife*, 3/3, (Kış 2003), 259-273.
- Ece, Abdurrahman. “Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği”, *e-Şarkiyat, İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/2, (Mayıs-2018), 548-577.
- Fîrûzâbâdî, “*Kamûs el-Muhit*”, thk. Muhammed Naim el-Arkusi, 8. Baskı, Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2005.
- İsfahânî, Râgıb. “*Müfredât li alfazi'l Kur'an*”, Thk: Safvan Adnan, 5. Baskı, Dımaşk: Daru'l Kalem, 2011.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. “*Fusûsu'l-hikem*”, thk. Ebû Alâ Afifi, Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî. ts.
- İbn Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. “*Gayetü'n-nihaye fi tabakati'l-kurra*”, Beyrut: Darü'l Kütübi'l ilmiyye, 2006.
- İbn Fûrek, “*Kitâbu müşkilü'l-hadis ev Te'vilü'l-ahbâri'l-müteşâbihe*”, Dımaşk: thk. Danyâl Gîmâret, 2005.
- İbn Hacer el Askalânî, “*ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-a'yâni'l-mieti's-sâmine*”, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.
- İbn Kuteybe, “*Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*”, thk: es-Seyyid Ahmed es-Sakr, Kahire: Mektebetu Dari't-Turasi'l Arabiyyi, 2006.
- İbn Lebbân, Şemsüddin Ebi Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdilmü'min, “*İzâletü's-şübühât 'ani'l-âyât ve'l-eḥâdîsi'l-müteşâbihât*”, 1. Baskı, Dımaşk: Daru't Takvâ, 2020.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. “*Lisânü'l-Arab*”, II. Baskı, Beyrut: Dâru'l Sadır, 1414/1994.

- İdiz, Ferzende. “Sûfilere Göre Rü’yetullah Meselesi” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43, (Nisan 2016), 2468-2479.
- Ömer Abdulvehhap Mahmud, “Müfessir Şemseddin İbn Lebbân, Hayatı ve İlmi Çalışmaları”, *Mecellet-ü Külliyyeti'l Ulûmi'l İslamiyye*, Musul Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Kur'an İlimleri Bölümü, Sayı 69, (27 Şaban 1443 /30 Mart 2022), 736-775.
- Sübki, Ebu Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, Taceddin “*Tabakatü'ş-Şafîyye*”, Beyrut: Daru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1987.
- Sufdî, Selaheddin Halil b. Aybek b. Abdullah. “*el-Vâfi bi'l-vefeyât*”, Beyrut: Dar-u İhyâ-i Turasi'l Arabi, 2000.
- Suyûti, Celaluddin “*el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*”, thk: Ahmed b. Ali, Kahire: Daru'l Hadis, 2006.
- Suyûti, Celaluddin. “*et-Tahbir fi İlmi't-Tefsir*”, Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*, İstanbul: Damla Yayınları, 2004.
- Uludağ, Süleyman. “Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/526-529.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2001, 23/402-404.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/311-314.
- Zehebî. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. “*Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*”, 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408/1998.
- Zemaşerî, Carullah. *el-Keşşaf*, Riyad: Mektebet'ü Abikan, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, “*el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*”, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Zirikli, Hayreddin, “*el A'lam*”, Beyrut: Darü'l İlim lil Melayin, 2002.
- Zürkânî, Abdülazîm. “*Menâhilü'l-irfan*”, Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabiyyi, 1995.

Ehl-i Sünnet ve Şia Kaynaklarına Göre Hz. Ömer Suikastı ve Bazı Şia Kaynakların Ebû Lü'lü' Etrafında Ördüğü Efsaneler

Dr. Öğr. Üyesi Veysi Turun | ORCID: 0000-0002-0873-6771 | veysiturun@hakkari.edu.tr
Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Hakkâri, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00nddb461>

Öz

Hz. Ömer, 23/644 yılında, Muğire b. Şu'be'nin İranlı kölesi Ebû Lü'lü' künyeli Firûz en-Nihâvendî tarafından sabah namazı sırasında suikasta uğrayarak şehit edilmiştir. İlk dönem İslam tarihi kaynaklarında hadisenin sebepleri ve meydana geliş şekli detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Buna göre Hz. Ömer, Müslüman olmayan gayr-ı Arap unsurların Medine'de ikamet etmesini yasaklamıştı. Ancak, üç meslek dalında usta olan Ebû Lü'lü', meslekî kabiliyetleri sayesinde özel izinle Medine'de ikamet izni alabilmiştir. Muğire'nin kendisinden yüksek miktarda haraç aldığı düşünün Firûz, meseleyi Hz. Ömer'e taşımış, ancak Halife'nin kendi sorununa kayıtsız kaldığını ileri sürerek onu öldürme planları yapmıştır. Sabah namazı esnasında Hz. Ömer'e suikast düzenleyen Ebû Lü'lü', Müslümanlar tarafından yakalanınca intihar ederek canına kıymıştır. Klasik kaynaklar Ebû Lü'lü'ü Nihâvend, Kâşan ve Habeşistan'a nispet etmektedirler. Ancak muteber kaynaklar ekseriyetle onun Nihâvend asıllı olduğunu bildirmektedir. Kaynaklarda, Firûz'un Mecûsî, Hıristiyan veya Kâfir ('İlc) olduğu, Müslüman olmadığı belirtilmesine rağmen Şia'nın bazı kaynaklarında Firûz, Hz. Ali taraftarı bir Müslüman olarak takdim edilmektedir. Keza suikasttan önceki gün Hürmüzân, Cüfeyne ve Firûz'un olayda kullanılan bıçakla beraber görüldüğü şeklindeki rivayetler de suikastın organize siyasî bir komplo olduğu ihtimalini doğurmuştur. Bu makalenin birinci aşamasında klasik İslam tarihi kaynakları esas alınarak bu hadisenin meydana geliş şekli, suikastın muhtemel sebepleri, katilin kimliği ve akıbeti ilmî bir şekilde ortaya konulmaktadır. İkinci aşamada ise ilk dönem İslam tarihi kaynakları ile sonraki asırlarda telif edilen Şii bazı tarih ve hadis kaynaklarının Ebû Lü'lü' hakkında verdiği bilgiler mukayese edilmek suretiyle Şia'nın Ebû Lü'lü' etrafında ördüğü mitolojik bilgiler serdedilmekte ve çarpıtılan tarihi bilgi ve algılar tashih edilmektedir. Keza Ebû Lü'lü' algısının günümüz Sünnî ve Şii dünyasına yansımalarına kısaca değinilmektedir. Çalışmada kaynaklar arası karşılaştırma, tenkit, tahlil ve betimleme yöntemleri kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Ömer, Suikast, Ebû Lü'lü', Şia Kaynakları.

Atf Bilgisi: Turun, Veysi. "Ehl-i Sünnet ve Şia Kaynaklarına Göre Hz. Ömer Suikastı ve Bazı Şia Kaynakların Ebû Lü'lü' Etrafında Ördüğü Efsaneler". *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 541-577.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1363238>

Geliş Tarihi	19.09.2023
Kabul Tarihi	12.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Veysi Turun)
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Telif Hakkı & Lisans

Assassination of Caliph Omar in Ahl al-Sunnah and al-Shi'ah Sources, and the Legends about Abū al-Lu'lu' in Some al-Shi'ah Sources

Asst. Prof. Veysi Turun | ORCID: 0000-0002-0873-6771 | veysiturun@hakkari.edu.tr
Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Hakkari, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00nddb461>

Abstract

In 23/644, Caliph Omar was assassinated and martyred during the morning prayer by Fīrūz al-Nahāwandī, the Persian slave of al-Mughīrah b. Shu‘ba, also called Abū al-Lu’lu’. The reasons of the incident and the way it took place are described in detail in early Islamic historical sources. Accordingly, Caliph Umar had banned non-Muslim non-Arabs from residing in Medina. However, Abu Lu’lu’, who was a master in three crafts, was able to obtain special permission to reside in Medina thanks to his professional skills. Fīrūz, thinking that al-Mughīrah had received a large amount of tribute from him, took the matter to Caliph Omar, but made plans to kill him, claiming that the Caliph was indifferent to his problem. Abū al-Lu’lu’, who assassinated Caliph Omar during the morning prayers, committed suicide and took his own life when he was captured by the Muslims. Classical sources attribute Abū al-Lu’lu’ to Nahāwand, Kashan, and Abyssinia. However, reliable sources generally state that he was of Nahāwand origin. Although it is stated in the sources that Fīrūz was a Majusi, Christian or infidel (‘ilc) and not a Muslim, in some sources of al-Shī‘ah, Fīrūz is presented as a Muslim who is a supporter of Caliph Ali. The rumors that Hurmuzān, Cufayne and Fīrūz were seen with the knife used in the incident the day before the assassination gave rise to the possibility that the assassination was an organized political conspiracy. At the first stage of this article, based on the classical Islamic historical sources, the manner in which this event occurred, the possible reasons for the assassination, the identity and fate of the murderer have been revealed in a scientific way. In the second phase, by comparing the information given about Abū al-Lu’lu’ by some Shiite history and hadith sources compiled in the following centuries with the early Islamic history sources, the mythological information that the Shiites have built around Abū al-Lu’lu’ is put forward and the distorted historical information is presented, and perceptions are corrected. Likewise, the reflection of Abū al-Lu’lu’ perception on today's Sunni and Shiite world is briefly mentioned. In the study, comparison between sources, criticism, analysis and description methods have been used.

Keywords: Islamic History, Caliph Omar, Assassination, Abū al-Lu’lu’, al-Shi’ah Sources.

Citation: Turun, Veysi. “Assassination of Caliph Omar in Ahl al-Sunnah and al-Shi’ah Sources, and the Legends about Abū al-Lu’lu’ in Some al-Shi’ah Sources”. *Marifetname* 10/2 (December 2023), 541-577.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1363238>

Date of Submission	19.09.2023
Date of Acceptance	12.12.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Veysi Turun)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneeetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Klasik İslâm tarihi kaynakları, Şia kaynakları ve çağdaş bazı eserlerde Hz. Ömer'in katili İranlı Ebû Lü'lü' en-Nihâvendî'nin (Fîrûz) (ö. 23/644) doğum yeri, dinî- mezhebî mensubiyeti, akıbeti ile mezarının yeri konusunda bir takım ihtilaf ve münakaşalar mevcuttur. Keza Hz. Ömer suikastının arka planı, eylemin şahsî saiklerle mi işlendiği veya büyük bir organizasyonun parçası mı olduğu üzerinde modern tartışmalar yapılmaktadır. Bu açıdan, tartışmalara konu olan bu eylemin, Sünnî ve Şîî kaynaklarda ele alınış biçiminin sağlıklı bir şekilde tahlil ve tenkit edilmesi zarureti doğmuştur. Zira Şîî bazı kaynakların, Ebû Lü'lü' üzerinden ürettiği bir takım algı, efsane ve yanlış bilgiler, Hz. Ömer noktasında hassas olan Sünnî camiayı yaralamakta, mezhebî tefrikayı derinleştirmektedir. Hadise ile ilgili tarihi malzemenin doğru bir şekilde ele alınmayışı, kişiyi yanlış neticelere götürmektedir. Bu da hakikat ile örtüşmeyen algı ve kanaatlerin doğmasına sebebiyet vermektedir.

Bu makalede, evvela ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarına göre, Hz. Ömer suikastının oluş şekli, cinayetin muhtemel sebepleri, Ebû Lü'lü'ün memleketi, dinî mensubiyeti ve akıbetinin ne olduğu üzerinde durulacaktır. Sonraki aşamada ise bazı Şîî kaynakların, Ebû Lü'lü'ün akıbetine dair ürettikleri mitolojik bilgiler irdelenecektir. Sünnî camiada, İran başta olmak üzere Şia dünyasında Hz. Ömer'in katili Fîrûz'a büyük bir saygı gösterildiği, onun millî-dinî bir kahraman olarak telakki edildiği şeklinde bir kanaat yaygındır. Bu bağlamda, Şîî bazı kaynakların, Fîrûz'un samimi bir Müslüman ve Şîî olduğuna dair ürettikleri yanlış bilgiler analiz edilecektir. Hz. Ömer şehadetinin oluş şekli ve Ebû Lü'lü' a yoğunlaşan çalışmamızda, suikastın arka planı tahlil ve tenkit edilmeyecektir. Bununla beraber klasik kaynaklarda bu eylemin büyük bir

siyasî komplonun neticesi olabileceği izlenimi veren rivayetler ile bu konuda yapılan modern Arapça ve Farsça çalışmalara işaret edilmekle yetinilecektir.

Kuşkusuz Hz. Ömer'in şehadeti ile neticelenen suikast üzerinde birçok araştırma yapılmıştır. Bu bağlamda Türkiye'de Abdurrahman Demirci'nin derin bir araştırmanın ürünü olan "Hz. Ömer'in Şehadeti" isimli makalesine işaret edilebilir. Bu çalışmada suikastın detayları ve muhtemel sebepleri noktasında çok önemli bilgiler sunulmaktadır. Araştırma konumuz büyük oranda örtüşmekle beraber, Şîi kaynaklara ve Ebû Lü'lü'ün akıbetine de yoğunlaşması yönüyle çalışmamız, Demirci'nin makalesinden ayrılmaktadır. Farsça araştırmalara bakıldığında Resûl-ı Caferîyân'ın "Âyâ Ka'b el-Ahbâr Der Katl-ı Halife-yi Dovvom Dest Daştê Est", Muhammed Rıza Rahmetî'nin, "Zemînehây-yı Siyasî- İctimaî-yi Katl-ı Ömer" ile Abbas Ali Sebzvârî'nin, "Ebû Lü'lü': Ez Hakikat Tâ Tevehhum" isimli makaleleri göze çarpmaktadır. Caferîyân, çalışmasında Ka'b el-Ahbâr'ın suikastta rolünün olup olmadığını irdelerken, Rahmetî ise Suikasttaki Kureyş eşrafının rolü üzerine yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla suikastın arka planını irdeleyen bu iki çalışma ile makalemizin kapsamı farklıdır. Sebzvârî ise çalışmasında Ebû Lü'lü'ün dinî mensubiyeti, memleketi ve akıbeti üzerine yoğunlaşmaktadır. Bilhassa konu ile ilgili Şia kaynaklarına ulaşma noktasında Sebzvârî'nin bu çalışmasından çok istifade edilmiştir. Bununla beraber farklı kaynaklara ulaşılarak konu detaylandırılmaya çalışılmıştır. Makalenin sonunda işaret edilen Arapça kaynaklar ise daha çok suikastın arka planı, muhtemel sebepleri ve azmettiricilerine yoğunlaşmışlardır ki bizim çalışmamızın esas konusu bu değildir. İbrahim b. Muhammed el-Hukayl'in "Maktal-i Ömer Radiyallahu 'Anhu" ismiyle telif ettiği Arapça

makale ise Hz. Ömer'in şehadet sürecini anlatmakla birlikte onun, faziletlerine yoğunlaşmaktadır.

1. Klasik İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Suikastın Sebebi ve Oluş Şekli

Hz. Ömer'in hilafeti döneminde hızlanan fetihlere paralel olarak, Sâsânî ve Bizans Devletlerinden esir edilen asker sayısında büyük bir artış meydana gelmişti. Medine'nin güvenliğini riske etmek istemeyen Hz. Ömer, Müslüman olmayan Acem kölelerin ('İlc ç. 'Alûc/ E'lâc) Medine'ye sokulmasını yasaklamıştı.¹ Ancak Kûfe valisi Muğîre b. Şu'be es-Sekâfî (ö.50/670), Medineli Müslümanlara faydalı olabileceğini düşünerek süsleme, demircilik ve marangozluk mesleklerinde kabiliyetli olan İranlı kölesi Fîrûz'un Medine girişine izin vermesi için Halife'ye mektup yazmıştır. Bunun üzerine Hz Ömer, Fîrûz'a Medine'de çalışma izni vermiştir.²

Kaynakların naklettiğine göre Ebû Lü'lü' bir gün, Medine çarşısında dolaşan Hz. Ömer'in yolunu kesip sahibi Muğîre'nin kendisinden çok fazla haraç/vergi aldığından şikâyet etmiştir. Ayrıca ondan vergilerinin azaltılması için ondan Muğîre ile konuşmasını istemiştir. Hz. Ömer'in, onun mesleğini ve günlük ne kadar haraç ödediğini sorması üzerine Fîrûz; marangozluk, demircilik ve süslemecilik

¹ Muhammed b. Sa'd el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadir, 1968) 3/349; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Numeyrî, *Tarihu'l-Medîne ti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: Habip Ahmed Mahmud, 1399/1979), 3/892-893, 904; Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), 10/371. Abdurrahman b. Ebûbekir es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, thk. Hamdi ed-Demirdaş (Riyad: Mektebetu Nizari Mustafa el-Bâz, 2004), 1/107.

² İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/345; İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medîne*, 3/887; Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, Farsçaya çev. Ebû'l-Kasım Pâyende (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1396), 1/677; es-Süyûtî, *Tarih*, 1/107.

yaptığını, Muğîre'ye günlük olarak 2 dirhem,³ bazı kaynaklara göre ise 4 dirhem⁴ veya aylık 100 dirhem⁵ ödediğini bildirmiştir. Ekseriyetle kaynaklar, Hz. Ömer'in Fîrûz'a, Allah'tan korkmasını, sahibine itaat etmesini, söz konusu meblağın, icra ettiği mesleklere oranla çok olmadığını söylediğini belirterek Halife'nin bu serzenişe bigâne kaldığını zımnen aktarmaktadırlar.⁶ Ancak İbnu'l-Esîr ile Süyûtî, Hz. Ömer'in, Muğîre ile konuşarak ücreti indirmesi için ondan ricacı olmaya "niyetli" olduğunu belirtirken,⁷ İbn A'sem ise Hz. Ömer'in Muğîre ile konuştuğunu, ancak onun taahhüt etmesine rağmen herhangi bir indirime gitmediğini söylemektedir.⁸ el-Makdisî de onun, bir yandan Fîrûz'dan sahibine itaat etmesini isterken, diğer taraftan Muğîre ile konuşarak ona

³ Muhammed b. Cerir et-Taberî; *Târîhu'r-Rûsûl ve'l-Mülûk* (Beyrut: Daru't-Turas, 1387), 4/191; Ali b. Muhammed b. İbnu'l-Esîr eş-Şeybânî, *el-Kâmil Fi't-Târih*, Thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 427; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1986), 7/137.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/347; es-Süyûtî, *Tarih*, 1/108.

⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/345; İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. Ali el-Kufî. *el-Futûh*. Farçaya çev. Muhammed b. Ahmed el-Herevî (Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1392), 266; es-Süyûtî, *Tarih*, 1/107.

⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/340-346; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrût: Daru Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/291; el-Belâzûrî, *Ensâb*, 10/417-428; Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Farsçaya çev. Muhammed İbrahim Ayetî (Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1395), 2/49-51; et-Taberî; *Tarih*, 4/190-194; Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih el-Endülüsî, *el-İkdu'l-Ferîd*, thk. Muhammed Abdulkadir Şahin (Beyrut: el-Mektebetu'l-Ğasiriyye, 2007), 5/28; el-Mes'ûdî, *Murûc*, 1/661, 677; Mutahhir b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih* (Kahire: Mektebetu's- Sekâfetu'd- Dîniyye, ts.) 5/188-199; Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Daru'l-Cil, 1992), 3/1152-1154; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târih*, 2/427-430; İbnu'l-Esîr, *Üsdul Ğâbe Fi Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. Ali Muhammed Muavviz- Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4/156, 472; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/136-138; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 2/568-570; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, *el-İsabe fi Temiyizi's-Sahabe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Daru'l-Cil, 1412/1991), 2/97, 5/621; es-Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 1/108.

⁷ İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 4/156; es-Süyûtî, *Tarih*, 1/108.

⁸ İbn A'sem, *el-Futûh*, 266, 270-271.

mevlâsına sahip çıkmasını istediğini nakletmek suretiyle öbür kaynaklardan ayrı düşmektedir.⁹

Hadisenin bundan sonraki seyri hakkında kaynaklarda iki farklı rivayet vardır. Bazısına göre Fîrûz, Halife ile ilk karşılaşmada yaptığı şikâyetten olumlu netice alamayınca “benden başka herkese adil davranıyor” diye söylenerek memnuniyetsiz ve sinirli bir şekilde bulunduğu yerden ayrılmıştır. Başka bir gün Fîrûz yine Hz. Ömer ile karşılaşmış, Halife'nin ona: “Senin iyi yel değirmenleri yaptığını duydum. Bana da bir değirmen yapabilir misin” diye sorması üzerine Fîrûz: “Sana öyle meşhur bir değirmen yapacağım ki doğu ve batıdaki herkes onu konuşacaktır” diyerek uzaklaşmıştır.¹⁰ Diğer bazı kaynaklara göre ise değirmen mevzusu, Fîrûz'un durumdan şikâyet ettiği ilk gün gündeme gelmiştir. Fîrûz ise imalı ve tehditkâr bir eda ile Halife'ye meşhur bir değirmen yapacağını bildirmiştir.¹¹

Fîrûz'un tehditvâri konuşması üzerine Hz. Ömer çevresindekilere, bu kölenin kendisini tehdit ettiğini söylemiştir. Halifenin, kendi şikâyetine ilgisiz kaldığını düşünen Fîrûz, sonraki aşamada onu öldürme planı yapmıştır. O, demircilik mesleğinden istifade ederek kabzası ortada olan iki başlı keskin bir bıçak yaparak tehdidini fiiliyata dökmek istemiştir. Söz konusu buluşmadan üç gün sonra, Hz. Ömer'in sabah namazı için mescitte safları düzenlemekle meşgul olduğu bir anda veya sabah namazının ilk rekâtını kıldığı sırada Fîrûz, elindeki zehirli hançerle ona saldırmış, en ağır göbeğine olmak üzere üç veya altı bıçak darbesi ile onu ağır bir şekilde yaralamıştır. Fîrûz, Hz. Ömer haricinde Müslümanlardan 12 kişiyi

⁹ el-Makdisî, *Tarih*, 5 /188-199.

¹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/345; İbn A'sem, *el-Futûh*, 266; el-Makdisî, *Tarih*, 5/188.

¹¹ İbn Şebbe, *Tarîhu'l-Medîne*, 3/389; et-Taberî, *Tarih*, 4/191; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/247; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/137; es-Süyûtî, *Tarih*, 1/107.

daha yaralamış, Kuleyb b. Ebî Bukeyr el-Leysî dâhil bunlardan altı veya yedi kişi şehit olmuştur. Abdullah b. Abbas'tan eylemin kim tarafından gerçekleştirildiğini araştırmasını isteyen Hz. Ömer, bu hadisenin Muğîre'nin kölesi Ebû Lü'lü' tarafından gerçekleştirildiğini öğrendikten sonra, ömründe bir kez bile secde etmeyen biri tarafından yaralandığı için Allah'a hamd ederek failin Müslüman olmamasına sevinmiştir. Üç gün yaralı kalan Hz. Ömer, hicrî 23 senesinin Zilhicce ayınının 26 veya 27'sinde şehit olmuştur. 10 yıl, 5-6-7 veya 8 ay halifelik yapan Hz. Ömer, Resulullâh'ın (a.s.) Hz. Aişe'nin odasındaki mezarının yanına defnedilmiştir.¹²

2. Ebû Lü'lü'ün Memleketi

Ebû Lü'lü'ün uyuğu ve memleketi konusunda kaynaklar arasında ufak ihtilaflar bulunmakla beraber, muteber İslâm tarihi kaynakları onun İran asıllı ve Nihâvend şehriden olduğunu belirtmektedirler. İbn Sa'd ile Belâzûrî, açıkça onun Nihâvend esirlerinden olduğuna işaret etmektedir.¹³ Taberî, İbnu'l-Esîr, İbn Kesîr ve İbn Haldûn ise onun Nihâvend asıllı olduğunu, Bizans-Sâsânî savaşları (603-628) esnasında Bizans'a tutsak düştüğünü, Müslümanların ise onu Bizanslılardan esir aldığını belirtmektedirler.¹⁴ Keza Mes'ûdî'de onun Nihâvendli olduğuna işaret

¹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/340-346; Halîfe b. Hayyât el-Basrî, *Tarihu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Şam: Dâru'l-Kalem, 1397), 152-153; İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medîne*, 3/892-899; Ebû Hanife Ahmed b. Davut ed-Dineverî, *el-Ahabâru't-Tivâl*, Thk. Abdulmün'im Amir (Kahire: Daru İhyai'l-Kutubu'l-Arabî, 1960), 139; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/29; el-Belâzûrî, *Ensâb*, 10/417-428; el-Ya'kûbî, *Tarih*, 2/49; et-Taberî, *Tarih*, 4/190-194; el-Mes'ûdî, *Murûc*, 1/661, 677; İbn Abdirrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 5/28; İbn Abdilber, *el-İsti'âb*, 3/1152-1154; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/427-430; *Üsdü'l-Gâbe*, 4/156, 472; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/136-138; el-Makdisî, *Tarih*, 5/188-199; İbn Haldûn, *Tarih*, 2/568-570; es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, 1/108.

¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/347; el-Belâzûrî, *Ensâb*, 10/425.

¹⁴ et-Taberî, *Tarih*, 4/136; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/399; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/112; İbn Haldûn, *Tarih*, 2/558, 568.

etmektedir.¹⁵ Kanaatimizce, Ebû Lü'lü'ün, Medine'ye getirilen Nihâvendli küçük esirlerin başını okşayarak: “Ömer benim ciğerimi yedi (yaktı)”¹⁶ şeklinde serzenişte bulunması da onun Nihâvendli olduğunu göstermektedir.

Mucmelu't-Tevârih kitabının müellifi ise onun Hemedan'ın Âbâdcird şehrinden veya Kâşân'ın Fîn köyünden olduğunu “söylendiğini” (gûyend) belirtmektedir.¹⁷ Ancak Sebzvârî'nin de belirttiği gibi müellifin, hadiseyi “söylenmektedir” ifadesiyle aktarması, kaynak göstermemesi ve aynı rivayet içinde katili iki farklı bölgeye nispet etmesi, bu rivayetin mesnetsiz olduğunu, kendisinin de zımmen bu haberden şüphe duyduğuna işaret etmektedir.¹⁸

Bel'amî ise Hz. Ömer'in, Fîrûz ismindeki Habeş asıllı marangozluk yapan, zenci köle tarafından öldürüldüğünü rivayet etmektedir. Ayrıca onun iki başlı “Habeş bıçağı” ile vurulduğunu, Habeşlilerin sağlı- sollu vurmak için bu tür bıçaklar yaptığını belirtmektedir.¹⁹ Öyle anlaşılıyor ki o dönemde iki başlı hançerlere “Habeş hançeri” denilmekteydi. Sıpehr'in de Habeşlilerin iki başlı bıçak yaptıklarına işaret etmesi bu kanaatimizi güçlendirmektedir.²⁰ Buradan hareketle Bel'amî, katilin Habeşli olduğu vehmine kapılmış olmalıdır. Nitekim Sıpehr'in de belirttiği gibi Fîrûz ismi, İranî bir isim olup

¹⁵ el-Mes'ûdî, *Murûc*, 1/277.

¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/347 ; el-Belâzûrî, *Ensâb*, 10/425; et-Taberî, *Tarih*, 4/136; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/399; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/112; İbn Haldûn, *Tarih*, 2/558, 568. (İbn Sa'd'a göre ise Fîrûz: “Araplar benim ciğerimi yaktı” demiştir.)

¹⁷ İbn Şâdî, *Mucmelu't-Tevârih ve'l-Kasas*, tsh. Meliku's-Şu'arâ Behâr (Tahran: Kelâleyi Hâver, ts.), 280-281.

¹⁸ Abbas Ali Sebzvârî, “Ebû Lü'lü': Ez Hakikat Ta Tevehhum”, *Tarih-i İslâm* 11/42, (1389), 3.

¹⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarih-nâme-yi Taberî*, Farsçaya çev. Muhammed b. Muhammed Bel'amî, tsh. Muhammed Rûşen (Tahran: Surûş, 1374-1376), 3/557-558.

²⁰ Mirza Muhammed Takî b. Muhammed Ali Sıpehr, *Nasihu't-Tevârih*, tsh. Cemşid Keyânfer (Tahran: Esatîr, 1384), 7/438.

Habeşlilerde bu isim kullanılmamaktadır.²¹ Ancak aynı müellifin, Sünnîlerin Fîrûz'un Habeşli olduğuna kail olduğu şeklindeki beyanatı²² hakikati yansıtmamaktadır. Yukarıda işaret edildiği üzere çoğunlukla Sünnî tarih kaynakları onun, Nihâvendli olduğunu vurgulamaktadırlar.

Fîrûz/Pîrûz isminin Farsça orijinli olması ve muteber kaynakların onun Nihâvend asıllı olduğunu vurgulamaları nedeniyle Ebû Lü'lü'ün İran'ın Nihâvend şehrinden olduğu söylenebilir. Dolayısıyla onun Kâşanlı veya Habeşli olduğuna dair rivayetler zayıf kaldığından, söz konusu rivayetlere itibar edilmemelidir.

3. Ebû Lü'lü'ün Dini

İbn Kuteybe, Mes'ûdî, İbn Abdirrabbih, İbn Kesîr ve Süyûtî'ye göre Ebû Lü'lü' Mecûsî'dir.²³ Başını Taberî'nin çektiği Bel'âmî, İbnu'l-Esîr, İbn Haldûn ve el-Makdîsî gibi tarihçiler ise onun İran asıllı bir Hıristiyan olduğuna kaildirler.²⁴ Bazı kaynaklar ise onun dinî mensubiyeti hususunu sükût ile geçiştirmektedirler. Ancak yaralandıktan sonra Hz. Ömer'in: "...ben size " 'Alûc"ları Medine'ye sokmanızı yasaklamıştım. Fakat siz bana karşı geldiniz..." minvalindeki siteminden onun, Fîrûz için 'İlc ç. 'Alûc/ E'lâc ifadesini kullandığını öğreniyoruz.²⁵ Lügatlere bakıldığında Arapçada bu kavramın sert, kaba ve iri Acem (Arap olmayan) kâfirler için kullanıldığını görmekteyiz.²⁶ " 'Alûc"

²¹ Sıpehr, *Nasihu't-Tevârih*, 7/439.

²² Sıpehr, *Nasihu't-Tevarih*, 7/439.

²³ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/24; el-Mes'ûdî, *Murûc*, 1/677; İbn Abdirrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 5/28; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/136-137; es-Süyûtî, *Tarih*, 1/108.

²⁴ et-Taberî, *Tarih*, 4/19; Bel'âmî, *Tarihnâme*, 5/557; el-Makdîsî, *Tarih*, 5/188-189; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/427; İbn Haldûn, *Tarih*, 2/558, 568.

²⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/349; İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medîne*, 3/892-893; el-Belâzûrî, *Ensâb*, 10/426; İbnu'l-Esîr, *Üsd*, 4/156.

²⁶ Muhammed b. Mukrim b. Manzûr el-İfrikî, *Lisanu'l-Arab* (Beyrût: Daru Sadr, ts), 2/326; Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-Muhît*, thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs fî Müesseseti'r-Risâle (Beyrût: Müessesetu'r-Risale li't-Tibaeti ve'n-

ifadesini kullanan kaynaklara göre katilin Hıristiyan veya Mecûsî olmasından ziyade onun “kâfir” olduğu, başka bir ifadeyle Müslüman olmadığı hususu ön plana çıkmaktadır.

Fîrûz'un, Mecûsî/Zerdüş olduğu söyleyen kaynakların²⁷ dayanak noktası, onun Nihâvendli olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira bilindiği gibi o dönemde Mecûsîlik, merkezi İran'ın hâkim dini idi. Keza Fîrûz'un, Bizanslıların eline esir düşmesi diğer tarihçileri onun Hıristiyan olduğunu savunmaya sevk etmiş olabilir. Zira Sâsânîlerin son döneminde Hıristiyanlık İran'da hızla yayılmakta idi.²⁸ Ancak, Hz. Ömer'in kendisini yaralayan kişinin Müslüman olmadığına sevinmesi ve kaynakların Fîrûz için Mecûsî, Hıristiyan veya kâfir gibi ifadeler kullanmasından hareketle, katilin Müslüman olmadığını kesin bir ifade ile söyleyebiliriz. Bununla beraber, onun Hıristiyan veya Mecûsî olması ihtimal dâhilindedir. Fakat ileride görüleceği üzere, bazı Şia kaynaklarının Fîrûz'un Müslüman, hatta Şîi olduğuna ilişkin rivayetleri sonradan oluşmuş aslı olmayan iddialar kategorisindedir.

4. Klasik İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Ebû Lü'lü'ün Akıbeti

Ebû Lü'lü'ün, eylemini gerçekleştirmesi üzerine Hz. Ömer: “Bu köpek beni yedi (yaraladı)...” diye bağırıştır. Panikleyen Ebû Lü'lü', namaz ile meşgul olan veya kendisini yakalamaya çalışan Müslümanlardan 12 kişiyi daha yaralamıştır ki bunlardan 6-7 kişi şehit olmuştur. Iraklı Temim kabilesine mensup Hittân et-Temimi el-Yerbû'î, ridasını veya bir kilimi katilin üzerine atmak suretiyle onu hareketsiz hale

Neşri ve't-Tevzî', 2005), 354.

²⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/24; el-Mes'ûdî, *Murûc*, 1/677; İbn Abderrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 5/28; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/136-137; es-Süyûtî, *Tarih*, 1/108.

²⁸ Veysi Turun, *Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2023), 374-376.

getirmiştir. Abdullah b. 'Avf ez-Zuhrî, Haşim b. 'Utbe b. Ebû Vakkâs ve Benî Sehm kabilesinden bir adamın Fîrûz'un üzerine atlayarak onu yakalaması üzerine kurtuluşunun olmadığını gören Fîrûz, hançeri bedenine saplamak suretiyle intihar etmiştir.²⁹

Bahse konu İslâm tarihi kaynakları ekseriyetle, Fîrûz'un, intihar ederek canına kıydığını belirtmektedirler. Bununla birlikte Ya'kûbî, Fîrûz'un Ubeydullah b. Ömer tarafından, Taberî ise onun, Temimli bir Müslüman tarafından öldürüldüğünü rivayet etmektedir.³⁰ İbn Şebbe ve el-Makdisî ise Müslümanların Fîrûz'u yakalayıp öldürdüğünü belirtmektedirler.³¹

Kaynakların söz birliği ettiği hususlardan biri Ebû Lü'lü'ün Hz. Ömer ile birlikte 13 kişiyi yaraladığı, bunlardan 6 veya 7 kişinin şehit olduğudur. Bu durumda eylemin namaz sırasında gerçekleştiğini söylemek daha mantıklıdır. Çünkü fail, Müslümanların namazla meşgul olduğu zamanı seçerek, onların gafil olduğu bir anda daha fazla kişiyi etkisiz hale getirmeyi düşünmüş olmalıdır. Keza onun, namaz sırasında harekete geçerek, suikasttan sonra kurtulmayı hedeflemiş olması da muhtemeldir. İbn A'sem dışındaki diğer kaynakların anlatımlarından da bütün yaralama eylemlerinin camide gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Zaten katilin, dışarıda kendisini kovalayan büyük bir kalabalıktan 12 kişiyi yaralayabilmesi de mantıklı görünmemektedir.

Kaynaklardan net olarak anlaşılan başka bir husus ise Fîrûz'un Hz. Ömer'i yaraladığı gün öldüğüdür. Bu noktada onun intihar etmesinin veya Müslümanlarca öldürülmesinin bir önemi de yoktur. Dolayısıyla

²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/340-341, 354, 347; İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medîne*, 3/900; el-Belâzûrî, *Ensâb*, 10/424-425; İbn A'sem, *Futûh*, 266, 270-271; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 7/137; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/97.

³⁰ el-Ya'kûbî, *Tarih*, 2/50-51; et-Taberî, *Tarih*, 4/240.

³¹ İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medîne*, 3/894; el-Makdisî, *Tarih*, 5/193.

hadisenin meydana geldiği gün Fîrûz'un öldüğünü ve mezarının Medine'de olduğunu kesin bir şekilde ifade edebiliriz. Zaten, Halife ile birlikte onlarca Müslümanı yaralayan bir katilin Medine'den kaçıp camide toplanan büyük bir kalabalıktan kurtulduğunu ileri sürmek rasyonel değildir. Hatta iddiayı bir adım öteye taşıyarak Hz. Ali'nin kaçış planında onunla işbirliği yaptığını veya faile yardım ve yataklık yaptığını ileri sürmek, akla ve tarihi belgelere terstir. Böyle bir iddia aynı zamanda Hz. Ali'ye de büyük bir iftira niteliğindedir.

5. Şîi Bazı Kaynakların Ebû Lü'lü' Etrafında Ördüğü Efsaneler

Muteber İslâm tarihi kaynaklarından, hadiseden sonra kaçamayan gayr-i Müslim Fîrûz'un, olay günü Medine'de öldüğü anlaşılmaktadır. Şia'nın muteber kaynakları da hadisenin gelişim seyrini bu şekilde değerlendirerek kabul etmişlerdir.³² Ancak günümüz İran'ı başta olmak üzere Şia dünyasının avam kesiminde Fîrûz, Hz. Ali'nin samimi taraftarı ve büyük bir Müslüman-Şîi kahraman olarak gösterilmekte hatta ona "Baba Şucâ'u'd-Dîn" lakabı verilmektedir.³³ Buna göre Hz. Ömer'i şehit eden Fîrûz, Hz. Ali tarafından himaye edilerek, onun önce Kum, oradan da Kâşân'a kaçması sağlanmıştır. Bu şekilde oluşturulan algı sayesinde tarihi bir gerçek çarpıtıldığından, sıradan halk kitleleri arasında yanlış kanaat ve algı, hakikatin önüne geçmiştir.³⁴

³² Mustafa Sadıkî, *Kâşân Der Mesir-i Teşeyyu'* (Kum: İntişarât-ı Şia Şinasî, 1386), 78-79; Sebzvârî, "Ebû Lü'lü'", 35; <https://hawzah.net/fa/Article/View/99745/%D8%A7%D8%A8%D9%88%D9%84%D8%A4%D9%84%D8%A4-%D8%A7%D8%B2-%D8%AD%D9%82%DB%8C%D9%82%D8%AA-%D8%AA%D8%A7-%D8%AA%D9%88%D9%87%D9%85>. (Erişim: 20.08.2023)

³³ Mirzâ Abdullah Efendî el-İsfahanî, *Riyâdu'l-Ulemâ ve Hiyadu'l-Fudalâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Menşûratu Ayetullah el-Maraşî, 1403), 4/378, 447, 5/507-508.

³⁴ Bu başlık altında özellikle Şia'nın ilgili kaynaklarına ulaşma noktasında Sebzvârî'nin, "Ebû Lü'lü'" adlı makalesinden çokça yararlanılmıştır. Ancak, onun işaret ettiği kaynaklarla beraber başka kaynaklara da ulaşılmıştır.

Kuşkusuz, Şia'nın bazı hadis kaynaklarında geçen aşağıdaki rivayet, Ebû Lü'lü'ün Müslüman olduğu algısını yaygınlaştırmıştır. Bu rivayete göre Hz. Ali: "... Ey Ömer! Sen kendisine zulmettiğin Ümmü Ma'mer'in kölesi tarafından öldürüleceksin. O kişi de senin isteğinin hilafına cennete girecektir" demiştir.³⁵ Hz. Ali'nin, geleceği bildiğine dair birçok uydurma rivayet serdeden söz konusu kaynaklar, onun bu sözünü de gaybı bilmesine delil göstermektedirler. Evvela, Allah veya Allah'ın kendisine bildirdiği elçiler dışında kimsenin gayba muttali olamayacağından³⁶ hareketle bu rivayetin asılsız olduğu açıkça ortadadır. İkinci olarak Hz. Ömer'in katili, Ümmü Ma'mer'in değil, Muğîre b. Şu'be'nin kölesidir. Üçüncü husus ise söz konusu kaynaklara bakıldığında el-Huseybî'nin (ö.358/969) *el-Hidâyetü'l-Kubrâ* isimli eseri bu rivayet noktasında diğer bütün eserlere kaynaklık etmiştir. Ancak, Sebzvârî'nin de işaret ettiği gibi bizzat Şia rical ve tezkire müellifleri, bu hadise kaynaklık eden el-Huseybî'yi ve bu hadisin içinde yer aldığı *el-Hidâyetü'l-Kubrâ*, *Meşâriku Envâr* ve *İrşâdu'l-Kulûb* gibi kaynakları şiddetle tenkit etmişlerdir.³⁷ Örneğin Âga Bozorg et-Tahrânî, el-Hur el-Âmilî'nin *Meşârik* isimli eserde ifrat ve gıluv v olduğu kail olduğunu belirtirken,³⁸ Muhsin Emin de *İrşâd*'ın ikinci cildinin ed-Deylemî'ye ait

³⁵ Hüseyin b. Hamdân el-Huseybî, *el-Hidâyetü'l-Kubrâ*, thk. Mustafa Subhî el-Humsî (Beyrût: el-A'lemî li'l-Matbûât, 2011), 197; Receb b. Muhammed el-Bursî el-Hillî, *Meşâriku Envâri'l-Yakîn fî Esrâr-i Emîr el-Mu'minin*, thk. Ali Âşûr (Beyrût: A'lamî, 1422), 125-126; Hasan b. Ebi'l-Hasan Muhammed ed-Deylemî, *İrşâdu'l-Kulûb*, thk. Seyyid Haşim Milânî (Tahrân: Daru'l-Usve li'tibâ'e ve'n-Neşr), 1417, 2/126; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, thk. Muhammed Bakır Bihbûdî (Beyrût: Daru ihyâi't-Turâs 1983), 30/276; Seyyid Haşim b. Süleyman el-Buhrânî, *Medînetu Me'âcizi'l-Eimme'l-İsney Aşer ve Delâilu'l-Huceci Ala'l-Beşer* (Tahrân: Mearifu'l-İslâmiyye, ts), 2/44.

³⁶ Kur'an Yolu Meal-Tefsir, çev. Hayreddin Karaman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), Cin 72/26-27.

³⁷ Sebzvârî, "Ebû Lü'lü'", 48-52.

³⁸ Allâme Âga Bozorg-ı Tahrânî, *eż-Zerî'a ilâ Tesânifi'ş-Şi'a*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts), 21/34.

olması hususunda şüphelerin olduğuna işaret etmektedir.³⁹ İlgili haberin râvîsi konumunda olan el-Husaybî ise Şia'nın rical âlimlerince “fâsîdu'l-mezheb,”⁴⁰ “kezzâb”, “mel'un sözler söyleyen” ve “güvenilmez biri”⁴¹ olarak gösterilmektedir.

Şia'nın İmam Hadî'den rivayet ettiği ve içinde Hz. Ömer'in katiline rahmet okunduğu⁴² iddia edilen hadis, Fîrûz'un Müslüman olduğuna delil olarak gösterilen ikinci rivayet konumundadır. Ancak hadisin içeriği incelendiğinde bu sözlerin Şia imamına değil, haberin râvîsine ait olduğu görülecektir. Ayrıca Şia muhaddisleri bu hadisin de mevzû' olduğuna kaildirler.⁴³

Kuşkusuz, Şîî tarihçi İmâduddîn et-Taberî eş-Şîî'nin (ö.675/1277) hadiseyi çarpıtarak olaya farklı bir boyut kazandırmadaki rolü çok daha büyüktür. “*el-Kâmil el-Bahâî*” adlı kitabında olayı öncelikle Sünnî İslâm tarihi kaynaklarında geçtiği veçhiyle zikreden İmâduddîn, “Ömer'in katli ile ilgili başka bir rivayet” başlığı altında şöyle söylemektedir: “Ömer'i yaralayan Fîrûz, kendisini takip eden insanlardan kaçarak Hz. Ali'nin evine sığındı. Bunun üzerine Hz. Ali onu içeri aldıktan sonra kendi oturduğu yeri değiştirdi. Fîrûz'u takip eden halk, Hz. Ali'den katili kendilerine teslim etmesini istedi. Ancak Hz. Ali'nin: ‘Yerimde oturduğumdan beri kimseyi görmedim’ diye yemin etmesi üzerine insanlar dağıldı. Geceleyin Fîrûz'u Düldül'e bindirerek onun Medîne dışına çıkmasına yardım eden Hz. Ali, ondan atın durduğu yerde ikamet

³⁹ Seyyid Muhsin el-Emîn, *A 'yânu'ş-Şîa*, thk. Hasan el-Emin (Beyrût: Dâru't-Tearif li'l-Matbûat, 1983), 5/251.

⁴⁰ Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricalu'n-Necâşî*, thk. Musa Şebîrî (Kum: Neşr-i İslâmî, 1407), 67; İbn Davud el-Hillî, *Ricâlu İbni Davud* (Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1383), 444.

⁴¹ Ahmed b. Hüseyin el-Ğazârî, *Ricalu İbnu'l-Ğazârî* (Kum: Müessesetu'l-İsmailiyân, 1364), 1/55.

⁴² Allâme el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 31/126.

⁴³ Sebzvârî, “Ebû Lü'lü'”, 47.

edip hemen evlenmesini istedi. Bunun üzerine Düldül Kum şehrinde durdu. Hz. Ali'nin mektubu ile Kum'a varan Fîrûz orada evlendi. Ertesi yıl Fîrûz'un Kum'da olduğu anlaşılınca artık bir çocuğu olmuştu. İnsanlar bunun Hz. Ali'nin mucizesi olduğunu anladılar. Ancak, bu rivayet doğru değildir.”⁴⁴

Bilindiği gibi Hürmüzân, sırf “azmettirici” olduğu şüphesi üzerine Ubeydullah b. Ömer tarafından öldürülmüştür. Sebzvârî'nin de belirttiği gibi böyle bir ortamda Hz. Ali'nin, suikastçı ile iş birliği yapması akla terstir. Ayrıca tarih kaynakları, Hz. Ali'nin Hürmüzân nedeniyle Ubeydullah'a kısas uygulanmasından yana olduğunu belirtmektedirler. Buna rağmen Ubeydullah'ın Hz. Ali'yi babasını katilleri ile iş birliği yapmakla suçlamaması eş-Şiî'nin rivayetinin asılsız olduğunu göstermektedir.⁴⁵ Keza Halife ile birçok noktada işbirliği yapan Hz. Ali'nin, onun katilini himaye etmesi mümkün değildir. Kaldı ki söz konusu rivayeti ilk olarak kitabına alan et-Taberî de bu rivayetin asılsız olduğunu beyan etmiştir. Buna rağmen, bahse konu rivayet sonraki çağlarda büyük bir gerçekmiş gibi özellikle Şia'nın avam kesimleri içerisinde yaygınlaşmıştır. Sonraki bazı Şiî kaynaklarda ise Fîrûz'un kaçış güzergâhının Kum'dan Kâşân'a çevrildiği görülmektedir.⁴⁶

Fîrûz'un mezarının Kâşân'da olduğu şayiası, hicrî 8. asır şairlerinden Nusret Alevî ile birlikte iyice yaygınlaşmıştır. Onun, Ehl-i beyti övdüğü 40 beyitlik Farsça şiirinde bu olayı hikâyeleştirerek katilin Medine'den Kâşân'a gittiği senaryosunu ürettiği görülmektedir.⁴⁷

⁴⁴ İmâdu'd-Din Hasan b. Ali b. Muhammed et-Taberî, *Kâmil-i Behâî*, tsh. Ekber Safderî Kazvînî (Tahran: Murtaza, 1382), 457-458; Sadıkî, *Kâşân*, 73-75; Sebzvârî, “Ebû Lü'l'ü”, 30-66.

⁴⁵ Sebzvârî, “Ebû Lü'l'ü”, 41.

⁴⁶ Sadıkî, *Kâşân*, 74.

⁴⁷ O padişah ki imameti Cabbar olan Allah'an alıyordu. Kan, boy ve ruhu seçilmiş Ahmetten alıyordu.

Bu şiire göre, Fîrûz'un sığındığı şehir Kâşân'dır. Fakat diğer ayrıntılar et-Taberî eş-Şîi'nin anlatımıyla aynı kalmaktadır.⁴⁸ et-Taberî ve Alevî'nin anlatımlarına rağmen hicrî 7-8. asırlarda Fîrûz'un Kâşân'a kaçtığı şeklindeki kabul, henüz Şia dünyasında yaygınlaşmamıştır. Nitekim Fîrûz'un intihar ettiğine değinen 8. asır müelliflerinden Allâme Hillî'nin kardeşi Raziyuddîn Hillî'nin, *el-Adedu'l-Kaviyye* adlı kitabında, onun Medine'den kaçtığına dair herhangi bir bilgi vermemesi,⁴⁹ o dönemde hâlâ bu rivayetin Şia'nın havas kesimince kabul edilmediğini göstermektedir.

Hicrî onuncu asırdan sonraki kaynaklara bakıldığında Fîrûz'un Medine'den kaçtığı şeklindeki rivayetin Şia'nın muteber görüşü olarak nakledildiği görülmektedir. Örneğin 930/1524 yılında yazılan *Habîbu's-Siyer* isimli eserde: “Şia rivayetine göre Ebû Lü'lü' Medine'den Irak taraflarına kaçtı ve Kâşân'da vefat etti. Ancak Ehl-i Sünnet rivayetine göre Ebû Lü'lü' kurtulamayacağını anlayınca boynunu bıçakla keserek intihar etmiştir”⁵⁰ denilmektedir. Benzer bir anlatım Sıpehr'in kitabında da kendisini göstermektedir. Sıpehr: “Ehl-i Sünnet ve Cemaate mensup kişilere göre, Ebû Lü'lü'ü kovalayanların onu yakalaması üzerine intihar etmiştir...” “Fakat Şia'dan bir grubun inancına göre Fîrûz, Ömer'i öldürüp birkaç kişiyi yaraladıktan sonra Kum'a oradan da Kâşân'a gitmiştir. Fîrûz Şîi bir adamdı. Ölene kadar orada yaşadı... Günümüzde onun Kâşân'daki kabri meşhur olup üzerinde büyük bir türbe

O Ali ki değirmenciği Yesrib'ten Düldül ile götürdü. Bir gecede Kâşân'a çünkü düşmanı zelil etmişti.

شهریاری کو امامت ز ایزد جبار داشت
خون و اندام و روان از احمد مختار داشت
آن علی ای کاسیابانی ز یثرب دلش برد
در یک شب به کاشان چون عدو را خوار داشت

⁴⁸ Sadikî, *Kâşân*, 74-75; Sebzvârî, “*Ebû Lü'lü'*”, 37-38.

⁴⁹ Radiyuddîn Ali b. Yusuf el-Hillî,, *el-Adedu'l-Kaviyye Lidefi'l-Mehâvifi'l-Yevmiyye* (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşî, 1366), 329-330; Sadikî, *Kâşân*, 75.

⁵⁰ Hand-Mîr Gıyasuddîn b. Humamuddîn el-Huseynî, *Tarih-i Habîbu's-Siyer*, tsh. Muhammed Debîr Siyakî (Tahrân: Hayyâm, 1380), 489.

yapmışlardır”⁵¹ demektir. *Şia Ansiklopedisi*'nde de Fîrûz'un, Mecûsî veya Hıristiyan olduğu yazılıdır. Müellif: "...kimisinin onun Müslüman ve Hz. Ali taraftarı olduğuna inandıklarını”⁵² belirterek zımnen bu iddiaya inanmadığını ortaya koymaktadır.

Klasik kaynaklara bakıldığında bu anlatımın asılsız bir iddiadan öteye geçmediği hatta önemli Şîi tarihçilerin de böyle bir savının olmadığı ortadadır. Nitekim hicrî 11. asır Şîi müelliflerinden Kadı Nurullah Şûşterî'nin anlatımları da bunu destekler mahiyettedir. O, "*Mesâibu'n-Nevâsib*" adlı kitabında, Ehl-i Sünnet ulemasından Mîrhudûm Şerifi'nin şu sözlerini aktarmaktadır: "Kâşân halkı Ebû Lü'lü'ün, efendimiz Hz. Ömer'i katledip Kâşân'a sığındığına, Kâşânlıların da Fîrûz'u vefatına kadar himaye ettiğine inandıklarından onu Baba Şucâ' olarak isimlendirirler. Onlardan biri iyi bir iş yapınca bu isimle anılır. Ancak Şia'nın havas kesimi bu bilginin yanlış olduğunu bilmektedir.”⁵³ Şûşterî eserini, Sünnî olan Şerifi'nin iddialarına reddiye mahiyetinde yazmasına rağmen, onun bu cümlesine itiraz etmemiştir. Bu durum Şûşterî'nin de bu konuda Sünnîlerle paralel düşündüğünü göstermektedir. Başka bir deyişle Şîi âlim Şûşterî de Fîrûz'un Medine'de öldüğünü ve mezarının orada olduğunu kabul etmektedir.⁵⁴ Keza 6. asır Şîi âlimlerden Abdulcelil Kazvîni'nin "*en-Nakz*" adlı eserindeki anlatımlarından, Fîrûz'un

⁵¹ Sıpehr, *Nasihu't-Tevârih*, 7/440.

⁵² Ahmed Cevâdî – Bahaudîn Hurremşâhî- Kâmrân Fânî, *Dairetu'l-Mearifu Teşeyyû'*, (Kum: Şehid Said Muhibbî, 1375, 436.

⁵³ Seyyid Nurullah b. Şerefiddîn et-Tusterî el-Mar'aşî, *Mesâibu'n-Nevâsib fi'r-Raddi Ala Nevâkizi'r-Revâfiz* (Kum: Delil-i Mâ, 1426), 2/241-242.

⁵⁴ Başka bir eserinde Mîr Hudûm'un aynı sözlerini aktaran Şûşterî Ebû Lü'lü'ün mezarının Kâşân'da olup olmadığına ilişkin bir değerlendirme yapmamaktadır. Bkz. Seyyid Nurullah b. Şerefiddîn et-Tusterî el-Mar'aşî, *Mecâlisu'l-Mü'minin*, (Tahran: İslâmiyye, 1377), 1/87. Fakat buna rağmen Eşkûrî, Şûşterî'nin Ebû Lü'lü'ün mezarının Kâşân'da olduğunu yazdığını belirtmektedir. Bu ise yazıyı çarpıtmaktan başka bir şey değildir. Zira Şûşterî'nin kitabına bakıldığında sadece Mîr Hudûm'un Şia'nın avam kesimine ait bir inancını naklettiği görülecektir.

suikasttan sonra Kâşân'a kaçtığı minvalinde çağımızda yaygın olan kanaatin sonraki süreçlerde oluştuğunu göstermektedir. Zira Kazvinî eserini Ehl-i Sünnet'e mensup bir âlime reddiye babında telif etmiştir. Kitapta Şia'nın Kâşân'da yayıldığına değinilmekte ve Ebû Lü'lü'ün ismi birkaç kez geçmektedir. Buna rağmen onun türbesinin Kâşân'da oluşuna hiç değinmemiştir.⁵⁵

Safevî dönemi Şiî âlimlerden Mirza Abdullah Efendî'nin kitabında verdiği bir takım bilgiler de Şia'nın avam kesimini Ebû Lü'lü'ün Müslüman-Şiî olduğu vehmine sevk etmiştir. Müellif, "Fîrûz", "Ebû Lü'lü'" ve "Baba Şucâu'd-Dîn" başlıkları altında verdiği malumatta, Fîrûz'u Hz. Ali taraftarı büyük bir Müslüman olarak tanıtmaktadır. Ona göre Fîrûz, Hz. Ömer'i öldürdükten sonra Kâşân'a kaçıp yerleşmiştir.⁵⁶ Efendî, Fîrûz'un tabînin büyüklerinden olan Zekvân'ın kardeşi olmasını, onun Müslüman olduğunun delili olarak göstermektedir.⁵⁷ Ayrıca Efendî'ye göre ilk iki halife, Hz. Peygamber'in (as), kâfirlerin Mekke ve Medine'den çıkarılması yönündeki talimatına uymuştur. Dolayısıyla Ebû Lü'lü'ün Müslüman olmadan Medine'de ikamet etmesi hatta mescide girmesi mümkün değildir. Diğer taraftan ona göre, Ebû Lü'lü'ün Müslüman olmadığını iddia etmek, kâfirlerin Medine'de ikamet etmesine izin veren Hz. Ömer'in, Hz. Peygamberin emrinin hilafına davrandığını kabul etmek demektir.⁵⁸

Fîrûz'un, Zekvân'ın kardeşi olduğu kabul edilse bile tek başına bu bilginin, onun Müslüman olduğunu ispatlamayacağı ortadadır. Ayrıca

⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Nasîruddin Ebû'r-Reşîd Abdulcelil el-Kazvinî, *en-Nakz*, tsh. Mîr Celâluddîn Muhaddis (Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1358); Sebzvârî, "Ebû Lü'lü'", 48-52.

⁵⁶ Efendî, *Riyâdu'l-Ulemâ*, 5/507-508, 6/12.

⁵⁷ Efendî, *Riyâdu'l-Ulemâ*, 4/381-384.

⁵⁸ Efendî, *Riyâdu'l-Ulemâ*, 4/384-385.

yukarıda geçtiği üzere kaynaklar, Fîrûz'un mesleki becerileri nedeniyle Hz. Ömer'den Medine'ye "özel giriş vizesini" aldığını açıkça belirtmektedir. Keza Hıristiyan olan Cüfeyne de okuma-yazma bilgisi nedeniyle bu izin kapsamına alınmıştır. Buradan hareketle söz konusu iki kişiye Müslüman olma şartı aranmadan sahip oldukları bilgi ve yetenekler nedeniyle Medine'ye girdikleri söylenebilir. Tam da bu noktada Müslüman olmayan birisinin sabah namazı sırasında mescitte olmasının mümkün olmadığı ileri sürülebilir.⁵⁹ Ancak, Arap giysisi ve o dönemin aydınlatma şartları düşünüldüğünde, kişinin kimliğini gizleyerek sabah namazı vaktinde mescide rahatlıkla girebileceği ortadadır. Hele hele güvenlik kontrolü ve protokol kurallarının olmadığı sade bir ortamda bunu yapmak çok daha kolaydır. Öte yandan bazı kaynakla, Ebû Lü'lu'un Hz. Ömer'in arkasındaki safta beklediğini belirtmesine rağmen, Mes'ûdî ve Süyûtî onun, mescide girdikten sonra karanlık bir köşede saklandığına işaret ettiklerini de hatırlatmak gerekir.⁶⁰ Demirci'nin de isabetle belirttiği gibi suikastçi ilk safta dursaydı bu durum Hz. Ömer'in gözünden kaçmazdı.⁶¹

Mirza Efendî'nin, Safevî sultanlarından Şah Sultan Hüseyin'e "*Tuhfetu Fîrûziyye*" ismiyle ithaf ettiği kitabın da bu yanlış algının yerleşmesindeki katkısı büyüktür. O, bu kitabı Şia tarafından Hz. Ömer'in katledildiği gün olarak kabul edilen Rebiu'l-Evvel ayının 9. gününün hatırasına -ki "Ömer Kuşân, Ömer Sûzân ve Baba Şucâ' Bayramı" adlarıyla anılmaktadır- kaleme almıştır. Caferîyân, bu eserin günümüzde hâlâ yazma halinde bulunduğunu, kitapta iyi bir Şiî olan Fîrûz'un Kâşân'a

⁵⁹ Sebzvârî, "Ebû Lü'lu'", 30-60.

⁶⁰ el-Mes'ûdî, *Murûc*, 1/677; Süyûtî, *Tarih*, 1/108.

⁶¹ Abdurrahman Demirci, "Hz. Ömer'in Şehadeti", *İslami İlimler Dergisi*, 9/2, (2014), 21.

yerleştiği ve Efendî döneminde bile hâlâ onun neslinden insanların bu şehirde olduklarını ispatlamaya çalıştığını belirtmektedir.⁶² Bu arada Hz. Ömer'in öldürüldüğü günün tayini noktasında da Sünnî ve Şîî çevreler arasında büyük bir ihtilaf vardır. Yukarıda zikri geçen Sünnî kaynaklara göre Hz. Ömer Zilhicce ayının 26 veya 27'sinde şehit olmuştur. Ancak Şia kaynakları, Hz. Ömer'in Rebiulevvel ayının 9. gününde katledildiğinde ısrarcıdırlar.⁶³ Bazı Şîîler bu güne büyük bir kutsiyet atfederek bu günü, Hz. Ali'nin hakkını gasp eden kişiden (Hz. Ömer) kurtulmanın miladı ve imam-ı zamanın (Mehdî) tacını giyme günü olarak kutlamaktadırlar. Ayrıca Şia, bu minvalde birçok eser ve risale telif etmiştir.⁶⁴ Fakat bu konu, makalemizin kapsamı dışında olduğundan burada sadece olay günü noktasındaki ihtilafa değinmekle yetinilmiştir.

Bu başlık altında incelediğimiz ve bazı Şia ulemasınca dâhi muteber kabul edilmeyen kaynaklar, Ebû Lü'lü' etrafında örülen mitolojik bilgilerin halk arasında yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır. Bu tarz rivayetler, Şia'nın Hz. Ömer'e dönük menfi muhayyilesinin üzerine oturduğu için kabul görmüş ve durumun böyle olması adeta arzu edilmiştir. Söz konusu uydurma rivayetler neticesinde hadise farklı bir mecraya taşınmıştır. Kanaatimizce Şia ve Ehl-i Sünnet arasındaki tarihsel süreçteki bazı sürtüşmeler, Fîrûz'un Medine'den Kum veya Kâşân'a kaçtığı bilgisini üretmiş olmalıdır. Önceleri avam kesimin sahiplendiği bu bilgi, zamanla Şia'nın gerçek görüşüymüş gibi bazı tarih kitaplarında kendisine yer bulduğundan Fîrûz bir kahraman olarak takdim edilmiştir.

⁶² Resûl Caferîyân, *Safeviyye Der Arsa-yı Ferheng Din ve Siyaset* (Kum: Pejûhişgâh-ı Hovze ve Danişgâh, 1389), 1/343-348, 359.

⁶³ Sıpehr, *Nasihu't-Tevarih*, 439-440.

⁶⁴ Seyyid Ali Hüseyinî Horasanî, *Nohom-ı Rebiulevvel: Fazîlethâ, Şerâfethâ*, (Dijital Baskı, Birinci Basım, 1435), Değişik sayfalar.

İranlı araştırmacılar, Ebû Lü'lü'ün mezarının Kâşân'da olduğu hususunu katiiyetle reddetmektedirler. Onlara göre bu mezar salih bir kişiye aittir. Zira türbe sahibinin kimliğini zikretmeyen eski kaynaklar, söz konusu mezarın iyi bir insana ait olduğuna işaret etmekle yetinmişlerdir. Ancak Şiîliğin Kâşân'da yayılmasına paralel olarak 8. Asırdan sonra bu mezar Fîrûz/Baba Şucâ'a nispet edilmiştir.⁶⁵ Şia Ansiklopedisi'nin aktardığı bilgiler de bu minvaldedir. Buna göre, Fîrûz'u "Baba Şucâ'" olarak isimlendirilen İran'daki halk tabakası, Ebû Lü'lü'ün Hz. Ömer'e suikast düzenledikten sonra Kâşân'a yerleştiğine inanmaktadır. Ancak, Baba Şucâ'a nispet edilen türbenin inşa tarihi 777/1375 yılıdır. Türbe üzerindeki kitabede "mezarın Allah'ın salih kullarından birine ait olduğu" yazılıdır. Kaçar Hanedanı hükümdarlarından Feth Ali Şah'ın biraderi ve aynı zamanda Kâşân valisi olan Hüseyin Alihan 1210/1795 yılında bu türbeyi tamir ettirmiştir.⁶⁶ İlgili yazıya göre sadece avam kesimi bu türbenin Fîrûz'a ait olduğuna inanmaktadır. Keza mezar üzerindeki kitabe de türbenin Fîrûz'a ait olduğuna işaret etmemektedir. Mirza Hanler Han'ın *Sefernâme* isimli eserinde verdiği bilgi ise eskiden İran'da Ebû Lü'lü'a nispet edilen başka türbelerin de bulunduğunu göstermektedir. Zira Mirza'nın 1876 yılında Horasan'daki Türbet-i Haydariyye kasabasında Ebû Lü'lü'a nispet edilen bir türbede Fatiha okuduğunu söylemesi⁶⁷ de bunu göstermektedir.

Ebû Lü'lü'a nispet edilen mezarın yıkılması konusu, 2007 yılında Katar'ın Başkenti Doha'da yapılan "İslâm Mezhepleri Arası Diyalog Konferansında" Yusuf el-Kardavî tarafından dile getirilmiştir. Hatta bu

⁶⁵ Caferîyân, *Safeyîyye*, 1/424-425; Sadîkî, *Kâşân*, 75, Sebzvârî, "Ebû Lü'lü", 30-66.

⁶⁶ Cevâdî, *Teşeyyû'*, 437.

⁶⁷ Mirza Hanlerhan İ'tisâmu'l-Melik, *Sefernâme*, (Tahran: Firdevsî, 1351),135; Sebzvârî, "Ebû Lü'lü", 38.

husus, Ehl-i Sünnet ve Şia mezhebinin yakınlaşmasına vesile olacak “önemli bir adım” olarak gösterilmiştir.⁶⁸ Söz konusu konferansta İran heyetine başkanlık eden Ayetullah Muhammed Ali Teshîrî ise Ebû Lü'lü'ün Medine'de öldürülmek suretiyle cezasını çektiğini, kendileri nezdinde onun bir “suçlu” olduğunu, cenazesinin de Kâşân'a getirilmediğini belirterek bu konuyu önemsiz bulduğunu söylemiştir. Bununla beraber Teshîrî, türbenin yıkılıp yıkılmayacağı sorusuna “emin değilim” diyerek, böyle bir şeye kalkışılması durumunda, İran'da şiddetli bir aksülamel ile karşılaşılacağını zımnen ikrar etmiştir. Aynı heyette yer alan Tahran Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ali Âzerşeb de Ebû Lü'lü' türbesinin belirli bir dini akımı temsil ettiğini, bu nedenle mezhepler arası diyalogu savunan kesimlerin mezarın ortadan kaldırılmasını talep etmelerinin doğru bir yaklaşım olmadığını ileri sürmüştür.⁶⁹

Kardâvî'in teklifine benzer bir çağrı da İhvânü'l-Müslimîn Cemaati'nden gelmiştir. İhvân'ın Ürdün kolu liderlerinden Hamza Mansûr, İran'ın dinî lideri Ali Hâmeneî'ye bir mektup yazarak öncelikle onun “Hz. Aişe ve Sahabeye sövmeyi yasaklayan” fetvasını takdirle karşılamıştır. Ardından Halife katiline nispet edilen bu mezarın ortadan kaldırılmasını istemiştir.⁷⁰ Farsça bazı internet sitelerinde Ayetullah Teshîrî'nin girişimleri sonucunda Ebu Lü'lü' türbesinin ziyaretlere kapatıldığı bilgisi olmakla beraber, bu kararın kalıcı olup olmadığı hususunda net bir bilgiye rastlanmamıştır.⁷¹ Nitekim 2010 yılında el-Ezher Üniversitesi Rektörü Şeyh Ahmed et-Tayyib de Ebû Lü'lü'a nispet

⁶⁸<https://www.aljazeera.net/news/2007/1/24/>; <https://www.valiasr-aj.com/persian/shownews.php?idnews=2100>

⁶⁹ <https://www.alarabiya.net/articles/2007%2F01%2F24%2F31043>

⁷⁰ <https://www.aljazeera.net/news/2010/10/6>

⁷¹ [http://askdin.com/thread/%DA%](http://askdin.com/thread/%DA%20) (Erişim: 29.08.2023); <http://www.mohebe-fateme.blogfa.com/post/903> (Erişim: 29.08.2023); <https://www.valiasr-aj.com/persian/shownews.php?idnews=2100> (Erişim: 29.08.2023)

edilen mezar yıkılmadan Mısır'ı ziyaret eden İran Cumhurbaşkanı Yardımcısı Hamid Bekâyî ile görüşmeyeceğini deklare etmişti.⁷² Ancak, Ebû Lü'lü'a nispet edilen mezarın, 1354hş./1975 tarih ve 1091 sayılı kanun ile İran Milli Anıtlar Listesine kaydedilmesi, 2023 yılında bile hâlâ türbe çevresinde yapılaşmaya izin verilmemesi,⁷³ mezarın devlet himayesinde olduğunu göstermektedir. İlgili haberlere bakıldığında türbenin devlet korumasına alınmasında tarihi-kültürel varlıkları koruma isteğinin yanında, dinî saiklerin de etkili olduğu görülmektedir.

Tarihsel süreçte Hz. Ömer'in katili Fîrûz etrafında örülen mitlere, İranlı akademik çevreler ile ilmî havzadaki ulemanın ekseriyetle pek itibar etmediği görülmektedir. Ancak Şîh halk, Fîrûz'un Müslüman olup Hz. Ali'nin samimi taraftarı olduğuna, onun himayesinde Kâşân'a kaçtığına inanmaktadır. Bazı Şîhlerce Fîrûz etrafında örülen mitolojik bilgiler, Türkiye'deki algıyı da etkilemiştir. Zira Türkiye'deki birçok kişi, Fîrûz'un mezarının Kâşân'da olduğu hususunda Şia'nın söz birliği ettiğine inandığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan bu başlık altında serdedilen bilgiler, Türkiye'deki kitlelerin bu husustaki bilgilerinin sağlıklı bir zemine oturmasını sağlaması açısından da önemlidir.

6. Suikasttaki Komplo Şüphesi veya İzleri

Klasik İslâm tarihi kaynaklarının anlatımlarından, Fîrûz dışında hadisenin üç kahramanı daha vardır ki karinelere hareketle onların da bir şekilde bu suikast ile ilişkilendirilmeleri mümkündür. Bunlar; Hüzmüzân, Cüfeyne ve Ka'b el-Ahbâr'dır. Bu başlık altında verilecek detaylardan hareketle modern bazı araştırmacılar, suikastın İranlılar ile

⁷² <http://shianew.blogfa.com/post/452> (Erişim:21.11.2023)

⁷³ <https://www.irna.ir/news/85285597/>; (Erişim:21.11.2023)
<https://www.yjc.ir/fa/news/8593018/> (Erişim:21.11.2023)

Yahudilerin derin bir komplosunun ürünü olabileceği görüşünü savunmuşlardır.

Asıl adı Hâmerz olan Hürmüzân, Sasanîlerin Hûzistan merzübânıdır. Kadisiye Savaşı'nda Müslümanlara karşı savaştıktan sonra yıllarca Hûzistan bölgesinde Müslüman fatihlere mukavemet etmiştir. Tuster'in fethinden sonra esir edilerek Medine'ye getirilen Hürmüzân, Hz. Ömer'in daveti üzerine Müslüman olmuş İranlı önemli bir komutandır.⁷⁴ Olayın ikinci kahramanı Cufeyne ise Hîreli Hıristiyan bir köledir. Kaynaklarda Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın kölesi,⁷⁵ evlatlığı⁷⁶ veya Sa'd b. Malik'in evlatlığı olduğu kayıtlıdır.⁷⁷ Cufeyne, Medineli Müslümanların çocuklarına okuma yazma öğretmek üzere buraya getirilmiştir.⁷⁸ Cufeyne de Hıristiyan olmasına rağmen, muhtemelen eğitimci kimliği sayesinde Medine'ye giriş vizesi alabilmiştir.⁷⁹ Ebû İshâk Ka'b el-Ahbâr b. Mati' ise Yemen'in Himyer kabilesinin Zî Ri'an veya Zî Hecen kolundandır. Önceden Yahudi olan Ka'b, Hz. Ömer döneminde Müslüman olmuş büyük bir Yahudi bilginidir. Bir Müddet Medine'de kaldıktan sonra Suriye'deki Humus'a yerleşmiş ve 33/654 senesinde orada vefat etmiştir.⁸⁰

⁷⁴ ed-Dineverî, *Ahbâr*, 130-132; Belâzûrî, *Futûh*, 369-370; Taberî, *Tarih*, 4/72, 78-88; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/364-370; Üsd, 1/714; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/87-89; Necmuddin Gîlânî, Ali Ekber Gecbâf, "Tahlîlî Mukavemathâ-yı Hurmuzân-ı Mihrigânî Der Beraber-i A'rab-ı Muselmân", *Ferheng-i Îlâm* 44 (1393), 125-137; Osman Çetin, "Hürmüzân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/498.

⁷⁵ el-Belâzûrî, *Ensâb*, 2/294; İbnu'l-Esîr, *Üsd*, 3/522.

⁷⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/356.

⁷⁷ et-Taberî, *Tarih*, 4/240; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/447.

⁷⁸ Belâzûrî, *Ensâb*, 2/294; et-Taberî, *Tarih*, 4/240; İbnu'l-Esîr, *Üsd*, 3/522.

⁷⁹ Cemil Abdullah el-Mısırî, *Eseru Ehli'l-Kitâb fi'l-Fiten ve'l-Hurûb el-Ehliyye*, (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1989), 237-242.

⁸⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/445; et-Taberî, *Tarih*, 2/98, 11/627; İbnu'l-Esîr, *Üsd*, 4/460.

Suikasttaki komplo şüphesini doğuran ana neden ise Abdurrahman b. Ebû Bekir'in olaydan önceki gün Ebû Lü'lü', Hürmüzân ve Cüfeyne'yi olayda kullanılan bıçak ile gördüğüne dair haberdir. Rivayete göre, Abdurrahman'ın olaydan sonra Ubeydullah b. Ömer'e önceki gün bu üç şahsı olayda kullanılan bıçak ile gördüğünü söylemesi üzerine Ubeydullah; Hürmüzân ve Cüfeyne'yi öldürmüştür.⁸¹ Kuşkusuz kaynakların, Medine'deki İranlıların aralarında ziyaretleşerek beraber vakit geçirdiklerini belirtmesi de komplo şüphesini artırmaktadır. Buna göre Medine'deki İranlılar birbiriyle görüşmekteydiler. Cufeyne'nin de yanlarında olduğu bir sırada Fîrûz'un elindeki bıçağı gören Hürmüzân, ona bu bıçakla ne yaptığını sormuş, o da bununla tıraş olduğunu söylemiştir. Hürmüzân bıçağı uzun bir süre inceledikten sonra Ebû Lü'lü'a geri vermiştir. Abdurrahman b. Ebû Bekir'in bu olayları Ubeydullah'a anlatması üzerine Ubeydullah, suikastta işbirliği yaptıkları gerekçesiyle Cufeyne ve Hürmüzân'ı öldürmüştür.⁸² Belâzûrî'de ise bıçağı gören kişinin Abdurrahman b. 'Avf olduğu, Fîrûz'un bıçakla et kestiğini beyan ettiği kaydı düşülmekte fakat diğer detaylar neredeyse aynı kalmaktadır.⁸³

Hadiseden önce Ka'b el-Ahbâr'ın Hz. Ömer'e üç gün içinde öleceğini bildirdiği iddiası, onun bu olayda dahlinin olabileceği ihtimalini doğurmaktadır. Buna göre suikasttan üç gün önce Ka'b el-Ahbâr Hz. Ömer'e gelip: "Sen üç gün içinde öleceksin. Kendin için vasiyette bulun" demiştir. Hz. Ömer: "Sen bunu nerden biliyorsun" Ka'b: Allah'ın kitabı Tevrat'ta. Hz. Ömer: Kitapta Ömer b. Hattâb yazılı mıdır? Ka'b: "hayır

⁸¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/355; İbnu'l-Esîr, *Üsd*, 3/522.

⁸² et-Taberî, *Tarih*, 4/240; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/488; *Üsd*, 4/156; İbn Haldûn, *Tarih*, 2/558; İbn Hacer, *el-İsabe*, 5/54.

⁸³ Belâzûrî, *Ensâb*, 10/427.

fakat senin sıfatların orada yazılıdır” demiştir. İkinci gün Ka‘b el-Ahbâr Hz. Ömer’e gidip iki gün ömrünün kaldığını, üçüncü gün ise ona bir günlük ömrünün kaldığını söylemiştir.”⁸⁴ Hz. Ömer yaralandıktan sonra ise Ka‘b el-Ahbâr onun yanına girip: “Ben sana şehit olacağını söylememiş miydim...” demiştir.⁸⁵ Bazı modern Arap araştırmacılar Ka‘b el-Ahbâr’ın hadiseden hemen önce Hz. Ömer’e yakında öleceğini söylemesinden hareketle, onun da komplonun bir parçası olduğunu savunmuşlardır.

Hz. Ömer suikastının İranlı Fîrûz’un şahsi saiklerle işlediği sıradan bir cinayet mi olduğu veya bu hadisenin büyük bir siyasî komplo çerçevesinde mi cereyan ettiği hususunda modern tartışmalar yapılmaktadır. Bu hususta görüş ortaya koyan araştırmacıların Yahudi asıllı Ka‘b el-Ahbâr ve İran asıllı Hürmüzân-ı Mihrgânî’ye yoğunlaştıkları görülmektedir. Kimi araştırmacılara göre bahse konu suikast hadisesi bir Yahudi-İran siyasî komplosunun neticesinde vuku bulmuştur. Bu anlamda Arap araştırmacılar Ka‘b el-Ahbâr’a daha büyük bir rol yüklerken, İranlı araştırmacılar ise başını Hürmüzân’ın çektiği İranlıların organizasyonuna odaklanmaktadır. Elbette bu olayda Kureyş Eşrafını ve Emevîleri de doğal zanlı olarak gösteren araştırmacılar olduğu gibi hadiseyi, “Fîrûz’un şahsi nedenlerle işlediği bir cinayet” olarak gören müellifler de bulunmaktadır. Türkiye’deki okuyucunun olayla ilgili hem Arapça hem de Farsça araştırma eserlerde ileri sürülen iddia ve söylemlere ulaşmasını kolaylaştırmak üzere burada çok özet bir şekilde eser ve müelliflerine işaret edilecektir.

⁸⁴ İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medîne*, 3/891-892; et-Taberî, *Tarih*, 4/190-194; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/427-430.

⁸⁵ İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medîne*, 3/907; İbn Sa‘d, *Tabakât*, 3/340, 342.

Muasır Arap araştırmacılarından el-Mısrî'ye göre Hz. Ömer, Ebû Lü'lü', Cüfeyne, Hüzmüzân ve Yahudi asıllı Ka'b el-Ahbâr'ın ortak komplosu ile şehit edilmiştir. Ona göre, suikastı tasarlayan Ka'b el-Ahbâr, tetikçilik için uygun bir kişi bulmak amacıyla Fîrûz'u vergi indirimi bahanesiyle Hz. Ömer'e göndermiştir. Bununla, Fîrûz'un eline güçlü bir gerekçe vermiştir. Ancak, Müslümanlar arasında sağladığı güven ve Hz. Ömer ile geliştirdiği iyi ilişkilerden dolayı Ka'b'ın suikasttaki rolü gizlenebilmiş ve töhmetten kurtulabilmiştir.⁸⁶ Keza el-Lemyelem de Hz. Ömer'in içinde Ebû Lü'lü', Hüzmüzân ve Ka'bu'l-Ahbar'ın içinde olduğu bir "İran-Yahudi komplosu" sonucunda öldürüldüğünü savunmaktadır.⁸⁷ Benzer bir yaklaşım Ebû Reyeye tarafından sergilenmiştir. Ka'b el-Ahbâr'ın İsrailiyât haberlerinin ana müsebbiplerinden biri olduğu için şiddetle eleştiren Ebû Reyeye, Ka'b'ın Hz. Ömer'e üç gün içinde öleceğini önceden bildirmesinden hareketle, onun bu işte parmağının olduğunun en büyük delili olduğunu savunmaktadır.⁸⁸ el-'Amûdî ise el-Lemyelem'in Ka'ba yönelik suçlamalarını reddederek Caferiyân'ın belirttiği gibi "Sahabeyi savunma" ekseninde Ka'b'ı tebrie etmektedir.⁸⁹ Demirci'nin belirttiğine göre Muhammed Hüseyin Heykel, Abbas Mahmud Akkâd ve Tantavî gibi çağdaş Arap araştırmacılar da suikastın kişisel nedenlerle işlenmediğini, hadisenin planlı bir organizasyonun parçası olduğunu savunmaktadırlar.⁹⁰

⁸⁶ el-Mısrî, *Eseru Ehli'l-Kitâb*, 237-242.

⁸⁷ Abdulaziz b. Muhammed el-Lemyelem, *Vaz'u'l-Mevâlî fi'd-Devleti'l-Emeviyye*, (Riyad: yy. 1409), 20-25, 126.

⁸⁸ Mahmûd Ebû Reyeye, *Edvâu Ala's-Sunneti'l-Muhammediyye* (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts), 126-128.

⁸⁹ Tarık Muhammed Seklû' el-'Amûdî, "Ka'b el-Ahbâr Hel Lehu Dil'un Fi Hadiseti Maktali Emiri'l-Mü'mininin Ömer b. el-Hattâb", *el-Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Medineti'l-Münevvere*, 6 (1410), 152-199; Resul Caferiyân, *Mekâlât-ı Tarihi*, "Âyâ Ka'b el-Ahbâr Der Katl-ı Halife-yi Dovvom Dest Dařtê Est?", (1383), 151-166.

⁹⁰ Demirci, "Hz. Ömer", 25-26.

Farsça araştırmalarda bakıldığında şüphe oklarının İranlılar, Kureyş aristokrasisi ve Emevîler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Hz. Ömer suikastının siyasî ve ictimaî arka planını makalesine konu alan Rahmetî, Kureyş eşrafının olayda büyük rol oynadığını savunmaktadır.⁹¹ Benzer bir yaklaşım sergileyen Caferîyân, Eşkûrî ve Beklerî de Hz. Ömer'in divandaki dağıtım ve ata sistemini kökten değiştirmeyi planladığını, bu nedenle çıkarları tehlikeye giren içinde Muğîre b. Şu'benin de bulunduğu eşrafın böyle bir organizasyon planlamış olabileceklerini belirtmektedirler.⁹²

İranlı milliyetçi araştırmacılardan Huncî, Gîlânî ve Rûşenzâmîr'e göre ise Hz. Ömer suikastının geniş bir arka planı vardır. Buna göre İranlı milliyetçiler, intikam duygusuyla halifeyi “siyasî suikast” ile katletmişlerdir. Bu nedenle olay, basit bir adlî vak'a olarak değerlendirilmemelidir. Bu yaklaşıma göre suikastın planlayıcısı ve teorisyeni Hürmüzân'dır. Onlara göre hadiseyi, Nihâvend esirlerine karşı beslenen duygusal yaklaşım veya Fîrûz'un iş konusunda sahibi ile yaşadığı ihtilafa bağlamak sathi bir yaklaşımdır. Bu açıdan suikast, İranlı vatanseverlerce tasarlanmış kapsamlı bir organizasyon ve iyi planlanmış bir düşüncenin ürünüdür.⁹³ Öte taraftan bu konuda Sebzvârî, kendi iktidarlarına açılan yolu açmak isteyen Emevîleri suçlarken,⁹⁴ Zerrînkûb

⁹¹ Muhammed Rıza Rahmetî, “Zemînehâ-yı Siyasî- İctimaî-yi Katl-ı Ömer”, *Ulûm-ı İnsanî-yi Danışgâh-ı Zehra*, 15/54 (1384), 83-99.

⁹² Resul Caferîyân, *Tarih-i Siyasî-yi İslâm – Tarih-i Hulefâ-* (Kum: Delil-i Mâ, 1382), 110-111; Meryem Bekleri, *Berresî-yi Zendeğî-yi Ömer b. Hattab ve Fütûhât-ı İslâmî-yi Rûzgâr-ı Vey Der Serzemînâ-yı Şarkî* (Tahran: Azad İslâm Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış YL Tezi, 1391); Eşkûrî, “Ebû Lü'lü'”, 806; Pellat, Ch, “Abû Lo'Lo'a” *Encyclopædia Iranica*, 1/3, (2014), 333-334.

⁹³ Behrâm Rûşenzâmîr, *Ferâz ve Furûd-ı İran Ez Yürüş-ı Makedûniyân Tâ Tâziş-ı Tâzîyân*, (Elektronik Baskı, 1391), 284, 286; Emîr Huseyn Huncî, *Fırûpâşi-yi Şahensâhi-yi Sâsânî – Bazhânî-yi Tarih-i İran Zemin-*, (Dijital Baskı: www.irantarih.com, ts), 172, 180; Gîlanî, “Hürmüzân-ı Mihrgânî”, 125-137.

⁹⁴ Sebzvârî, “Ebû Lü'lü'”, 59. (90 nolu dipnot).

ve Takîzâde'ye göre ise Fîrûz, suikastı kişisel nedenlerle işlemiş olup Kureyş eşrafının bu olayda bir dahli bulunmamaktadır.⁹⁵ Nefîsî ise İslâm devletinin kuvvetlenmesine paralel olarak Hz. Ömer'e karşı duyulan rahatsızlığın arttığını, halifenin bu nedenle katledildiğini belirtmekle iktifa etmektedir.⁹⁶ Bütün bu seçeneklerin muhtemel olduğunu belirten Caferiyân ise bu konuda belgeler ışığında net bir görüş ileri sürülemeyeceğini belirtmektedir.⁹⁷

Sonuç

Hz. Ömer'i bir suikast ile katleden Ebû Lü'lü' lakaplı Fîrûz, İran'ın Nihâvend şehrinden olup İran asıllıdır. Fîrûz, eylemden hemen sonra Müslümanlar tarafından yakalanmıştır. O, aynı gün içinde Medine'de öldürüldüğünden veya intihar ettiğinden mezarı da Medine'dedir. Hıristiyan veya Mecûsî olması muhtemel olan Fîrûz, kesinlikle Müslüman değildir. Bazı Şia kaynaklarının Ebû Lü'lü'ün Müslüman ve Şîî olduğuna, eylemden sonra Hz. Ali'nin yardımıyla İran'ın Kum, oradan da Kâşân şehrine kaçtığına ilişkin söylemlerinin tarihi hakikatlerle hiçbir ilgisi yoktur. Kâşân kentinde Ebû Lü'lü'a nispet edilen türbe de salih olduğu düşünülen bir kula ait olup mezarın, Hz. Ömer'in katili Fîrûz'a ait olduğu noktasındaki iddialar mitolojik bilgilerden ibarettir. Şia'nın havas kesiminin görüşü de ekseriyetle bu minvaldedir. Şîî bazı kaynakların bu husustaki gerçek dışı iddiaları, özellikle halk kesimlerini yanlış yönlendirmiştir. Süreç içinde bu algılar

⁹⁵ Abdulhuseyn Zerrînkûb, *Tarih-i İrân Ba'd Ez İslâm* (Tahran: Emîr Kebîr, 1383), 341-342; Seyyid Hasan Takîzâde, *Ez Pervîz Ta Çengîz* (Tahran: Matbaâ-yı Meclis, 1309), 308.

⁹⁶ Said Nefîsî, *Tarih-i İctimai-yi İrân Ez Inkırâz-ı Sâsânîyân Tâ Inkırâz-ı Emevîyân* (Tahran: Kitab-ı Parse, 1390), 79.

⁹⁷ Caferiyân, *Tarih-i Hulefâ*, 105-111; Caferiyân, "Mekâlât-ı Tarihi", 155.

hakikatin önüne geçmiştir. Dolayısıyla Şia içinde oluşan mahalle baskısından ötürü Fîrûz'a nispet edilen mezarın yıkılması da günümüz koşullarında zor görünmektedir.

Rivayetlerden hareketle bu cinayetin şahsî nedenlerle işlendiğini söylemek doğruya en yakın ve en güçlü ihtimaldir. Bununla beraber klasik kaynakların aktardığı bazı haberler, Hz. Ömer suikastının İranlı Hürmüzân, Hıristiyan Cüfeyne ve aslen Yahudi olan Ka'b el-Ahbâr'ın içinde olduğu bir "Yahudi-İran komplosu" neticesinde olma ihtimalini doğurmaktadır. Kuşkusuz bu talihsiz hadise hakkında birçok senaryo üretilebilir. Ancak bu senaryoların hiçbiri tarihi bilgi ve belgeler ile desteklenemediğinden, sadece karineler üzerinden varılan "zan" ve "tahmin"den ibaret kalmaktadır. Keza bazı araştırmacıların, bu hadisenin İranlıların, Kureyş eşrafının veya İranlı ve Yahudilerden müteşekkil bir şebekenin ortak komplosu neticesinde işlenen "siyasî bir cinayet" olduğu minvalindeki yorumlarını destekleyecek tarihî bir bilgi ve belge de yoktur. Bu seçeneklerin hepsi ihtimal dâhilinde olup veriler ışığında bir tarihinin bu konuda net fikir beyan etmesi zordur.

Kaynakça | References

- Allâme el-Meclîsî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Biharu'l-Envâr*. thk. Muhammed Bakır Bihbûdî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1983.
- el-'Amûdî, Tarık Muhammed Seklû'. "Ka'b el-Ahbâr Hel Lehu Dil'un Fi Hadiseti Maktali Emiri'l-Mü'minîn Ömer b. el-Hattâb". *el-Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Medineti'l-Münevvere* 6 (1410), 152-199.
- el-Askalanî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *el-İsabe fî Temiyîzi's-Sahabe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Cîl, 1991.
- Beklerî, Meryem. *Berresî-yi Zendegî-yi Ömer b. Hattab ve Fütûhât-ı İslâmî-yi Rûzgâr-ı Vey Der Serzemînhâ-yi Şarkî*. Tahran: Azad İslâm Üniversitesi, Tahran Birimi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış YL Tezi, 1391.
- el-Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Ensâbu'l-Eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- el-Buhrânî, Seyyid Haşim b. Süleyman. *Medînetu Me'âcizi'l-Eimme'l-İsney Aşer ve Delâilu'l-Huceci Ala'l-Beşer*. Tahran: Mearifu'l-İslâmiyye, ts.
- el-Bursî, Receb b. Muhammed. *Meşâriku Envâri'l-Yakîn fî Esrâr-i Emîr el-Mu'minîn*. thk. Ali Âşûr. Beyrût: A'lamî, 1422.
- Caferiyân, Resûl. *Safeviyye Der Arsa-yı Ferheng, Din ve Siyaset*. 3 Cilt. Kum: Pejûhişgâh-ı Hovze ve Danışgâh, 1389.
- Tarih-i Siyasî-yi İslâm – Tarih-i Hulefâ-*. Kum: Delil-i Mâ, 1382.
- Mekâlât-ı Tarihî. "Âyâ Ka'b el-Ahbâr Der Katl-ı Halife-yi Dovvom Dest Daştê Est". (1383), 151-166.
- Çetin, Osman. "Hürmüzân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikopedisi*, 18/498. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Demirci, Abdurrahman. "Hz. Ömer'in Şehadeti". *İslami İlimler Dergisi* 9/2 (2014), 7-35.
- ed-Deylemî, Hasan b. Ebi'l-Hasan Muhammed. *İrşâdu'l-Kulûb*. thk. Seyyid Haşim Milânî. 2 Cilt. Tahran: Dâru'l-Usve li'tibâ'e ve'n-Neşr, 1417.
- Ebû Reyye, Mahmûd. *Edvâu Ala's-Sunneti'l-Muhammediyye*. Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.
- Efendî, Mirzâ Abdullah el-İsfahanî. *Riyâdu'l-Ulemâ ve Hiyadu'l-Fudalâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 7 Cilt. Kum: Menşûratu el-Maraşî, 1403.

- el-Emin, Seyyid Muhsin. *A'yânu'ş-Şîa*, thk. Hasan el-Emin. Beyrût: Dâru't-Tearif li'l-Matbûat, 1983.
- Eşkûrî, Hasan Yusufî. “Ebû Lü'lü'”. *Dairetu'l-Mearif-i Bozorg-ı İslâmî* 8/806.
- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kamûsu'l-Muhît*. thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs fi Müesseseti'r-Risâle. 1 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risale li't-Tibaeti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2005.
- Gîlânî, Necmuddin - Ali Ekber Gecebâf. “Tahlilî Mukavemathay-ı Hürmüzân-ı Mihrigânî Der Beraber-i A'rab-ı Muselmân”. *Ferheng-i Îlâm* 44 (1393), 125-138.
- Hand-Mîr, Gıyasuddin b. Humamuddîn el-Huseynî. *Tarih-i Habibu's-Siyer*. tsh. Muhammed Debîr Siyakî. Tahrân: Hayyâm, 1380.
- el-Hillî, Radiyuddîn Ali b. Yusuf. *el-Adedu'l-Kaviyye Lidefi'l-Mehâvifi'l-Yevmiyye*. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşî, 1366.
- Horasanî, Seyyid Ali Hüseyinî. *Nohom-ı Rebiulevvel: Fazîlethâ, Şerâfethâ*. Dijital Baskı, Birinci Basım, 1435.
- Huncî, Emîr Huseyn. *Firûpâşî-yi Şahenşâhi-yi Sâsânî -Bazhânî-yi Tarih-i İnan Zemin-*. Dijital Baskı: www.iran tarih.com, ts.
“Nakş-ı İranîyân-ı Medine Der Terûr-i Halifey-i Dovvum Ömer B. Hattab”, *Tarih-i Mâ*, 1-4.
- Cevâdî, Ahmed - Bahauddîn Hurremşâhî- Kâmran Fânî. *Dairetu'l-Mearif-i Teşeyyû'*. Kum: Şehid Said Muhibbî, 3. Basım, 1375.
- el-Huseybî, Hüseyin b. Hamdân. *el-Hidâyetü'l-Kubrâ*. thk. Mustafa Subhî el-Humsî. Beyrût: el-A'lemî li'l-Matbûat, 2011.
- İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-Cîl, 1992.
- İbn Abdirrabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî. *el-İkdu'l-Ferîd*. thk. Muhammed Abdulkadir Şahin. 8 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Ğasiriyye, 2007.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. Ali el-Kufî. *el-Futûh*. Farçaya çev. Muhammed b. Ahmed el-Herevî, 2 Cilt. Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1392.
- İbn Davûd, el-Hillî. *Ricâlu İbni Davud*. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1383.
- İbnu'l-Esîr, Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil Fi't-Târîh*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.

- Usdul Ğabe Fi Ma 'rifeti 's-Sahabe*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- el-Ğazâirî, Ahmed b. Hüseyin. *Ricalu İbnu'l-Ğazârî*. Kum: Müessesetu'l-İsmailiyyân, 1364.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Tarihu İbn Haldûn*. Thk. Halil Şahad. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şîrî. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1986.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *el-İmâme ve's-Siyâse*. Thk. Halil el-Mansûr. 2 Cilt. Beyrût: Daru Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Basrî. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrût: Daru Sadir, 1968.
- el-Lemyelem, Abdulaziz b. Muhammed, *Vaz'u'l-Mevâlî fi'd-Devleti'l-Emeviyye*. Riyad: yy. 1409.
- el-Kazvînî, Nasîruddin Ebû'r-Reşîd Abdulcelil. *en-Nakz*, tsh. Mîr Celâluddîn Muhaddis. Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1358.
- Kur'an Yolu Meal-Tefsir. çev. Hayreddin Karaman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-İfrikî. *Lisanu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Daru Sadir, ts.
- Mirza Hanlerhan İ'tisâmu'l-Melik, *Sefernâme*. Tahran: Firdevsî, 1351.
- el-Makdîsî, Mutahhir b. Tahir. *el-Bed' ve't-Tarih*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, ts.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin. *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*. Farsçaya çev. Ebû'l-Kasım Pâyende. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1396.
- el-Mısırî, Cemil Abdullah. *Eseru Ehli'l-Kitâb fi'l-Fiten ve'l-Hurûb el-Ehliyye*. Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1989.
- en-Necâşî, Ahmed b. Ali, *Ricalu'n-Necâşî*. thk. Musa Şebîrî. Kum: Neşri İslâmî, 1407.
- Nefisî, Said. *Tarih-i İctimaî-yi İnan Ez İnkırâz-ı Sâsânîyyân Tâ İnkırâz-ı Emevîyyân*. Tahran: Kitab-ı Parse, 1390.
- Rahmetî, Muhammed Rıza. "Zemînehâ-yı Siyasî- İctimaî-yi Katl-ı Ömer". *Ulûm-ı İnsanî Danışgâh-ı Zehra* 15/54 (1384), 83-99.

- Rûsenzamîr, Behrâm, *Ferâz ve Furûd-ı İnan Ez Yûriş-ı Makedûniyân Tâ Tâziş-ı Tâziyân*, Elektronik Baskı, 1391.
- Sıpehr, Mirza Muhammed Takî b. Muhammed Ali. *Nasihü't-Tevârih*. tsh. Cemşid Keyânfer. 8 Cilt. Tahran: Esatîr, 1384.
- es-Süyûtî, Abdurrahman b. Ebûbekir. *Tarihu'l-Hulefâ*. thk. Hamdi ed-Demirdaş. 1 Cilt. Riyad: Mektebetu Nizari Mustafa el-Bâz, 2004.
- İbn Şâdî. *Mucmelu't-Tevârih ve'l-Kasas*. tsh. Meliku's-Şuarâ Behâr. Tahran: Kelâle-yi Hâver, ts.
- İbn Şebbe, Ömer b. Şebbe en-Numeyrî el-Basrî. *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*. Thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: Habip Ahmed Mahmud, 1399/1979.
- Sadîkî, Mustafa. *Kâşân Der Mesir-i Teşeyyu'*. Kum: İntişarât-ı Şia Şinasî, 1386.
- Sebzvârî, Abbas Ali. "Ebû Lü'lü': Ez Hakikat Tâ Tevehhum". *Tarih-i İslâm*, 11/42 (1389), 1-36.
- eş-Şeybânî, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât el-Basrî. *Tarihu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Şam: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Tahrânî, Allâme Âgâ Bozorg. *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi's-Şi'a*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd b. Kesir el-Âmilî. *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. 11 Cilt. Beyrut: Daru't-Turâs, 2. Basım, 1387. *Tarih-nâme-yi Taberî*. Farsçaya çev. Muhammed b. Muhammed Bel'amî, tsh. Muhammed Ruşen. 5 Cilt. Tahran: Surûş, 1374-1376.
- et-Taberî, İmadu'd-Din Hasan b. Ali b. Muhammed. *Kâmil-i Behâi*. tsh. Ekber Safderî Kazvînî, Tahran: Murtaza, 1382.
- Takîzâde, Seyyid Hasan. *Ez Pervîz Tâ Çengîz*. Tahran: Matbaâ-yı Meclis, 1309.
- Turun, Veysi. *Farsça Eserlere Göre İnan'ın Fethi ve Hz. Ömer*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2023.
- et-Tusterî, Seyyid Nurullah b. Şerefiddîn el-Mar'aşî (ö.1019/1610). *Mesâibu'n-Nevâsib fi'r-Raddi Ala Nevâkizi'r-Revâfiz*. 2 Cilt. Kum: Delil-i Mâ, 1426. *Mecâlisu'l-Mü'minîn*, 2 Cilt. Tahran: İslâmiyye, 1377.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk. *Târihu'l-Ya'kûbî*. Farsçaya çev. Muhammed İbrahim Ayetî. 2 Cilt. Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1395.

Zerrînkûb, Abdhuseyn. *Tarih-i İnan Ba'd Ez İslâm*. Tahran: Emîr Kebîr, 1383.

<https://hawzah.net/fa/Article/View/99745/%D8%A7%D8%A8%D9%88%D9%84%D8%A4%D9%84%D8%A4-%D8%A7%D8%B2-%D8%AD%D9%82%DB%8C%D9%82%D8%AA-%D8%AA%D8%A7-%D8%AA%D9%88%D9%87%D9%85> (Erişim: 07.05.2022).

<https://iqraonline.net/is-abu-lulu-buried-in-kashan/> (Erişim: 29.08.2023).

<http://delestan10.blogfa.com/post/78> (Erişim: 25.08.2023).

<https://www.aljazeera.net/news/2007/1/24/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D9%8A%D8%AF-%D8%A5%D8%B2%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D9%85%D8%B1%D9%82%D8%AF-%D9%82%D8%A7%D8%AA%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D8%AD%D8%A7%D8%A8%D9%8A-%D8%B9%D9%85%D8%B1-%D9%85%D9%86> (Erişim: 26.08.2023).

<https://www.alarabiya.net/articles/2007%2F01%2F24%2F31043> (Erişim: 26.08.2023).

<https://www.aljazeera.net/news/2010/10/6/%D9%85%D8%B7%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A9-%D8%A3%D8%B1%D8%AF%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D8%A5%D8%B2%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D9%82%D8%A8%D8%B1-%D8%A3%D8%A8%D9%88-%D9%84%D8%A4%D9%84%D8%A4%D8%A9> (Erişim: 26.08.2023).

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/638> (Erişim: 27.08.2023)

<http://www.iranicaonline.org/articles/abu-loloa-a-persian-slave-of-mogira-b> (Erişim: 15.08.2023)

<http://askdin.com/thread/%DA%86%D8%B1%D8%A7-%D9%85%D9%82%D8%A8%D8%B1%D9%87-%D8%A7%D8%A8%D9%88%D9%84%D9%88%D9%84%D9%88-%D8%A8%D8%B3%D8%AA%D9%87-%D8%B4%D8%AF-%D8%9F%D8%9F> (Erişim: 29.08.2023);

<http://www.mohebe-fatemeh.blogfa.com/post/903> (Erişim: 29.08.2023)

<https://www.valiasr-aj.com/persian/shownews.php?idnews=2100> (Erişim: 29.08.2023)

<https://www.yjc.ir/fa/news/8593018/%D8%AA%D9%88%D9%82%D9%81-%D8%B3%D8%A7%D8%AE%D8%AA-%D9%88-%D8%B3%D8%A7%D8%B2-%D8%AF%D8%B1->

%D8%AD%D8%B1%DB%8C%D9%85-

%D8%A8%D9%82%D8%B9%D9%87-

%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DB%8C-

%D8%A7%D8%A8%D9%88%D9%84%D9%88%D9%84%D9%

88%D8%AF%D8%B1-

%DA%A9%D8%A7%D8%B4%D8%A7%D9%86

(Erişim:21.11.2023)

<https://www.irna.ir/news/85285597/%D8%B3%D8%A7%D8%AE%D8>

%AA-%D9%88-%D8%B3%D8%A7%D8%B2-

%D8%AF%D8%B1-%D8%B9%D8%B1%D8%B5%D9%87-

%D8%A8%D9%82%D8%B9%D9%87-

%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DB%8C-

%D8%A7%D8%A8%D9%88%D9%84%D9%88%D9%84%D9%

88-%D9%85%D8%AA%D9%88%D9%82%D9%81-

%D8%B4%D8%AF (Erişim:21.11.2023)

Kur'ân-ı Kerîm'de Şu'ur ve Ş-a'-r Kökünün Geçtiği Âyetler Üzerine Bir İnceleme

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Fehmi Ulus | ORCID: 0000-0002-9329-2393 | hasanfehmiulus@klue.edu.tr

Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, Kırklareli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jb0e673>

Öz

Bu çalışmanın hedefi, Kur'ân-ı Kerîm'deki şu'ur kelimesine kök anlamı çerçevesinde açıklık getirmektir. Çalışma konusu olarak seçilmesindeki başlıca etken de kelimenin, hem Kur'ân'da farklı formlarda çok sayıda âyette geçmesi, hem de müslümanların yazı ve konuşma dilinde sıkça kullanıldığı halde anlamının yeterince bilinmemesidir. Araştırmamızda, Câhiliye dönemi Arap şiiri kaynaklarına baş vurarak ş-a'-r kökünün farklı formlardaki kullanımından örnekler yer verdik. Aynı şekilde hadis kaynaklarında da kökün farklı formlarda kullanıldığı tespit edilmiş ve bunlardan örnekler verilmiştir. Çalışmada, kök türevlerinin geçtiği âyetlerin gruplandırılması uygun görülmüştür. Bu yapılırken çoğunluktaki nefy ve temenni edatlı fiillerin bulunduğu âyetlere öncelik verilmiştir. Âyetler gruplandırılırken ayrıca nüzul tertibi de dikkate alınmıştır. Diğer taraftan, âyetlerin sıralamasına geçmeden önce gruptaki âyetlerin Mekki-Medenî sayısı belirtilmiştir. Türevlerin isim olarak geçtiği âyetler de çalışmada nüzul tertibine göre yer almıştır. Kelimenin anlam çerçevesi lügat, terminoloji ve tefsir kaynakları mümkün olduğunca taranarak belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmamızda Kur'ânı merkeze alarak yapılmış şu'ur konulu bir çalışmaya rastlanmamıştır. Çalışmamızın bu alandaki boşluğun giderilmesine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca, âyet meâllerinde tek meâl kaynağına bağlı kalınmış ve bu kaynağa kaynakçada yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Kur'an, Hadis, Tefsir, Şu'ur, Toplum, Kültür.

Atıf Bilgisi: Ulus, Hasan Fehmi. "Kur'ân-ı Kerîm'de Şu'ur ve Ş-a'-r Kökünün Geçtiği Âyetler Üzerine Bir İnceleme". *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 578-617.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1351028>

Geliş Tarihi	28.08.2023
Kabul Tarihi	12.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Hasan Fehmi Ulus)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Analysis of the Verses in the Qur'an Where the Roots Shu'ur and Ş-a'-r Are Mentioned

Asst. Prof. Hasan Fehmi Ulus | ORCID: 0000-0002-9329-2393 | hasanfehmiulus@klue.edu.tr

Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kırklareli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jb0e673>

Abstract

This study aims to clarify the word "al-shu'ur", which is a concept originating from the Qur'an, within the framework of its root meaning. Because the word "al-shu'ur" appears in different forms in many verses of the Qur'an and it is used frequently and on various occasions in the individual and social lives of Muslims, and its meaning is not sufficiently known. In our research, we have included some examples of different forms of sh-a'-r root by referring to the sources of Arabic poetry of the Age of Jahiliya. In the same way, different forms of the root have been used in hadith sources and examples of these have been given. In the study, the classification of the verses in which the root derivatives are mentioned was considered appropriate. In the same way, it has been determined that the root is used in different form of hadith source, and examples of these are given. In the study, it was deemed appropriate to group the verses in which root derivatives occur. While doing this, priority was given to the verses containing the prepositional verbs "nefy" and "wish". While grouping the verses, the order of revelation was considered. Also, before proceeding with the order of the verses, the Meccan and Medani number of the verses in the group is stated. The verses in which derivatives are used to as nouns are also included in the study according to the order of revelation. The meaning of the word has been tried to be determined by scanning dictionary, terminology, and commentary sources as much as possible. In our research, we haven't found any study, focusing Qur' an. We believe that our study will fill the gap in this field. Also, verse meanings were based on a single source and mentioned in the bibliography

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Qur'ān, Hadith, Tafsir, al-Shu'ur, Society, Culture.

Citation: Ulus, Hasan Fehmi. "An Analysis of the Verses in the Qur'an Where the Roots Shu'ur and Ş-a'-r Are Mentioned". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 578-617.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1351028>

Date of Submission	28.08.2023
Date of Acceptance	12.12.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Hasan Fehmi Ulus)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm Arap dilinde nâzil olmuş ilahî bir kitaptır. Beşer hayatını dünya ukbâ ekseninde bütün yönleriyle kucaklayan ve düzenleyen bir kitap olması hasebiyle ana dili Arapça olmayan Müslümanlarca da gönülden benimsenmiş ve indirilişindeki gâyeye uygun olarak hayat düsturu, hidayet rehberi kabul edilmiştir.

Ana dili Arapça olsun veya olmasın, sıcak ilişki ve etkileşim sonucu Kur'ân-ı Kerîm'den pek çok kelime müslümanların yazı ve konuşma kültürüne girmiş ve anlam incelikleri yeterince bilinmediği halde sıkça kullanılır olmuştur. Bu kelimelerden biri de şu'ur kelimesidir. Şu'ur kelimesi, müslümanların hemen her konudaki hassasiyetlerini dile getirmede yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. Türkçedeki yazım şekliyle İslamî şuur, millî şuur, vatan şuurı gibi ifade kalıplarıyla kullanılmasının yanı sıra şuurlu, şuursuz gibi müstakil yapılar halinde de kullanılması buna örnek olarak gösterilebilir. Sadece bu perspektiften bakıldığında bile şu'urun insan yapısı ve hayatının derinliklerinde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılır kanaatindeyiz.

İnsan, Allah'ın verdiği şu'ur sayesinde kendi halini kontrol etmekte ve çevresinde olup bitenleri kavrayabilmektedir. Şu'ur kaybı veya yokluğu insanın duyarsız, hissetmez hale düşmesi sonucunu doğurduğundan, bu aynı zamanda her türlü tehlikeye açık ve korunmasız duruma düşmesi neticesine yol açmış olacaktır. Çalışmamızda kelimenin geçtiği âyetler incelenirken buna dair örnekler görülecektir. Şu'ur kelimesi üzerinde araştırma yapmayı genel planda gözden kaçan bu yönüyle de önemli bulduk.

Araştırmalarımızda ele aldığımız kapsam ve çerçevede konuya ilişkin bir çalışmaya rastlayamadık. Makalede Arapça menşe'li olan şu'ur kelimesinin anlam çerçevesi ş-a'-r kökünden alınarak incelenmeye

çalışılmış ve anlam yapısının tespiti için Câhiliye dönemi Arap şiirinden başlanarak lügat, terminoloji ve tefsir kaynakları taranmaya gayret edilmiştir. Çalışmamızın şu'ur kelimesi üzerinde yapılacak çalışmalara asgari ölçülerde de olsa katkı sağlayacağını ümit ederiz.

1. Şu'ur (شعور) Kelimesi

1.1. Şu'ur (شعور) Kelimesinin Etimolojik Yapısı ve Lügat

Anlamı

Şu'ur (شعور) kelimesi, Arapçadaki ş-a'-r (ش ع ر) kökünden gelmekte olup, sülâsî mücerred birinci baktan mastardır. Lügatlerde, ş-a'-r kökünün temeldeki anlamının kıl-tüy-saç olduğu ifade edilmektedir.¹ Şu'ur'un bilmek mânasına geldiğini belirten dil âlimleri, bu kelimedeki bilmek mânasının, kelimenin kökündeki kıl-tüy-saç anlamına bağlı olarak dikkat ve duyarlılığa dayanan bilmek olduğunu² ifade ederler. Mütercim Âsım Efendi (öl. 1820) şu'ur'un mânasını "bir nesneyi hoşça fehmedip zekâ ve zihn ve fetânetle mezâyâ ve dakîkasına varıp iyice idrâk eylemek ma'nâsınadır ki 'ilm (علم)'den ahass olur, bundan tanımak ile ta'bîr olunur"³ şeklinde ifade eder. Şu'ur-'ilm farkına da dikkat çekilen bu tarifi,

¹ el-Halil b. Ahmed el-Ferahîdî, *Kiabu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2002), "şa'r", 2/175; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn - Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li't-te'lîf ve'l-enbâ' ve'n-Neşr - ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1964), "şa'r", 1/420; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasen Al Yasîn (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994), "şa'r", 1/281; Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mücmeli'l-Luğa*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), "şa'r", 2/505; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Şihâh*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 1984), "şa'r", 2/698.

² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Munîr Be'albekî (Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 1987), "şa'r", 1/726; Cevherî, *es-Şihâh*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attar, "şa'r", 2/698; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Side, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2000), "şa'r", 1/363; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtu fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), "şa'r", 262.

³ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Hazırlayanlar: Mustafa Koç

Türkçede ifade edilebilecek en uygun ve kapsayıcı tanım olduğunu söylemek mümkündür.

Ş-a'-r kökünden, farklı yapılarda çok sayıda kelime türetilmiştir. Bunlardan tespit edebildiklerimizi şöyle sıralayabiliriz: Zekîce, ustaca, dikkatlice söylenmiş manzum söz (şî'r), sözü ince zekâsıyla ustaca kullanıp manzum halde söyleyen (şa'ir), şairler, Kur'an'da bir sûe adı (şua'râ), bir yıldız adı (şî'râ), kürk, kara sinek, köpek sineği (şa'ra), arpa (şa'îr), kadın şalı, at çulu, beden tüylerine temas eden iç elbise, parola (şî'âr), bitki (şa'rûr), sık ağaçlı yer (şe'ar), kartal yavruları (şa'ariyyât), küçük salatalık (şu'u'rûra), hactaki ibadetler, dinin emrettiği hususlar (şe'âi'r), çocuk oyuncağı (şe'arîr), hac menâsikinin eda edildiği yer (meş'ar), hac menâsiki yerleri, duyular (meşâ'ir), karşılıklı şiir söyleşen, şairlik taslayan (müteşâi'r), bir şeyi kavrayıcı mahiyette bildirmek (iş'âr), yavrunun ana rahminde tüylenmesi (teşa'ur-istiş'âr) gibi kelimeler ve keşke bilebilseydim (leyte şî'rî), adam şiir söyledi (şe'are er-racülü), adam şairlik tasladı (teşa'are er-recülü) gibi deyimler ş-a'-r (ش ع ر) kökünden türetilmiştir.⁴ Kelimenin köküyle bu kökten gelen kelime ve deyimler arasında açık bir mâna bağının olduğu görülmektedir.

Şu'ur (شعور) kelimesine mâna yakınlığı bulunan bilmek ('ilm - علم), (dery - دري), algılamak (idrak - إدراك), sezgi (ihşâs - إحساس), derinliğine anlayıp kavramak (va'y - وعي) gibi kelimeler vardır.⁵ Askerî

Eyyüp Tanrıverdi (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara 2014), "şa'r", 2/2057.

⁴ İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükrrem, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Aliel-Kebîr vd., (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.), "şa'r", 4/2273-2278; Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhtî*, thk. Mektebetu tahkiki't-türâsî fi Müesseseti'r-Risâle (Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2005), "şa'r", 817; Muhammed Murtadâ el-Huseyni ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahi (Kuveyt: Vezaretu'l-i'lam fi'l-Kuveyt, 1993), 12/175-180; Ahmed Muhtâr Omer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âşıra* (Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1429/2008), "şa'r", 4/1205.

⁵ Sâhib b. Abbâd, *el-Muhtî fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasen Al Yasin, 2/185; Ahmed

(öl. 389/999) " *şu'ur*'un, en yakın müteradifi olan 'ilm'den farkının, şiirde olduğu gibi ince bir zeka ve derin bir sezgiyle elde edilen bilgi olduğunu"⁶ belirtir. *Şu'ur* kelimesinin zeka, dikkat ve duyular-duygularla elde edilen, inceliklere dayalı bilgi anlamına gelmesi cihetiyle, mâna yakınlığı bulunan kelimelerden farklı bir anlam taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

1.2. *Şu'ur* (شعور) Kelimesinin Türkçedeki Kullanımı ve Türkçe Sözlüklerdeki Anlamı

Arapçadan Türkçe konuşma ve yazı diline girmiş olan *şu'ur* kelimesi, Türkçe-Osmanlıca sözlüklerde anlama, anlayış, fehm, idrak⁷, duyma, hissetme, anlama, bilme⁸, bilinç,⁹ mânalarında açıklanmaktadır. Aynı sözlüklerde *şuuru* yok, *muhtellu's-şu'ur*, *bî şuur*, *şuursuz* gibi Türkçedeki ifade kalıplarından örnekler de verilir. Kelime, harf devrimi öncesi lügatlerde yazım ve telaffuz yapısını korurken, sonraki dönemden bugüne *şuur* şeklinde yazılıp telaffuz edildiği bilinmektedir. Buna göre, kelimenin Türkçedeki kullanımında, Arapçadaki kullanım yapısı ve anlamından tamamen kopmadığı görülmektedir.

1.3. *Şu'ur* (شعور) Kelimesinin Kur'ân Terminolojisindeki Anlamı

Kaynaklarda, *şu'ur* (شعور) kelimesinin lügat-ıstılah ayırımına gidilmeden kök anlamı ekseninde birbirine yakın mânalarda açıklandığını görüyoruz. Bunlar arasında öncelikle, *ş-a'-r* kökünün temelde, hayvan

Muhtâr Omer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*, "şa'r", 4/1207, 4/2469.

⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997), "şa'r", 81.

⁷ Samî, Şemseddin, "*Şu'ur*" *Kamus-ı Türki*, Dersaadet 1317/1899, Tıpkıbs. (İstanbul: Çağrı yayınları,1978), 779.

⁸ Naci, Muallim, "*Şu'ur*" *Lüğat-ı Naci*, nşr. Kirkor, y.y., b.y, ts. Tıpkıbs. Çağrı Yayınları (İstanbul 1978), 500.

⁹ Eren, Hasan vd., "*Şuur*" *Türkçe Sözlük*, A-J, Yeni baskı (Anakara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), 1/1392.

derisinin dış yüzeyindeki kıl, tüy veya arpa sapındaki zarif tane tomurcukları gibi, bir şeyin ana yapısında ortaya çıkan o şeyden kaynaklı veya onunla ilgili ince, hassas şey mânasına geldiği, kökten gelen şu'ur kelimesinin de ancak birlikte kullanıldığı sıfat ve ek kelimelerle bütüncül bir mâna kazanacağı, aksi halde ince idrak, algı anlamında kalacağı¹⁰ görüşünü zikretmemiz yerinde olacaktır. Kaynaklarda, mutlak olarak kullanılması halinde şu'ur'un "bir şeyi his düzeyinde bilmek"¹¹, "bir şeyle ilgili veriye dayanmayan algı, hiss-i zahirle idrak"¹², "bilmenin ince, latif bir türü"¹³, "hissetmek, bilmek, kavramak"¹⁴ gibi mânalara geldiği ifade edilir. Şu'ur'un diğer bazı tarifleri "ispatsız algı, kontrolsüz idrak"¹⁵, "bir eğilim ve akımı yansıtan duygusal tavır, duruş; kişinin kendini, hal ve davranışlarını doğrudan anlayıp kavraması"¹⁶, "bilginin başlangıçtaki hissedilir hali; bilginin netlik kazanmadan önceki başlangıç durumu"¹⁷ şeklindedir.

Başka bir görüşte, örnek ifade kalıplarıyla şu'ur için "onun mutlaka döneceğine dair içimde bir his (şu'ur) var ifadesinde olduğu gibi

¹⁰ Hasen el-Mustafavî, *et-Taḥkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Tahran – İran: Merkezü Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 1385/1965), "şa'r", 6/89-90.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Omer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiki't-Tenzîl ve 'uyûni'l-Eḳâvil fî vucûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 1/175; Seyyid Şerif el-Cürânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sddîk el-Miñşâvî (Kahire: Dâru'l-fazile, ts.), "şa'r", 33.

¹² Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu İşṭilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, müraca: Refîk el-Acem, thk. Ali Dehruç vd. (Beyrut: Mektebetü Lubnan Naşîrûn, 1996), "şa'r", 1/1033.

¹³ Muhammed Hasen Hasen Cebel, *Mucemu'l-iştikâki'l-muassıl li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü'l-adab, 2010), "şa'r", 2/1145.

¹⁴ Muhammed Bâsim Mikati vd., *el-Ḳuṭûf min Luġati'l-Kur'ân: Mu'cemu'l-Elfâz ve't-Terâkîb el-Luġaviyye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşîrûn, 2007), "şa'r", 279.

¹⁵ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), "şa'r", 537.

¹⁶ Mecmûa mine'l-muellifin, *Mu'cemu muştalahâti'l-'ulûmi's-şer'iyye* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-vataniyye, 1439/2017), "şa'r", 2/967.

¹⁷ Abdurraûf b. el-Munâvî, *et-Tevkîf 'alâ muhimmâti't-teâ'rîf*, thk. Abdulhamid Sâlih Hamdân (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1410/1990), "şa'r", 205.

sezgi, delilsiz algı, idrak anlamına gelir. Şu'ur anlamında sorumluluk duygusu, ortak şu'ur, dayanışma şu'uru gibi ifadeler de bu esasa dayanır¹⁸ denilmektedir. İslam toplumlarında kullanılan İslami şuur, milli şu'ur, vatan şu'uru gibi ifadeler de bu kapsama giren tabirlerdir. Şu'ur kelimesinin terminolojideki tanımlarına bakıldığında, hepsinin kelimenin kök anlamı ekseninde birbirine çok yakın ve birbirini tamamlar mahiyette tanımlar olduğu görülür. Buna göre, kelimeyi tek bir tanım yerine bu tanımlar çerçevesinde anlayıp değerlendirmenin daha isabetli olacağı görüşümüzü belirtmek isteriz. Ayrıca, şu'ur kelimesinin belli bir konuda kavram olarak değerlendirilebilmesi için önüne sıfat veya ek kelime alması gerekmektedir. Kavramsal anlamını ise ilave edilen sıfat veya ek kelime belirlemektedir.¹⁹

Bilgi- şu'ur ilişkisinin ele alındığı bir incelemede, kâinattaki her şeyin şu'ura dahil ve şu'urun unsurları olduğu; şu'urun içi, şu'urun dışı diye bir ayırım yapılamayacağı, içinde bulunulan âlemi kavramaktan ibaret olan şu'urun ilim verilerine indirilmesi imkânsız bir güç olduğu belirtilerek, “kısaca: şuur, ilimler üstü, insana ve insanla alemin münasebetlerine ait ilk temel olarak duruyor. İlimler ve genellikle bütün bilgiler ona dayanarak kuruluyor”²⁰ denilmektedir. Buradaki açıklamanın, içerdiği farklı yaklaşımla bundan önceki tanımlara katkı sağlayıcı mahiyette olduğunu söylemek mümkündür.

2. Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Ş-a'-r Kökünün Kullanımı

Ş-a'-r (ش ع ر) kökünden gelen kelimelerin Câhiliye dönemi Arap şiirinde de kullanıldığını görmekteyiz. Ezd kabilesinden olan Câhiliye şairi

¹⁸ Ahmed Muhtâr Omer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âşira*, “şa'r”, 4/1207.

¹⁹ Mustafavî, *et-Taḥkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, “şa'r”, 6/89.

²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 51, 52.

eş-Şenferâ (öl. 70/554), uğradığı bir hakaret yüzünden üzüntüsünü dile getirdiği şiirinde “ah, keşke bilseydim (elâ leyte şî'rî)” ifadesiyle bu kökten gelen şî'rî kelimesini kullanmıştır.²¹ Abs kabilesine mensup Câhiliye şairi Antere b. Şeddâd, (öl. 22/600), şairlerin zeka kıvraklığını övdüğü bir şiirinde şairler (eş-şu'arâ) kelimesini, aile efradının endamını överken de yine aynı kökten gelen gür saçlar (eş-şa'aratü'l-muş'a'ara) terkiğini kullanmıştır.²² Süleym kabilesine mensup Muhadram şairlerden Abbas b. Mirdâs (öl. 18/639) da Hz. Peygamber'i övdüğü şiirinde beden tüylerine temas eden elbise (eş-şî'âr) kelimesini dostluk mânasında kullanmıştır.²³ Verilen örneklerden, ş-a'-r kökü ve türevlerinin anlamlarında Kur'ân'ın inişinden sonra da değişme veya başkalaşma olmadığı görülmektedir.

3. Kur'ân'da Ş-a'-r (شعر) Kökünden Gelen Kelimeler

Kur'ân-ı Kerim'de ş-a'-r kökünden türemiş kelimeler, yirmi dokuzu Mekkî, on biri Medenî olmak üzere kırk âyette geçmektedir.²⁴ Bu kelimelerden on beşi lâ (لا) nefy-i istikbal, altısı mâ (ما) nefy-i hal edatı olarak sülâsî mücerred birinci baktan fiili muzari cemi' müzekker gâib, üçü lâ (لا) nefy-i istikbal edatı, biri lev (لو) temenni edatı olarak fiili muzari cemi' müzekker muhatap sîgalarında gelmiştir. Diğer kelimelerden biri mâ (ما) istifham edatı, biri lâ (لا) nehy edatıyla if'âl babından emr-i gâib müfred müzekker sîgasıyla; biri eş'âr (أشعار), biri şî'r (شعر), dördü şa'ir (شاعر), biri şu'arâ (شعراء), biri şî'râ (شعرى), dördü şe'âir (شعائر), biri meş'ar (مشعر) formunda geçmektedir.

²¹ eş-Şenferâ el-Ezdî, *Dîvânu's-Şenferâ ve Yelîhi Dîvânu's-Suleyk b. es-Suleke ve Dîvanu 'Amr b. Burâk*, nşr. Talal Harb (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 68.

²² Antere b. Şeddâd el-Absî, *Dîvânu 'Antere*, şrh. el-Hatîbu't-Tebrîzî, thk. Mecîd Tarad (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 147, 225.

²³ Abbas b. Mirdâs es-Selemî, *Dîvânu'l-'Abbas b. Mirdâs es-Selemî*, nşr. Yahya el-Cebbûrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 84.

²⁴ Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-Şur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, ts.), 383-384.

3.1. Kur'ân'da Ş-a'-r (شَعْر) Kökünden Gelen Kelimelerin Yer Aldığı Âyetler

Âyetleri, Ş-a'-r kökünden gelen kelimelerin gâib-muhatap, nefy ve temenni edatlı hallerini dikkate alarak nüzul tertibi ve formlarına göre gruplandırmanın mâna bütünlüğü sağlamak açısından uygun olacağını düşünmekteyiz. Başlarına aynı edatları alan aynı formdaki kelimeleri, âyetlerdeki farklı bağlamları içinde ele alıp değerlendirmenin anlam bütünlüğü bakımından daha isabetli bir sonuca ulaştıracağı kanaatini taşımaktayız.

3.2. Mâ yeş'urun (مَا يَشْعُرُونَ) Lafzının Yer Aldığı Âyetler:

Fiil-i muzâri nefy-i hal cemi' müzekker gaib formunda gelen bu lafız Kur'ân-ı Kerîm'de dördü Mekkî, ikisi Medenî olmak üzere altı âyette geçmektedir. Âyetler nüzul tertibine göre²⁵ şöyledir:

1) *"De ki: Göktekiler ve yerdekiler gaybı bilmezler, ancak Allah bilir. Onlar öldükten sonra ne zaman dirileceklerinin de farkında değildirlir."*²⁶ Müşriklerin Hz. Peygamber'e kıyametin ne zaman kopacağını sormaları üzerine nazil olduğu belirtilen²⁷ âyetteki وَمَا يَشْعُرُونَ lafzının yerde ve göktekilere sıfat olarak geldiği, buna göre söz konusu kişilerin gayb dahil, çok önemli bir husus olan öldükten sonraki dirilme vaktine dair bir duyarlılık ve farkındalığa da sahip olmadıkları²⁸ ifade

²⁵ Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, *Ḳavâ'idu't-Tedebburi'l-Emsel* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, t.y.), 180, 181, 183.

²⁶ وَمَا يَشْعُرُونَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ Kur'an Yolu (Erişim 1 Ocak 2022), en-Neml, 27/65.

²⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vîl-i 'Âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 18/105; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzîl*, Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru tayyibe, 1412), 7/73.

²⁸ Muhammed er-Râzî Fahreddîn b. Allâme Ziyâeddîn Omer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 24/211; Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî,

edilmektedir.

2) *"Onlar başkalarını ondan (Kur'an'dan) alıkoyarlar, hem de kendileri ondan uzak kalırlar. Onlar farkına varmaksızın, ancak kendilerini helak ediyorlar."*²⁹ Müfessirlere göre âyetteki وَمَا يَشْعُرُونَ lafzıyla, hayvanlarda bile bulunan hissetme melekelerini bütünüyle kaybettikleri, o yüzden olanların farkına varamadıkları, dolayısıyla bu lafzın en el ileri derecede kötüleme manasına geldiği ifade edilmektedir.³⁰ Bunların kimler olduğu ve âyetin sebab-i nüzulüyle ilgili farklı rivayetler zikredilmektedir.³¹ Âyetin ağırlıklı olarak, Hz. Peygamber'i müşriklere karşı koruyan, ama söylediklerini tasdik etmeyen amcası Ebû Tâlib hakkında nâzil olduğu görüşü öne çıkarken³² Râzî (öl. 606/1210), Hz. Peygamber'i koruma çabasının sebab-i helak olamayacağını, âyette kastedilenlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetine set çekmeye çalışanlar olduğunu³³ ifade eder.

3) *"İşte böyle, her memlekette günahkarları, oranın ileri gelenleri kıldık ki, oralarda hilekarlık etsinler. Halbuki onlar hilekarlığı ancak kendilerine yaparlar. Ama farkında olmuyorlar."*³⁴ Müfessirlere göre âyette, ilahî hikmet gereği Mekke'nin ileri gelenleri haline getirilen ve

Rûhu'l-Ma'ânî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 8/183.

²⁹ el-En'am, 6/26. وَمَا يَشْعُرُونَ عَنْهُ وَيُنْزُونَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

³⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001), 3/340.

³¹ bk. Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke & Riyad: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 1997), 5/1277.

³² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahâta (Beyrut: Dâru't-tarîhi'l-Arabî, 1423/2002), 1/556.

³³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/199.

³⁴ el-En'am, 6/123. وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُّجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

şer eylemleriyle aslında kendilerine zarar veren, ama bunu fark edemeyen müşrik seçkinler grubundan söz edilmektedir.³⁵ Bir yoruma göre, Allah onları hîlekarlık etsinler diye güç ve imkân sahibi yapmamış, ancak onlar kendilerine verilen güç ve imkânı bu yolda kullanmıştır³⁶ Bazı müfessirler, bu hîlekar cephenin Mekke yollarına dörder kişilik gruplar yerleştirdikleri, bu kişilerin onlardan aldıkları talimatla; bu adam bir şair, kahin³⁷, sihirbaz, yalancı diyerek insanların Hz. Peygamber'e iman etmesini engellemeye çalıştıkları görüşündedir.³⁸ Bu görüşün devamında, âyetteki *لَا* istisna edatının *وَمَا يَشْعُرُونَ* lafzının zamirine hal düşen *وَمَا يَشْعُرُونَ* cümlesinden hemen önce gelmesi, onların Şu'urlarını tamamen kaybettikleri³⁹ şeklinde yorumlanır.

4) "*Onlar, diri olmayan cansız varlıklardır. Ne zaman dirileceklerinin de şuuruna varamazlar.*"⁴⁰ Âyetin iki türlü tefsir edildiğini görüyoruz. Birincisine göre, Kureyş müşrikleri hakkında nâzil olan âyette müşriklerin akıllı, duygulu olduklarını ve kendilerine şefaate edeceklerini söyledikleri ruhsuz putların ne zaman diriltileceklerine dair bir hislerinin olamayacağı veya kendilerinin bu hususta böyle bir Şu'ur

³⁵ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nil (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslami el-Hadişe, 1989), 137; Beğavî, *Ma'alimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., 6/426; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Omer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Mahmûd Ahmed el-Atraş (Beyrut: Dâru'r- Reşîd Müessesetü'l-İman, 2000), 3/185.

³⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/206.

³⁷ Ebû'l-Ferec Cemaeddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut - Dimaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 3/125.

³⁸ Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, el-Endelusî. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd -Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4/217.

³⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad, 4/218.

⁴⁰ *أَمْوَئٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانٌ يُبْعَثُونَ* en-Nahl, 16/21.

dan yoksun oldukları ifade edilmektedir.⁴¹ İkinci yoruma göre, burada kastedilenler taptıkları putlardır. Müşrikler putların akıllı, duygulu olduklarını ve kendilerine şefaath edeceklerini söyledikleri için, âyette onlardan bahsedilirken insanlardan bahsediliyormuş gibi bir üslup kullanılmıştır.⁴²

5) "*Bunlar Allah'ı ve müminleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir.*"⁴³ Müfessirler buradaki "sadece kendilerini aldatırlar" ifadesini, sapkın eylemlerinin sonuçları itibarıyla kendilerini aldatmış olurlar şeklinde yorumlar.⁴⁴ İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) göre bu âyet, müminlerle karşılaştıklarında; bizler de iman ve şehadet ederiz ki, adamınız doğruları söylüyor diyen, ama başka ortamlarda tersini söyleyen Abdullah b. Übeyy, Muattib b. Kuşeyr ve el-Ced b. el-Kays gibi münafıklar hakkında nâzil olmuştur.⁴⁵ Bazı müfessirlere göre âyette, akılları sıra Allah'ı aldattıklarını sanan münafıkların, böyle bir zandan doğacak vebalin ahirette karşılığın çıkacağını anlayacak his ve zekadan yoksun oldukları bildirilmektedir.⁴⁶ Başka bir yoruma göre farkında olmadıkları şeyin İbn Abbas'a göre, yalanlarına Allah'ın Peygamber'ini vâkıf kılması, İbn Zeyd'e (öl. 102/721) göre içlerinde gizledikleri küfür olduğu ifade edilir.⁴⁷ يُخَادِعُونَ لَفْزِیْنِیْنِ زَمِیْرِنِیْنِ وَمَا یَشْعُرُونَ cümlesinin, uzun süre dalalette

⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i 'Âyi'l-Kur'an*, 14/197; Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu, 8/93.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*.Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 12/309.

⁴³ el-Bakara, 2/9. يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَمَا یَخْدَعُوْنَ اِلَّا اَنْفُسَهُمْ وَمَا یَشْعُرُوْنَ

⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i 'Âyi'l-Kur'an*, 1/283.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 1/29.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, 1/36; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/299.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 1/31.

kalmış olmaları sebebiyle his ve idrakten tamamen yoksun düştükleri manasına geldiği belirtilir.⁴⁸ Âyetteki وَمَا يَشْعُرُونَ lafzının hayvanlarda bile var olan hissetme yetisini kaybetmiş oldukları mânasına gelmesi cihetiyle لَا يَعْلَمُونَ lafzından daha etkili bir kötöleme ifadesi olduğu belirtilmektedir.⁴⁹ Bazı müfessirlere göre onların hissetmedikleri şey, yaptıklarıyla âhirette yüzleşecekleri veya yalanlarını ve içlerindeki küfrü Allah'ın Peygamber'ine bildirmiş olmasıdır.⁵⁰

6) "Kitap ehlinden bir grup sizi saptırabilmeyi çok arzu etti. Oysa sadece kendilerini saptırıyorlar, fakat farkına varmıyorlar."⁵¹ Tefsirlerde âyetin, Benî Nadir, Kurayza ve Kaynukâ kabilelerine mensup yahudilerin Muâz b. Cebel (öl. 17/638), Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) ve Ammâr b. Yâsir'i (öl. 37/657) kendi dinlerine davet etmeleri üzerine nâzil olduğu belirtilir.⁵² Âyet, yahudi grubun bu girişimleriyle söz konusu müminleri değil, ancak kendilerini saptırabilecekleri veya onları kendi küfür hallerine çekemeyeceklerini anlayacak his ve idrakten yoksun oldukları⁵³ şeklinde yorumlanmaktadır.

Mâ (ما) nefy-i hal edatı cümlede ismin başına geldiğinde Leyse (ليس) işlevini görerek ref' ve nasb etmekte, fiil başına geldiğinde ise Lâ (

⁴⁸ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallak, Mahmud Ahmed el-Atraş, 1/46; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdi, *İrşâdu'l-'Akli's-Selim ilâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ' (Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-hadîse, ts.), 1/73.

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, thk. Nûra bint Abdulaziz el-Versân (Riyad: Câmiatu İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430), 2/143.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, 1/36.

⁵¹ وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ Al-i İmrân, 3/69.

⁵² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahâta, 1/283; Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., 2/53; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/167.

⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i 'Âyi'l-Kur'an*, 5/490; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâiki't-Tenzil ve 'uyûni'l-Ekâvil fi vucûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad, 1/568.

لا) mânasında şimdiki hali olumsuzlaştırmaktadır.⁵⁴ Âyetlerdeki يشعرون fiilinin başına gelen mâ (ما) nefy-i hal edatı söz konusu kişilerin içinde buldukları halin şuurunda olamadıklarını ifade etmiş olmaktadır.

3.3. Lâ yeş'urun (لا يشعرون) Lafzının Yer Aldığı Âyetler

Fiil-i muzari nefy-i istikbal cemi' müzekker gaib vezninde gelen ve âyet sonlarında yer alan bu lafız Kur'ân-ı Kerim'de onu Mekkî, biri Medenî olmak üzere on beş âyette geçmektedir. Nüzul tertibine göre⁵⁵ sıraladığımız âyetler şöyledir:

1) *"Sonra kötülüğün (sıkıntı ve darlığın) yerine iyiliği (bolluk ve genişliği) getirdik. Nihayet çoğaldılar ve (nankörlük edip) : Atalarımız da darlığa uğramış ve bolluğa kavuşmuşlardı, dediler. Biz de farkında değillerken onları ansızın yakaladık."*⁵⁶ Müşriklere uyarı mahiyetindeki âyet, bir önceki âyetin devamı niteliğindedir. Müfessirlere göre âyetlerde, her peygamberin kavminde darlık-bolluk evrelerinin yaşandığı, ama insanların bu değişkenliği ilahi irade ve tasarrufa değil de zamanın akışına bağlı olağan gelişmelere yordukları, buna da zekâ, duygu ve basiret körlüklerinin sebebiyet verdiği ve sonunda ansızın azaba yakalandıkları⁵⁷ ifade edilmektedir.

Müfessirler, bu ve benzeri âyetlerin Kureyş müşrikleriyle birlikte bütün ümmete ikaz ve aynı hatalara düşülmemesi için uyarı maksadı

⁵⁴ Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Dâru't-türâs, Kahire 1404/1984), 1172.

⁵⁵ Meydânî, *Qavâ'idu't-Tedebburi'l-Emsel*, 179, 180, 181, 182, 183.

⁵⁶ *el-Nûm* 27: "لَا يَشْعُرُونَ. ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ." A'raf, 7/95.

⁵⁷ İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, 4/7; İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire - Cize:Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 6/352; Ebussuûd, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata, 2/379.

taşıdığını ifade ederler.⁵⁸ Âyette *وَهُمْ لَا يَسْعُرُونَ* değil de *وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ* ifadesinin kullanılması bilme, anlama bir yana, hayvanlarda bile var olan hissetme yetilerini kaybetmiş olmalarına işaretle en ileri derecede kötüleme anlamına geldiği⁵⁹ ifade edilmektedir.

2) "*O azap farkında olmadan kendilerine ansızın geliverir.*"⁶⁰ Âyetteki azabın ansızın gelmesi ifadesi, onlara azabın gelişini önceden hissetme, fark etme fırsatı vermeyecektir⁶¹ mânasında yorumlanmaktadır.

3) "*Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca; ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler, dedi.*"⁶² Hz. Süleyman'ın cinler, insanlar ve kuşlardan oluşan ordusuyla çıktığı seferde geçen olayda, güzergâh üzerinde bulunan vadideki karıncaların başı, sorumluluk hissiyle tebaasını ezilme tehlikesine karşı uyarıyor. Peygamber olduğunu bildiği Hz. Süleyman'ın, ordusuyla onları kasten değil de farkına varmadan ezmiş olabileceğini söylüyor.⁶³ Tefsirlerde, İbn Abbas'ın görüşüne atfen, karıncanın bu uyarısını Hz. Süleyman'ın kulağına rüzgârın getirdiği veya karıncalar arasındaki bu endişeye Allah Teâlâ'nın Hz. Süleyman'ı herhangi bir şekilde vâkıf kıldığı⁶⁴ belirtiliyor.

4) "*Onlar bir tuzak kurdular. Farkında değillerken Allah da bir*

⁵⁸ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, thk. Nûra bint Abdulaziz el-Versân, 9/248; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-neşr, 1984), 9/16.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1

⁶⁰ *eş-Şuara*, 26/202.

⁶¹ Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîrü'l-Kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 653.

⁶² *حَتَّىٰ إِذَا اتَّوَا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٌ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَسْعُرُونَ.* en-Neml, 27/18.

⁶³ Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., 6/150; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 6/162.

⁶⁴ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, thk. Nura bint Abdulaziz el-Versan, 17/1; Matürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, 10/368.

tuzak kurdu."⁶⁵ Âyetten önceki âyetlerde anlatıldığı üzere, Semûd kavminden dokuz kişilik bir bozguncu çete, ant içerek yaptıkları plana göre Sâlih Peygamber'i ve aile efradını bir baskınla öldürecekler ve bu toplu cinayetten sorumlu tutulmaları halinde bu olayla ilgilerinin olmadığını söyleyeceklerdi. Âyette, Allah Teâlâ'nın bir karşı planla onların planlarını önceden fark edemeyecekleri şekilde yok ettiği belirtilmektedir. Tefsirlerde, kavmin ileri gelenlerinden oluşan bu şer çetesinin melekler eliyle nasıl helak edildikleri farklı rivayetler halinde yer alır.⁶⁶ Bir yorumda, Allah Teâlâ'nın onları helak etme planını, onların Sâlih Peygamber'i ve ailesini öldürme planlarına dahil etmesiyle bu karşı planı sezmemelerinin önüne geçildiği⁶⁷ ifade edilir.

5) "*Firavunun karısı: Bana da sana da göz aydınlığı (bir çocuk)! Sakın onu öldürmeyin. Belki bize faydası dokunur, ya da onu evlat ediniz dedi. Oysaki onlar (olacak şeylerin) farkında değillerdi.*"⁶⁸ Bu âyetteki, farkında değillerdi mânasında alınan لَا يَشْعُرُونَ lafzı bir yoruma göre, yaptıkları yüzünden şuurlarını tamamen kaybetmiş insanlar anlamına gelmektedir.⁶⁹ Müfessirlere göre, ilahi emirle annesi tarafından kutu içinde nehire bırakılan bebek Mûsâ'nın nehirden alınarak firavun'un sarayına getirilmesiyle karısının firavuna söylediği sözü nakleden âyette geçen لَا يَشْعُرُونَ lafzıyla, aslında firavunun sebep-i helaki olacak düşmanını bağışlarına bastıklarını sezememiş, anlayamamış oldukları ifade edilmektedir.⁷⁰

⁶⁵ en-Neml, 27/50. وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i 'Âyi'l-Kur'an*, 18/63;

⁶⁷ Buhaneddîn Ebü'l-Hasen İbrahim b. Omer el-Bikâî, *Naẓmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslami, 1984), 14/178.

⁶⁸ el-Kasas, 28/9. وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي وَلَئِكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَلَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ.

⁶⁹ Bikâî, *Naẓmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, 14/247.

⁷⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahâta,

6) "*Annesi, Musa'nun kız kardeşine; onu takip et dedi. O da Musa'yı onlar farkına varmadan uzaktan gözledi.*"⁷¹ Annesi bebek Mûsâ'yı nehire bırakınca akıbetinden emin olmak için, kızından kardeşini uzaktan izlemesini istemiş, o da bunu yapmış, hatta Katâde'ye (öl. 117/735) göre uzaktan ilgisiz bir şeye bakıyormuş gibi yapıp firavun ailesi ve diğerlerinin aralarındaki kardeşlik bağını sezmelerine fırsat vermemiştir.⁷²

7) "*Yusuf'u götürüp kuyunun dibine bırakmaya karar verdikleri zaman biz de ona; andolsun, (senin Yusuf olduğunun) farkında değillerken onların bu işlerini sen kendilerine haber vereceksin diye vahyettik.*"⁷³ Tefsirlerde, âyette لَا يَشْعُرُونَ lafzıyla ifade edilen farkına varamadıkları şeyin İbn Abbas, el-Hasen (öl. 50/670) ve İbn Cüreyc'e (öl. 150/767) göre Mısır'da bir araya geldiklerinde, kendisine vaktiyle yapılanları anlatanın Yûsuf olduğunu anlayamamaları, Mücâhid (ö. 102/721) ve Katâde'ye göre kuyuda Yûsuf'a vahyin geldiğini fark edememeleri olduğu belirtilir.⁷⁴ Bir yoruma göre, buradaki vahiy nübüvvet vahyi veya kuyudan kurtulacağı ya da ileride kendisine saltanat verileceği müjdesi manalarına gelmektedir.⁷⁵

8) "*Yoksa Allah tarafından kendilerinin kuşatacak bir azabın gelmeyeceğinden veya onlar farkında olmadan kıyametin ansızın gelip çatmayacağından emin mi oldular?*"⁷⁶ Müfessirlere göre, burada

3/337.

⁷¹ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ قَبَضَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ. el-Kasas, 28/11.

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'an*, 18/174; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 10/445.

⁷³ يٰٓيٰٓسُفُوفُ فَلَمَّا دَهَبُوا بِهٖ وَاجْمَعُوا اَنْ يَّجْعَلُوْهُ فِيْ غِيَا بَتِ الْجُبِّ وَاَوْحَيْنَا اِلَيْهٖ لَنُنَبِّئَنَّهُمْ بِاَمْرِ هٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ. Yusuf, 12/15.

⁷⁴ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, thk. Nura bint Abdulaziz el-Versân, 12/42.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Hatice Boynukalın, 7/282.

⁷⁶ اَفَا مَنُوْا اَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللّٰهِ اَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ. Yusuf, 12/107.

müşriklerin kastedildiği, sınırsız bir güven ve gaflet içinde olmaları yüzünden ansızın bastıran kıyametin gelişini hiçbir şekilde sezip anlayamadıkları⁷⁷ ifade edilir.

9) " *Onlardan öncekiler de yalanladılar ve azap kendilerine farkına varamadıkları bir yerden geldi.*"⁷⁸ Farkına varamadıkları yerden ifadesi; hiç beklemedikleri yerden⁷⁹, veya güvende olduklarını düşündükleri bir anda manalarına alınmaktadır.⁸⁰

10) " *Onlar (bu tavırlarıyla) ancak, kıyamet gününün kendilerine ansızın gelmesini beklemektedirler, halbuki bunun farkında değillerdir.*"

⁸¹ Müfessirlere göre âyette, öncesindeki âyetlerle bağlamından anlaşılacağı üzere, Hz. İsa hakkında birbirinden farklı sapkın görüşler ileri süren yahudi ve hıristiyan veya hıristiyan gruplardan söz edilmektedir.⁸² Bir görüşte de âyetteki بَعَثَ lafzı, onların kıyametin kopmasıyla ilgili zaten sezgi ve bilgilerinin olmadığına işaret ettiği halde, ardından hal olarak gelen وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ cümlesinin bu mânayı te'kit ettiği ve bu konuda en ufak bir şuurlarının bulunmadığını ortaya koyduğu⁸³ yorumu yapılmaktadır.

11) " *Onlardan öncekiler de tuzak kurmuşlardı. Allah'ın azabı binalarını, temelinden gelip yıktı da tavanları başlarına çöktü ve azap kendilerine fark edemedikleri yerden geldi.*"⁸⁴ Kureyş müşriklerine ders verilmek istenen âyetteki "öncekiler" ifadesiyle kimlerin kastedildiği ve

⁷⁷ Bikâî, *Naẓmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, 10/240.

⁷⁸ ez-Zümer, 39/25. كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاتَّبِعَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i 'Âyi'l-Kur'ân*, 20/195; Ebussuûd, *İrşâdu'l-'Akli's Selîm ilâ Mezaye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata, 4/611.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 7/178.

⁸¹ ez-Zuhruf, 43/66. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ.

⁸² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i 'Âyi'l-Kur'ân*, 20/639.

⁸³ Bikâî, *Naẓmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, 17/476; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 25/251.

⁸⁴ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ. en-Nahl, 16/26.

olayın nasıl vuku bulduğu hususunda tefsirlerde farklı rivayetler zikredilir.⁸⁵ Bazı müfessirler de bunun, güvende olduklarını sandıkları bir ortamda⁸⁶ hiç anlayamadıkları bir yerden gelen topyekun bir azapla tamamen helak edildikleri anlamında temsili anlatım olduğu görüşündedir.⁸⁷ Farklı yorumlardan çıkan ortak mâna; bir görüşte de belirtildiği gibi, “öncekilerle” kastedilenlerin Allah yolunda olanlara zarar vermek isteyen batıl taraftarlarının olduğudur.⁸⁸

12) *"Kötü işler yapmak için tuzak kuranlar, Allah'ın kendilerini yere geçirmesinden veya (ansızın) bilemeyecekleri bir yerden kendilerine azap gelmesinden emin mi oldular?"*⁸⁹ İbn Abbas'a göre “âyette kastedilenler, insanların iman etmesine engel olmaya çalışan Mekke ve çevresindeki müşrikler olup, önceden kestiremedikleri azap noktası da Bedir hezimetleridir”⁹⁰ Bir yoruma göre de وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ifadesi kendini bırakmışlık, boş vermişlik hali manasında kullanılmıştır.⁹¹

13) *"Kendilerine bol bol verdiğimiz mal ve evlatla onların iyiliğine koştuğumuzu mu sanıyorlar? Hayır, onlar farkına varmıyorlar."*⁹² Mâverdî'ye (öl. 450/1058) göre, kendilerini mal ve evlatça üstün gören bu kişilerin farkına varamadıkları şey, bu durumun kendilerine bir süre tanıma veya imtihan olduğu hususudur.⁹³ Başka bir yoruma göre,

⁸⁵ bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'an*, 14/96-97;

⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 4/441.

⁸⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Tefsîru Ġarîbi'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 242.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 20/19-20.

⁸⁹ أَقَامِينَ الَّذِينَ مَكْرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يُخَسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ. en-Nahl, 16/45.

⁹⁰ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ*, thk. Nura bint Abdulazîz el-Versân, 13/68-69.

⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 14/165.

⁹² نَسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ. el-Mü'minun, 23/55, 56.

⁹³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, thk. Esseyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 4/58.

yaşadıkları bolluğun zannettikleri gibi kendi hayırlarına olmadığı, ama zekâ ve duyarlılıklarını kaybetmeleri yüzünden bunu anlayamadıkları manasına gelmektedir.⁹⁴

14) *"Senden azabın çabucak gelmesini istiyorlar. (Hikmet gereği) belirlenmiş bir süre olmasaydı, azap onlara mutlaka gelirdi. Onlar farkında değillerken kendilerine ansızın elbette gelecektir."*⁹⁵ Âyetin, Nadr b. Haris'in "O halde gökten üzerimize taş yağdır!" (el-Enfâl, 8/32) demesi üzerine nâzil olduğu⁹⁶ zikredilir. Nasıl geleceği fark edilemeyecek azap için belirlenen süreden kasdın Saîd b. Cübeyr'e (öl. 94/713 göre kıyamet günü, Katâde'ye göre ölüme kadarki hayat süresi ile yeniden dirilişe kadar ölümden geçen süre, Yahya b. Sellâm'e (öl. 200/815) göre nefha-i ulâ olduğu⁹⁷ belirtilir.

15) *"İyi bilsinler ki, onlar bozguncuların ta kendileridir. Fakat farkında değillerdir."*⁹⁸ Müfessirlere göre, münafıklar hakkında nâzil olan âyette, onların ıslahçı oldukları yolundaki sözleri yalanlanmakta ve şuarsuzlukları sebebiyle ne halde olduklarını anlayamadıkları bildirilmektedir.⁹⁹ Başka bir görüşte, farkında olmadıkları şey, Allah'ın onların müfsit niyet ve eylemlerini Peygamber'ine bildirmiş olması veya yaptıklarının ıslah değil ifsat olduğunu fark edememeleri olarak yorumlanır.¹⁰⁰ Bikâî'ye (öl. 885/1480) göre, bu âyetten iki önceki âyette onlardan şimdiki hal sığası olan *وَمَا يَشْعُرُونَ* lafzıyla, bu âyette de gelecek

⁹⁴ Ebussuûd, *İrşâdu'l-'Akli's Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata, 4/70.

⁹⁵ *وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْ لَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَّجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلِيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ*. el-Ankebut, 29/53.

⁹⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahâta, 3/387; Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 6/251.

⁹⁷ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, thk. Esseyyid b. Abdulkasud b. Abdurrahim, 4/290.

⁹⁸ *أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ*. el-Bakara, 2/12.

⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i 'Âyi'l-Kur'an*, 1/301.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 1/33.

zaman sîgası olan لَا يَشْعُرُونَ lafzıyla bahsedilmesi onların, duyarlılıklarını tamamen kaybettiklerini ve o yüzden müfsit olduklarını anlayamadıklarını gösterir.¹⁰¹

3.4. Lâ teş'ü'run (لا تشعرون)Lafzının Yer Aldığı Ayetler

Fiil-i muzârî nefy-i istikbal cemi' müzekker muhatap vezninde gelen ve âyet sonlarında yer alan bu lafız Kur'ân-ı Kerîm'de biri Mekki, ikisi Medenî olmak üzere üç âyette geçmektedir.

Nüzul tertibine göre âyetler şöyledir:

1) *"Farkında olmadan azap size ansızın gelmeden önce, Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun."*¹⁰² Âyetteki لَا تَشْعُرُونَ ifadesi, siz azabın gelişini duyularınızla anlayamazsınız veya (öl. 117/735) (öl. 117/735) Şu'urunuz kapalı bir halde yakalanmayn mânalarında yorumlanmaktadır.¹⁰³ Kurtubî (öl. 671/1273), âyetteki "en güzeli" ifadesinden muradın Kur'ân olduğunu ve Kur'ân'ın tamamının güzel olduğunu belirttikten sonra bunun, el-Hasen'e göre Allah'ın tâatine sarılın, ma'siyetinden kaçınm, es-Süddî'ye (ö. 127/745) göre Allah'ın kitabındaki emirlerin bütünü, İbn Zeyd'e göre muhkemata uyun, müteşabihatı bilenine bırakın mânalarına geldiğini¹⁰⁴ belirtir.

2) *"Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz."*¹⁰⁵ Tefsirlerde âyetin, Bedir şehitlerinden bahsedilirken bazılarında, isim verilerek öldü şeklinde söz

¹⁰¹ Bikâî, *Naẓmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Süver*, 1/111-112.

¹⁰² وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ. ez-Zümer, 39/55.

¹⁰³ İsfahânî, *el-Müfredâtu fi ġaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylani, 262; Râzî, *Mefâtihu'l-ġayb*, 27/6.

¹⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 28/297.

¹⁰⁵ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ. el-Bakara, 2/154.

edilmesi üzerine nâzil olduğu zikredilir.¹⁰⁶ Âyetteki *وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ* ifadesi; rûhânî bir yapıya bürünmeleri sebebiyle şehitlerin hayatını cismani duyularla hissedip göremediğiniz için hayatta olduklarını anlayamaz ve ancak benim bildirmemle bundan haberdar olursunuz mânasında yorumlanmaktadır.¹⁰⁷ Râzî'ye göre, insan duyularla hissedilenin ötesinde bir varlıktır. Şehitler, duyuların ötesindeki hayata geçtikleri için hala hayatta oluşları duyularla anlaşılammamaktadır.¹⁰⁸ Bikâî, şehitlerin hayatını uykudaki insanların hayatına benzetir. Hareketsiz haldeyken rüyalarında neler gördükleri nasıl fark edilemezse, *وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ* ifadesiyle şehitlerin hayatının da anlaşılammayacağını belirtir.¹⁰⁹ Başka bir yoruma göre, şehitlerin hayatı, fiziki manada olmamakla birlikte rûhânî hayatın da ötesinde cennet tatlarını alma ve ulvî âlemlerle irtibatlı olma gibi farklılıklar içeren bir hayat olup, âyetteki ifade buna işaret etmektedir.¹¹⁰ Âyette *لَا تَعْلَمُونَ* değil de *لَا تَشْعُرُونَ* ifadesinin kullanılma sebebiyle ilgili yapılan yorumda; Allah Teâlâ'nın, şehitlerin hayatta olduklarını bildirmesinden sonra ardından bilemezsiniz demesinin doğru olmayacağı; o sebeple duyu organlarınızla bilemezsiniz manasındaki *لَا تَشْعُرُونَ* lafzının kullanıldığı¹¹¹ ifade edilmektedir.

3) *"Ey iman edenler! Seslerinizi, Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber'e yüksek sesle bağırmanın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider."*¹¹²

¹⁰⁶ Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, 1/168; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, 1/385.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i 'Âyi'l-Çur'an*, 2/703; Ebussuud, *İrşadu'l-'Akli's Selim ila Mezaye'l-Kitâbi'l-Kerim*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ', 1/287.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 4/163.

¹⁰⁹ Bikâî, *Nazmu'd-Düer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, 1/250.

¹¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/53-54.

¹¹¹ Zerkeşi, *el-Burhân fi ulümi'l-Çur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1017.

¹¹² يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ

Âyetteki *وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ* ifadesi, Hz. Peygamber'in yanında devamlı teyakkuz halinde olup, saygılı tavrınızı titizlikle koruyun mânasına alınmaktadır.¹¹³ Tefsirlerde bu ayetin sebab-i nüzulü ile muhtelif rivayetler yer alırsa da ağırlıklı olarak Hz. Peygamber'in huzurunda yüksek sesle konuşan Sâbit b. Kays hakkında veya Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ile Hz. Ömer'in (öl. 23/644), Hz. Peygamber'in huzurunda bir konudaki farklı düşüncelerini yüksek sesle dile getirmeleri üzerine nâzil olduğu¹¹⁴ zikredilir.

3.5. Lev Teş'u'run (لو تشعرون) Lafzının Yer Aldığı Âyet

Lev (لو) temenni edatıyla fiil-i muzâri cemi' müzekker muhatap formunda gelen bu lafız Kur'ân-ı Kerîm'de bir Mekkî âyette yer almaktadır:

*"Onların hesaplarını görmek ancak Rabbime aittir. Bir anlayabilseniz!"*¹¹⁵ Tefsirlerde âyetteki *لَوْ تَشْعُرُونَ* lafzının; eğer Şu'urunuz olsaydı veya azıcık bir Şu'urunuz olsaydı onların hesabının sadece Allah'a ait olduğunu anlar ve böyle şeyler söylemezsiniz mânasına geldiği; böylece batıl tutkularının, cehaletlerinin yüzlerine vurulduğu¹¹⁶ belirtilir.

3.6. Yuş'ı'ruküm (يشعركم) ve yuş'ı'renne (يشعرن) Lafızlarının Yer Aldığı Âyetler

Mâ (ما) istifham edatı olarak gelen fiil-i muzâri müfred gâib formundaki yuş'ı'ruküm kelimesi Kur'ân'da bir Mekkî âyette, lâ (لا)

أَعْمَالَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ. el-Hucurat, 49/2.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Hatice Boynukalın, 14/57; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 26/222.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 29/356.

¹¹⁵ eş-Şuara, 26/113.

¹¹⁶ Bikâî, *Naẓmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, 14/65; Ebussuûd, *İrşâdu'l-'Akli's Selim ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerim*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ', 4/225.

nefy edatıyla gelen te'kitli nefy-i itikbal formundaki yuş'ıranne kelimesi de bir Mekkî âyette yer almaktadır.

Nüzul tertibine göre âyetler şöyledir:

1) *"Eğer kendilerine (başka) bir mucize gelirse, mutlaka ona inanacaklarına dair Allah adını anarak en kuvvetli yeminlerini ettiler. De ki: 'Mucizeler ancak Allah katındadır. O mucizeler geldiği vakit de inanmayacaklarını siz ne bileceksiniz?'"*¹¹⁷ Ebû Hayyân (öl. 745/1344), âyette geçen وَمَا يُشْعِرُكُمْ lafzındaki muhatabın Mücâhid ve İbn Zeyd'e göre kafirler, Ferrâ'ya (öl. 207/822) göre müminler olduğunu söylerken, muhatabın müminler olduğu görüşünü daha isabetli bulur ve bunu uzun izahlarla desteklediği görülür.¹¹⁸ Tefsirlerde âyetin, Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber'den Safâ tepesinin altına dönüşmesi veya ölülerin diriltilip onlarla konuşmalarının sağlanması gibi mûcize talepleri üzerine nâzil olduğu¹¹⁹ zikredilir.

2) *"(...) Ondan size bir rızık getirsin. Ayrıca, çok nazik davransın (da dikkat çekmesin) ve sizi hiçbir kimseye sezdirmesin."*¹²⁰ Ashâb-ı Kehf'in, uyandırıldıktan sonra karşılıklı konuşmalarını anlatan uzunca bir âyetin konumuzla ilgili son kısmını aldık. Âyetteki وَلَا يُشْعِرَنَّ kelimesi if'âl babından müfred müzekker gaib formunda nefy edatıyla birlikte te'kid nunuyla güçlendirilmiş olarak gelmiştir. Bu ifade, müfessirlere göre sakın yerimizi, durumumuzu şehirdekilere sezdirecek bir harekette

¹¹⁷ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ. el-En'am, 6/109.

¹¹⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad, 4/203-204.

¹¹⁹ Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., 3/177; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, 6/135.

¹²⁰ فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا. el-Kehf, 18/19.

bulunmasını¹²¹ mânasına gelmektedir.

3.7. Şi'râ (شعري) Kelimesinin Yer Aldığı Âyet

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelime bir yıldız adı olarak sadece bir Mekkî ayette geçmektedir. Âyet şöyledir:

"Şüphesiz O, Şi'râ'nın Rabbidir."¹²² Tefsirlerde, âyetteki şi'ra kelimesinin, Câhiliye dönemi Araplarının veya bir kısmının, ya da Huzâa kabilesinin taptığı parlak ışıklı bir yıldızın adı olduğu belirtilmekte ve ayetle bu yıldızla tapanlara onun dahi Rabbinin Allah olduğu mesajının verildiği ifade edilmektedir.¹²³ İbn Âşûr (öl. 1393/1973), söz konusu yıldızın ikizler yıldız kümesinin en parlak yıldızı olduğunu, ancak hangi cihetle şi'râ adını aldığıyla ilgili bir bilgiye rastlamadığını söyler.¹²⁴ Kelimenin kök anlamı göz önüne alındığında mevcut yıldızlara göre ışığının daha parlak ve belirgin olması dolayısıyla bu adı almış olması kuvvetli bir ihtimal olarak görünüyor.

3.8. Şi'r (شعر), şai'r (شاعر) ve Şu'arâ' (شعراء) Kelimelerinin Yer Aldığı Âyetler

Kur'ân-ı Kerîm'de şi'r kelimesi bir Mekkî âyette, şai'r kelimesi dört Mekkî ayette, şu'arâ kelimesi bir Mekkî âyette geçmektedir.

Âyetler nüzul tertibine göre şöyledir:

1) "Biz, o Peygamber'e şiir öğretmedik. Bu, ona yaraşmaz da. O (na verdiğimiz) ancak bir öğüt ve apaçık bir Kur'an'dır."¹²⁵ Şi'r "kıvrak

¹²¹ Bikâî, *Naẓmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, 12/32; Ebussuûd, *İrşâdu'l-'Akli's Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata, 3/509.

¹²² وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى.

¹²³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'an*, 22/86; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Esseyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahim, 5/405.

¹²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/150.

¹²⁵ وَمَا عَلَّمْنَا الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ. Yasin, 36/69.

bir zeka ve ince bir ustalıkla söylenmiş vezinli, kafiyeli söz¹²⁶ olarak tanımlanır. Bu tanımın, kelimenin kök anlamına da uygun düştüğü görülmektedir. İsfahânî'ye (öl. 502/1109) göre “şi'r temelde ince bilginin adı olup, örfte vezinli, kafiyeli söze denmiş, bunu kıvrak zekası ve duyarlı bilgisiyle ortaya koyan kişiye de şai'r sıfatı verilmiştir”¹²⁷ Mütercim Âsım Efendi Şiirin tarifinde, şiirin bilgiyle ilgisine ve Kur'an ve hadisle ilişkilendirilemeyeceğine dikkat çekerek şunları söyler: “شِعْرٌ (şi'r: şîn'in kesriyle) kelâm-ı manzûm ve kavî-i mevzûnda gâlib-i isti'mâl olmuştur. Gerçi her عِلْمٌ ('ilm), شِعْرٌ (şi'r) olup lâkin manzûmenin vezn ve kâfiye sebebiyle şeref ve imtiyâzî bâ'is-i itlâk oldu. Nitekim 'ilm-i şerî'atte فقه (fıkh) ve Süreyyâ da نجم (necm) isti'mâl-i gâlib olmuştur. Cem'i اشعار (eş'âr) gelir. Şârih der ki vech-i mezkûr üzere شِعْرٌ (şi'r) me'hazında i'mâl-i zihn ü fetânet mu'tber olup o dahi kasdın eseri olmakla ittifâkî âyât ve ehâdis-i mevzûneye شِعْرٌ (şi'r) itlâk olunmaz.”¹²⁸ Bu tanımın, içerdiği ilave bilgilerle kaynaklardaki diğer şi'r tanımlarına göre daha kapsayıcı olduğu görülmektedir. Tefsirlerde âyetin, Mekke küffarının Muhammed bir şair, söyledikeri de şairdir demesi üzerine nâzil olduğu¹²⁹ belirtilir.

2) “Şairlere ise haddi aşan azgınlar uyarlar.”¹³⁰ Mâverdî âyetteki azgınlardan kasdın Mücahid'e göre şeytanlar, İbn Zeyd'e göre müşrikler, Dahhâk'e (öl. 102/721) göre sefihler ve İbn Abbas'a göre râviler olduğunu söyler.¹³¹ Ancak, müfessirlerin çoğunluğuna göre bunların, Hz.

¹²⁶ Ahmed Muhtâr Omer, *el-Mu'cemu'l-Mevsu'î li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Delâletihî* (Riyad: Müessesetü Sutori'l-Ma'rife, 2002), 259.

¹²⁷ İsfahânî, *el-Müfredâtu fi ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî, 262.

¹²⁸ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Hazırlayanlar: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, 2/2057.

¹²⁹ Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., 7/26; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Meşîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 7/34.

¹³⁰ eş-Şuara, 26/224. وَيَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ.

¹³¹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, thk. Esseyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahim, 4/189.

Peygamber'i hicveden küfür tarafındaki şairler ve onların şiirlerini yayan kişi ve gruplar olduğu belirtilir.¹³² İbn Abbas'a dayandırılan bir rivayete göre, bu ayet iki azgın grubu temsilen iki kişi arasında geçen hicivleşme üzerine nâzil olmuştur.¹³³

3) *"Biz, deli bir şair için ilahlarımızı mı terk edeceğiz? diyorlardı."*

¹³⁴ Bir yoruma göre, Hz. Peygamber için kullanılan لَشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ âyetindeki ifadenin parçalı bir lafız olduğu, müşriklerden kiminin şair, kiminin deli dediği veya bazen şair, bazen deli dedikleri mânasına gelmektedir.¹³⁵ Başka bir yorumda, bu ifadenin müşriklerin Hz. Peygamber'le ilgili tezvirlerindeki çelişkilere işaret ettiği; şairse nasıl deli, deliyse nasıl şair olabilir denilerek, bu sıfatları kullanmadaki tutarsızlıklarına dikkat çekilir.¹³⁶

4) *"Onlar: Hayır, bunlar karma karışık yalancı düşlerdir. Eğer böyle değilse, önceki peygamberlerin (mucizelerle) gönderildikleri gibi o da bize bir mucize getirsin dediler."*¹³⁷ Müfessirlere göre âyet, müşriklerin Hz. Peygamber'e iftira ve asılsız sıfatlar yakıştırmada tam bir şaşkınlık içinde olduklarına işaret etmekte; şair diyorlar, ama dönemin usta şairleri bu yakıştırmayı onaylamıyor, nihayet önceki peygamberlerde görülen mucizelerin benzerlerini görmek istiyorlar.¹³⁸

5) *"Yoksa onlar: O bir şairdir; onun, zamanın felaketlerine uğramasını*

¹³² Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., 6/135.

¹³³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 6/150.

¹³⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 23/36. es-Saffat, 27/36.

¹³⁵ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 23/108.

¹³⁶ Bikâî, *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, 16/326.

¹³⁷ Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad, 4/129; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, 6/143-154.

¹³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-Tenzil ve'uyûni'l-Ekâvil fi vucûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad, 4/129; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, 6/143-154.

bekliyoruz mu diyorlar?"¹³⁹ Tefsirlerde, müşriklerin Hz. Peygamber hakkındaki felaket beklentileriyle ilgili farklı rivayetler yer almaktadır.¹⁴⁰ Bir yoruma göre, müşrikler şiirin gücünden, galip gelmesinden korktukları için, daha fazla üstüne gitmeyip herhangi bir şekilde ölmesini bekleyelim veya bir şair olarak tanrılarımız aleyhine söyledikleri yüzünden tanrılarımız tarafından nasıl olsa helak edilecektir, bu sonucu bekleyelim¹⁴¹ şeklinde açıklanmaktadır.

6) "*O bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz!*"¹⁴² Ayetteki قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ cümlesi hiç inanmıyorsunuz¹⁴³ veya kalben inanıyor, ama sür'atle vazgeçiyorsunuz¹⁴⁴ şeklinde yorumlanmaktadır.

3.9. Eş'a'r (أشعار), Şea'ir (شعائر) ve el-Meş'a'r (المشعر) Kelimelerinin Yer Aldığı Ayetler

Kur'an'da eş'â'r kelimesi bir Mekkî âyette, şea'î'r kelimesi dört Medenî âyette, el-Meş'a'r kelimesi bir Medenî âyette geçmektedir. Nüzul tertibine göre âyetleri şöyle sıralayabiliriz:

1. "*Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı. Hayvanların derilerinden gerek göç gününüzde, gerek ikamet gününüzde kolayca taşıyacağınız evler; onların yünlerinden, yapağlarından ve kıllarından bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi.*"¹⁴⁵ Âyetteki أشعار kelimesi şa'r kökünün çoğulu olup tüyler

¹³⁹ أم يقولون شاعرٌ نترَبصُّ به رَبِّبِ الْمُنُونِ. et-Tur, 52/30.

¹⁴⁰ bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'an*, 19/531; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîṭ*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad, 8/148.

¹⁴¹ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 28/255.

¹⁴² وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ. el-Hakka, 69/41.

¹⁴³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahata, 4/425.

¹⁴⁴ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 30/117.

¹⁴⁵ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْنُوفِهَا وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْنُوفِهَا en-Nahl, 16/80.

manasına gelmektedir. Müfessirler, lügat alimlerine göre de âyette çoğul halleriyle gelen 'أصوا ف'ın koyun yünleri, 'أوبار'ın deve tüyleri ve 'أشعار'ın keçi tüyleri manalarına geldiğini¹⁴⁶ belirtir.

2) "Şüphesiz Safa ile Merve, Allah'ın (dininin) nişanelerindedir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kabe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse, şüphesiz Allah onu bilir, karşılığını verir."¹⁴⁷ Âyetteki şe'âir (شعائر) kelimesi, şa'i'ra (شعيرة) kelimesinin çoğuludur. Ş-a'-r kökünden türetilen şai'ra kelimesi kök anlamına uygun olarak nişan-nişane, alâmet, hac için işaretlenen kurban, hac ibadetlerinin yapıldığı yerler ve hacda yerine getirilmesi emredilen ibadetler mânalarına gelmektedir.¹⁴⁸ Allah'ın nişanelerinden olduğu bildirilen Safâ ve Merve, hac ve umre vecibeleri kapsamındaki sa'y ibadetinin yerine getirildiği iki tepenin adıdır. Câhiliye dönemi Araplarının bu tepelerde bulunan putlara ellerini yüzlerini sürerek tavaf ettikleri, İslamın gelişi ve putlardan arındırılmasıyla burada müslümanların sa'yettği, ama eski hali ve kullanılış sebebiyle bazı müslümanların bundan rahatsızlık duydukları ve âyetin bunun üzerine nâzil olduğu¹⁴⁹ belirtilmektedir. Başka bir kaynağa göre, şa'îra'nın çoğulu olan şe'âir lafzı, Atâ b. Ebu Rebah (öl. 114/732) ve el-Hasen'e göre Allah'ın bildirdiği emir ve nehiylerin tamamı, İbn Abbas ve Mücahid'e göre hac menâsiki ve yerleri mânasına¹⁵⁰ gelmektedir.

¹⁴⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 20/94; Bikâî, *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, 11/225.

¹⁴⁷ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ النَّبْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ. el-Bakara, 2/158.

¹⁴⁸ Ebû İshâk İbrahim b. es-Seriy ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 1/233.

¹⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, 2/713; Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., 1/173.

¹⁵⁰ Mecmûa Mine'l-Müellifin, el-Mevsûa'tü'l-Kur'âniyyetü'l-Mütehaşşisa, 750.

şei'r olarak adlandırılması da Allah'ın onları belirli hale getirmesi sebebiyledir.¹⁵⁷ Mâverdî, buradaki şei'r'in Allah'ın farzları veya Allah'ın dininin alametleri, nişaneleri manasına geldiğini belirtir. Mâverdî ayrıca, şei'r'in bir cemaate göre hac menasiki, Mücahid'e göre kurban için işaretlenmiş büyükbaş hayvanlar, el-Hasen'e göre Allah'ın dininin tamamı manalarına geldiğini ifade eder.¹⁵⁸ Mâverdî bu görüşleri zikrederken, menâsik-i haccın yüceltilmesini; o ibadetlerin özenle yerine getirilmesi, kurban için işaretlenen hayvanların yüceltilmesini; o hayvanlara iyi bakılıp semiz hale getirilmesi, Allah'ın dininin bütün halinde yüceltilmesini; o dine bütün halinde titizlikle uyulması¹⁵⁹ şeklinde açıklar.

5) "*Kurbanlık büyük baş hayvanları da sizin için Allah'ın dininin nişanelerinden kıldık. Sizin için onlarda hayır vardır. (...)*"¹⁶⁰ Âyette *الْبُذْنُ* kelimesiyle ifade edilen kurbanlık büyük baş hayvanlardan muradın develer olduğunda ittifak bulunduğu, tercih edilen kavle göre kelimenin sığırları da kapsadığı¹⁶¹ belirtilir. Tefsirlerde, ayetteki şei'r kelimesinin şai'ra'nın çoğulu olduğu, şai'ra'nın ise Allah'ın emri olan ve O'nun tarafından bidirilen herşey manasına geldiği, kurbanlık hayvanların, sağ taraflarının kan çıkacak şekilde işaretlenmesi sebebiyle söz konusu alâmetler kapsamına girdiği ifade edilir.¹⁶²

6) "*Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu din) nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıklara ve de*

¹⁵⁷ Nehhâs, *I'râbu'l-Kur'an*, thk. Halid el-Ali, 623.

¹⁵⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, thk. Esseyid b. Abdulkasım b. Abdurrahim, 4/23.

¹⁵⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, thk. Esseyid b. Abdulkasım b. Abdurrahim, 4/23.

¹⁶⁰ *... ()*. el-Hac, 22/36.

¹⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid vd., 10/62.

¹⁶² Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, 14/394; Bikâî, *Naẓmu'd-Dürer fi â-Âyati ve's-Süver*, 13/50.

Rab'lerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kabe'ye gelenlere sakin saygısızlık etmeyin. (...)"¹⁶³ Buradaki *لَا تُشْعِرُوا اللَّهَ* lafzıyla ilgili en kapsayıcı açıklamayı Mâverdî de görmekteyiz. Onun açıklamasında bu lafız, İbn Abbas ve göre hactaki ibadetler, yine İbn Abbas'a göre ihram yasakları, es-Süddî'ye göre Allah'ın Haremi, Atâ'ya (öl. 125/743) göre Allah'ın sınırlarını çizdiği helaller, haramlar, mubahlar ve mahzurlular ve el-Hasen'e göre Allah'ın dininin tamamıdır.¹⁶⁴

4. Hadislerde Ş-a'-r Kökünün Kullanımı

Hadislerde de ş-a'-r kökünün farklı formlarda kullanıldığını görmekteyiz. Câbir'in (öl. 78/697) rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Mümin başak gibidir; bir doğrular, bir aşağıya sarkar. Kafirse sedir ağacına benzer; şuursuzca yere kapanıncaya kadar hep ayaktadır."¹⁶⁵ Hakim b. Hizam (öl. 54/674) şöyle demiştir: "Peygamber (s.a.v.) mescidde kısas yapılmasından, şiir söylenmesinden ve ceza infaz edilmesinden nehyetmiştir."¹⁶⁶ İbn Abbas da "Peygamber (s.a.v.) hac kurbanlıklarını sağ taraflarından kan akıtmak suretiyle işaretlemiş ve onlara işaret koymuştur" demiştir.¹⁶⁷ Zeyd b. Halid'in rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bana Cebrâil

¹⁶³ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أُمِّيْنَ النَّبِيَّتِ الْحَرَامِ يَنْبَغُونَ فَضُلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرَضْوَانًا el-Maide, 5/2.

¹⁶⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Esseyyid b. Abdulkasım b. Abdurrahim, 2/6.

¹⁶⁵ عَنْ جَابِرِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَثَلُ الْمُؤْمِنِ مَثَلُ السُّنْبُلَةِ، تَسْتَقِيمُ مَرَّةً وَتَحْرُ مَرَّةً، وَمَثَلُ الْكَافِرِ مَثَلُ الْأَرْزَةِ، لَا تَزَالُ مُسْتَقِيمَةً حَتَّى تَحْرَ وَلَا تَشْعُرُ. Ahmed b. Hanbel, Müsnedü Ahmed b. Hanbel, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1419/1998), 23/348 (no: 15154).

¹⁶⁶ عَنْ حَكِيمِ بْنِ جَرَّاحٍ أَنَّهُ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُسْتَقَّ دَ فِي الْمَسْجِدِ وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ الْأَشْعَارُ. Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, Sünenü Ebî Dâvûd, mürâca: Sâlih b. Abdulazîz b. Muhammed b. İbrahim Âlu'ş-şeyh (Riyad: Dâru's-selâm li'n-neşr, 1420/1999), 37 (no: 4490).

¹⁶⁷ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشْعَرَ بُدْنَهُ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ وَسَلَّتِ الدَّمَ عَنْهَا وَأَشْعَرَهَا. Nesâî, Ahmed b. Ali en-Nesâî, Sünenü'n-Nesâî, thk. Râid b. Sabri İbn Ebi Alfe (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1436/2015), 63 (no: 2773).

aleyhisselam geldi ve ey Muhammed; ashabına emret, telbiye getirirken seslerini yükseltsinler; çünkü o haccın şîârındandır dedi.”¹⁶⁸ Ş-a'-r (ع ش ر) kökünden gelen kelimelerin ayetlerde olduğu gibi hadislerde de kök anlamına uygun manalarda kullanıldığını görmekteyiz.

Sonuç

Araştırmamızda, konuşma ve yazı diline şuur şeklinde geçen Arapça menşe'li şu'ur kelimesine klasik kaynaklara inilerek açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Şu'ur kelimesi Arapçadaki ş-a'-r kökünden gelmektedir. Bu kökten türetilen çok sayıda kelimenin Câhiliye dönemi Arap şiirinde de kullanıldığı, mâna değişikliğine uğramadan Kur'ân'ın inişinden sonra da anlam alanını genişleterek kullanılmaya devam ettiği tespit edilmiştir. Kur'ân'ın inişinden sonra Arapça kelimelerdeki anlam genişlemesi, Câhiliye dönemindeki hayat algısının İslamın gelişinden sonraki çok yönlü değişimiyle ilgili görülmüştür. Ayrıca, ş-a'-r kökünden gelen çeşitli formlardaki kelimelerin hadislerde de kök anlamı ekseninde kullanıldığı tespit edilmiş ve çalışmamızda bunlardan bazı örneklere yer verilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ş-a'-r kökünden türetilmiş kelimelerin yirmi yedisinin fiil, on üçünün isim olarak geldiği tespit edilmiştir. Muzâri formunda gelen fiillerin altısı mâ edatıyla nefy-i hal gâib, on beşi lâ edatıyla nefy-i istikbal gâib, üçü lâ nefy edatıyla muzâri muhatap, biri lev temenni edatıyla muhatap, biri mâ istifham edatıyla muhatap, biri lâ edatıyla nehy-i gâib formlarında gelmiştir. İsim olarak gelen on üç türev şî'r, şâi'r, şîâ'r, eş'â'r, şî'râ, şeâi'r, meş''ar formlarında yer almıştır.

¹⁶⁸ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّا نَبِيٌّ جَبْرِيٌّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَصْحَابِكَ فَلْيَرْفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِالتَّلْبِيَةِ، فَإِنَّهُ مِنْ شِعَا الرَّحَجِّ. İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Horasânî, Şahîhu İbn Hibbân, thk. Halîl b. Me'mûn Şeyha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 34 (no: 3803).

Mâ ve lâ nefy edatlı türevlerin yer aldığı âyetlerde şu'urla ilgili öne çıkan ortak anlam vurgusunun, şu'urun, hayırla şer arasındaki ince çizgiyi farketme, bu çizginin ciddiye alınmaması veya gaflet sonucu görülmemesi halinde fert ve toplum hayatının her an çökme riski taşıdığı şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de, ş-a'-r kökünden gelen muzâri kalıbındaki kelimelerin başlarına nefy edatı alarak, nefy-i şu'urdan, yani doğrudan şuur yoksunluğundan bahsedilmesi istisnai ve câlib-i dikkat bir ifade tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. İlgili âyetlerin tefsirlerdeki yorumunda konunun asıldan, yani ş-a'-r kökünden gelen şu'ur'dan başlanarak detaya gidilmeme sebebiyle ilgili bir bilgiye rastlanmamaktadır. Buradan, şu'urun, söze hacet bırakmayacak açıklıkta akıl, fikir gibi insanın öncelikli zatî değerlerinden biri olduğunu, dolayısıyla öncelikle korunması gerektiğini, baştan kaybedilmesinin ise hayatın her aşamasında çok yönlü kayıplara yol açacağı anlamının çıkarılabileceği tespitine varılmıştır.

Tespitlerimize göre, nefy-i şu'ur ifadesinin geçtiği âyetlerin onu geçmiş kavimler, sekizi müşrikler, ikisi ehl-i kitap, ikisi münafıklar, biri genel, ikisi de müminler hakkındadır. Müminlerle ilgili nefy-i şu'urun geçtiği âyetlerden birinde, onların, şehitlerin hayatta olduklarını hissedemeyecekleri, diğerinde ise farkına varmadan Hz. Peygamber'in huzurunda yüksek sesle konuşmalarını hususları yer almaktadır. Diğer türevlerin yer aldığı âyetlerin birbirine yakın konularla ilgili olduğu görülmüştür.

Ş-a'-r kökünden türeyen şu'ur kelimesinin, kaynaklardaki birbirine yakın mânalarını zekaya, dikkat ve duyarlılığa, inceliğe dayalı bilgi, algı şeklinde belirlemenin mümkün olduğu görülmektedir. Bununla birlikte,

çalışmamızın ilgili kısmında yer verdiğimiz, Mütercim Âsım Efendinin “bir nesneyi hoşça fehmedip zekâ ve zihn ve fetânetle mezâyâ ve dakîkasına varıp iyice idrâk eylemek” şeklindeki şu‘ur tanımını, maksuda uygun kapsayıcılığı itibariyle burada tekrar etmede fayda mülâhaza edilmiştir.

Arapçadan Türkçe konuşma ve yazı kültürüne geçen şu‘ur kelimesi İslami şuur, milli şuur gibi ifadelerle daha ziyade önüne sıfat eki alarak kullanılmaktadır. Harf devrimine kadar Arapçadaki yapısı ve telaffuzuyla kullanılırken, latin harflerine geçişle birlikte şuur şeklinde yazılıp kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlıca-Türkçe sözlüklerde kelimenin Arapçadaki manalarını koruduğu, son dönem sözlüklerinde ise bilinç karşılığının verildiği tespit edilmiştir.

Kaynakça / References

- Abdübâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-
Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Abbas b. Mirdâs es-Selemî, *Dîvânu'l-'Abbas b. Mirdâs es-Selemî*, nşr.
Yahya el-Cebbûrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.
50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Ahmed Muhtâr Omer. *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âşıra*. 4 Cilt.
Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-Ma'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru
İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Antere b. Şeddâd el-Absî, *Dîvânu 'Antere*, şrh. el-Hatîbu't-Tebrîzî. thk.
Mecîd Tarad. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*. thk. Muhammed
İbrahim Selîm. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Seğâfe, 1997.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî. *Ma'âlimü't-
Tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a
Dumeyriye - Süleyman Salîm el- Hareş. 8 Cilt. Riyad: Dâru
Tayyibe, 1412.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullah b. Omer. *Envâru't-Tenzîl ve
Esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Mahmûd
Ahmed el-Etraş. 3 cilt. Beyrut: Dâru'r- reşîd Müessesetü'l-îmân,
2000.
- Bikâî, Burhâneddîn Ebü'l-Hasen İbrahim b. Omer. *Nazmu'd-Dürer fî
Tenâsübi'l-Âyâti ve's- Süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-
İslâmî, 1984.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Şihâh*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 7
Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi İi'l-Melâyîn, 1984.
- Curcânî, Seyyid Şerîf el-Curcânî. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed
Sddîk el-Minşavî. Kahire: Dâru'l-fazîle, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü
Ebî Dâvûd*. murâcaa: Sâlih b. Abdulazîz b. Muhammed b. İbrahi
Âlu'ş-şeyh. Riyad: Dâru's-selâm li'n-neşr, 1420/1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-Muḥîṭ*. thk.
Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvad. 8 cilt.
Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-
Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Ahmed Atâ. 5 cilt. Riyad: Mektebetu'r-
Riyadî'l-hadîse, ts.
- Eren, Hasan vd., *Türkçe Sözlük 2 K-Z*, 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu
Yayınları, 1988.

- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luġa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn-Muhammed Ali en-Neccar. 15 cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-âmme li't-te'lif ve'l-enbâ' ve'n-Neşred-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1964.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Ferâhîdî, el-Halil b. Ahmed. *Kiâbu'l-'Ayn*. thk. Dr. Abdulhamid Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1424/2002.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'û. *el-Kâmûsu'l-Muĥîf*. thk. Mektebetü Tahkîki't-Türâs fî müesseseti'r-Risâle, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Atıyye el-Endülüsî. *el-Muĥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2. Basım. 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 cilt. Mekke & Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. 9 cilt. Beyrut - Dimaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım. 1984.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd. *Cemheretü'l-Luġa*. thk. Remzî Munîr Be'albekî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris, *Mücmelü'l-Luġa*. thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Horasânî. *Şaĥîhu İbn Hibbân*. thk. Halil b. Me'mûn Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004.
- İbn Kesîr, İsmail b. Omer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 15 cilt. Riyad: Dâru tayyibe, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükrrem. *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Alî el-Kebîr. Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.
- İsfahânî, er-Râġib el-İsfahânî. *el-Müfredâtu fî ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ' el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müüessesetü'r-Risâle, 1998),

“şa'r”, 537.

- Kur'an Yolu. Erişim 1 Ocak 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Zekerîyyâ. *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî. *Te'vilâtu'l-Kur'an*. thk. Halil İbrahim Kaçar. murâca'a. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. Esseyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Mecmûa Mine'l-Müellifin, *el-Mevsûa'tü'l-Kur'âniyyetü'l-Mütehaşşışa*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-şuûni'l-İslâmîyye, 2003.
- Mecmûa mine'l-müellifin, *Mu'cemu muştalaḥati'l-'ulûmi's-şer'iyye*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1439/2017.
- Meydânî, Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, *Ḳavâ'idu't-Tedebburi'l-Emsel*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, t.y..
- Munâvî, Abdurraûf b. el-Munâvî. *et-Tevkîf 'alâ muhimmâti't-tea'rîf*. thk. Abdulhamîd Sâlih Hamdân. Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1410/1990.
- Muallim Naci. *Lügat-ı Naci*. nşr. Kirkor. y.y.,b.y. ts. Tıpkıbs. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Muhammed Hasen Hasen Cebel, *Mu'cemu'l-iştikâki'l-muassıl li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-adab, 2010.
- Muhammed Bâsim Mikati vd., *el-Ḳuṭûf min Luğati'l-Kur'an: Mu'cemu'l-Elfâz ve't-Terâkîb el-Luğaviyye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan Nâşirûn, 2007.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şahâta. 5 Cilt. Beyrut: Dâru't-târîhi'l-Arabî, 2. Basım. 1423/2002.
- Mustafavî, *et-Taḥkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Tahran – İran: Merkezü Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 1385/1965.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîḥ-u Müslim*. hz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Rıyad: Dâru's-selâm, 1421/2000.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. Hazırlayanlar: Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara 2014.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *İ'râbu'l-Kur'an*. thk. Halid el-Ali, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım. 2008.
- Nesâî, Ahmed b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Râid b. Sabri İbn Ebî

- Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2. Basım. 1436/2015.
- Râzî, Muhammed er-Râzî Fahreddîn b. Allâme Zıyâeddîn Omer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 1401/1981.
- Sâhib b. Abbâd. *el-Muĥîṭ fi'l-Luġa*. thk. Muhammed Hasen Al Yasîn. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *Tefsîrü'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri kelâmi'l-Mennân*. Kahire: Dâru'l-Hadıs, 2005.
- Şemseddin Sami. *Kamus-ı Türki*. Dersaadet. 1317/1899. Tıpkıbs. İstanbul: Çaġrı yayınları, 1978.
- Şenferâ el-Ezdî, *Dîvânu'ş-Şenferâ ve Yelîhi Dîvânu's-Suleyk b. es-Suleke ve Dîvanu 'Amr b. Burâk*, nşr. Talal Harb (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Ķur'ân*. Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 25 cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu İştîlâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. mürâca'a: Refîk el-Acem, thk. Ali Dehruç vd. Beyrut: Mektebetü Lubnan Naşırûn, 1996.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-Basîṭ*. thk. Nûra bint Abdulazîz el-Versân. 25 cilt. Riyad: Câmiatu İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430.
- Zebîdî, Muhammed Murtaḍâ el-Huseynî. *Tâcu'l-'Arûs*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 40 cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-i'lâm fi'l-Kuveyt, 1993.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahîm b. es-Seriyy. *Me'âni'l-Ķur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Omer ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaġâiki't-Tenzîl ve 'uyûni'l-Eġâvil fi vucûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. Dâru't-türâs, Kahire 1404/1984.

Hâkimin Zor Kararı: Vankulu Mehmet Efendi'nin *Tercîhu'l-Beyyinât*'ı Çerçevesinde Delillerin Çakışması Durumunda Takip Edilecek Yöntem

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kavalcıoğlu | ORCID: 0000-0002-4993-0693 | konursukaval69@gmail.com

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Bayburt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/050ed7z50>

Öz

Bu çalışma XVI. asırda yaşamış bir Osmanlı kadısının birbiriyle çelişen beyinelerden hangisinin seçilmesi gerektiğine dair belirlemiş olduğu ilkeleri ele almaktadır. Malumdur ki yargılama sonucunda adil bir karara ulaşabilmek mahkemeye sunulan delillerin iyi bir şekilde değerlendirilmesiyle mümkündür. Zira yargılamada dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri mahkemeye sunulan delillerdir ve kadı bu delilleri değerlendirerek adil bir karara ulaşmaya çalışır. Ancak bu aşamada karşılaşılan sorunların başında davanın taraflarınca mahkemeye birbiriyle çelişen delillerin sunulması gelmektedir. Bu durumda doğru karar ulaşabilmek ancak birbiriyle çelişen bu delillerden doğru karara ulaştırılacak delili tercihle mümkün olmaktadır. Bu çalışmada Vankulu Mehmet Efendi'nin (ö. 1000/1592) *Tercîhu'l-beyyinât* isimli eserinde ele almış olduğu tercih ilkeleri incelenecektir. Tespit edebildiğimiz kadıyla bu eser deliller arasında tercih ilkelerini ele alan ilk eserdir. Vankulu Mehmet Efendi XVI. yüzyıl Osmanlısında yaşamış olan ve Osmanlı Devleti'nin farklı bölgelerinde müderrislik, müftülük ve kadılık gibi önemli görevler yapmış olan bir alimdir. Müellifin fıkıh ve dil alanında eserleri vardır. *Tercîhu'l-beyyinât* isimli eseri günümüze kadar hakkında çalışma yapılmamış bir eserdir. Bu eserde bir davada tarafların sunduğu birbiriyle çelişen deliller bulunması durumunda bu delillerden hangisinin tercih edilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Ayrıca bu çalışmayla müellifin yaşadığı dönemde yargılama usulünde ulaşılan seviye hakkında bilgi edinilmesi hedeflenmektedir. Bundan dolayı konu ele alınırken müellifin tespit ettiği ilkelerin ayrıntılı olarak tahlil edilmesinin ötesinde müellifin bu ilkelere hangi kaynakları referans alarak ulaştığı tespit edilecektir. Böylece dönemin Osmanlı kadısının yargılama ilkelerini tespit ederken yararlandığı kaynakların anlaşılmasına katkı sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Yargılama Usûlü, Vankulu, Beyyine, Tercih.

Atf Bilgisi: Kavalcıoğlu, Abdullah. "Hâkimin Zor Kararı: Vankulu Mehmet Efendi'nin *Tercîhu'l-Beyyinât*'ı Çerçevesinde Delillerin Çakışması Durumunda Takip Edilecek Yöntem". Marifetname 10/2 (Aralık 2023), 619-650.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.133337>

Geliş Tarihi	26.07.2023
Kabul Tarihi	12.10.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Abdullah Kavalcıoğlu)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Judge's Tough Decision: The Methodology to Follow in Case of Conflicting Evidence Within the Framework of Vankulu Mehmet Efendi's *Tarjīh al-Bayyināt*

Assist. Prof. Abdullah Kavalcıoğlu | ORCID: 0000-0002-4993-0693 | konursukaval69@gmail.com

Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Bayburt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/050ed7z50>

Abstract

This study examines the principles established by an Ottoman qadi who lived in the 16th century regarding the selection of conflicting pieces of evidence. It is well-known that reaching a just decision in a trial is possible through the careful evaluation of the evidence presented in court. Indeed, one of the most critical aspects of judicial proceedings is the evidence presented before the court, and the qadi endeavors to reach a fair decision by assessing this evidence. However, one of the primary challenges encountered at this stage is when contradictory evidence is presented to the court by the parties involved in the case. In such situations, arriving at the correct decision is only possible through the judicious selection of evidence that will lead to an accurate verdict among these conflicting pieces of evidence. This study focuses on the preference principles discussed by Vankulu Mehmet Efendi (d. 1000/1592) in his work titled *Tarjīh al-Bayyināt*. As far as we can ascertain, this work is the earliest to address preference principles among evidence. Vankulu Mehmet Efendi was a scholar who lived in the Ottoman Empire during the 16th century and held significant positions such as muderris, mufti, and kaddish in various regions of the Ottoman state. The author has contributed works in the fields of jurisprudence (fiqh) and linguistics. *Tarjīh al-Bayyināt* is a relatively unstudied work that provides guidance on how to resolve conflicting evidence presented by parties in a legal case. Furthermore, this study aims to shed light on the level of advancement in the procedural aspects of adjudication during the author's era. Therefore, in addition to a detailed analysis of the principles identified by the author, this study seeks to determine the sources from which the author derived these principles. By doing so, it endeavors to contribute to an understanding of the sources that Ottoman qadis of the time relied upon when establishing their principles for judicial proceedings.

Keywords: Islamic Law, Trial Procedure, Vankulu, al-Bayyināt, Preference.

Citation: Kavalcıoğlu, Abdullah. "Judge's Tough Decision: The Method to Follow in Case of Conflict of Evidence in the Framework of Vankulu Mehmet Efendi's *Tarjīh al-Bayyināt*". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 619-650.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1333337>

Date of Submission	26.07.2023
Date of Acceptance	12.10.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Abdullah Kavalcıoğlu)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslam adliye teşkilatının temelleri Hz. Peygamber döneminde atılmıştır. Hz. Peygamber döneminden sonra Emevîler ve Abbâsîler döneminde gelişimini sürdüren İslam adliye teşkilatının en gelişmiş örneğinin Osmanlı adliye teşkilatı olduğu söylenebilir.¹ İslam adliye teşkilatının en önemli unsurlarından biri de mahkemelerdir. Mahkemede yargılamanın nasıl yapılması gerektiği fıkıh kitapların *edebü'l-kādî* başlığı altında ele alındığı gibi bu ismi taşıyan müstakil eserler de yazılmıştır. Bu eserlerde kadıların tayini, yetki ve sorumlulukları, kadıların bulunması gereken özellikler, davanın tarafları, yargılama usulü, ispat vasıtaları gibi konular ele alınır.² Dolayısıyla bu eserler mahkemelerde yürütülen yargılama faaliyetinin usul ve esaslarına dair geniş malumatlar içerir.

Mahkemelerin faaliyetleri incelendiğinde bu kurumların iki temel meseleyle ilgilendiği görülür. Bunlardan ilki davacı konumunda olan kişinin iddiasının doğru olup olmadığı meselesidir. Yapılan inceleme sonucunda davacının iddiasının doğruluğu kanıtlanırsa bu durum bir hak ihlali olduğu sonucu ortaya çıkarır. Mahkemenin temel faaliyetlerinden ikincisi ise ortaya çıkan bu hak ihlaline hangi müeyyidenin uygulanacağı hususudur. Davacı olan kişinin iddia ettiği şeyin doğruluğu ve kimler tarafından işlendiği ise ancak ispat³ vasıtaları ile tespit edilebilir.⁴

¹ Konuyla ilgili değerlendirme için bk. M. Âkif Aydın, *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye'nin Temeli* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 149.

² Konuyla ilgili eserler için bk. Salim Öğüt, “Edebü'l-Kadî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/408.

³ İsbat kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sahip Beroje, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda Beyyine Külfeti ve İspata Hakim Esaslar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 30-33.

⁴ Celal Erbay, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları* (İstanbul: Marmara

Yargılama esnasında herhangi bir hak veya somut bir olayla ilgili hukuken kendisine birtakım sonuçlar bağlanabilen ve İslam hukukunun belirlediği kurallara uygun olarak getirilen delillere ispat vasıtaları denir.⁵ İspat vasıtası, kişinin mahkemede ileri sürdüğü iddiasını doğrulamak için getirdiği delillerdir. İspat vasıtaları ve hâkimin takdir yetkisi mahkemede verilecek olan kararda etkili olan faktörlerdir.⁶ İspat vasıtalarının nitelik ve niceliği hakkında çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak bazı âlimler ispat vasıtası olarak kullanılacak delilleri şahitlik, yemin ve yeminden kaçınma olarak üç delille sınırlandırırken bazı âlimler bu delilleri yetmiş sayısına kadar çıkartabilmektedir.⁷ Âlimler her ne kadar ispat vasıtalarının sayı ve nitelikleri açısından fikir birliği etmeseler de şahitlik ve ikrarın geçerli ve en güçlü ispat vasıtası olduğu hususunda aynı görüşü benimserler. Şahitlik ve ikrar dışında ön plana çıkan ispat vasıtaları arasında yemin, karine, yazılı belge ve hâkimin şahsi bilgisi zikredilebilir.⁸

Mahkemede yapılan yargılama sonucunda iki taraftan biri lehine karar verilir aleyhine karar verilen kimse ise cezalandırılır. Yanlış karar

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1999), 14.

⁵ M. Mustafa Zühaylî, *Vesâilu'l-İsbât fi's-Şerîati'l-İslâmiyye fi'l-Muâmelâti'l-Medeniyye ve'l-Ahvâli's-Sahsiyye* (Beirut: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1982), 1/ 23.

⁶ Ali Bardakoğlu, "İsbat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/493.

⁷ M. Fatih Turan, "İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalarında Zayıf Delil 'Levs'", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (30 Haziran 2009), 173.

⁸ Bardakoğlu, "İsbat", 22/493; İspat vasıtaları ile ilgili geniş bilgi için bk. Yasemin Kurtoglu, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Hukukunda İspat Vasıtaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 10-91; İmran Aktürk, *Osmanlı Yargılama Hukukunda İspat Vasıtaları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 78-184; Taha Yılmaz, *Çağdaş Türk Hukukundaki İspat Vasıtalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 118-187.

verilmesi durumunda aleyhine karar verilen kişi mağdur edilmiş olur. Herhangi bir mağduriyete yol açmamak ve doğru kararı verebilmek için doğru karara götürecektelillerden istifade edilmesi gerekir. Verilen kararların hem fert hem de toplum vicdanında kabul görmesi için bu kararların herhangi bir hukuki delile dayanması önem arz eder. Mahkemede olabildiğince adil bir karar verilmesine yardımcı olacak yegâne unsur ise mahkemeye sunulan delillerdir.⁹ Bu sebeple kadı ya da hâkimin kararını mahkemeye sunulan delillere dayandırması ve üzerine hüküm bina edilen delilin olabildiğince kesin deliller arasından seçilmesi ve deliller arasındaki güç dengesine riayet edilmesi gerekir. Ayrıca ispat vasıtaları hâkimin hüküm verirken tahmine dayalı değil objektif kriterlere göre hüküm vermesine katkı sunar.¹⁰

Bazı durumlarda davanın tarafları dava konusu hakkında birbirini nakzeden deliller ortaya koyabilirler. Hâkimin aynı meselede birbiriyle çelişen iki delil bulunması durumunda eğer bu delillerden biri diğerinden güçlüyse güçlü olan delile muvafık hüküm vermesi gerekir. Örneğin en güçlü deliller olduğu daha önce ifade edilen şahitlik ve ikrar delilleri arasında bir çelişki olursa ikrar delili ile hüküm verilir. Ancak davanın tarafları aynı konuda birbirine denk iki delil getirirlerse hâkim bu iki delil arasından birini tercih eder ve bu delile göre hüküm verir. Bu durumda hâkimin hangi delile göre hüküm vermesi gerektiği yargılama usulünün en önemli tartışma alanlarından biridir. Zira yargılama esnasında her iki taraf kendi haklılığını savunur ve kendi görüşünü destekleyen delilleri mahkemeye sunarlar. Bu durumda hâkimin en önemli görevi doğru kararı verebilmek için doğru delili

⁹ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013), 168-169.

¹⁰ Bardakoğlu, "İsbat", 22/492.

seçmektir. Klasik kaynaklarda ispat vasıtalarının hangisinin güçlü olduğuna dair daha net bilgiler varken birbiriyle çelişen ve niteliği aynı olan iki delille karşılaşıldığında nasıl bir yol izlenmesi gerektiği hususu tartışmalıdır.¹¹

Aynı konuda birbiriyle çelişen iki şahit varsa bu durumda hâkimin hangi şahidin şahitliğine göre hüküm vermesi gerektiği hususunda kesinlik ifade eden kurallar bulunmamaktadır. Bu konuyla ilgili bilgiler fûrû-i fıkıh kitaplarının özellikle *kitâbü'd-da'va* bölümlerinde yer almaktadır.¹² Hüküm verme konumunda olan kadılar böyle bir durumla karşılaştıklarında fûrû-i fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerine bakarak meseleyi çözmeye çalışırlardı. Aynı zamanda kadılık ta yapmış olan Vâni Mehmet Efendi bu hususu *Tercihu'l-beyyinât* isimli risalesinde şu şekilde ifade etmektedir:

“Kadılık vazifesiyle vazifelendirildiğimde bu işi yapmak bana zor gelmedi. Özellikle kaynaklardan şerî meseleleri bulmada ve muteber fetvalardan hareketle doğru hükme ulaşmada zorlanmadım. Yalnızca beyyinelerin tearuzu durumunda (hangi beyyinenin seçilmesi gerektiği hususunda) zorlandım. Zira kitaplarda bu durumda hangi beyyinenin tercih edilmesi gerektiğini gösteren genel kurallar zikredilmemiştir. Bilakis tercih yöntemleri düzensiz bir şekilde farklı kitaplarda yer almaktadır.”¹³

¹¹ Bardakoğlu, “İsbat”, 22/494.

¹² Ebû'l-Hüseyin Ahmed b Ebî Bekr Muhammed b Ahmed Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 214-219; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes'ud b Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 8/436-457; Şeyh Bedreddin, *Camiu'l-fusuleyn: Yargulama Usulüne Dair* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 183-206.

¹³ Vankulu Mehmed Efendi, *Tercihü'l-beyyinât* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 1b.

Vankulu diye de bilinen Vâni Mehmet Efendi, konu hakkındaki problemi aktardıktan sonra kendisinin bu konuyla ilgili meseleleri akıl sahipleri için muteber kitaplardan topladığını, risalesinde konuyla ilgili önemli gördüğü soru ve cevaplara yer verdiğini ve eserlerde konuyla ilgili olan görüşleri şerh ettiğini söyler.¹⁴ Müelliften aktarılanlardan anlaşıldığı kadarıyla *Tercîhu'l-beyyinât* isimli eser, birbiriyle çelişen deliller olması durumunda kadiya bu delillerden birini seçme hususunda yardımcı olmaktadır. Vankulu'un eseriyle aynı maksat için yazılmış olan başka eserler de vardır. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

Vankulu Mehmet Efendi: *Tercîhu'l-beyyinât*.

Ganim b. Muhammed el-Bağdâdî (öl. 1032/1623 [?]): *Melce'ü'l-kudât 'inde te'ârûzi'l-beyyinât*.¹⁵

Ebü'l-İhlâs eş-Şürünbülâlî (öl. 1069/1659): *el-Hükmü'l-Müsned bi-Tercihî Beyyinât Gayrı Zi'l-yed*.¹⁶

Hisâlî Abdurrahman Çelebi (öl. 1087/1676): *Beyyine leha'r-rüchân 'inde te'ârûzi'l-burhân*.¹⁷

Hasan b. Hasan el-Hüseynî Sıdkî er-Rûmî: *Vezaîfü'l-Kuzat fi Usulî'l-Murafaât ve Tercihî Ehâdi'l-Beyyinât*.¹⁸

¹⁴ Vankulu, *Tercîhü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 1b.

¹⁵ Bu eser Hadi Sofuoğlu tarafından sunulan bir tebliğde tanıtılmıştır. Eserle ilgili bilgi için bk. Hadi Sofuoğlu, "Osmanlı Kadısının El Kitabı: "Melceü'l-Kudat 'Inde Te'aruzi'l-Beyyinât", ed. Süleyman Kaya vd. *Osmanlı'da Fıkıh Ve Hukuk* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017), 169-180.

¹⁶ Eserin yazma nüshası için bk. Ebü'l-İhlâs eş-Şürünbülâlî, *el-Hükmü'l-müsned bi-tercihi beyyinât gayrı zi'l-yed* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 214), 267-271.

¹⁷ Müellif ve eseri ile ilgili bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Hisâlî Abdurrahman Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/125-126.

¹⁸ Müellifin doğum ve vefat tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte Hicri 1250 yılından birkaç yıl sonra dünyaya geldiği ve 1308 yılında hayatta olduğuna dair bilgiler vardır. Müellifin hayatı ve eseriyle ilgili bilgi için bk. Hasan b. Hasan el-Hüseynî Sıdkî er-Rûmî, "Vezaîfü'l-Kuzat fi Usulî'l-Murafaât ve Tercihî Ehâdi'l-

Mahmûd Hamza b. Muhammed el-Hüseyînî (1821-1887): *et-Tarîkatü'l-vâzîha ile'l-beyyinâti'r-râciha*.¹⁹

Zikredilen bu eserler, deliller arasında tercih yapmanın usulü hakkındaki eser örneklerinin miladi on altıncı asırdan başlayıp Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar bulunduğunu göstermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Vankulu Mehmet Efendi'nin Tercihu'l-beyyinât isimli risalesi bu amaçla yazılan eserlerin ilkidir.²⁰ Vankulu Mehmet Efendi'nin bu eseri günümüze kadar tahkik edilmemiştir. Müellifin bu eserinin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır.²¹ Bu çalışmada İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan nüsha kullanılmıştır. Bu nüsha her varığında iki sayfa her sayfasında on beş satır bulunan on sekiz varaktan oluşan bir nüshadır. Vankulu, bu eserinde birbiriyle çelişen deliller olması durumunda hangi delilin tercih edilmesi gerektiğini altı ilke ile açıklar.

Bu çalışmada müellifin zikrettiği ilkelerin tespiti ve analizi yapılacaktır. Ayrıca bu ilkelerin gerekçeleri ve kaynakları tespit edilmeye çalışılacaktır. Gerek duyulan yerlerde ise bu ilkelerin Hanefî fûrû-i fıkıh kitaplarında nasıl ele alındıklarına temas edilecektir.

On altıncı yüzyıl Osmanlısında yaşamış olan Vankulu Mehmed Efendi Van'da dünyaya gelmiş olması sebebiyle Vâni nisbesiyle anılmıştır. Vankulu diye meşhur olan müellif daha çok fıkıh ve

Beyyinât", thk. Sa'd b. Ömer el-Huraşî, *Mecelletü'l-Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasetü'l-İslamiyye* 12/6 (2010), 369-386.

¹⁹ Mustafa Baktır, "Mahmûd Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/365-366.

²⁰ Ancak bu eserden önce aynı amacı güden eserlerin yazılmış olması ihtimalini göz ardı etmemek gerekir.

²¹ Eserin yazma nüshaları için bk. Mustafa S. Kaçalın. "Vankulu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/513.

edebiyat alanında yazmış olduğu eserleriyle tanınmıştır.²² İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî'nin (öl. 400/1009'dan önce) *es-Sıhah* isimli Arapça sözlüğünü Türkçeye tercüme eden müellifin ön plana çıkan diğer eseri ise Molla Hüsrev (öl. 885/1480) tarafından yazılan *Dürerü'l-hükkâm* adlı esere *Nakdu'd-Düerer* ismiyle yazdığı haşiyesidir. Mehmed Ali Paşa ve Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik yapan müellif, Manisa ve Rodos'ta müftülük görevini üstlenmiştir. Selanik, Kütahya, Yenişehir'de kadılık yapan Vankulu Mehmed Efendi Medine kadılığı görevini sürdürürken vefat etmiştir.²³

Çalışmanın bundan sonraki kısmında müellifin konuyla ilgili ele aldığı altı ilke incelenecektir. Müellifin zikrettiği ilkeler dikkate alındığında bu ilkelerin iki başlık altında incelenmesi uygun görülmüştür. Bu başlıklar beyyinenin kaynağı açısından tercihi gerektiren ilkeler ve beyyinenin çeşidi açısından tercihi gerektiren ilkelerdir. Müellifin tespit ettiği ilkeler konusuna geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için tercih ve beyyine kavramları kısaca tanıtılacaktır.

Tercih kavramı fıkıh usulü açısından düşünüldüğünde birbiriyle çelişen delillerden birini diğerinden üstün tutmak anlamında kullanılmaktadır. Fıkıh ilminde ise aynı davada birbiriyle çelişen ispat vasıtaları bulunması durumunda bu vasıtalarından birini daha güçlü kabul etmek anlamında kullanılır.²⁴

²² Kaçalın. "Vankulu", 42/513.

²³ Ahmet İhsan Dündar, *Osmanlı Dönemi Arapça-Türkçe Sözlükleri, Mehmed b. Mustafa el-Vani ve Terceme-i Sıhah-ı Cevheri Adlı Eseri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 162-168.

²⁴ Hüseyin Okur, "Hanefi Mezhebinde 'Tercih' Kavramı ve Şürübülâli'nin Bazı Tercihleri", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (2017), 45; Şükrü Özen, "Tercih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/484. ed-Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. 'Îsâ (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-*

Beyyine ise İslâm muhâkeme hukukunda, “bir hakkın veya kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan özel kati delil” anlamında kullanılmaktadır.²⁵ Bu kavram genel olarak kullanıldığı zaman şahitlik, yazılı deliller ve kat’îlik ifade eden karine kavramlarını kapsayan bir anlamı vardır. Ancak beyyine kavramı mutlak olarak kullanıldığında bu üç ispat vasıtasından hangisi anlamında kullanıldığı hususunda ihtilaf vardır. Zuhaylî’ye (öl. 2015) göre bu konuda üç farklı görüş vardır. Cumhurun benimsediği görüşe göre mutlak anlamda kullanıldığında beyyine kavramı *şahitlik* anlamına gelir. İbn Teymiye’nin (öl. 728/1328) dâhil olduğu bazı âlimlere göre ise beyyine hakkı ortaya çıkaran deliller anlamında kullanılır. İbn Hazm’a (öl. 456/1064) göre ise beyyine kavramı ile şahitler ve hâkimin şahsî bilgisi kastedilir.²⁶ Dolayısıyla diğer ihtimallerde göz ardı edilmeden mutlak olarak kullanıldığında beyyine kavramı ile “şahitlik” anlamının kastedildiği söylenebilir.²⁷

1. Delilin (Beyyinenin) Kaynağı Açısından Tercih İlkeleri

Davalarda delilin kim tarafından ortaya konulduğu önem arz eder. Mal ile ilgili davalarda malı elinde bulunduran kişi ve mal elinde olmamasına rağmen malda hak iddia eden kişi vardır. Malı elinde bulunduran kişiye zilyed, mal elinde bulunmayan ve malda mülk sahibi

Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh (nşr. Halil Muhyiddin el-Meyyis), 1421/2001, 339.

²⁵ Ali Bardakoğlu, “Beyyine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 6/97.

²⁶ Zuhaylî, *Vesâilu'l-İsbât*, 1/ 25-26.

²⁷ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Ömer Tozal, “İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyim Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]* 8/2 (2017), 354-355; Mazlum, “Mecelle’de Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (June 2022), 241-242.

gibi tasarrufta bulunamayan kimseye ise hariç denir.²⁸ Bu iki kavram mecellede şu şekilde tarif edilir:

“Zilyed bir ayna bilfiil vaz‘-ı yed eden (elinde bulunduran) yahut tasarruf-ı müllak ile tasarrufu sabit olan kimse”, “haric, berveçh-i bâlâ vaz-ı yed ve tasarruftan beri olan kimsedir.”²⁹

Bu kısımda ilk olarak malı elinde bulunduran zilyed ile mal elinde bulunmayan haricin beyyinelerinin çelişmesi durumunda hangi beyyinenin tercih edilmesi gerektiğine değinilecektir. Ardından akdin sahih olduğunu iddia eden ile sahih olmadığını iddia eden taraflardan hangisinin beyyinesinin tercih edilmesi gerektiği konusu ele alınacaktır. Tahsisi iddia edenin beyyinesinin tercihi ve ziyadeyi iddia edenin beyyinesinin tercihi de bu kısımda ele alınacaktır.

1.1. Haricin Delili (Beyyinesi) Tercih Edilir

Vankulu, zilyed ve haricin beyyine getirmesi durumunda haricin beyyinesinin tercih edileceğini ifade eder. Ancak bu tercih ihtilafın mutlak mülkiyet³⁰ davası olması durumundadır. Eğer dava mutlak mülkiyet davası değilse (yani mukayyet mülkiyet davası ise) haricin beyyinesi tercih edilmez.

²⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), "Hâric", 180.

²⁹ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978), 373.

³⁰ Mutlak mülkiyet ile miras, satın alma ya da hibeden elde edilmiş olma gibi bir sebeple mukayyet olmayan mülkiyet türü kastedilir. Kişi “şu mal benimdir, hakkı olmadığı halde şu kişi malıma el koymuştur” demesi durumunda mutlak mülkiyet iddiası vardır. Zira burada mala nasıl sahip olduğu açıklanmamıştır. Ancak kişi “şu mal benim falan kişiden satın aldığım maldır” dediğinde mülkiyetin sebebinin satın alma olduğu beyan edilmiştir. Dolayısıyla bu durumda mutlak mülkiyet iddiasından bahsedilemez. Mutlak- mukayyet mülkiyet ayrımı için bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 2006), 4/239-240.

Müellif, mukayyet mülkiyet davasına örnek olarak haric ve zilyedin davaya konu olan malı gaip olan bir kişiden satın alma iddialarını ve bu iddialarını ispatlayan beyyine getirmelerini örnek verir. Bu durumda eğer her ikisi de (haric ve zilyed) satın almanın tarihini zikrederse bu iki kişiden sonraki tarihi zikreden lehine karar verilir. Ancak her ikisi de tarih zikretmezse zilyedin beyyinesi evladır. Çünkü onun satın alma iddiası haricinin satın alma iddiasından öncedir.

Vankulu, bazı Hanefiler'in bu durumu (zilyedin beyyinesinin tercih edilmesi gerekliliğini) şu şekilde gerekçelendirdiğini ifade eder:

“Zilyedin beyyinesi sonrasında kabz olan (malın satın alan kişi tarafından teslim alınması) satın almayı sabit kılar. Haricinin beyyinesi ise sonrasında kabz olmayan satın almayı sabit kılar. Sonrasında kabzı sabit kılan satın alma sonrasında kabzı sabit kılmayan satın almadan daha kuvvetlidir.”³¹

Müellif, haric ve zilyed tarih zikrederse hangisi olduğuna bakılmaksızın sonraki tarihi zikreden lehine hükmedilmesi, tarih zikretmezlerse zilyed lehine hüküm verilmesinin sebebinin sorulması durumunda ise şu şekilde cevap verileceğini söyler:

“Birinci durumda (her ikisi tarih zikrettiğinde) sonraki tarihi zikreden beyyinesi kabul edilir ve onun lehine karar verilir. Çünkü sonraki tarihi kabul etmede iki beyyineyle aynı anda amel etme imkânı vardır. Şöyle ki; birinci müşteri malı bayiden satın aldıktan sonra ikinci müşteriye malı satmış olduğu değerlendirilebilir. İki delil ile amel etmeyi mümkün kılan durum ise tercih sebebidir. Bir işin kendisine en yakın vakte izafesi kaidesi³² bu görüşü destekler.

³¹ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 2a.

³² Kaide ile ilgili bilgi için bk. Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed el-Ma'ruf bi İbn Nuceym, *el-Eşbah ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/55.

İkinci durumda (her ikisi tarih zikretmezse) zilyedin beyyinesi kabul edilir ve dolayısıyla zilyed lehine karar verilir. Çünkü onun Beyyinesi, ziyade olanı ispat ettiği için, sonrasında kabz olan satın almayı sabit kılar.”

Müellif, haric ve zilyed arasındaki mukayyet mülkiyet davalarında iki ihtimalden söz eder, bu ihtimaller şunlardır;

Her iki tarafın satın aldığı tarihi zikretmesi durumunda, haric ve zilyed olmasına bakmaksızın, sonraki tarihi zikreden lehine karar verilir.

Her iki tarafın satın aldığı tarihi zikretmemesi durumunda zilyed lehine karar verilir.³³

Mukayyet mülkiyet davasında haric ve zilyed beyyineleri arasındaki ihtilaf durumunda tercih hususu Vankulu Mehmed Efendi'den yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan Bedreddin Simâvî'nin (öl. 823/1420) *Câmi 'u'l-fuşûleyn* adlı eserinde şu şekilde beyan edilmektedir:

“Şayet haric ve zilyet, malın satın alma yoluyla kendisine ait olduğunu iddia etse ve beyyine getirselers ancak her ikisi tarih beyan edemez ise veya aynı tarihi beyan etseler bu mal zilyede verilir. Her ikisi tarih getirse ancak birinin tarihi daha öncelikli olsa tarihi önce olan tercih edilir. Sadece biri tarih zikretse bu durumda zilyet lehine hükmedilir. Zira tarih zikretmeyen vakti ihtimallidir. Bu durumda zilyedin malı alması şüpheyle engellenemez.”³⁴

Mukayyet mülkiyet davaları ile ilgili ihtilafların örnekleri Osmanlı Şeyhülislâmlarına sorulan sorularda da görülmektedir. Mukayyet

³³ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 2a.

³⁴ Bedreddin, *Camii'l-fusuleyn*, 192.

mülkiyet davasına örnek olarak Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin (öl. 1115/1703) *Fetâvâ-yı feyziyye* isimli eserindeki şu fetva zikredilebilir:

“Zeyd, Amr’ın elinde olan dükkân ve bahçe için ‘falan tarihte Hind’den şu kadar akçeye satın aldım, mülkümdür’ dese ve bunu destekleyen beyyine getirse, Amr ise ‘ben o dükkân ve bahçeyi o tarihten iki sene önce Hind’den satın aldım, mülkümdür’ dese ve bunu destekleyen beyyine getirse, hangisinin beyyinesi tercih edilir? Cevap: Amr’ın beyyinesi tercih edilir.”³⁵

Dolayısıyla mukayyet mülkiyet davalarında hâlihazırda ihtilafa konu olan malı elinde bulunduran kişinin (zilyedin) beyyinesi tercih edilir. Haricin beyyinesinin tercih edildiği durum ise mutlak mülkiyet davalarıdır. Vankulu, mutlak mülkiyet davalarında haricin beyyinesinin tercih edilmesi gerekliliğini ifade etse de konuya dair verdiği örnek ve açıklamalar mukayyet mülkiyet davası ile ilgilidir. Haric ve zilyedin beyyinelerinin mutlak mülkiyet davalarında³⁶ çelişmesi durumunda ise tarafların tarih zikredip zikretmemelerine göre dört ihtimalden söz edilebilir:

Haricin zilyed aleyhine tarihsiz beyyine ikame etmesi durumudur. Bu durumda haricin beyyinesi tercih edilir.

Haric ve zilyedin beyyinelerinin aynı tarihli olması durumudur. Bu durumda da haricin beyyinesi tercih edilir.

³⁵ Feyzullah Efendi, *Fetâvâyı Feyziyye*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik, 2009), 255; Mukayyet mülkiyetle ilgili diğer bir örnek ise Behcetü'l-fetâvâ isimli eserin 2214 numaralı fetvasında yer almaktadır. Fetva için bk. Abdullah Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik, 2011), 428.

³⁶ Buradaki ihtilafa mala hali hazırda sahip olan (zilyed) ve malda hak iddia eden kişi arasındadır. İhtilafa konu olan mal eğer üçüncü bir kişinin elinde ise tercih ilkeleri değişmektedir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 183; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1985), 6/532-536.

Haric ve zilyedin beyyinelerinin farklı tarihli olması durumudur. Bu durumda hangi tarafın beyyinesi daha eski tarihli ise o beyyine tercih edilir.

Taraflardan birinin tarih bildirmesi diğzerinin tarih bildirmemesi durumudur bu durumda haricin beyyinesi tercih edilir.³⁷

Yukarıda zikredilen tercihlerden anlaşılacağı üzere mutlak mülkiyet davasında haric ve zilyed beyyinelerinin çelişmesi durumunda daha eski tarihli beyyinenin tercihi dışında haricin beyyinesi tercih edilmiştir. Bu durumda haricin beyyinesini kabul edilmesi Hanefiler ve Hanbelîler'de genel kabul gören görüştür. Şâfiîler ve Malikîler'e göre ise zilyedin beyyinesi tercih edilir.³⁸ Hanefiler, bu görüşlerini şu gerekçelerle delillendirirler:

“Beyyine ispat için ikame edilir. Haricin beyyinesi zilyed aleyhine mülkiyeti sabit kılar. Zilyedin beyyinesi ise haric aleyhine mülkiyeti sabit kılmadığı için ve dolayısıyla ispat içermediği için beyyine olarak kabul edilmez. Zilyedin beyyinesi haricin beyyinesi ile ispat edileni defetmek için ve kendisinden yemin yükümlülüğünün düşürdüğü için kabul edilir. Dolayısıyla beyyine bir hükmü ispat için ikame edilmesi sebebiyle yalnızca haricin beyyinesi mahallinde ikame edilmiş olur.³⁹

Haricin beyyinesi yeni bir mülkiyet iddiasını tesis ederken zilyedin beyyinesi sabit olan mülkün mülkiyetinin zilyede ait olduğunu tekid eder. Tesis ise te'kidden evladır.⁴⁰

³⁷ Bu tercihler Hanefî Mezhebi'nde genel kabul gören tercihlerdir. Mezhep içerisindeki farklı görüşler için bk. Zuhaylî, *el-Fıkhu 'l-İslâmî ve edilletühü*, 6/ 530-531.

³⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu 'l-İslâmî ve edilletühü*, 6/ 530-531.

³⁹ Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi 'l-Hidâye* (Mekke: Dirasatu'l-İslâmiyye, t.y.), 17/ 92.

⁴⁰ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Mısır: el-Bâbi'l-Halebî, 1970), 8/175.

Haricin beyyinesi daha faydalı beyyinedir. Zira haricin beyyinesi olmayan bir şeyi sabit kılarken zilyedin beyyinesi zahirde var olan şeye delalet eder.⁴¹

Haricin delili zilyedin delilinden daha fazlasını ispat eder. Zira haricin delili ihtilaf edilen mala halihazırda sahip olana karşı mülkiyet hakkı ispat eder. Zilyedin delili ise ihtilaf edilen mala halihazırda sahip olana karşı mülkiyet hakkı ispat etmez. Zira haricin malın kendisine ait olduğu yönündeki beyyinesi hâkimin bunu tasdik eden hükmünden önce mülkiyet hakkını ispat etmez. Bu sebeple hâkim zilyedin beyyinesi ile hükmetse de hariç aleyhine hükmetmiş olmaz. Haricin beyyinesi ile hükmettiğinde ise zilyed aleyhine hükmetmiş olur. Bu durumda haricin beyyinesi daha fazlayı ispat eder ve bu sebeple tercih edilir.”⁴²

Aktarılanlardan anlaşıldığı üzere Hanefiler’de mutlak mülkiyet davalarında haricin beyyinesi tercih edilmektedir. Bu görüşün gerekçeleri Hanefî fıkıh kitaplarında genişçe ele alınmıştır. Hanefiler’in bu yaklaşımın örneklerini fetva kitaplarında da görmek mümkündür.⁴³

1.2. Akdin Sıhhatini İddia Edenin Beyyinesi Tercih Edilir

Müellif, bazı durumlarda ise akdin sahih olduğunu iddia edenin delilinin tercih edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu konuda müellifin verdiği örnek şudur:

“Vasi, vasisi olduğu çocuğa ait olan ve yıkılmaya yüz tuttuğunu söylediği evi satsa, satın alan müşteri eve masraf yapsa (ya da evi

⁴¹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 6/530.

⁴² Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebşut* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 17/33.

⁴³ Konuyla ilgili fetva örnekleri için bk. Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, 428-430.

kullansa) ve evi onarmış olsa. Çocuk baliğ olduğunda, vasiinin evi sattığı dönemde evin harap olmadığını ve dolayısıyla satışın batıl olduğunu iddia edip bu konuda şahit getirirse; müşteri ise satış anında, evin harap olduğuna dair şahit getirirse müşterinin şahidi kabul edilir. Zira bu davada çocukken evi harap diye satılıp bunun aksi yönünde şahit getiren davacının beyyinesin kabul edilmesi akdin batıl olmasını gerektirir. Müşterinin beyyinesi ise akdin sahih olmasını gerektirir.”⁴⁴

Müellif, yukarıdaki örnekte müşterinin akdin sahih olduğu yönünde şahit getirdiğini çocuğun ise akdin batıl olduğu yönünde şahit getirdiğini aktarır. Müellifin bu konuda zikrettiği diğer bir örnek ise şudur:

“Kadın, kocasının kendisini maraz-ı mevtime boşadığını ve kendisi iddet beklerken kocasının öldüğünü dolayısıyla miras hakkı olduğunu iddia etse varisler ise boşamanın kocanın sağlıklı olduğu dönemde gerçekleştiğini iddia etseler kadın lehine karar verilir. Eğer ikisi de boşamanın aynı vakitte olduğuna dair delil getirirler varislerin boşamanın sağlıklı dönemde olduğuna dair getirdikleri delil tercih edilir.”⁴⁵

Müelliften aktarılan örneklerden anlaşılacağı üzere mahkemede taraflardan biri akdin sahih olduğunu ispat eden delil getirirse karşı taraf akdin batıl ya da fasit olduğu görüşünü destekleyen delil getirirse akdin sahih olduğunu ispat eden delil tercih edilir.

Serahsî (öl. 483/1090), bir meselede mutlak olarak birbiriyle çelişen iki delil olduğunda Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) akdin sıhhatini iddia edenin delilinin kabul edilmesi gerektiği görüşünü aktarır.⁴⁶ Aynı

⁴⁴ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 6b.

⁴⁵ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 7a.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebşu't*, 24/123.

eserin diğer bir yerinde ise “akdin sıhhatini iddia edenin delilinin kabul edilmesinin” Ebû Hanîfe'nin ilkelerinden biri olduğu aktarılır.⁴⁷ Dolayısıyla Vankulu'nun bu konudaki tercihinin Ebû Hanîfe'den aktarılan bu ilkedен kaynaklandığı söylenebilir.

1.3. Tahsisi İddia Edenin Beyyinesi Tercih Edilir

Tahsisi iddia eden beyyinenin tercih edilmesi müellifin zikrettiği diğer bir tercih sebebidir. Vankulu eserinde konuyu şu şekilde izah eder:

“Mudârebe akdinde⁴⁸ parayı işleten kişi, mal sahibine “sen bana peşin ve veresiye satın almanı-satmanı emrettin dese, mal sahibi ise “ben sana nakit satın almanı-satmanı emrettim” dese mudâribin sözü kabul edilir. Eğer mudârib mal sahibine “sen bana peşin ve veresiye satın almanı-satmanı emrettin dese, mal sahibi ise “ben sana nakit satın almanı-satmanı emrettim” dese ve ikisi beyyine ikame etseler mal sahibinin beyyinesi tercih edilir. Çünkü ‘söz’ söz konusu olduğunda genelliği iddia edenin sözü kabul edilirken ‘beyyine’ söz konusu olduğunda tahsisi iddia eden beyyine tercih edilir.”⁴⁹

Bu husus mecellede *eğer nassan yahut delâleten takyid delili bulunmaz ise mutlak itlakı üzre câri olur*⁵⁰ maddesiyle açıklanmaktadır. Bu maddeden anlaşıldığı üzere taraflar meselenin umumi ya da hususi olmasında ihtilaf etmeleri durumunda beyyine-delil olmazsa umumîliği iddia edenin delili kabul edilir. Ancak taraflar

⁴⁷ Serahsî, el-Mebşut, 23/94.

⁴⁸ Mudârebe akdi emek sermaye ortaklığını içeren bir akitir. Bilgi için bk. Erdoğan, "Mudârebe", 386-387.

⁴⁹ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 12a-12b.

⁵⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/88-89.

delil sunmaları durumunda hususiliği diğer bir ifadeyle tahsisi iddia edenin beyyinesi tercih edilir.⁵¹

Tahsisi iddia eden beyyinenin tercih edilmesi örneği Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'den aktarılan fetvada şu şekildedir:

“Zeyd, Amr'dan mudarebe yoluyla aldığı para ile İzmir'e gidip İzmir'den sonra Mısır'a giderken fırtınada gemi batıp para yok olsa Amr, “ben bu parayı yalnızca İzmir'e gitmen üzere vermiştim dese ve bunu doğrulayan beyyine ikame etse; Zeyd ise “parayı mutlak olarak vermiştin (gideceğim yeri sınırlamamıştın)” dese Amr'ın beyyinesi evla olur mu? Cevap: Olur.”⁵²

1.4. Ziyadeyi İddia Edenin Beyyinesi Tercih Edilir

Müellifin zikrettiği diğer bir tercih gerekçesi ise beyyinenin ziyadeyi ispat etmesidir. Burada ziyadelik bir tarafın beyyinesinin diğer tarafın beyyinesinden daha fazla şey ispat etmesi anlamındadır. Müellif, beyyinedeki ziyadeliğin nicelik (kemmiyyet) ya da kalite (keyfiyyet) açısından olabileceğini söyler. Müellif, beyyinedeki ziyadeliğin nicelik bakımından olması durumuna şu örneği verir:

“Rehin veren fiyatı 10 olan sağlam bir malı rehin verdiği şahit getirirse rehin alan ise kıymeti 5 olan ayıplı malı rehin aldığı yönünde şahit getirirse rehin veren kişinin beyyinesi evladır.”⁵³

Verilen bu örnekte görüldüğü üzere malın değerindeki nicelik farklılığı sebebiyle malın değerinin daha fazla olduğunu ispat eden beyyine tercih edilmiştir.

⁵¹ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/547-548; Abdurrahman el-Hanefî el-Berâvî, *Fetâvâyi Hindiyê/ Fetâvâyi Alemgiriyye*, çev. Mustafa Efe (Ankara: Akçağ Yayınları, 1986), 9/ 71-74.

⁵² Feyzullah Efendi, *Fetâvâyi Feyziye*, 253.

⁵³ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 8a.

Müellif, beyyinedeki ziyadelîğin nicelik bakımından olmasına ise şu örneği verir:

“Alışveriş yapanlardan biri yapılan alışverişin bey'-i bât⁵⁴ olduğunu diğeri bey' bi'l-vefâ⁵⁵ olduğunu iddia edip bu yönde beyyine-şahit getirirler bey' bi'l-vefâyı iddia edenin beyyinesi kabul edilir. Çünkü bey' bi'l-vefâyı ispatlayan beyyine zahirin hilafını ve daha fazla ispatı içerir. Şöyle ki; Bey' bi'l-vefâda ek bir şartla birlikte alışveriş vardır. Zira bey' bi'l-vefâ ile yapılan akitte satılan mal bedeli iade edildiğinde geri alınma şartıyla satılmıştır. Bey'-i batta ise yalnız mutlak alışveriş vardır.”⁵⁶

Bu örnekte görüldüğü üzere keyfiyet açısından ziyadeliği ispat edilen beyyine tercih edilmiştir. Müellifin bu konuda verdiği diğeri bir örnek ise şudur:

“Taraflardan biri malı rehin olarak verdiğini iddia edip bu iddiasını destekleyen şahit getirirse diğeri ise malı satın aldığını söyleyip bu iddiasını destekleyen şahit getirirse, malı satın aldığını söyleyenin deliline itibar edilir. Çünkü alışveriş iki taraf açısından bağlayıcı iken rehin akdi rehin alan kişi açısından bağlayıcı değildir.⁵⁷ Ayrıca alışveriş hemen mülkiyeti gerektirirken rehin akdi mülkiyeti gerektirmez.”⁵⁸

⁵⁴ Bey'-i bât kesin satış anlamında olup bey' bi'l-vefâ'nın karşıtı olarak kullanılır. bk. Erdoğan, "Bey'-i bât", 53.

⁵⁵ Satış bedeli iade edilince geri alınmak üzere bir malın geçici olarak satılmasına bey' bi'l-vefâ denir. bk. Erdoğan, "bey' bi'l-vefâ", 54-55.

⁵⁶ Vankulu, Tercihü'l-beyyinât (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 9a.

⁵⁷ Rehın akdinin taraflar açısından bağlayıcılığıyla ilgili bilgi için bk. Hadi Ensar Ceylan, *İslam Borçlar Hukukunda Akdın Bağlayıcılığı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 74.

⁵⁸ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 9a-9b.

Verilen örneklerde görüldüğü üzere nicelik ya da nitelik açısından daha fazla olanı ispat eden beyyine tercih edilmiştir. Bu ilke mecellede “ziyade beyyinesi evladır” maddesiyle yer almıştır.⁵⁹ Bu ilkeye göre şahitlik edilen konuda ziyadeyi ispat eden-ortaya çıkararak beyyine daha azı ispat eden beyyineden evladır. Bu fazlalık borcun miktarında, akde konu olan malda ya da akde konu olan malın ücretindeki fazlalık olabilir. Bu durumların hepsinde fazlalığı iddia eden beyyine tercih edilir.

Bu ilkenin gerekçelerinden biri şudur; Her iki beyyine az olan miktarda müttefiktirler, ihtilaf edilen husus ise fazlalığın olup olmadığıdır. Bu fazlalık ise ancak beyyine ile sabit olur. Her iki tarafın kabul ettiği miktarın fazlasını ispat eden beyyinenin tercihinin evla olması ilkesi sebebiyle de fazlalığı ispat eden beyyine tercih edilmelidir. Ayrıca bu durumda fazlalığı iddia eden taraf yeni bir şeyi iddia eden konumundadır. Müddei beyyine getirmekle inkâr eden ise yemin etmekle yükümlüdür ilkesi⁶⁰ gereğince müddeinin beyyinesi kabul edilir.⁶¹

Ziyadeyi iddia eden beyyinenin tercih edilmesi ilkesinin tatbikinin fetva mecmualarında örneklerini bulmak mümkündür. Bu örneklerden biri Şeyhülislam fetvalarının derlendiği Netîcetü'l-fetâvâ isimli eserde bulunan şu örnektir;

“Zeyd, cariyesi Hind'i Amr'a satıp teslim ettikten sonra “o cariye sana üç yüz seksen kuruşa satıp teslim ettim diye beyyine

⁵⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/394.

⁶⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/ 104.

⁶¹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Radyüddîn Ebû Bekr b. 'Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire* (b.y.: el-Matba'atü'l-Ḥayriyye, 1904), 2/ 220; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 4:394; Muhammed Halid el-Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle* (Humus: Matbaatu Humus, 1930), 5/ 482.

getirse, Amr ise “yüz seksen kuruşa satıp teslim ettin diye beyyine getirse Zeyd'in beyyinesi evla olur mu? Cevap; olur.”⁶²

2. Delilin (Beyyinenin) Çeşidi Açısından Tercih İlkeleri

Bu başlık altında beyyinenin çeşidinden kaynaklanan tercih sebepleri ele alınacaktır.

2.1. Zahirin Hilafına Olanı Sabit Kılan Beyyine Tercih Edilir

Müellifin değindiği diğer bir tercih ilkesi ise beyyinenin zahirin hilafını ispat etmesidir. Burada zahir hal ile kastedilen bir şeyin var olduğu durumdur. Zahirin hilafına ile kastedilen ise bir şeyde sonradan meydana gelen değişimdir. Müellif, bu konuda birçok örnek zikretmiştir. Bu örneklerin bazıları şunlardır:

“Bütün ayıplarıyla birlikte satın alma beyyinesi malı ayıpsız olarak satın alma beyyinesinden evladır.⁶³ Bir kişinin belli bir borcunun ödediğine dair getirilen beyyine o kişinin ölümüne kadar bu borcun ödemediğini ispat için getirilen beyyineden evladır.”

Müellif, zikredilen bu örneklerdeki tercih sebebinin tercih edilen beyyinenin zahir halin hilafını ispat etmiş olmalarına bağlar. Ona göre tercih edilen zahir halin hilafını ispat eden deliller bu özelliklerinden (zahir halin hilafını ispat etmeleri sebebiyle) dolayı daha güçlüdür.⁶⁴

Zira, biri zahir halin devamını diğeri zahir halin değiştiğini gösteren iki beyyine olduğunda değişimi kanıtlayan beyyine tercih

⁶² Seyyid Ahmed Efendi, Mehmed bin Ahmed el-Gedûsî. *Netîcetü'l-Fetâvâ: Şeyhülislam Fetvaları*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik, 2014), 240 ; Konu hakkındaki diğer örnek fatva için bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdul'azîz 'Abidin ed-Dimeşki, *el-Ukûdu'd-Duriyye fî Tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye* (b.y.: y.y., ts.), 1/ 834.

⁶³ Zira asıl olan malın ayıpsız olarak satılmasıdır. Malda ayıp bulunması sonradan meydana gelen bir değişimdir. Normalin dışında bir şeyi ispat ettiği için “malın ayıplı satıldığı” ispat eden ispat eden beyyine tercih edilir.

⁶⁴ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 4b-5a.

edilir. Çünkü zahir halin değiştiğini ispat eden beyyine asıl durumun hilafına olanı ispat etmiştir. Zahire tutunan kişi beyyine getirmeye muhtaç değildir. Eğer aksini gösteren bir delil yoksa zahirde var olan halin varlığını koruduğuna hükmedilir. Zahirin hilafını iddia eden kişi ise lehine şahitlik eden beyyine olmadan doğrulanmaz. Zahire tutunan kişinin yemin etmesi yeterlidir ve zahir halin devamını ispat etmek için beyyine getirmesi gerekmez. Ancak zahir halin devam ettiğini ispatlayan beyyine olmadığı durumda zahir halin değiştiğini gösteren bir beyyine varsa bu beyyine tercih edilir.⁶⁵

Müellif, neyin zahir hal ve neyin zahir halin değişimi olduğunun iyice anlaşılması için gelen dava üzerinde iyice düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu hususta ortaya çıkması muhtemel karışıklığı şu örnekle açıklar:

“Eğer dense ki: Beyyine zahirin hilafını ispat için yemin ise zahir halin değişmediğini ispat etmek içindir. Örneğin, bir insan tarafından mülk edinilip kullanılmaya başlanmadıysa tarlada asıl olan ekilmemiş olmasıdır. Bu yönüyle bakıldığında tarlayı ekmek arızî bir durumdur. Arızî durum ise zahir halin hilafı olmayı gerektirir. Bu durumda arızî durumu yani tarlanın ekildiğinin ispatı beyyineyle tarlanın ekilmediğinin ispatı ise yeminle olması gerekir.

Derim ki: Arazide, biri onu sahiplenip ekmeden önce, asıl olan tarlanın ekilmemesidir. Ancak arazi biri tarafından sahiplenildikten sonra arazinin ekilmemesi-kullanılmaması arızî durum olur.”⁶⁶

Dolayısıyla müellife göre bir meselede zahir hal ve zahir halin değişmesi durumu o meselenin mahiyetine göre değişebilir. Vankulu,

⁶⁵ Dimeşki, *el-'Ukûdu'd-duriyye*, 2/42; Selîm b. Rüstem el-Bâz, *Şerhu'l-Mecelle* (Beyrut, el-Matbaatu'l-Edebiyye,1923), 51.

⁶⁶ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 5b.

konu hakkındaki bu ayrıntıyı açıkladıktan sonra hâkimin kendisine sunulan beyyineleri ve davanın mahiyetini iyice anlamadan hüküm vermemesi gerektiğini ifade eder. Eğer hâkim dikkat etmez ve ilk izlenimine göre karar verirse kendisine sunulan beyyinenin zahir hal beyyinesi mi yoksa zahir halin değiştiğini gösteren beyyine mi olduğunu anlayamayabilir. Zira bir beyyinenin hudûs beyyinesi mi (sonradan ortaya çıkan değişimi ispatlayan beyyine) yoksa kıdem beyyinesi mi (var olan halin devam ettiğini gösteren beyyine) olduğu davanın durumuna göre değişebilir.⁶⁷

Bu husus Mecelle'de *hudûs ile kıdem beyyinesi cem' olduktan hudûs beyyinesi tercih olunur* ifadesiyle maddeleşmiştir. Mecelle'de verilen örnek şu şekildedir:

“Kişinin arazisinden geçen su yolunun yapılma zamanında ihtilaf edilse ve arazi sahibi su yolunun yeni yapıldığına dair beyyine getirirse diğeri eskiden beri var olduğu yönünde beyyine getirirse arazi sahibinin beyyinesi tercih edilir.”⁶⁸

Ömer Nasuhi Bilmen, bu ilkeyi *hudûs beyyinesi, kıdem beyyinesinden evladır* ifadesiyle aktarır. Bilmen, hudûs beyyinesinin kuvvetli olmasını ise bu beyyine türünün zahir halin hilafını ispat etmesiyle gerekçelendirir. Fakat ona göre âlimler arasında hudûs beyyinesinin değil kıdem beyyinesinin evla olduğunu söyleyenler de vardır.⁶⁹

2.2. İki Beyyine ile Ameli Mümkün Kılan Beyyine Tercih Edilir

⁶⁷ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 6a.

⁶⁸ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 399.

⁶⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1991), 8/195. Ayrıca konu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Elif Mazlum, “Mecelle’de Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (June 2022), 252.

Müellifin zikrettiği diğer tercih sebebi ise iki beyyineyle amelî mümkün kılan beyyinenin tercih edilmesidir. Müellif, daha önce ziyadeyi ispat eden beyyine konusunda verdiği örneği burada yeniden zikretmiştir. Verilen örnek şudur:

“Rehin veren kişi malı rehin olarak verdiğini iddia edip bu iddiasını destekleyen şahit getirirse rehin alan ise malı satın aldığını söyleyip bu iddiasını destekleyen şahit getirirse, malı satın aldığını söyleyenin deliline itibar edilir. Borçlunun malı önce rehin olarak verdiği sonra aynı malı rehin alan kişiye sattığı varsayılarak iki beyyine ile amel edilmiş olur. Bu durumda hem rehin verdiğini iddia eden borçlunun hem de satın aldığını söyleyen alacaklının beyyinesiyle amel edilmiş olur. Rehlin veren kişinin malı rehin olarak verdiği yönündeki beyyinesinin kabul edilmesi durumunda ise iki beyyineyle amel mümkün olmaz. Zira satım akdinden sonra rehin akdi mümkün olmaz.”⁷⁰

Zikredilen örnekten anlaşıldığı üzere birbiriyle çelişen iki beyyine varsa ve bu iki beyyineyle birlikte amel etme imkânı varsa bu imkân zorlanır ve iki delili de yalanlamayacak bir hüküm verilir.

Birbiriyle çelişen şahitliklerde şahitler açısından şahitlik ettikleri bilginin doğru olma ihtimali vardır. Şöyle ki; Şahitlerden biri lehine şahitlik yaptığı kişinin o malın sahibi olduğu bilgisine dayanarak şahitlik etmiş olabilir. Diğer şahit ise lehine şahitlik yaptığı kişinin, o malı elinde bulundurması sebebiyle, o mala malik olduğunu düşünerek şahitlik etmiş olabilir. Bu sebeple gerçekte örtüşse de örtüşmese de iki şahitlik te geçerlidir. Çünkü şahitliğin sıhhati şahit olunan şeyin gerçekte doğru olup olmamasına bağlı değildir. Zira şahitlik edilen

⁷⁰ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081),10b-11a.

şeyin gerçekte doğru olup olmadığı kişilerin bilemeyeceği bir bilgidir. Şahit yalnızca zahiren gördüğüne dayanır ve ona göre şahitlik yapar. Kişinin gördüğü şeye dayanarak şahitlik yapması ise sahihtir.⁷¹

Zikredilen bu gerekçeler sebebiyle aynı davada birbiriyle çelişmeler de sunulan beyyineleri doğru kabul etmek ve mümkün olduğu kadar o beyyinelere göre amel etmek gerekir. Zira beyyine şer'î delillerden bir delildir. Şer'î delille mümkün olduğu kadar amel etmek ise vaciptir.⁷² Bu sebeple aynı davada sunulan iki delili bütün yönleriyle doğru kabul ederek kullanmak mümkünse iki delilde bütün yönleri doğru kabul edilerek kullanılır. Eğer bütün yönleri doğru kabul edilerek kullanılması mümkün değilse her iki beyyine bazı yönleri doğru kabul edilerek kullanılabilir.⁷³

Vankulu Mehmet Efendi, eserinin sonunda ise daha derin düşünüldüğünde altı ilke olarak zikrettiği bu ilkelerin üç başlık altında toplanabileceğini söyler. Ona göre haricin beyyinesi tercihi, akdin sıhhatini iddia edenin beyyinesi tercihi, tahsisi iddia edenin beyyinesi tercihi ilkeleri zahirin hilafına olanı sabit kılan beyyine tercih edilir ilkesi başlığı altında değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu ilkeler zahirin hilafına olanı sabit kılan beyyine tercihi, ziyadeyi iddia edenin beyyinesi tercihi, iki beyyineyle ameli mümkün kılan beyyine tercihi olmak üzere üç başlık altında değerlendirilebilir.⁷⁴

Müellif, tespit ettiği ilkeleri aktardıktan sonra gelebilecek iki delil arasında tercihi mümkün kılan sebep olmaması durumunda hâkimin nasıl hareket etmesi gerektiği sorusuna şu şekilde cevap verir:

⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/ 246.

⁷² Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 17/158.

⁷³ Kâsânî, *Bedaiü's-sanai'*, 8/ 444-446.

⁷⁴ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 14a-14b.

“Yargılamada taraflardan biri lehine hüküm verilmeden önce taraflar mahkemeye beyyine sunmuşlarsa (ve bu beyyineler arasında birini diğerine tercih etmeye sevk eden bir sebep yoksa) dava konusu olan mal-hak taraflar arasında eşit olarak paylaşılır. Yargılamada karar verildikten sonra sunulan beyyine bir şey ifade etmez. Davada beyyine sunan lehine karar verilir.”⁷⁵

Sonuç

Vankulu Mehmed Efendi, fıkıh ve dil alanındaki çalışmaları ile tanınan XVI. yüzyılda yaşamış bir âlimdir. Yaşadığı dönemde müderrislik, müftülük ve kadılık gibi önemli görevlere getirilen Vankulu, yazdığı eserlerle etkisi günümüze kadar uzanan bir Osmanlı âlimidir. Müellif, kadılık vazifesini yaparken kaynaklardan meselelerin hükümlerini bulmakta zorlanmadığını ancak davada birbirleriyle çelişen beyyineler bulunduğu bu beyyinelerden hangisinin tercih edilmesi gerektiği hususunda zorlandığını ifade eder. Vankulu Mehmed Efendi, bir davada birbirleriyle çelişen beyyineler bulunduğu hangi beyyinenin seçilmesi gerektiği konusunda fıkıh kitaplarında bazı bilgilerin dağınık bir şekilde bulunduğunu söyler. Müellif, bu eserinde fıkıh kitaplarında dağınık olarak bulunan bu bilgileri düzenli bir şekilde aktarmayı hedeflemiştir. Böylece yargılama görevini üstlenen kişiler bu bilgilere rahatlıkla ulaşabileceklerdir. Vankulu Mehmed Efendi, konuyla ilgili Hanefi fıkıh kitaplarında dağınık olarak yer alan bilgileri sistemli bir şekilde aktarmıştır.

Bu çalışmada müellifin değindiği ilkeler beyyinenin kaynağı açısından ve beyyinenin çeşidi açısından olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Beyyinenin çeşidi açısından tercih ilkeleri *zahirin hilafına*

⁷⁵ Vankulu, *Tercihü'l-beyyinât* (Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081), 17b.

olanı sabit kılan beyyine tercih edilir ve iki beyyineyle ameli mümkün kılan beyyine tercih edilir ilkeleridir. Beyyinenin kaynağı açısından tercih ilkeleri ise *haricin beyyinesi tercih edilir, akdin sıhhatini iddia edenin beyyinesi tercih edilir, tahsisi iddia edenin beyyinesi tercih edilir, ziyadeyi iddia edenin beyyinesi tercih edilir, zahiren değil manen inkâr edenin beyyinesi tercih edilir* ilkeleridir.

Müellif, bu ilkelerin gerekçeleri ile ilgili bilgiler ve konuyla ilgili örneklere yer vermiştir. Hanefi fıkıh kitaplarında konuya dair bilgilerin bulunması bu meselenin fıkıh alimleri tarafından önemsendiğine delalet eder. Ayrıca fetva kitaplarında konuya dair örneklerin bulunması bu meseledeki teorik bilgilerin fetvalara aktarıldığını gösterir. Fetva kitaplarının dönemin hakimleri tarafından hüküm vermede bir kaynak olduğu bilgisi dikkate alındığında bu bilgilerin davaların çözümlenmesinde kullanıldığını gösterir. Müellif, eserinde zikredilen bu ilkeleri açıkladıktan sonra mahkemeye sunulan beyyineler arasında tercih sebebi bulunmaması durumunda dava konusu olan mal ya da hak taraflar arasında eşit olarak taksim edileceğini ifade eder. Yargılama işi ile görevli olan kadılar için el kitabı niteliğinde olan bu eser, tespit edebildiğimiz kadarıyla, beyyineler arasında tercih ilkelerini ele alan ilk çalışmadır. Osmanlı devletinin son dönemine kadar aynı hedefi amaçlayan ve başka müellifler tarafından yazılan başka risaleler de vardır. Bu durum tercih ilkeleri ile ilgili çalışmalara ilginin asırlar boyu devam ettiğini gösterir. Bundan sonraki çalışmalarda, mahkeme kayıtlarına bakılarak bu tercih ilkelerinin mahkeme kararlarına yansımaları ve konuyla ilgili yazılan diğer çalışmalara bakılarak zamanın değişmesiyle bu ilkelere değişiklik olup olmadığı konuları araştırılabilir.

Kaynakça | References

- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu. 4 Cilt. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 2006.
- Aktürk, İmran. *Osmanlı Yargılama Hukukunda İspat Vasıtaları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Atar, Fahrettin. *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.
- Aydın, M. Âkif. *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye'nin Temeli*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Baktır, Mustafa. "Mahmûd Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/365-366. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "İsbat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/492-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "Beyyine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bâz, Selîm b. Rüstem, *Şerhu'l-Mecelle*. Beyrut, el-Matbaatu'l-Edebiyye, 1923.
- Berâvî, Abdurrahman el-Hanefî. *Fetâvâyi Hindiye/ Fetâvâyi Alemgiriyye*, 16 Cilt. çev. Mustafa Efe. Ankara: Akçağ Yayınları, 1986.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978.
- Beroje, Sahip. *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda Beyyine Külfeti ve İspata Hakim Esaslar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1991.
- Ceylan, Hadi Ensar. *İslam Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Debûsî, Ebû Zeyd ' Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. 'Îsâ (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh* (nşr. Hâlıl Muhyîddîn el-Meyyis), 1421/2001.
- Dimeşkî, Muhammed Emîn b. Ömer b. ' Abdul'azîz ' Âbidîn. *el-Ukûdu'd-Duriyye fi Tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. b.y.: y.y., ts.
- Dündar, Ahmet İhsan. *Osmanlı Dönemi Arapça-Türkçe Sözlükleri, Mehmed b. Mustafa el-Vani ve Terceme-i Sihah-ı Cevheri Adli*

- Eseri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Erbay, Celal. *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1999.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2013.
- Etâsî, Muhammed Hâlid. *Şerhu'l-Mecelle*. 5 Cilt. Humus: Matbaatü Humus, 1930.
- Fezullah Efendi. *Fetâvâyı Feyziye*. haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik, 2009.
- Haddâd, Radıyyüddîn Ebû Bekr b. 'Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-Neyyire*. 7 Cilt. b.y.: el-Matba'atü'l-Hayriyye, 1904.
- Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî. *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*. 25 Cilt. Mekke: Dirasatu'l-İslâmiyye, t.y.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed el-Ma'ruf bi İbn Nüceym. *el-Eşbah ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kaçalin, Mustafa S. "Vankulu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/513. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kallek, Cengiz. "Hisâlî Abdurrahman Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes'ud b Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'î'u's-Sanâ'î' fi Tertîbi's-Şerâ'î'*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Mısır: el-Bâbi'l-Halebî, 1970.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b Ebî Bekr Muhammed b Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kurtoğlu, Yasemin. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Hukukunda İspat Vasıtaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Mazlum, Elif. "Mecelle'de Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (June 2022), 235-262. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1073187>

- Okur, Hüseyin. "Hanefî Mezhebinde 'Tercih' Kavramı ve Şürûnbülâli'nin Bazı Tercihleri". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (2017), 41-62.
- Öğüt, Salim. "Edebü'l-Kādî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/ 408-410. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Özen, Şükrü. "Tercih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 484-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsut*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Seyyid Ahmed Efendi - Mehmed bin Ahmed el-Gedûsî. *Netîcetü'l-Fetâvâ: Şeyhülislam Fetvaları*. haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik, 2014.
- Sıdkî, Hasan b. Hasan el-Hüseynî er-Rûmî. "Vezâifü'l-Kuzat fi Usulî'l-Murafaât ve Tercihî Ehâdî'l-Beyyinât". thk. Sa'd b. Ömer el-Huraşî, *Mecelletü'l-Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasetü'l-İslamiyye* 12/6 (2010), 369-386.
- Sofuoğlu, Hadi. "Osmanlı Kadısının El Kitabı: "Melceü'l-Kudat 'Inde Te'aruzî'l-Beyyinât", ed. Süleyman Kaya vd. *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*, 169-181. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017.
- Şeyh Bedreddin. *Yargılama Usulüne Dair Câmiu'l-fusûleyn*. ed. Hacı Yunus Apaydın. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Şürûnbülâli, Ebü'l-İhlâs. *el-Hükmü'l-Müsned Bi-Tercihî Beyyinât Gayrı zi'l-yed*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 214, 267-271.
- Tozal, Ömer. "İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyim Örneği)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]* 8/2 (2017), 345-356.
- Turan, M. Fatih. "İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalarında Zayıf Delil 'Levs'". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (30 Haziran 2009), 171-192.
- Vankulu Mehmed Efendi. *Tercihü'l-beyyinât*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, Bel_Yz_K.001081, 1a-17b.
- Yenişehirli, Abdullah. *Behcetü'l-fetâvâ*. Feyzullah Efendi, haz. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik, 2011.
- Yılmaz, Taha. *Çağdaş Türk Hukukundaki İspat Vasıtalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Zühaylî, M. Mustafa. *Vesâilu'l-İsbât fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye fi'l-Muâmelâti'l-Medeniyye ve'l Ahvâli'ş-Şahsiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1982.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*. 10 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Fıkr, 1985.

4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretici Kitaplarının Müziksel Öğeler Bakımından Değerlendirilmesi

Dr. Zehra Gelici | ORCID: 0000-0002-0622-5062 | zehra3772@gmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul, Türkiye

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

Öz

Ses, ritim ve armoni bileşenlerinden müteşekkil olan müzik, insan hayatının her safhasında var olan, hayatı anlamlandıran, renklendiren önemli bir olgudur. Müzik, geçmişte olduğu gibi günümüzde de sadece bir eğlence ya da boş vakit aracı olarak kullanılmayıp insanların tedavi ve eğitimlerinde de faydalanılan bir araçtır. Özellikle, okul öncesi çocukların eğitiminde çocukların içinde buldukları yaş aralığının getirdiği özelliklerden dolayı müzikten daha fazla yararlanılması gerekmektedir. Bu çalışmada, okul öncesi din eğitimi kapsamında faaliyet gösteren Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları öğretici kitaplarında müziksel öğelere ne kadar yer verildiği, bu anlamda çocukları verilen eğitimde bir eğitim aracı olarak müzikten ne oranda faydalandığı incelenmiştir. Çalışmanın amacı, pek çok bilgiyi oyun ve eğlence üzerinden elde eden okul öncesi eğitim çağındaki çocukların eğitiminde müziğin önemine dikkat çekmek ve müziğin daha fazla kullanılması gerektiğine vurgu yapmaktır. 4-6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında yeterli düzeyde müziksel öğelerden yararlanılıp yararlanılmadığını tespit ederek var olan şarkıların ve sözlerinin okul öncesi çocuklara uygunluğunun değerlendirildiği bu araştırma, doküman analizi gibi veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı nitel bir araştırmadır. Sonuç 4-6 Kur'an kursları öğretici kitaplarında müziksel öğelere yeteri kadar yer verilmediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Okul Öncesi Din Eğitimi, 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Öğretici Kitabı, Müzik.

Atf Bilgisi: Gelici, Zehra. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretici Kitaplarının Müziksel Öğeler Bakımından Değerlendirilmesi". *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 651-686.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1346578>

Geliş Tarihi	19.08.2023
Kabul Tarihi	28.11.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Zehra Gelici)
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Evaluation of 4-6 Years Old Qur'an Courses Tutorial Books in Terms of Musical Elements

Dr. Zehra Gelici | ORCID: 0000-0002-0622-5062 | zehra3772@gmail.com

Presidency of Religious Affairs, İstanbul, Türkiye

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

Abstract

Music, which consists of children of sound, rhythm and harmony, is an important phenomenon that exists at every stage of a person and gives meaning and color to his life. Music, as in the past, is a tool that is used only as an entertainment or leisure tool and is used in people's treatment and education. Especially in the education of pre-school children, music should be used more due to the characteristics of the age range of children. This is possible. How much space was given to musical journeys in the books taught in the Presidency of Religious Affairs 4-6 years old Quran Courses, which operate within the scope of pre-school religious education, and to what extent music was used as an educational tool in the education children received. The aim of the study is to draw attention to the importance of transformation in the education of children in old age through games and entertainment and to emphasize the existence of more information. This research, which evaluates the pre-school sections of existing songs and their lyrics by determining whether sufficient musical lessons are used in the books of Quran teachers aged 4-6, is qualitative research that collects data such as document analysis. Conclusion 4-6 It was seen that musical stories were not included enough in the instructional books of Quran lessons.

Keywords: Religious Education, Pre-School Religious Education, 4-6 Years Quran Courses, Tutorial Book, Music.

Citation: Gelici, Zehra. "Evaluation of 4-6 Years Old Qur'an Courses Tutorial Books in Terms of Musical Elements". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 651-686.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1346578>

Date of Submission	19.08.2023
Date of Acceptance	28.11.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Zehra Gelici)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmanektikbildirim@gmail.com
Grant Support	No external funding was used to support this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İnsan hayatında önemli bir yer tutan ve duyguları ifade etmenin bir yolu olan müzik, pek çok organizasyonda başvurulabilecek kaynaklardan bir tanesidir. İnsanlar kimi zaman bir düğünde eğlenmek için, kimi zaman askerleri savaşa hazırlamak için, bazen de hastaları tedavi için müzikten yararlanmışır. Türk İslam tarihinde Razi, Farabi, İbn Sina gibi alimler müziğin insan ruhunu etkilemesinden dolayı psikolojik tedavide faydalanılması gerektiğini düşünen bilim adamlarından bazılarıdır.¹ Kalp ve ruh üzerinde müziğin tesiri olduğunu, hiçbir canlının müziğe kayıtsız kalmadığını sadece insanların değil hayvanların da güzel ses ve müzikten etkilendiğini vurgulayan Gazali de kuşların Hz. Davut'un güzel sesini dinlemek için onun başucunda durmalarını bu görüşüne örnek vermektedir.² Yine müziğin tesiri ile ilgili olarak Konfüçyüs, dinlediği bir müziğin etkisiyle üç ay yemeden kesildiğini söyleyerek “Düşünmüş değildim. Müziğin bu kadar mükemmel olabileceğini” demiştir.³ İnsan üzerinde böyle bir etkiye sahip olan müzik tarih boyunca eğitim amaçlı da kullanılmıştır. Bu konuda Aristo, ritim ve sesin duyguları en gerçekçi şekilde ifade edilebilme imkânı bakımından her türlü araçtan güçlü olduğuna vurgu yaparak müzik gibi büyük bir gücün mutlaka çocukların terbiyesinde kullanılması gerektiğini savunmuştur.⁴ Bundan dolayı özellikle ilk çocukluk dönemi eğitim faaliyetlerinde müziğin etkisinden yararlanmak hem çocukların öğrenmesini kolaylaştıracak hem de onları

¹ Arslan Terzioğlu, *Türk-İslam Psikiyatrisinin ve Hastanelerinin Avrupa'ya Tesirleri* (İstanbul: Bifaskop Yayınevi, 1972), 24-26.

² Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1939), 2/273.

³ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Nabi Özerdim (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 64.

⁴ Aristo, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 241.

sakinleştirecektir.⁵ İslam filozoflarından Farabi de insan zihnini faaliyete geçirmek için neşenin artırılıp stresi azaltmak gerektiğini bundan dolayı müzikten yararlanılarak muhatabın rahatlamasına, hayallerini harekete geçirmesine, eğlenmesine ve farklı duygularının ortaya çıkmasına olanak sağlanabileceğini vurgulamaktadır.⁶ Çocukların eğitiminde müziğin kullanımının, çocukların sosyalleşmelerine⁷, enerjilerini atmalarına ve onların öz disiplinlerini kazanmalarında etkisi olduğu gibi bilişsel başarılarının artmasında da önemli bir rolü olduğu yapılan pek çok araştırmada ortaya konmuştur. Örneğin Kaliforniya Sanat Konseyinin 1976'dan beri uygulanan eğitimde alternatifler programında müzik eğitiminin çocukların bilişsel başarısı üzerinde olumlu etkiler yarattığı ortaya çıkarılmıştır. Bu programda müzik eğitimi süreçleri arttırıldığında çocukların matematik başarısında normalden 1,5 kat fazla bir artış görülmüştür.⁸ Ayrıca konuları şarkılar söyleyerek ya da dinleyerek öğrenen, pekiştiren çocuklar, bu esnada hem kulaklarını hem de dillerini kullandıkları için başkalarını dinlemeyi ve kendilerini ifade etmeyi aynı anda öğrenerek sosyal ve kişisel olarak da gelişirler. Yine arkadaşlarıyla beraber şarkılar söyleyen çocuklar, sıralarını beklemeyi ve duygularını ifade etmeyi de öğrenirler.⁹

⁵ MEB, “Çocuk Gelişimi ve Eğitimi, Müzik Etkinlikleri” (2017), 10 Erişim 16.06.2022.

⁶ Fârâbî, *Kitabu'l mûsika'l-kebir / Müzik Sanatına Dair Büyük Kitap*, çev. Abdullah Kızılıcak, Nurfen Tercan (Ankara: TÜRKSOY Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı, 2021), 31.

⁷ Ayperi Sığırtmaç, “Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/9 (2005), 36.

⁸ Yılmaz Şendurur- Dolunay Akgül Barış, “Müzik Eğitimi ve Çocuklarda Bilişsel Başarı”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002), 169.

⁹ Arda Kula - Çağhan Adar, “Türk Sanat Müziği Makamlarında Bestelenmiş Çocuk Şarkıları Üzerine Bir İnceleme”, *The Journal of Academic Social Science* 6/75 (Ağustos 2018), 152.

Çocukların eğitiminde müziğin bu etkisi üzerinde duran ve eğitim tarihimize çocukların eğitiminde müziğin önemine dikkat çekerek pedagojik değerlendirmelerde bulunan ilk kişi olarak bilinen Satı Bey, “Şiir ve Musikinin Talim ve Terbiye’de Ehemmiyeti” konulu bir konferansında, müziğin çocuklar arasında uyum ve intizama yardımcı olmasının yanında müziğin onlar için masum bir eğlence aracı olduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte Satı Bey’e göre müzik, çocukların zihinlerini dinlendirip sınırlarını yatıştırarak, çocuklar için okulu cazip hale getirerek, çocukların hayatına ahenk, zarafet ve estetik katmaktadır. Satı Bey ayrıca şarkı sözlerinin çocuklar üzerinde çok etkili olduğuna vurgu yaparak müziğin hatırlatıcı özelliğine de dikkat çekmiştir.¹⁰ Satı Bey dışında Mehmed Emin Bey gibi bazı aydınların da müziği milli ve dini terbiye vasıtası olarak gördüğü dikkat çekmektedir. Buna göre okullarda çocuklara verilecek milli ve dini terbiyenin amaçları belirlendikten sonra onlara yapılacak en önemli telkin aracı olarak müzik görülmektedir.¹¹

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, müziğin çocuklar üzerinde ve onlarla yapılan eğitimde çok önemli katkıları bulunmaktadır ve bu durum pek çok kimse tarafından kabul edilmektedir. Bundan dolayı okul öncesi eğitimde müziksel öğelerden yararlanılması ve bu konuda çalışmalar yapılarak eğitim ortamlarında kullanılabilir zengin bir repertuar geliştirilmesi büyük önem arz etmektedir. 4-6 yaş Kur’an kursları kurulduğu günden beri bilimsel çalışmalara konu olmakta ve bu doğrultuda 4- 6 yaş Kur’an kurslarında yeni düzenlemelere gidilmektedir. Ancak yapılan araştırmalarda bu kurslarda müziğin kullanımı ya da okul

¹⁰ Satı Bey, “Şiir ve Mûsikinin Talim ve Terbiye’de Ehemmiyeti”, *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası* (1325/1907), 1.

¹¹ Mehmed Emin, “Mûsiki ve Mekteplerimiz”, *Muallim* (1322/1904), 15.

öncesi din eğitiminde müziğin önemi ile ilgili az sayıda çalışma görülmektedir.¹² Oysa erken çocukluk döneminde görsel ve işitsel materyaller büyük önem taşımakta ve verilen eğitimin etkisini artırmaktadır. Bu nedenle yapılan çalışmanın alana katkı sağlaması umulmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, 4- 6 yaş Kur'an kursları öğretici kitaplarında yeterli düzeyde şarkı olup olmadığını tespit ederek mevcut şarkı sözlerinin 4- 6 yaş grubundaki çocuklara uygun olup olmadığını değerlendirmek ve okul öncesi din eğitiminde müziğin rolüne dikkat çekerek okul öncesi din eğitiminde çocukları eğlendirerek öğretmeninin önemine, çocuklara verilecek bilgilerde şarkılardan ve müziğin gücünden yararlanmanın gerekliliğine vurgu yapmak ve bu konuda öneriler sunabilmektir.

Bu nedenle yapılan bu çalışmanın, okul öncesi eğitimde görev alan ve müzikten yararlanan öğretmenler ve öğretim programlarını hazırlayan uzmanlar için sunulan önerilerle kaynak niteliği taşıması hedeflenmiştir.

1. 4- 6 Yaş Kur'an Kursları Kuruluş Süreci

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu tarihlerde çoğunluğu azınlıklara ait olmak üzere 80 anaokulu bulunmaktaydı. Harf inkılabıyla birlikte bu anaokulları kapatılarak mevcut devlet kaynaklarının ilkökul eğitimine aktarılması kararlaştırılmış ve okul öncesi eğitim belediyelere ve özel kurumlara bırakılmıştır. Resmi okul öncesi eğitim kurumlarının tekrar yaygınlaşması ise 1962 yılında yayınlanan "Anaokulları ve

¹² Bkz. Kopar, Sadettin V.-Arpa, Serbüend. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin Tutumları Üzerine Bir Araştırma". *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020), 86-103; Bıyık, Tacettin. "MEB ve DİB'in Erken Çocukluk Dönemi Eğitim Öğretim Programlarının Müsiki Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları- 1*. Ed. Mehmet Bayyığı vd. (Konya: Palet Yayınları, 2020).

Sınıfları” yönetmeliğinin yayınlanmasıyla olmuş¹³ o tarihten bugüne de hızla çoğalmıştır. Okul öncesi din eğitimi ise resmi olarak 92013-2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından başlatılmış ve hızla yaygınlaşmıştır. Yapılan araştırmalarda velilerin bu kurslardan en büyük beklentilerinin çocuklarının temel düzeyde dini bilgiye sahip olmaları ve çocuklarının Kur’an okumayı öğrenmeleri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Bu anlamda halkın önemli kesiminde bir ihtiyaç olarak görülen okul öncesi din eğitimi, 2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın açtığı kurslarla resmi bir kanal aracılığıyla yapılmaya başlanmıştır. Güvenilir bir kurum tarafından bu işin yürütülmesi halkın yoğun ilgisiyle karşılaşmış ve 4- 6 yaş Kur’an kursları hızla yaygınlaşarak her geçen gün öğrenci sayısını artırmıştır. Zira istatistiklere göre, 2020-2021 eğitim-öğretim yılında toplam 105.369 öğrenci eğitim görmüşken, 2021-2022 eğitim-öğretim yılında yaklaşık 170.000 çocuğun ilgili kurslarda eğitim görmüştür.¹⁵

2. Okul Öncesi Çocukların Gelişiminde Müziğin Yeri

İlk çağlardan beri müziğin önemli ve etkili bir eğitim aracı olduğu kabul görmektedir. Örneğin Konfüçyüs, yazı, çizim, matematik, müzik ve seremoni gibi eğitimlerin insanların öğrendiği bilgiyi içselleştirmesine ve kişiliklerini geliştirerek erdemli bireyler olabilmesine olanak sağlayacağını belirterek eğitim faaliyetlerinde müziğe de yer verilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁶ Yine Platon da müziği etkili bir eğitim aracı

¹³ Meryem Çelik- Kerim Gündoğdu, “Türkiye’de Okul Öncesi Eğitimin Tarihsel Gelişimi”, *KKEFD* 16 (2007), 179.

¹⁴ Gülcan Kasar- Yusuf Aydın, "Ebeveynlerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Muş İli Örneği", *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 491.

¹⁵ AA, 4-6 yaş için düzenlenen Kur'an kurslarında 193 bin 564 öğrenci eğitim alıyor (2023), *Erişim* 01.10.2023.

¹⁶ Konfüçyus, *Konuşmalar*, XIV. Kitap, 13.

olarak görmüş ve kişinin asalet sahibi olmasında, ruhunun ve ahlakının güzelleşmesinde müziğin rolüne dikkat çekmiştir.¹⁷ Müzikle ilgili önemli çalışmaları bulunan İslam filozoflarından Farabi ise bir eserinde Türk müziğinde kullanılan makamların dinleyicinin ruh halinde meydana getirdiği değişikliklere dikkat çekerek müziğin insan üzerindeki gücüne vurgu yapmıştır. Aynı eserde Farabi, cahiliye şairi Alkame'nin Gassani kralıyla yaptığı görüşmeye atıf yaparak burada kralın şairin önce anlattıklarına kulak vermeyip isteğini karşılamadığını bunun üzerine şiirini besteleyerek kralın karşısına çıkan ve isteğini bir ezgi halinde dile getiren şairin taleplerinin yerine getirildiğini aktarmış ve müziğin muhatabı etkilemede önemli bir unsur olduğuna vurgu yapmıştır¹⁸ . Modern dönemde de Rousseau çocuklara gereken bilgileri verirken onlara oyun oynuyormuş gibi vermenin daha etkili olacağını savunmuş, görme, dokunma ve işitme duyularına hitap eden bir eğitim şekline işaret etmiştir.¹⁹ Yine eğitimin önde gelen isimlerinden Pestalozzi, Dewey ve pedagojinin kurucusu kabul edilen Gesell ile çocuk düşüncesi, çocuğun sosyal ve ahlaki gelişimine yönelik yaptığı çalışmalarla, günümüzdeki uygulamalı eğitim incelemelerine kapı açan Piaget de bir eğitim yöntemi olarak müzik ve sanata vurgu yapmıştır. Böylece eski çağlardan beri güzel sözler barındıran müzikleri dinleyerek büyüyen çocukların iyi, doğru ve güzele yönelebileceği şeklinde bir yargının olduğunu anlamak mümkündür.²⁰

¹⁷ Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006), 401.

¹⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mûsîka 'l-kebîr*, 32.

¹⁹ Jean Jacques Rousseau, *Emil*, çev. Ülkü Akagündüz (İstanbul: Selis Kitaplar, 2003), 127.

²⁰ Fatma Adile Başer, "Müziğin Okul Öncesi Dönemde Çocuk Gelişimine Katkısı", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 0/8 (2015), 2.

Okul öncesi çocukların gelişim özelliklerine bakıldığında çocukların 4 yaşlarında objeleri karşılaştırarak ayırabilme yeteneklerinin geliştiği görülür. Dolayısıyla bu yaşlardaki çocuklar, sesleri karşılaştırarak, ses, süreç ve perde sınıflandırmalarını yapabilmektedirler. Bu yaşlarda çevrelerindeki doğal sesleri ve bu seslerin kendine has özelliklerini algılama gücü önceki dönemlere göre çok daha iyi seviyededir. Yine bu yaştaki çocuklar, yüksek-alçak, sessiz-gürültülü, uzun-kısa gibi ses özelliklerini kolaylıkla ayırabilirler. Bu durum onların masal anlatırken, sözcük ya da şarkılarda hislerini ifade ederken ses özelliklerinden faydalanmayı öğrenebileceğini göstermektedir. Bundan dolayıdır ki çocuklar, 4 yaşından itibaren düzgün ve tonunda şarkı söyleyebilmekte, hareketli, komik ve güncel şarkılar öğrenmekten çok hoşlanmaktadır. Ritmik ve hareketli şarkıları kolaylıkla ezberleyebilen bu yaş çocukları eğlenceli buldukları şarkıları severek sürekli tekrar eder, tek başlarına yapabilmek ve takdir görmekten çok hoşlandıkları için de şarkıları zaman zaman yalnız söylemeyi isteyebilmektedirler.²¹

Çocuklar 5 yaşına geldiklerinde kelime hazineleri geliştiği için bildikleri kelimeleri anlamlarıyla bütünleştirebilirler. Bu yaşın en önemli özelliği tekrar etmeyi çok sevmeleri ve bu konuda bıkkınlık duymamaları ve bundan zevk almalarıdır. Çocuklar 6 yaşlarına geldiğinde ise kuvvetli bir ritim duyguları gözlemlenmekte ve ritim modelini anlayarak uygulayabilmektedirler.²²

Okul öncesi dönemde müzik, çocuklar için doğal ve etkili bir oyun aracı olarak düşünülmelidir. Müzik ve şarkılarla çocuklar, bir yandan

²¹ Salih Akkaş, *Okul Öncesi Eğitimde Müzik* (Ankara: Gazi Kitabevi, 1991), 91.

²² Haluk Yavuzer, *Bedensel, Zihinsel ve Sosyal Gelişimiyle Çocuğunuzun İlk Altı Yılı* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1998), 225.

oyun oynarken bir yandan öğrenirler. Söyledikleri şarkılarda çocukların birbirine uyum sağlamaya çalışmaları, bazı el kol hareketlerini arkadaşlarıyla birlikte yapmaları onlar için yeni keşifleri ve farklı tecrübeleri beraberinde getirir. Bu nedenle okul öncesi çocukların eğitimleri müzikten ayrı düşünülemez. Şarkıları doğru bir şekilde söyleme gayreti aynı zamanda çocukları disipline de etmektedir. Çünkü şarkı söylerken belli bir ritmik kalıba uymak ve ortak paydalarda buluşmak gerekmektedir. Bununla birlikte bu tür yaratıcı etkinliklerle çocuklara geniş ve uyarıcılarla dolu bir ortam sağlanmış olur. Bu da okul öncesi dönemde çocukların hayatında önemli bir yere sahiptir. Erken çocukluk dönemi eğitiminde müziğin etkin bir şekilde kullanımı çocukların konuşmalarını da geliştirmekte, bazı kelime ve kavramları anlamalarına etki etmektedir. Bununla birlikte müzik, çocuğun algılarının açılmasına, sorun çözme kabiliyeti edinmesine, kendi özgüvenini kazanarak keşfetme sürecini hızlandırmasına katkı sunmaktadır.²³ Dolayısıyla okul öncesi dönemde yapılan şarkı söyleme çalışmalarının öncelikle çocuğun gelişimine büyük bir katkısı vardır. Bu dönemde çocuklarla yapılan müzik faaliyetlerinin onların başta bilişsel ve dil becerileri olmak üzere kişilik ve sosyal gelişimleri ile duygusal gelişimlerine de katkı sağladığı bilinmektedir.²⁴

Müzik, zihin gelişimini destekleyici bir faktör olarak da ele alınmaktadır. Şarkılar, müzikli oyunlar, çalgılar yardımıyla istenilen kavramlar kolayca öğretilir. Böylece çocuklara şarkının konusuyla

²³ Fikri Soysal, “Erken Çocukluk Dönemi Müzik Eğitimi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 3/5 (2012), 194.

²⁴ Ferda Gürkan Öztürk – Pelin Özkan, “Montessori Yönteminde Müzik ve Türkiye’de Montessori Anaokullarında Müzik Eğitimi Uygulamaları”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/3 (2016), 336.

ilgili yeni kavramlar öğretilirken, şarkıda yer alan nakaratlarla tekrar yapma ve hafızayı geliştirme sağlanabilir. Böylece söylenen şarkılar aracılığıyla çocuğun konuşma becerisi geliştirilerek dil gelişimine katkı sağlanmış olur.²⁵

Müziğin ruhsal yönden insanı rahatlattığı ve etkilediği de Konfüçyüs'ün herkes tarafından bilinen “Müzik ruhun gıdasıdır” sözüyle veciz bir şekilde ifade edilmiştir. İç ve dış etkilerin tesiriyle insanda oluşan acı ya da zevk hisleri duygu olarak tanımlanmaktadır. Bütün duyguların etkin bir şekilde ortaya çıktığı okul öncesi dönemde yapılan müzik faaliyetleri çocukların duygusal gelişimine de katkı sağlamaktadır. Yapılan müzik faaliyetleriyle çocuklar duygusal yönden gelişir ve zenginleşir. Böylece şarkı söyleyen çocuk duygu ve düşüncelerini ifade edebildiği için ruhsal yönden de rahatlamış olur.²⁶

3. Okul Öncesi Din Eğitiminde Müziğin Önemi

Okul öncesi dönemde çocuklar, okuma-yazma bilmedikleri için bilgileri genellikle etraflarını gözlemleyerek ve dinleyerek edinirler. Bu nedenle eğitimde görsel ve işitsel materyaller kullanmak büyük önem arz etmektedir. Bu materyaller aracılığıyla çocukların duygularına hitap etmek de önemlidir. Zira duygu ve heyecanların insan davranışlarında büyük rolü vardır. Pek çok davranışın motivasyonunda ya da sonucunda herhangi bir duygunun izlerine rastlamak mümkündür. Örneğin dindarlık, insanların duygularıyla ilgili tecrübelerle ilgili olduğundan duygusal deneyimler içermektedir.²⁷ Bu nedenle okul öncesi din eğitiminde

²⁵ Ezgi Ertek Babaç- Gökay Yıldız, “Dil Gelişiminde Müziğin Yeri”, *Fine Arts* 13/3 (Temmuz 2018), 15.

²⁶ MEB *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi, Müzik Etkinlikleri* (2017), 17. Erişim 16.06.2022.

²⁷ Ali Koçak - Hasan Kayıklık, “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dini Duygular”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 686.

mutlaka çocuğun duygularına da hitap edilmesi gerekmektedir. Pek çok kimse çocukluğuna döndüğünde özellikle Ramazan aylarıyla ilgili olarak unutamadıkları dini tecrübelerle sahiptir. Bunun nedeni ramazan ayının duygu boyutuyla birlikte idrak ediliyor olmasıdır. Zira kültürümüzde Ramazan ayı ibadet ve eğlenceleriyle apayrı bir yere sahiptir. İnsanlar normal zamanlarda günlük hayatın koşturmacası içinde tam manasıyla algılayamadıkları ezanların güzelliğini sahurda sabah, iftarda akşam ezanlarına odaklanarak iliklerine kadar hissedebilmektedir. Edebiyatımızın önemli isimlerinden Halide Edip Adıvar, Ramazan ayının duygu boyutuyla insanlarda yarattığı bu etkiyi çocukluğunda gittiği bir teravih namazı anısını paylaştığı “Mor Salkımlı Ev” adlı eserinde şöyle anlatmaktadır:

“Bir tek ses, imamın sesi, her hareketi idare ediyor. Her hareket muazzam ve karışık bir ahenkle tek falso yapmadan, bir hareket senfonisi halinde birbirini takip ediyor. Bana bu hareket ebediyen devam edecek hissini verdiği an, birdenbire herkes dizlerinin üzerinde kaldı. Amin amin korusu o muazzam kubbeye çarptı durdu.”²⁸

Bu örnekte de görüldüğü gibi dini hayatımızda daha insanın doğumunda kulağına okunan ezanla giriş yapan musiki, camilerde yapılan ibadetlerde okunan Kur'an-ı Kerimlerle, salavat ve tekbirlerle insanın dini duygularının gelişimine katkı sunmaktadır. Bütün bunlar özellikle ilk çocukluk dönemlerinde yaşıyorsa insanın gelecekteki dini hayatına da etki edebilmektedir. Bu sebepten olsa gerek geçmişte bugün ki 4-6 yaş Kur'an Kurslarının temeli sayılabilecek Sıbyan mekteplerinde okutulan müfredat içerisinde müzik dersi ders bulunmamakla beraber öğrencilere

²⁸ Selma Hacıosmanoğlu, *Osmanlı'da Çocuk Müsikisi* (İstanbul: Fanus Yayınları, 2014), 26.

dini mûsikî öğretimi yapılmaktaydı. Bu okullarda din dersleriyle birlikte dini mûsikî pratik olarak uygulanmaktaydı. Öğrencilere öğretilen eserler ise ilâhi ve basit melodilere sahip milli marşlardan oluşmaktaydı.²⁹ Ahmet Rasim “Falaka” adlı eserinde kendi çocukluğunda gittiği sıbyan mektebinde talebelerin ilâhi okuduklarından bahsederek, “bu mektep ötekilerden daha şen... Çünkü hoca erken gidiyor, kalfa hocanın yerine çıkıyor. İlahicileri karşısına alıyor, gelsin meşk! İlahi söyleyenlerin arasında olmayan bizlerde de kulak dolgunluğu oluşuyor. Hiç unutmam. Daha ilk günü açıktan musiki dersi aldım. Gerçekten ne okuduğunun farkında değildim ama makam hoşuma gitti, ısındım.”³⁰

Buradan anlaşılmaktadır ki, okul öncesi kurumların temeli sayılabilecek bu mekteplerde ilahiciler adı verilen korolar oluşturulmakta ve zaman zaman ilahiler okunmaktadır. Bu durumun öğrencilere okulu sevdirdiği de yine Ahmet Rasim’in okuldaki ilk günü yaşadıklarını anlatırken “çok hoşuma gitti”, “ısındım” gibi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bütün bunlardan yola çıkarak sıbyan mekteplerinde ilâhi ve benzer formlardaki basit ezgiler öğretildiğini söylemek mümkündür. Yine okula başlama töreni olarak bilinen Âmin alaylarında talebelerin koro halinde ilâhi okumaları da bu okullarda düzenli olarak teganni derslerinin yapıldığını³¹ dolayısıyla o dönemlerde de çocukların eğitiminde müziğin öneminin farkında olunarak bir eğitim materyali olarak kullanıldığı görülmektedir.

Özellikle ilk çocukluk dönemi eğitiminde müziğin önemli bir unsur olma sebeplerinin başında müziğin duygulara hitap ederek, çoğu

²⁹ Erhan Özden, “Osmanlı Maarifinde Mûsikî”, *Rast Müzikoloji Dergisi* 2/1 (2014), 94.

³⁰ Ahmed Rasim, *Falaka* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 48-50.

³¹ Özden, “Osmanlı Maarifinde Mûsikî”, 94.

zaman farkında olmadan bir öğrenmenin gerçekleşiyor olması yani örtük bir eğitim aracı olarak kullanılabilmesidir. Zira okul öncesi dönemde çocuğun karakteri büyük oranda şekillenmektedir. Bu dönemde çocukların duygularını içselleştirerek kendine has tutum ve tavırları, inanışları sınıflandırdıkları görülmektedir. Bundan dolayı bu süreçte din eğitimi doğrudan değil örtük olarak verilmelidir.³² Ayrıca çocukların dil ve bilişsel gelişimlerinin üst seviyelere ulaştığı bu dönemde müzik aracılığıyla dini kavram ve ifadeler melodiyle söylenen ve hareketlerle eşlik edilebilen dini uygulamalarla kolaylıkla ve eğlenceli bir şekilde öğretilir.³³ Bu sebepten okul öncesi çocukların bilmedikleri ya da söylemesi zor kelimelerin, doğru bilgilerle işlenmesi, çocukların algı seviyesine göre şarkılar şeklinde yaşlarına uygun tarz ve kalıpta bestelenip öğretilmesi gerekir.³⁴ Dini kavram ve ifadelerin de müzik aracılığıyla öğretilmesi daha kolay olacaktır. Zira ezberi kuvvetli olan çocukların şarkılar eşliğinde oynayarak bu kavramları ya da kalıplaşmış ifadeleri daha çabuk öğrenmesi söz konusudur. Bu metotla öğrenilen yeni kelime ve dini kavramların çocukların anlam dünyasında daha net karşılık bulacağı ve kalıcı olacağı söylenebilir.³⁵ Bundan dolayı okul öncesi din eğitiminde müfredata uygun iyi hazırlanmış, çocukların seviyelerine uygun sözler barındıran ve yine okul öncesi çocukların özelliklerine

³² Samet Yağcı, *Öğreticilere göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları: (İzmir İli Örneği)*, (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 56.

³³ Cemal Tosun – Fatma Çapcıoğlu, “Evaluation of Quran Courses Curriculum (4-6 age group) in the Context of Religious Development Theories”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 710.

³⁴ Mustafa Kabataş, “Çocuğun Motor, Algısal, Sosyal, Duygusal, Bilişsel ve Dil Gelişimi Dönemlerinde Müziğin Önemi”, *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi / The Journal of International Education Science* 4/11 (Haziran 2017), 196.

³⁵ Sadettin Kopar - Serbüle Arpa, “4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (June 2020), 91.

uygun bir şekilde bestelenmiş müzik eserlerinin okul öncesi din eğitiminde faydalı olacağını söylemek mümkündür.

4. Okul Öncesi Din Eğitiminde Şarkı Seçiminde Dikkat Edilecek Noktalar

Ses, ritim, melodi ve armoniden meydana gelen müzikte en temel unsur sestir. Ses kaynağı olmadan müziğin de bir anlamı olmamaktadır. Sesten sonra en önemli unsur ritimdir. Ritimle seslerin süre değerleri belirlenmektedir. Melodiyle de ardışık sesler anlamlı hale gelmektedir ve her şarkının formülü aslında melodisinde saklıdır. Daha çok sanatsal içerikle tasarlanmış müzik ürünlerinde kullanılan armoni ile de kulağa hoş gelen şarkılar meydana gelir.³⁶

Çocukların eğitiminde kullanılacak çocuk şarkılarının kendine özgü sözlerinin olması gerekliliği kuşku götürmez bir gerçektir. Bu konuda yapılmış güftelerin dilinin sade ve anlaşılır olması, eğlenceli, eğitici ve çocuklar için dikkat çekici olması gerekir. Bu noktada okul öncesi eğitimde çocuklar için şiir seçimleri önemlidir. Seçilen şiirlerin çocuğun kolay söyleyebileceği ve özenle seçilmiş kelimeleri içermesi gerekir. Aynı zamanda çocuklar için son derece önemli olan duyguları besleyen, çoğaltan, çocuğu olumlu şeylere yönlendiren bir amacı taşımalıdır.³⁷

Erken çocukluk eğitimi kurumlarında müzik etkinliği içinde öğretilecek olan şarkıyı seçerken öğretmenin dikkat etmesi gereken noktalar vardır. Buna göre öğretmenler eğitimde kullanacağı şarkıları seçerken öncelikle şarkı sözlerinin, çocukların zihinsel ve duygusal

³⁶ İmik – Haşhaş, “Müzik Nedir ve Hayatımızın Neresindedir?”, 200.

³⁷ Hacıosmanoğlu, *Osmanlı'da Çocuk Müsikisi*, 245.

gelişimlerine uygun olmasına, cümlelerin uygun yerlerde nefes almayı sağlayıcı olmasına ve ritmik yapının çocukların bedensel gelişimlerine uygun olmasına dikkat etmeli, çocukların yapabilecekleri ritimleri tercih etmelidirler.³⁸ Yine derslerde kullanılacak şarkıların konuları somut olmalı, çocuğun yaşadığı, bildiği konuları kapsamalıdır. Çocukların daha çok ilgisini çekmesinden dolayı seçilen şarkılar güncel konulardan olmalıdır. Şarkılarda bilinmeyen, çocukların ilk defa duyacağı kelimeler bulunsa da şarkı sözleri onların kavrayabileceği zorlukta eğitici, öğretici ve çocuğun anlayabileceği kelimelerden oluşmalı, çok uzun olmamalı, durum, olay ve düşüncelerin açık ve kısa olarak anlatılması gerekir. Mümkün olduğu kadar düşünce, duygu ve olayların bir beyitte ya da bir dörtlükte anlatılmasına özen gösterilmelidir. Bu noktada mısraların kısa, cümle düzeninin doğal ve sözcüklerin anlaşılabilir nitelikte olması önemlidir. Bundan dolayı şarkılarda yer alan betimlemeler yalın olmalı, benzetmeler dışında “istiare” ve “mecaz” gibi edebi sanatlara fazla yer verilmemelidir. Şarkıların ayrıca tam ve yarım uyaklardan, ölçüden ve mısra tekrarlarından kaynaklanan bir anlatım ahenginin bulunması da çocuklar için daha uygun olacaktır.”³⁹

Konuları bakımından ise okul öncesi din eğitiminde şarkı seçimleri yaparken bu şarkıların özellikle çocukların dini duygularını güçlendiren, Allah sevgisi, peygamberler, dua, şükür gibi konuları içermesi önemlidir. Seçilen şarkıların dini duyguları güçlendirecek nitelikte olması yanında çocukta milli duyguları da güçlendirecek nitelikte çocukların vatansever olmasını sağlayan, bayrağın anlamını öğreten, milli

³⁸ Emel Funda Türkmen, *Müzik Eğitiminde Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 121.

³⁹ A. Ferhan Oğuzkan, *Yerli ve Yabancı Yazarlardan Örneklerle Çocuk Edebiyatı*, (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1979), 110.

kültürünü, vatanını ve milletini tanıtan şarkılar da okul öncesi eğitimde tercih edilebilecek şarkılardandır.⁴⁰

5. Yöntem

4-6 yaş Kur'an kursları öğretici kitaplarında var olan şarkıların ve sözlerinin okul öncesi çocuklara uygunluğunun değerlendirildiği bu araştırma, doküman analizi gibi veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı nitel bir araştırmadır. Buna göre yapılan çalışmada mevcut ders kitaplarının değerlendirilmesi yapılırken araştırılan konuyla ilgili yazılı materyaller taranarak doküman incelemesi yapılmıştır. Doküman analizi, tek başına bir araştırma yöntemi olsa da diğer nitel araştırma yöntemleriyle de kullanılabilir, araştırmanın konusu olan olgu ve olaylara yönelik bir bilgiyi ya da bilgileri içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır.⁴¹

Bu kapsamda 4-6 yaş Kur'an kursları için hazırlanmış öğretici kitaplarında, şarkı, müzik, melodi, ritim ve ilahi gibi müziksel öğeler barındıran 20 şiir tespit edilmiş ve bunlar betimsel analiz yoluyla incelenip değerlendirilmiştir. Çeşitli veri toplama teknikleri ile elde edilmiş verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını içeren betimsel analiz türünde esas gaye, elde edilmiş olan bulguların okuyucuya özetlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde sunulmasıdır.⁴² Bu çalışmada tespit edilen 20 müziksel öge ayrıca hitap

⁴⁰ MEB, "Müzik Etkinlikleri", 16.

⁴¹ Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Seçkin Yayınları, 2011), 187.

⁴² Murat Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2010), 336.

ettiği okul öncesi çocuklarına uygunluğu bakımından da değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada sayıları hızla artan ve önemli sayıda öğrenciye sahip olan Diyanet İşleri Başkanlığı 4- 6 yaş Kur'an kurslarında kullanılan öğretici kitapları müziksel öğeler bakımından değerlendirilecektir. Bu kapsamda yapılan araştırmada 4-6 yaş Kur'an kurslarında kullanılan "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretici kitabı I ve II" adlı kitaplar incelenmiştir. Mevcut kitaplar incelendiğinde bazı yerlerde doğrudan şarkı ifadesinin kullanıldığı, bazı yerlerde ise konuyla ilgili verilen şiirlerin öğretmenler tarafından melodik olarak seslendirilmesinin istendiği görülmüş ve bu şekilde müziksel öğelere yer verildiği tespit edilmiştir. Bu kitaplarda müziksel bir araç olarak yer aldığı görülen şiirler aşağıdaki sorular çerçevesinde değerlendirilmiştir:

1. 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretici kitaplarında yer alan şarkılar, içerik yönünden okul öncesi çocukların ilgisini çekecek nitelikte midir?
2. 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretici kitaplarındaki şarkılar, içerik olarak okul öncesi çocukların bilişsel özelliklerine uygun mudur?
3. 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretici kitaplarında bulunan şarkılarda çocuklar için anlaşılır bir dil kullanılmış mıdır?
4. Şarkılarla verilen mesajlar çocuğa sezdiriliyor mu? Yoksa doğrudan mı verilmeye çalışılıyor?
5. 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretici kitaplarında yer alan şarkılar için sesli metinler bulunmakta mıdır?
6. 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretici kitaplarında yer alan şarkıların melodileri bilinmekte midir?

6. Bulgular ve Yorumlar

Bu çalışmada 4-6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında yer alan ve müziksel öğeler olarak genellediğimiz müziğin bileşenleri olan ses, ritim, melodi ifadeleri ile şarkı, ilahi gibi müzikle ilişkili kavramlar taranmıştır.

Çocuklara bir şarkının sözlerinin, ezgisinin ve ritminin doğru ve bir bütün şeklinde öğretilmesine şarkı öğretimi denir.⁴³ Öğretilen bu şarkıların sözlerinin eğitici ve öğretici oluşu ne kadar önemliyse ritim ve melodi bakımından onları etkilemesi de o kadar önemlidir. Çünkü ritim ve melodi çocukların şarkı sözlerine odaklanmasına katkı sağlarken aynı zamanda duygularını hareketi geçirecektir.

Çalışmanın bu kısmında öncelikle 4- 6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında müzik kapsamına girebilecek öğelerin oranı tespit edilerek, bu öğelerin konuları, iletileri, dil ve içerik açısından çocuğa görelilik ilkesine uygunluğu, bu öğeler için sesli metinler oluşturulup oluşturulmadığı ve müziksel öğelerin herhangi bir besteye sahip olup olmadığı ele alınarak değerlendirilmiştir.

6.1. 4- 6 Yaş Kur'an Kursu öğretici Kitaplarında Yer Alan Müziksel Öğeler

Çalışmada incelenen 4- 6 yaş Kur'an Kursu öğretici kitaplarında, öğreticilerden çocuklara 5 yerde cd veya internetten verilen şarkının dinletilmesini, 9 yerde verilen şiiri öğretmenlerin kendi yetenekleri ölçüsünde melodili bir şekilde seslendirmeleri, 1 yerde verilen şiiri şarkı formatında seslendirmeleri, 2 yerde verilen şiiri ritmik olarak okumaları, 1 yerde verilen şiirin fon müziği eşliğinde okunması istenmişken 1 yerde de ilahi kavramı kullanılarak verilen ilahinin öğretilmesi istenmiştir. Bu

⁴³ MEB, "Müzik Etkinlikleri", 15.

verilere bakıldığında 4-6 yaş Kuran Kursu öğretici kitaplarında müziksel öğelerin söz, ritim, melodi, şarkı ve müzik gibi kavramlar kullanılarak yer aldığı görülmektedir.

Tablo 1. 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretici Kitaplarında Yer Alan Müziksel Öğelerin Dağılımı

Müziksel Öğeler	Sayı
Şarkı	5
Şiiri melodili şekilde söyler	10
Şiiri fon müziği eşliğinde okur	1
Şiiri ritmik olarak söyler	2
Şiiri şarkı formatında öğretir	1
İlahi	1
Toplam	20

4-6 yaş Kur'an Kursu öğretici kitaplarında şarkı, melodi, ritim, ilahi gibi ifadelerle kullanılan müziksel öğeler, başta konu ve içerik olmak üzere, dil ve üslup gibi yönlerden de çocuğa görelilik bağlamında değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme kapsamında aşağıdaki tabloda belirtilen müziksel öğeler ele alınmıştır.

Tablo 2. 4- 6 Yaş Kur'an Kursu Öğretici Kitaplarında Yer Alan Müziksel Öğeler

Müziksel Öğenin Adı	Cilt	Sayfa
Miniciktir ellerim	1	37
Vedüd olandır O	1	39
Cami	1	42
Camiyi seviyorum	1	44
İslam Dini Sevgi Dini	1	51
Salavat	1	61
Sorumluluklarım var	1	88
Abdest	1	89
Elif'in malzemeleri	1	100
Yardımlaşma	1	130
Sabır	1	158
İyilik yap iyilik bul	1	204
Elhamdülillah	1	234
Sensin doğru	2	89

Kâinat konuşuyor	2	185
Parmak izi	2	211
İstiklal Marşı	2	268
Fetih Marşı	2	272
Bayram	2	288
Nenni Muhammed'im nenni	2	295

6.2. 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretici Kitaplarında Yer Alan Müziksel Öğelerin Konularına Göre Değerlendirilmesi

4-6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında yer alan müziksel öğeler konuları bakımından incelendiğinde sözlerin 4- 6 yaş Kur'an kursu programına uygun olarak çoğunlukla cami, dua, Allah, peygamber sevgisi, abdest, besmele gibi dini konulardan oluştuğu görülmektedir. Müziksel öğelerin içeriklerinde az da olsa milli ve ahlaki değerlere de yer verildiği görülmektedir.

Tablo 2. 4- 6 Yaş Kur'an Kursu Öğretici Kitaplarında Yer Alan Müziksel Öğelerin Konuları

Tür	Konu	Sayı
Dini	Cami, Dua, Allah, Peygamber sevgisi, İslam, Abdest	14
Ahlaki Değerler	İsraf, Yardımlaşma, Sabır, İyilik	4
Milli	İstiklal Marşı, Fetih Marşı	2

Tabloda görüldüğü gibi 4-6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında yer alan müziksel öğeler, konuları bakımından 4-6 yaş öğretim programına uygun şekilde dini, milli ve ahlaki konuları içermektedir. Buna göre incelenen 4-6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında yer alan müziksel öğelerin konularına bakıldığında 14 ögenin dini içerikli, 4 ögenin ahlaki, 2 ögenin ise milli değerler barındırdığı görülmektedir. Bu noktada okul öncesi din eğitiminde kullanılabilecek şarkıların seçiminde

konular bağlamında uygun seçimler yapıldığı görülmektedir. Bu konular okul öncesi dönemde çocuklara öğretilebilecek konular arasında yer almasından dolayı da çocuğa görelilik ilkesine uygun olduğu düşünülmektedir.

6.3. 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretici Kitaplarında Yer Alan Müziksel Öğelerin İçerik Olarak Değerlendirilmesi

Okul öncesi eğitimde şarkıların ve şarkı sözlerini oluşturan şiirlerin çocuğun içinde bulunduğu yaş dönemine uygun bir şekilde seçilmesi önemlidir. Eğitim uygulamaları açısından söylenmesi kolay olan, kulağa hoş gelen şarkı sözleri seçilmelidir. Ayrıca seçilen şarkılarda çocukların ilgi ve beklentilerine uygun hareket edilmeli, çocuklar kendilerine dinletilen şarkılarda kendi hayal dünyalarında gezebilmelidirler. Okul öncesi din eğitiminde seçilen şarkı sözleriyle işlenen konular çocukların sevgi ihtiyaçlarına cevap vermeli; onların içinde yaşama, insana, doğaya ve hayvanlara karşı bir duyarlık oluşturarak insana has olan yaşama sevinci, Allah, peygamber ve vatan sevgisi ile özlem, paylaşma gibi duygular şarkı sözleri vasıtasıyla çocuklara tanıtılmalıdır. Bu şekilde dini, milli ve ahlaki bilinç oluşturması hedeflenen şarkılarla çocukların insanlığın evrensel değerlerini sezinlemesine katkı sağlanmalıdır.⁴⁴ Ancak seçilen konular kadar konuların işleniş biçimi de önemlidir.

Çocuk şarkılarında seçilen konular işlenirken şarkı sözlerinin içeriğinde çocukların anne babaları gibi yakın çevrelerinden kişilerin olması ve çocukların etrafında sürekli gördükleri ve onlara sevimli gelen canlılar ile onlara eğlenceli gelen ve kullanmaktan hoşlandıkları nesnelere

⁴⁴ Selahattin Dilidüzgün vd. *Çocuk Edebiyatı* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2002), 88.

yer verilmesi gerekir.⁴⁵ Bu bağlamda 4-6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında incelenen 20 müziksel öğeden 11'inin içeriğinde çocuğun kendisi, çevresinde olan kimselerin ve bazı hayvanlarla nesnelere konu aracı olarak seçildiği görülmektedir.

Miniciktir ellerim, kalkar duaya
Tersi yere düzü bakar semaya
Rahim'miş Allah'ın bir diğer ismi
İnanırım ben Rahim olan Allah'a

Bu şiirde görüldüğü gibi çocuğun kendi ağzından ve ellerinden bahsedilmesi pedagojik olarak çocuğun dikkatini çekecek ve onun hoşlanacağı türden konunun işlenmesi bakımından olumlu bir örnektir.

Okul öncesi dönemde çocuklar, çoğunlukla mizah ve tasvirler barındıran şiir ve şarkılardan hoşlanırlar. Mizahi şiir ve şarkılarda kelime oyunları, tekerlemeler, komik olaylar ya da kişiler yer alabilmektedir. Tasviri şiir ve şarkılarda da yine çocukların sıklıkla gördükleri hayvanlar, park, bahçe ve mevsimler olaylar gibi çocukların yaşamlarında deneyimledikleri unsurlara yer verilmektedir.⁴⁶ Bunların yanında çocuklar, cansız varlıkları betimleyen, canlandırıp konuşuran şiirlerden de hoşlanırlar. İncelenen 4-6 yaş öğretici kitaplarında yer alan müziksel öğelerin ikisinde bu yöntemle başvurulduğu görülmektedir.

Ne zorluklarla üretildim
Ağaçtım kağıda geçtim
İsraf etme sakın beni
Küstürme resimleri

İsraf konusunun işlendiği bu öğede kağıt konuşurularak

⁴⁵ Dilidüzgün vd., *Çocuk Edebiyatı*, 90.

⁴⁶ Oğuzkan, *Yerli ve Yabancı Yazarlardan Örneklerle Çocuk Edebiyatı*, 109.

çocukların dikkati kağıtların boş yere harcanmamasına çekilmiştir.

6.4. 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretici Kitaplarında Yer Alan Müziksel Öğelerin Dil ve Çocuğun Anlama Düzeyine Uygunluğu Bakımından Değerlendirilmesi

Çalışma kapsamında incelenen 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretici kitaplarında bulunan müziksel öğeler, çocuğun anlama düzeyine uygunluğu bakımından da ele alınmıştır. Bu kapsamda bahsi geçen kitaplarda bulunan müziksel öğelerde çocuklar için anlaşılır bir dil kullanılıp kullanılmadığına, basit ve somut kelimelerle sade bir anlatımın yapılıp yapılmadığına ve yine çocuğun seviyesine uygun benzetmeler, deyimler, ikilemeler, intak gibi söz sanatlarından yararlanıp yararlanılmadığı bakımından değerlendirilmiştir.

İncelenen öğelerde genellikle çocuğa göre sade bir kullanıldığı, anlatılmak istenenin somut kavramlarla ortaya konduğu, kabul edilebilir ölçülerde soyut kavramlara yer verildiği görülmektedir. Ancak "Sabır" başlıklı öğede soyut kavramların fazlaca kullanıldığı bundan dolayı çocuğun öğrenmesini zorlaştırdığı için çocuğun anlama düzeyine uygun olmadığı görülmektedir.

Sabır

Sabrın sonu selamet

Sabırla buna devam et

Ayşe, Hasan, Fatma, Ahmet

Sabır bize bir nimet

Sabrın sonu selamet

Sakın etme şikayet

Amaan..Üüüff..püff deme

Sen yoluna devam et

Sabrın sonu selamet
Vardır bu işte rahmet
Sabır değildir zahmet
Sabrın adıdır gayret

Çocuğa göre yazılmış şiirler onların anlayacağı sadelik ve basitlikte olmalıdır. Bilinmeyen kelimeler ya da soyut ifadeler kullanılsa bile bunlar şarkı sözlerinin genel olarak anlaşılmasını zorlaştıracak kadar fazla olmamalı bu hususta çocukların zihinleri çok dikkat gerektiren zahmetli işlerden uzak tutulmalıdır.⁴⁷ Halbuki bu öğede selamet, nimet, rahmet, zahmet, gayret gibi birden çok soyut kavramın geçtiği dolayısıyla çocuğun kendisine anlatılmak isteneni anlaması noktasında zorluk olacağı düşünülmektedir.

Buna karşın bazı öğelerde çocukların hoşuna gidebilecek, çocuğa görelilik ilkesine uygun şekilde ikilemelerden, taklitlerden yararlanıldığı görülmektedir:

Abdest

Besmeleyle başla Bismillah
Önce eller şıp şıp şıp
Üç kere ağza hüp hüp hüp
Sonra burna hıh hıh hıh
Yüzü unutma oh oh oh
Sıra sağ kolda vıj vıj vıj
Sol kola atla vıj vıj vıj
Eller başa hırt hırt hırt
Parmak kulağa gıcirt gıcirt

⁴⁷ Rousseau, *Emile*, 128.

Koyalım boyna ooh ooh
Hanimiş ayaklar şıpır şıpır
Hanimiş ayaklar şıpır şıpır

4-6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında yer alan bir diğer olumlu örnek ise kâinatı seviyorum ünitesinde yer alan ve hayvanların konuşturulduğu müziksel öğedir:

Ben bir aslanım
Kalın tüylerimle
Büyük bedenimle
Allah beni seviyor
Soğuklardan koruyor
Kaplumbağayım
Miniktir elim ayağım
Ben bir kaplumbağayım
Bir tehlike anında
Kabuğuma kaçırım

Çocuk yazınlarında yazarların çok fazla mecaz ifade içeren anlatımlara yer vermesi çok uygun görülmemektedir. Çünkü okul öncesi dönemde olan çocuk mecazlı söylemleri anlamakta zorluk yaşamaktadır. Bundan dolayı 4- 6 yaş dönemindeki çocuklara yönelik çalışmalarda yoğunlukla çocuğun gündelik hayatta kullandığı kelimelerle, kurallı ve kısa cümleler tercih edilmelidir.⁴⁸ İncelenen 4-6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında bulunan müziksel öğelerin bir kısmında bu kuralın dışına çıkıldığı görülmektedir:

İyilik yap iyilik bul

⁴⁸ Damla Pektaş- Saniye Bencik Kangal, "Okul Öncesi Dönem Resimli Çocuk Kitaplarındaki Dil Sanatlarının İncelenmesi", *Hacettepe University Faculty of Health Sciences Journal* 1/2 (2015), 132.

Kim kazanmış kötülükten
Kötünün başına gelmedik olmaz
Kimsenin ettiği kimseye kalmaz
İyilik yap iyilik bul.

Bu örnekte görüldüğü gibi müziksel ögenin her satırı deyimlerden oluşmuştur. Halbuki, okul öncesi dönemde çocuklara eğer deyimler gibi söz grupları kazandırılmak isteniyorsa bu kalıpların geçtikleri bağlamdan, cümlenin bütününden anlamı çıkarılacak şekilde verilmesi gerekir.⁴⁹ Aksi takdirde 4- 6 yaş çocuğun seviyesine uygun olmayacak şekilde kaleme alınmış bir şiirin çocuğun ilginin çekmesi beklenemez.

6.5. 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretici Kitaplarında Yer Alan Müziksel Öğelerin İletilerinin Çocuğa Göreliliğinin Değerlendirilmesi

Çalışmada ele alınan 4- 6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında yer alana müziksel öğelerin çocuklara yönelik mesajlar barındırdığı var sayılarak çocuğa verilmek istenen mesajların çocuğun anlam düzeyine uygunluğu bakımından ve çocuğa görelilik ilkesine uygunluğu kapsamında değerlendirilmiştir.

Çocuk edebiyatında tema, konu, içerik yanında biçim ve üslubu belirleyen “çocuk bakışı”, “çocuğa görelilik” ve “çocuk gerçekliği” olmak üzere üç ana unsur vardır. Çocuk gerçekliği, çocuğun yetişkinlerden farklı bir bakış açısına sahip olduğu, çocuğa görelilik ise çocuğa uygun dil, anlatım ve ilgilerini ifade eden kavramlardır.⁵⁰ Çocuğa görelilik esasına göre yazılmış bir edebi eserde sade bir dil ve çocuğa uygun bir üslup

⁴⁹ Halit Karatay, “Çocuk Edebiyatı Metinlerinde Bulunması Gereken Özellikler”, ed. Tacettin Şimşek, *Kuramdan Uygulamaya Çocuk Edebiyatı El Kitabı* (Grafiker: Ankara, 2011), 115.

⁵⁰ Mustafa Ruhi Şirin, “Edebiyat ve Çocuk Edebiyatı Edebiyatın Amacı ve İşlevi”, *Türk Dili Dergisi* 110 /780 (2016), 24.

kullanılması beklenir. 4- 6 yaş öğretici kitaplarında müziksel öğeler incelendiğinde genellikle bu ilkeye uyulduğu söylenebilir. Ancak bazı öğelerin, özellikle üslup bakımından uygun olmadığı görülmektedir. Örneğin “İslam Dini Sevgi Dini” ögesinde son derece buyurgan bir üslup kullanıldığı ve çocuğa verilmek istenen mesajın doğrudan iletildiği görülmektedir:

İslam Dini Sevgi Dini

İslam sevgi dini,
Herkes bunu bilmeli
Peygamberimizi tanımalı
Onu örnek almalı

Allah'a şükretmeli
Çokça dua etmeli
Allah'ın merhameti
Korur herkesi

6.6. 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretici Kitaplarında Yer Alan Müziksel Öğelerin Beste ve Sesli Metin Özellikleri Bakımından Değerlendirilmesi

Dinleme becerisi, insanın ilk olarak gerçekleştirdiği temel dil becerisidir. İnsanın doğumuyla birlikte bilinçsiz bir şekilde başlattığı işitme, zamanla bilinçli bir süreçle dinleme hâline gelmektedir. Çocuklar hayatlarının ilk birkaç yılını sadece dinleyerek ve dilin temel yapısını içselleştirerek büyümektedir. Okumayı bilmeyen çocuklar, okul öncesine ait bütün bilgi, duygu ve düşünce evrenini dinleme yoluyla oluşturmakta, etraflarında olup bitenleri dinleyip gözlemlemektedirler. Böylece çocuklar, okul öncesine ait bütün bilgi, duygu ve düşünce evrenini

dinleme yolu ile oluşturur.”⁵¹ Özellikle ilkökul kitaplarına bakıldığında Millî Eğitim Bakanlığı'nın, hazırlattığı ders materyallerinde bu durumun göz önünde tutulduğu görülmektedir.⁵² Buradan hareketle bakanlığın ders kitaplarında dinleme metinlerine yer vermesi önemli bir uygulamadır. Bu tür uygulamalara okulöncesi dönemde kullanılan materyallerde de yer vermek önemlidir.

İncelenen 4- 6 yaş Kur'an kursu öğretici kitaplarında müziksel öğelerle ilgili olarak dinleme parçalarına yer verilmediği görülmektedir. Aynı şekilde kitaplarda bulunan 20 müziksel öğeden sadece 5'inin bir besteye sahip olduğu tespit edilmiştir. Diğer öğelerin ise öğretmenin yeteneğine bırakılarak şiirlerin şarkı formatında, melodili ya da ritmik bir şekilde çocuklara öğretilmesi istenmiştir.

Sonuç

İlk çağlardan günümüze müzik, insanların hayatlarında önemli bir yere sahiptir. Sevindiğinde, üzüldüğünde duygularını müzikle ifade eden insanoğlu, dini inançlarıyla ilgili duygularını ifade ederken yaptığı ritüellerde de müziğe çok önemli ve işlevsel manalar atfetmiştir. Hemen hemen bütün dini yaklaşımlarda sözlü ya da enstrüman destekli olarak müziğin unsurlarından faydalanılmıştır. İnsanlık tarihi boyunca başta insan sesi olmak üzere farklı enstrümanlar aracılığıyla müziğin unsurlarından dini törenlerde yararlanıldığı görülmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki, tarih boyunca insanın ruhuna hitap edebilmesi

⁵¹ Sedat Sever, *Türkçe Öğretimi ve Tam Öğrenme* (Ankara: Anı Yayıncılık 2000), 9- 10.

⁵² Ceyda Çaylı- Ali Göçer, Ortaokul Türkçe Derslerinde İşlenen Müstakil Dinleme Metinlerine Yönelik Öğretmen Uygulamalarının Değerlendirilmesi, *Ahi Evran Üniv. Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 17/3 (Aralık 2016), 520.

sebebiyle müzik, dini duyguları harekete geçiren muharrik bir güç olarak görülmüş ve kullanılmıştır.⁵³

Müziğin duygulara hitap etmesi kadar eğlenceli bir eğitim aracı olması dolayısıyla okul öncesi çocuklara yönelik yapılacak din eğitiminde de etkin bir şekilde kullanılmasını gerektirmektedir. Ancak öğretmenlere rehberlik edecek mahiyette hazırlanan Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur'an kursu öğretici kitapları müziksel öğeler bakımından incelendiğinde içerisinde farklı türde 170 civarında etkinlik bulunmasına karşın, müzikle ilgili bir etkinlik bulunmamaktadır. Müzik sadece diğer etkinliklerde kullanılan materyal olarak yer almıştır. Yapılan bir araştırmaya göre öğretici kitaplarında yeteri kadar şarkının olmaması uygulamada birçok öğretiminin kendi kabiliyetleri ölçüsünde öğrencilerine çocukların seviyeleri dikkate alınmadan kendi bildikleri ilahi ya da şarkıları söyleyerek öğretim yaptıkları görülmektedir.⁵⁴

Öğretici kitaplarında bir materyal olarak şarkıların yetersizliği dersleri veren öğretmenleri de zor durumda bırakmaktadır. Bu konuda daha önce yapılan çalışmalardan birinde ulaşılan sonuçlara göre, 4-6 yaş Kur'an Kurslarında çalışan öğretmenler, eğitimleri esnasında müzikten yararlandıklarını söylemişlerdir. Ancak bu konuda yeterli kaynak bulamadıklarından da şikâyet etmişlerdir. Okul öncesi çocuklarına yönelik din eğitiminin müziksiz olamayacağını düşünen ancak bu konuda

⁵³ İmîk – Haşhaş, “Müzik Nedir”, 200.

⁵⁴ Tacettin Bıyık, “MEB ve DİB’in Erken Çocukluk Dönemi Eğitim Öğretim Programlarının Müsiki Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1*, ed. Mehmet Bayyigit (Palet Yayınları, E-Kitap, 2020), 190.

yeterli bilgileri olmadığını ifade eden öğretmenler, okul öncesi alanda yararlanmak üzere müzik eğitimi almak istediklerini de belirtmişlerdir.⁵⁵

Bu noktada yapılan bu araştırmadan elde edilen sonuçlardan hareketle şu önerileri sıralamak mümkündür:

Okul öncesi dönemde çocukların eğitiminde büyük öneme sahip olan müziğin kullanımı konusunda 4-6 yaş Kur'an Kursu programlarının zenginleştirilmesi önemli bir ihtiyaç olarak göze çarpmaktadır. Bu sebepten, DİB'nin programında yer alan dinî bilgiler alanına ait her bir ünitenin etkinliklerine o ünitenin konusuna uygun, farklı makam ve usullere sahip ilâhiler ve çocuk şarkıları daha fazla yerleştirilebilir. Bu şekilde ilâhilerin çocuklara öğretici tarafından dinletilmesi, öğretilmesi ve onların söylemesi sağlanabilir.

4-6 yaş Kur'an kursu öğrencilerine yönelik olarak öğreticinin derste kullanması için hazırlanan materyallerin mutlaka bir bestesi ve bu bestelerin öğreticiler tarafından bilinmesi gerekmektedir. Oysa yapılan bu araştırmada tespit edilen yirmi müziksel öğeden sadece beş tanesinin bir bestesi olduğu görülmüştür. Bu bestelerden ikisinin de istiklal marşı ve fetih marşı olduğu değerlendirildiğinde maalesef bu konuda büyük bir eksiklik söz konusu olmaktadır. Bestesi olmayan müziksel öğelerin ise öğretmenler tarafından şarkı formatında veya melodili, ritmik bir şekilde çocuklara öğretilmesi istenmiştir ki bu durumda da bir eğitim aracı olarak kullanılan müziksel öğenin öğretmenin kabiliyetine göre çocuklar için etkili olabileceği açıktır. Bu nedenle öğretici kitaplarında eğitim materyali olarak şarkı sayılarının çocuğa görelilik ilkesi kapsamında artırılması ve bu

⁵⁵ Kopar- Arpa, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticileri", 97-100.

şarkıların öğretmenler tarafından bilinen bir bestesi olması etkili bir okul öncesi din eğitimi için önemlidir.

Sözleri çocuğa göre ve çocuk gerçekliği çerçevesinde çocuklara öğretilen konularla bağlantılı bir şekilde yazılmış şarkıların bestelerinin tıpkı sözleri gibi müziğinin de çocukların hoşuna gidecek şekilde yapılması önemlidir. Bundan dolayı hazırlanan şarkıların bestelerinin saba, hicaz, uşşak, rast, segâh gibi çok sık kullanılan makamlar olmasına; yine şarkıların çocuklardaki şevki artıracak türden usulleri olmasına ve nağme çeşitliliği açısından zenginliğine dikkat edilmelidir. Bu anlamda vurmali çalgılar kullanımında Türk müziğinde en çok kullanılan def, bendir, darbuka, zil, halile gibi ritim sazları daha çok tercih edilebilir.⁵⁶

Hazırlanan şarkılara İnternet ortamında ulaşılabilmesi önemli bir diğer husustur. Ayrıca müziksel öğelerle zenginleştirilen öğretici kitaplarında dinleme metinlerine de yer verilmesi öğreticilerin işini kolaylaştıracaktır. Bu şekilde şarkıların öğreticiler tarafından sık sık dinletilmesi ve böylece öğretilmeye çalışılan esas konunun kalıcılığı ve pekiştirilmesi sağlanmış olacaktır. Zira kişinin dinlediği şeyin olumlu veya olumsuz tesirinde kalmaması, dinlediği şeyin tesiri ile hâlden hâle, duygudan duyguya kapılmaması mümkün değildir. Kişinin dinlediği şey onun düşüncesini, karakterini, yaşantısını vb. birçok hususu şekillendirmede doğrudan etkilidir.

Çocukların kendi inanç ve kültürlerine ait mûsiki ile içli dışlı olmaları, çalma, söyleme, besteleme kabiliyeti olanların kabiliyetlerinin açığa çıkmasına ve her Müslümandan beklenen Kur'ân okuma fiilini daha güzel yapabilmesine katkı sunacaktır. Böyle bir eğitimden geçen çocuklar

⁵⁶ Bıyık, "MEB ve DİB'in Erken Çocukluk Dönemi Eğitim Öğretim Programları", 190.

yetişkinliklerinde de dinî alanlarda görev yapacak olanlardan beklenen Kur'ân, ezan, mevlid, salâ, tekbir vb. icraları rahatlıkla yapabileceklerdir.⁵⁷ Çalışmada da bahsi geçtiği üzere bu konuda tarihten günümüze çocukların eğitiminde müziğin etkili rolü mutlaka dikkate alınmalı, okul öncesi din eğitimi veren kurumlar olarak 4- 6 yaş Kur'an kurslarının gerek öğretim programları gerekse eğitim materyalleri açısından bu doğrultuda zenginleştirilmesi önemlidir.

⁵⁷ Bıyık, “MEB ve DİB’in Erken Çocukluk Dönemi Eğitim Öğretim Programları”, 192.

Kaynakça | References

- AA, 4-6 yaş için düzenlenen Kur'an kurslarında 193 bin 564 öğrenci eğitim alıyor (2023). Erişim 01.10.2023
<https://www.aa.com.tr/tr/egitim/4-6-yas-icin-duzenlenen-kuran-kurslarında-193-bin-564-ogrenci-egitim-alıyor/27999>
- Ahmed, Rasim. *Falaka*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.
- Akkaş, Salih. *Okul Öncesi Eğitimde Müzik*. Ankara: Gazi Kitabevi, 1991.
- Başer, Fatma Adile. “Müziğin Okul Öncesi Dönemde Çocuk Gelişimine Katkısı”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8 (2004), 1-10.
- Bıyık, Tacettin. “MEB ve DİB’in Erken Çocukluk Dönemi Eğitim Öğretim Programlarının Müsiki Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”. *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1*. ed. Mehmet Bayyığıt vd. 1/143- 161. Palet Yayınları, E-Kitap, 2020.
- Çağdaş, Aysel. *Ana-Baba-Çocuk İletişimi*. Konya: Eğitim Kitabevi, 2003.
- Çaylı, Ceyda ve Göçer, Ali. “Ortaokul Türkçe Derslerinde İşlenen Müstakil Dinleme Metinlerine Yönelik Öğretmen Uygulamalarının Değerlendirilmesi”. *Ahi Evran Üniv. Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 17/3 (Aralık 2016), 517-535.
- DİB. *Kur'an Kursları Öğretici Kitabı 4-6 Yaş Grubu*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- DİB. *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Dilidüzgün, Selahattin vd. *Çocuk Edebiyatı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2002.
- Ertek Babaç, Ezgi- Yıldız, Gökay. “Dil Gelişiminde Müziğin Yeri”. *Fine Arts* 13 / 3 (Temmuz 2018), 10-22.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mûsîka'l-kebîr/ Müzik Sanatına Dair Büyük Bir Kitap*. çev. Abdullah Kızılcık, Nurfen Tercan. Ankara: TÜRKSOY Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı, 2021.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. II, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1939.
- Haciosmanoğlu, Selma. *Osmanlı'da Çocuk Musikisi*. İstanbul: Fanus Yayınları, 2014.
- İmik, Ünal – Haşhaş, Sinan. “Müzik Nedir ve Hayatımızın Neresindedir?”. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 6 /2 (2020), 196-202.
- Kabataş, Mustafa. “Çocuğun Motor, Algısal, Sosyal, Duygusal, Bilişsel ve Dil Gelişimi Dönemlerinde Müziğin Önemi”. *The Journal of*

- International Educational Sciences* 4/11 (Ocak 2017), 192-202.
<https://doi.org/10.16991/INESJOURNAL.1406>.
- Karatay, Halit. “Çocuk Edebiyatı Metinlerinde Bulunması Gereken Özellikler”. *Kuramdan Uygulamaya Çocuk Edebiyatı El Kitabı* (77-125) ed. Tacettin Şimşek. 77-125. Grafiker: Ankara, 2011.
- Kasar, Gülcan- Aydın, Yusuf. "Ebeveynlerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Muş İli Örneği". *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 458-496.
- Koçak, Ali- Kayıklık, Hasan. “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dini Duygular”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 /2 (2019), 685-713.
- Konfüçyus. *Konuşmalar*. çev. Muhaddere Nabi Özerdim, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Kopar, Sadettin V.- Arpa, Serbüend. “4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (June 2020), 86-103.
- Kula, Arda - Adar, Çağhan. “Türk Sanat Müziği Makamlarında Bestelenmiş Çocuk Şarkıları Üzerine Bir İnceleme”. *The Journal of Academic Social Science* 6/75 (Ağustos 2018), 148-172.
- MEB *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi, Müzik Etkinlikleri* (2017). Erişim 16.06.2022
http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller_pdf/M%C3%BCzik%20Etkinlikleri.pdf
- Mehmed Emin. “Musiki ve Mekteplerimiz”. *Muallim* (H.1322/1904), 539-543.
- Oğuzkan, A. Ferhan. *Yerli ve Yabancı Yazarlardan Örneklerle Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1979.
- Özdemir, Murat. “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2010), 323-343.
- Özden, Erhan. “Osmanlı Maarifinde Musiki”. *Rast Müzikoloji Dergisi* 2/1 (2014), 89-107.
- Öztürk, Ferda Gürkan- Özkan, Pelin. “Montessori Yönteminde Müzik ve Türkiye’de Montessori Anaokullarında Müzik Eğitimi Uygulamaları”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/3 (2016), 333-346.
- Pektaş, Damla- Kangal, Saniye Bencik. “Okul Öncesi Dönem Resimli Çocuk Kitaplarındaki Dil Sanatlarının İncelenmesi”. *Hacettepe*

- University Faculty of Health Sciences Journal* 1/2 (2015), 125-137.
- Platon, *Devlet*. çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile*. çev. Ülkü Akagündüz. İstanbul: Selis Kitaplar, 2003.
- Satı Bey. Şiir ve Musikinin Talim ve Terbiye'de Ehemmiyeti. *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası* (H.1325/ M.1907), 3-19.
- Sever, Sedat. *Türkçe Öğretimi ve Tam Öğrenme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2000.
- Sığırtmaç, Ayperi. "Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/9 (2005), 30-39.
- Soysal, Fikri. "Erken Çocukluk Dönemi Müzik Eğitimi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 3/5 (2012), 205-221. https://doi.org/10.9761/jasss_81
- Şendurur, Yılmaz- Barış, Dolunay Akgül. "Müzik Eğitimi ve Çocuklarda Bilişsel Başarı". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002), 165-174.
- Şirin, Mustafa Ruhi. "Edebiyat ve Çocuk Edebiyatı Edebiyatın Amacı ve İşlevi". *Türk Dili Dergisi* 110/780 (2016), 12-31.
- Terzioğlu, Arslan. *Türk-İslam Psikiyatrisinin ve Hastanelerinin Avrupa'ya Tesirleri*. İstanbul: Bifaskop Yayınevi, 1972.
- Tosun, Cemal- Çapcıoğlu, Fatma. "Evaluation of Quran Courses Curriculum (4-6 age group) in the Context of Religious Development Theories". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (Aralık 2015), 705-720. <https://doi.org/10.14527/pegegog.2015.038>
- Türk, Esra. "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (Ocak 2014), 143-158.
- Türkmen, Emel Funda. *Müzik Eğitiminde Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları: (İzmir İli Örneği)*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yavuzer, Haluk. *Bedensel, Zihinsel ve Sosyal Gelişimiyle Çocuğunuzun İlk Altı Yılı*. Remzi Kitabevi: İstanbul, 1998.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayınları, 2011.

Âm Lafızların Katiyeti Hakkındaki Tartışmalar ve Bunların Tarihselciliğe Referans Değeri

Arş. Gör. Dr. Hasan Kayapınar | ORCID: 0000-0001-8752-463X | hkayapinar@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Adana, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05wxkj555>

Öz

Âm lafızlar içerdiği mana itibarıyla aynı anda birden fazla ferde delalet eden lafızlar olarak tarif edilmiştir. Âm lafızların içerdiği fertlere delalet değeri hakkında ekoller farklı yaklaşımlar benimsemiştir. Buna göre Hanefî usulcüler âm lafızların delaletinin kati olduğunu kabul ederken çoğunluk usulcüler bu lafızların delaletinin zan ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Âm lafızların delaleti hakkındaki bu ihtilaf teorik alanla sınırlı kalmamış ve farklı alanlardaki hükümlere kaynaklık yapmıştır. Şâfiî usulcüler âm lafızların delaletinin kati olmadığını savunurken umum ifade eden hitapların nüzul dönemindeki muhataplara yönelik olduğunu, bu hitapların kıyamete kadar gelecek bütün insanları kapsamadığını ileri sürmüşlerdir. Günümüzde tarihselciliği savunan bazı akademisyenler tam da bu noktada tartışmaya müdahil olmakta ve bu argümanları tarihselciliğin referans kaynakları olarak sunmaktadırlar. Aynı şekilde âm lafızların delaletinin kati olmadığını ileri süren usulcülerin tarihselciliğe kapı aralayan bazı görüşler serdettiğini ileri sürmektedirler. Bu çalışmada bu iddia ele alınmakta, âm lafızların delaleti noktasında ileri sürülen argümanların tarihselciliğe referans değeri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usulü, Âm Lafızlar, Tarihselcilik.

Atıf Bilgisi: Kayapınar, Hasan. "Âm Lafızların Katiyeti Hakkındaki Tartışmalar ve Bunların Tarihselciliğe Referans Değeri". *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 687-724.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1370161>

Geliş Tarihi	02.10.2023
Kabul Tarihi	13.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Hasan Kayapınar)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Discussions about the Certainty of General Utterances and Their Reference Value to Historicity

Res. Asst. Dr. Hasan Kayapınar | ORCID: 0000-0001-8752-463X | hkayapinar@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Adana, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05wxkj555>

Abstract

General utterances (alfāz al-'umūm) are described as words that express more than one singular at the same time in terms of the meaning they contain. Schools have adopted different approaches about the value of showing these singulars that general utterances contain. Accordingly, while al-Ḥanafī scholars accepted that the indication of general utterances was certain, the majority of scholars claimed that the indication of these general utterances implied suspicion. This difference of opinion about the indicator of general utterances was not limited to the theoretical field and became a source for the provisions in different fields. While al-Shāfi'ī scholars argue that the indication of general utterances is not certain, they have argued that the general addresses are addressed to the addressees in the period of revelation, and that these addresses do not cover all the people who will come until the Day of Judgment. Today, some academics who defend historicity get involved in the discussion at this point and present these arguments as reference sources of historicity. In the same way, they argue that scholars who claim that the indication of the general utterances is not certain have put forward some views that lead to historicity. In this study, this claim is discussed, and the historical reference value of the arguments put forward at the point of the indicator of general utterances is examined.

Keywords: Islamic Law, Method, General Utterances (Alfāz al-'umūm), Historicity.

Citation: Kayapınar, Hasan. "Discussions about the Certainty of General Utterances and Their Reference Value to Historicity". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 687-724.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1370161>

Date of Submission	02.10.2023
Date of Acceptance	13.12.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Hasan Kayapınar)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslam hukukunun temel kaynakları Arapça olarak aktarılmıştır. Kaynakların dilinin Arapça olması fıkıh usulü çalışmalarının önemli bir bölümünün dil kuralları üzerine inşa edilmesine sebebiyet vermiştir. Fıkıh usulü eserlerinin önemli bir bölümünü oluşturan elfâz bahisleri lafızların anlam ve kapsam açısından Arapçadaki kullanımını tespit etmeyi ve bu tespit üzerinden sistemli ve tutarlı bir kurallar manzumesi ortaya koymayı amaçlamıştır. Klasik Hanefî usul kitaplarında lafızlar, manaya vaz'ı bakımından dört sınıf kısımdı. Bunlar genel olarak şu şekildedir: Âm, hâs, müşterek ve müevvel lafızlardır.¹

Hanefî usul kitaplarında âmm lafızlar çeşitli yönlerden tartışma konusu olmuştur. Bunlardan biri, âmm lafzın delaletidir. İlerde detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere mezhepler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mesela Irak Hanefî usulcüleri âm lafızların delâletinin kati olduğunu ileri sürerken; mütekellimin usulcüleri bu lafızların delâletinin zannî olduğunu belirtmişlerdir.² Usulcüler kendi görüşlerini ispat ederken çeşitli istidlâllerde bulunmuşlardır, bu konuda ileri sürülen bazı argümanlar da günümüzde tarihselci görüş benimseyenlerin ilgisini çekmiş ve delil olarak kullanılmıştır.³ Araştırmamızda usulcülerin âm lafızların delâletini tartışırken kullandığı argümanların tarihselciliğe delil olup olmayacağı incelenecektir.

¹ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, ed. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/94.

² Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, ed. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matâbiu'd-Duha'l-hadîse, 1984), 279, 280.

³ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve tarihsellik üzerine* (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 62, 63. Tarihsellik oldukça geniş bir konudur. Bu çalışmada tarihselciliğin bütün yönleriyle ele alınması düşünülemez. Sadece âm lafızların katiyeti hakkındaki tartışmaların arka planının irdelenmesi ve bunların tarihsellik konusunda istidlâl malzemesi olmaya elverişli olup olmadığı incelenecektir.

Âm lafızların delâleti ve bunların tarihselcilikle ilişkisi hakkındaki bu çalışma tarihi kökenleri itibarıyla iç içe bazı konuları kapsamakta olup birkaç tartışma alanıyla yakından ilgilidir. Birincisi kelam ve fıkıh usulü eserlerinde ele alınan ma'dûma hitabın imkânı meselesidir. Yani Kur'an'daki hitabın dil açısından sonraki nesilleri kapsayıp kapsamayacağı noktasındaki tartışmadır. Kısaca söylemek gerekirse çoğunluk, hitabın dil açısından ma'dûmu kapsamayacağı görüşünü savunmuştur,⁴ ancak bizim çalışmamızın konusu bu değildir.

İkincisi, sonraki dönemlerde yaşayan mükelleflerin dinin emirleri ile yükümlülüğü konusudur. Klasik fıkıh usulünde mükellef oldukları konusunda -görebildiğimiz kadarıyla- muhalif görüş mevcut değildir. Sonraki asırlarda yaşayan insanlar dinin muhatabı olduğuna göre bu teklifin kaynağına dair muhtelif görüşler ileri sürülmüştür.

Ma'dûma hitap meselesi usul kitaplarında müstakil olarak incelenmektedir. Bu konunun âm lafızlarla ilişkisi şudur: Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi bazı müellifler ma'dûmların hitaba muhatap olmadıklarını ele alırken istidlallerinden birisi de âm lafızların zan ifade etmesidir. Bu noktada teklifin kaynağı âm lafızların delâleti bağlamında incelenmiştir.⁵ Âm lafızların katiyet ifade etmediğini savunan görüş sahipleri bu teklifin kaynağının lafızlar olmadığını *başka deliller* olduğunu ileri sürmektedirler.⁶ Ma'dûmların mükellefiyetinin kaynağına ilişkin

⁴ Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, ed. Abdürrezzâk Afîfî (Beirut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1406), 2/274. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Enes Büyük, "Klasik Dönemde Mevcut ve Ma'dûm Muhataplar Açısından Kur'an Hitabının Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi", *Tefsir araştırmaları dergisi* 4/2 (2020), 225-255.

⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-usûl*, ed. Muhammed Süleymân el-Eşkar (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/116.

⁶ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, ed. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kâhire: Vizâratu Umûmi'l-Evkâfi ve Ş-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1992), 3/184, 185.

tartışmada sebep konumunda olan âm lafızların delâleti noktasındaki görüş ayrılığı, aslında daha köklü görüş ayrılığının sonucu mahiyetindedir. İşte Hanefiler ve mütekellim usulcülerin temel karakteristik özelliklerinin damgasını taşıyan fikirlerin savunması esnasında ileri sürülen bazı argümanlar günümüzdeki tarihselcilik tartışmalarına kaynaklık etmiştir. Bizim çalışmamızın konusu tam olarak budur: Âm lafızların delâleti noktasındaki tartışmaların arka planını/gerekçesini ortaya koyup klasik teoride bu meyanda ileri sürülen argümanların tarihselcilik tartışmalarında kullanılmasının uygunluğu.

Umum ve tarihselcilik konuları oldukça geniş olup bu konuların böyle sınırlı bir çalışmada bütün yönleriyle ele alınması düşünülemez. Diğer taraftan bu alanlarda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ancak âm lafızların delâleti hakkındaki tartışmaların tarihselciliğin istidlâl malzemesi olmaya uygunluğunu inceleyen müstakil bir çalışmaya ulaşılamamıştır.⁷

Âm lafızların delâletine ilişkin tartışmada ileri sürülen argümanların tarihselciliğe referans değerine ilişkin tartışmaya geçmeden önce ulaştığımız sonuca dayanağını ortaya koymak için âm lafızların delaleti hakkındaki tartışmalara kısaca değinecek, âm lafızların delâleti konusundaki tartışmaların ilişkili olduğu konular ele alınacaktır. Başka bir ifadeyle mezhepler âm lafızların delâleti konusundaki görüşlerinin gerekçesi ve bunların sonuçları incelenecektir. Böylelikle âm lafızların delâleti konusunda geliştirilen argümanların hangi bağlamda ileri

⁷ Bu alanda Enes Büyük tarafından yazılan “Klasik Dönemde Mevcut ve Ma’dûm Muhataplar Açısından Kur’an Hitabının Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi” isimli makale bizim konumuzla kısmen ilgilidir. Ancak yazar bu çalışmayı tefsir çalışması olarak kaleme almış ve âm lafızların delâleti konusundaki tartışmalara girmemiştir. Dolayısıyla bizim çalışmamızla söz konusu çalışmanın arasında temel mahiyet farkı mevcuttur.

sürüldüğü, bunların tarihselcilik fikriyle ilişkisi bu argümanların tarihselcilik iddiasına delil olup olamayacağı ortaya konulmuş olacaktır.

1. Âm Lafızların Tanımı ve Delâleti

Âm lafızlar Hanefî usul kitaplarında birden fazla fertleri aynı anda kapsayan ve ifade eden lafızlar olarak tarif edilmiştir. Âm lafızlar lafzî ve manevî olarak iki sınıfa ayrılır. Lafzî âmlar *müslümanlar*, *müşrikler* gibi çok sayıda ferde delâlet eden lafızlardır. Manevî âm lafızlar ise *men*, *mâ*, *ism-i mevsuller* ve *küll*, *cemi*, *kavm* gibi lafzen müfret manen cemi olan lafızlardır.⁸

Âm lafızların, isimleri ve manaları kapsadığı belirtilmiştir.⁹ Ancak bu noktada Debûsî'nin (öl. 430/1039) itirazı söz konusudur. Şöyle ki âm lafızlar isimleri kapsar ancak manaları kapsamaz. Çünkü manalar tek bir lafzın zımında ele alınamaz. Manalar kendi içinde farklılaşınca farklı isimlere bürünür ve bütün olarak tek bir ismin zımında toplanmaları düşünülemez. Debûsî, Cessâs'ın (öl. 370/981) bu konuda farklı düşündüğünü, ancak bu görüşün mezhebin görüşü olmadığını ve Cessâs'ın bir hatası olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰

Cessâs, tarihi süreç içerisinde âm lafızlar hakkında ileri sürülen görüşleri icmâlî olarak ifade etmektedir. Buna göre âm lafızların delâleti konusunda mezhepler arasında ihtilâf söz konusudur. Hanefî usulcülerin çoğunluğuna göre âm lafızlar içerdiği fertlere kati bir şekilde delâlet etmektedir. Âm lafızların delaleti konusunda Mâverâünnehir Hanefî

⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 110; Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kari, *Şerhu muhtasari'l-menar*, ed. İlyas Kaplan (Beyrut: Daru Sadır, 2006), 153.

⁹ Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, ed. Abdullah Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/57.

¹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94. Cessâs'ın âm lafız tanımına ilişkin tartışmalar için bk. Ramazan Çöklü, "Cessâs'a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2022), 151-174.

usulcülerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Semerkandî'nin (öl. 539/1144) ifadesine göre âm lafızlar Irak Hanefilerine göre itikaden ve amelen katiyet ifade etmektedir. Mâverâünnehir usulcülerinin çoğunluğu aynı görüştedir. Ancak Mâturîdî (öl. 333/944) gibi bazı alimler âm lafızların amel noktasında katiyet ifade ettiğini, itikadî konularda ise kapalılık arz ettiğın ileri sürmüştür. Yine Semerkandî'nin ifadesine göre Semerkant usulcülerı şeriatte âm lafızlarla hüküm verileceğini kabul etmektedirler. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere gerek Irak Hanefileri gerek Mâverâünnehir Hanefilerinin çoğunluğu âm lafızların katiyet ifade ettiğini kabul etmektedir.¹¹ Nitekim çalışmanın muhtelif yerlerinde kaynakları belirtildiği üzere Debûsî ve Serahsî gibi usulcüler âm lafızların katiyet ifade ettiğini açıkça belirtmişlerdir.

Cessâs'ın ifade ettiğine göre sahâbeden bu yana tarihi süreçteki usulcülerin çoğunluğu bu görüştedir. Ancak daha sonraları bazıları âm lafızların katiyetini inkar etmiş ve bu lafızlarla husus kastedilme ihtimali söz konusu olduğu için zan ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Buna karşın bazı usulcüler âm lafızların tevakkuf gerektirdiğini kabul etmişlerdir. Zira onlara göre âm lafızların delâleti hakkında bir kesinlik yoktur. Bu noktada âm lafızlar mücmel lafız gibi beyan gelinceye kadar belirsizliğini korumakta ve kendisi ile amel imkanı kalmamaktadır. Bazıları ise âm lafızların delâleti konusunda haberler ile emir ve nehiyleri ayrı ayrı değerlendirmişlerdir. Buna göre bu usulcülerin bir kısmı haber ifade eden âm lafızların hükmü noktasında tevakkufu benimserken emir ve nehiy ifade eden âm lafızların umum ifade ettiğini kabul etmişlerdir. Bazıları ise

¹¹ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, ed. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matâbiu'd-Duha'l-hadîse, 1984), 279, 280.

bunun tam aksini ileri sürmüşlerdir.¹² Serahsî'nin (öl. 483/1090) belirttiğine göre bu görüşler hicrî üçüncü asırda ortaya çıkmış, kendilerinden önce bu yönde görüş ileri sürülmemiştir.¹³

Cessâs'ın belirttiğine göre Hanefî mezhebinin kurucu imamı âm lafızların emirler, nehiyeler ve haberlerin tamamında tahsis delili bulunmadığı sürece umum ifade ettiğini benimsemişler yani âm lafızlarla ifade edilen hükmün bu lafızların kapsamına giren bütün fertler hakkında kati bir şekilde geçerli olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁴ Hanefîlerin aksine Şâfiî mezhebi âm lafızların tahsise açık olmasından dolayı zan ifade ettiğini ileri sürmüştür.¹⁵

1.1. Âm Lafızların Delâletinin Kati Olduğunu Savunan Görüş

Yukarıda ifade edildiği üzere Hanefî usulcüler âm lafızların katiyet ifade ettiğini belirtmişlerdir. Hanefîler bu görüşün şaz bir görüş olmadığını aksine sahâbe döneminden beri kabul edilen görüş olduğu olduğunu ileri sürmüş ve sahâbenin bu yönde hüküm verdiği örneklerden istidlâlde bulunmuşlardır. Cessâs bu konuda çok sayıda örnek zikretmektedir. Bunlardan birkaçını burada ele almak gerekirse, Hz. Ali ve Hz. Osman arasındaki bir ihtilâf bu konuda örnek olarak ileri sürülmektedir. Buna göre Hz. Osman iki kız kardeş cariyesinin ile mülkiyet sebebiyle cimânın meşru olduğuna hükmetmiştir. Hz. Ali'ye göre ise bu durum bir ayetin umumuna göre caiz iken başka bir ayetin umumuna göre caiz değildir. Bu durumda o, haramlığın evla olduğuna hükmetmiştir. İki

¹² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, ed. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994), 1/99, 100.

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, ed. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 104.

¹⁴ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1/101.

¹⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/332.

kız kardeşin mülkiyet sebebiyle cimâsının meşru olduğunun delili Nisa suresindeki وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ عَلَيْكُمْ وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ “Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı. Bunlardan başkası size helâl kılındı” ayetidir.¹⁶ Bu ayetin öncesinde haram olan kadınlar sayılmış ve bunlar arasında iki kız kardeşin aynı mülkiyet altında bulundurulması zikredilmemiştir. Bu ayette de bunların dışındaki kadınların helal olduğu ifade edilmiştir. Bu ayetin umumu gereği iki kız kardeşin aynı mülkiyet altında bulundurulması ve cimâ meşrû olmaktadır.¹⁷

Buna mukabil bu durum وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ “iki kız kardeş ile aynı anda evli olma da haram kılındı” ayetiyle yasaklanmıştır.¹⁸ Kaynaklarda Hz. Osman’ın, cariyelerden iki kız kardeşin mülkiyet sebebiyle cimâ meselesinde tevakkuf ettiği (ne kabul ettiği ne de reddettiği) aktarılmakla birlikte buna cevaz verdiğini ifade eden rivayet ön planda zikredilmiştir. Bu konudaki rivayetlerin ihtilâfı bir yana bu tartışmadan anlaşıldığı üzere her iki sahâbî de ayetlerin umumunu dikkate almakta ve buna göre hüküm vermektedir. Bu noktada dikkat çeken husus ise tartışmada başka bir istidlâl söz konusu değildir.¹⁹ Bu örneği kısaca açıklamak gerekirse ilk ayetin ifadesine göre ayetlerde haram olduğu ifade edilen kadınlar dışındakilerle evlenmek caizdir. İkinci ayette ise iki kız kardeş ile aynı zaman diliminde cimâ meşru değildir. Her iki çıkarım da ayetlerin umum ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. İşte bu örnekte Hz. Ali ihtiyat gereği haramlığa hükmetmiştir. Kaynaklarda Hz. Ali’nin istidlâl ettiği bu ayete ilişkin Hz. Osman’a ait bir görüşe

¹⁶ en-Nisâ 4/24.

¹⁷ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1/104-108.

¹⁸ en-Nisâ 4/23

¹⁹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1/104-108.

ulaşılammıştır. Ancak bu hususta ümmetin icmâna medar olan kat'î hüküm şudur ki ister hür olsun ister cariye olsun iki kız kardeşin aynı nikah altında birleştirilmesi/iki kız kardeşin aynı mülkiyet altında cimâsı haram kılınmıştır. Başta Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Aişe, İbn Mes'ûd, İbn Ömer, Zübeyr b. Avvâm gibi büyük sahâbîlerin kabul ettiği bu hüküm üzerinde icma'ı-ümmet oluşmuştur.²⁰

Cessâs, sahâbenin bu konuda aynı yönde hüküm verdiğiine dair bazı örnekler daha aktarmakta ve kendisinin de bu örnekleri muhtasar olarak sunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca selevin bu görüşü benimsediğini aktarmış ve daha sonraki asırlarda âm lafızların katiyetini inkar edenlere karşı çok sayıda eser telif edildiğini belirtmiştir.²¹

Yukarıda ifade edilen örneklerde sahâbenin özel bir delil sebebiyle ilgili âm lafızları kati olarak ele aldığı yönündeki bir itiraz Cessâs tarafından şöyle cevaplanmıştır: Âm lafızların bizatihi kendisi kesinlik ifade etmektedir. Bu lafızların delâletlerinin özel bir sebebe binaen olduğu iddia ediliyorsa bu delillerin sahâbeden aktarılması gerekirdi. Zira İslam dini kıyamete kadar bütün insanlara hitap etmektedir. Eğer bu deliller aktarılmazsa dinin temel kaynakları olan Kur'an ve hadisler bizatihi delil olmaktan çıkar. Çünkü böyle olması durumunda bu metinler anlaşılamaz ve uygulanamaz.²²

Mâverâünnehir Hanefî usulcülerini âm lafızların katiyet ifade ettiğini ispat sadedinde İmam Muhammed'in (öl. 189/805) görüşlerinden de istidlâlde bulunmaktadır.²³

Debûsî âm lafızların tahsise uğrama ihtimalinden dolayı kesinlik

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/116.

²¹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1/110.

²² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 98.

²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 96; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 105.

ifade etmediği yönündeki istidlâli şöyle cevaplandırmaktadır: Âm lafızların tahisise uğrama ihtimalinden dolayı zan ifade ettiği kabul edilemez. Zira has lafızların da mecaz veya mensuh olma ihtimali söz konusudur. Bu durumda has lafızların da kesinlik ifade etmemesi gerekirdi ancak has lafızların katiyet ifade etmesi noktasında ihtilaf yoktur.²⁴

Serahsî âm lafızların katiyetini “إَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ” *Rabbinizden size indirilene ittibâ edin*” ayetinden²⁵ istidlâlde savunmuştur. Şöyle ki bu ayette yer alan ittibâ ifadesi has bir lafız olup anlamı açıktır. Kur’an’da âm ve has lafızlar bulunmaktadır. Eğer âm lafızlarda tevakkuf edilirse ittibâ emrine imtisal gerçekleşmeyecektir. Nitekim Übey b. Ka‘b mescitte namaz kılariken Hz. Peygamber (s.a.s.) onu çağırıştır. O da namazda olduğu için cevap verememiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Allah* “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ *Ey iman edenler! Sizi hayat verecek şeylere çağırdıklarında Allah ve resulünün çağrısına uyun*”²⁶ demedi mi” diyerek Übey b. Ka‘b’in kendisine cevap vermesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁷ Serahsî bu rivayetle şöyle istidlâlde bulunmaktadır: Bu ayet âm bir ifadedir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu ayetle istidlâlde bulunması âm lafızların katiyet ifade ettiğini göstermektedir. Zira aksi takdirde Hz. Peygamber (s.a.s.) bu ayetin gereği olarak Übey’in cevap vermesi gerektiğini ifade etmezdi. Aynı şekilde âm ifadelerin umum ifade ettiğine dair sahâbeden de pek çok rivayet aktarılmıştır.²⁸

²⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 96.

²⁵ el-A‘raf 7/3.

²⁶ el-En‘am 8/24.

²⁷ Süleyman b. Eş‘as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, ed. Şuayb el-Arnaût ve dğr. (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Salat”, 348 (No. 1458).

²⁸ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 106.

Serahsî naslarla istidlâlin yanında nazarla da istidlâlde bulunmuştur. Buna göre lafızların manaları vardır ve bu manalar lafızların vaz sebebidir. Şöyle ki mütekellim has bir lafız kullandığı zaman özel bir maksadını ifade etmektedir ve bu maksat âm lafızla ifade edilemez. Bu maksat ilgili ferdin tahsisidir. Mütekellim bu maksadını ifade için dilde tahsis için vazedilen has bir lafzı kullanmıştır. Mütekellim âm bir maksadını ifade ederken de âm lafızları kullanacaktır. Bu durumda da mütekellimin maksadını has lafız karşılayamaz. Zira maksadındaki bütün fertleri tek tek sayması mümkün değildir. Bu durumda bu mana için vazedilen lafzı kullanacaktır. Örneğin birisi bütün kölelerini azat etmek isterse “kölelerim hürdür” demelidir. Eğer âm lafızların umum ifade etmediği ileri sürülürse mütekellim bu maksadını ifade etmekte zorluğa düşecektir. Diğer taraftan mecaz ihtimalinin mevcut olması ilgili kelimeleri hakikat anlamından çıkarmadığı gibi tahsis ihtimalinin bulunması âm lafızları umum anlamından çıkarmaz. Birisi “filan ve filan hariç bütün kavim geldi” dese bu sözdeki istisna gelen kavimde sözde ifade edilenlerden başka gelmeyen kişilerin bulunduğunu ifade etmez.²⁹

İlerleyen bölümlerde ifade edileceği üzere Cessâs âm lafızların katiyetini mezhep imamlarının ve kendi hocalarının kelamî görüşleri üzerinden savunmuştur. İsa b. Ebân ve hocası Kerhî'nin (öl. 340/952) de bu görüşte olduğunu belirterek Irak Hanefî usulcülerinin bu konudaki görüşlerini netleştirmiştir. Buna mukabil Debûsî, Serahsî ve Pezdevî (öl. 482/1089) gibi Mâverâünnehir Hanefî usulcülerini âm lafızların katiyetini mezhep imamlarının fûrû konulardaki verdikleri hükümlerden hareketle tespit etmişlerdir.

²⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 108.

1.2. Âm Lafızların Delâletinin Zannî Olduğunu Savunan Görüş

Şâfiî mezhebinde âm lafızların tüm fertlere delâletinin zannî olduğu kabul edilmiştir. İmam Şâfiî (öl. 204/820) âm lafızların tüm fertlere delâletindeki zannîliği sebebiyle bu lafızların ilim gerektirmediğini belirtmiştir.³⁰ Aynı gerekçeyle Şâfiî usulcüler has lafızların âm lafızları neshettiğini kabul etmişlerdir.³¹ Âm lafızların zannî olmasının anlamı, bu lafızların zan ifade etmesi değil tahsis ihtimali taşımasıdır.³²

Gazzâlî, âm lafızların bizatihi kati bir şekilde hükümlere delalet etmediğini bilakis hükümlere karinelerin delalet ettiğini ifade etmiştir. Ona göre sahâbe umum hükümleri naslardaki âm lafızlardan değil, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hallerinden çıkarmıştır. Tâbiîn nesli de aynı şekilde sahâbenin halleri, işaretleri ve uygulamaları gibi harici karinelere hareketle hükümlerin umumiliğine ulaşmıştır.³³

Âm lafızların zannî olduğunu ileri süren usulcüler bu lafızların naslarda umum üzere zikredilse bile ittifakla umum ifade etmediğini ileri sürmüşlerdir. Bu ayetlerin bir kısmı şöyledir: *الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ* *İnsanlar kendilerine düşmanlarınız sizin için toplandı, onlardan korkun dediler...* bu ayetteki “*insanlar*” ifadesi âm lafız olmakla birlikte ayette tek bir şahıs kastedilmektedir. Bu minvalde çok sayıda ayet söz konusudur.³⁴

³⁰ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, ed. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1938), 58.

³¹ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3/27.

³² Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3/29.

³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/116.

³⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, ed. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1938), 58. Bu konudaki tahsis için ayrıca bk. Fatih Orhan, “Serahsî’ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde Meskûtun Anha Dair Yapılan İçtihat Hataları”, *Usul İslam Araştırmaları* 28/28 (2017), 140.

Malikî usulcileri dildeki vaz kurallarının (kıyas) ötesinde dildeki kullanım makâsıdırna dikkat edilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu minvalde kullanım ile kıyas teâruz ettiğinde kullanımın öncelenmesi gerektiğini belirtmektedirler. Ancak usulcülerin mutlak olarak kıyası dikkate aldığını ve bundan dolayı tahsisi bazı kurallara hasrettiklerini ifade etmiştir. Şöyle ki Araplar umum kastedtikleri zaman âm lafızları kullanmaktadırlar. Ancak bazı durumlarda âm lafızlarla umumum bütün fertleri değil bir kısmı kastedilmektedir. Âm lafızlarla kastedilen fertlerin tespiti noktasında muktezayı hal belirleyici konumdadır. Örneğin birisi “fülan kişi doğunun ve batının hakimi” dediği zaman bu sözyle bütün dünyayı kastedmektedir. Buna mukabil birisi “evime gelen kişilere ikramda bulunacağım” dese bu sözyle kendisini kastedmemektedir. Aynı şekilde “insanlara ikramda bulundum, kafirlerle savaştım” dese bu sözyle kastedilen bütün insanlar ve bütün kafirler değildir. Bilakis karşılaştığı insanlar ve savaştığı kafirlerdir. Bu örneklerden anlaşılacağı üzere bazı sözlerde âm lafızlar kullanılsa bile bununla umum değil bazı fertler kastedilmektedir. Âm lafızlarla neyin kastedildiğini tespit ederken kullanıma bakmak gerekmektedir. Buna benzer kullanımlar Kur’an’da da söz konusudur. Örneğin “رَبِّينِ اَمْرِي بِاَمْرِ رَبِّهَا” *rabbinin emri ile her şeyi silip süpüren bir (rüzgâr) ayetiyle*³⁵ kastedilen kainattaki her şey değil rüzgarın temas ettiği şeylerdir.³⁶ Nitekim “أَيُّهَا اِدْبَعُ؛ فَقَدْ طَهَرَ” *tabaklanan bütün deriler temizdir*” rivâyetinin umumuna karşılık köpek derisi bu hükmün dışında tutulmuştur. Arap dilinin kuralları bu şekilde tahsise açık olup dinde de kullanım bu şekildedir. Sonuç olarak Mâlikî mezhebinin bu

³⁵ el-Ahkâf 46/25.

³⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, ed. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 4/19, 20.

konudaki genel görüşü Şâfiî mezhebindeki gibi âm lafızların delaletinin kati olmadığı yönündedir.³⁷

Zerkeşî (öl. 794/1392) âm lafızların delâleti hakkındaki bu tartışmaların bazı görüş ayrılıklarının temelini teşkil ettiğini belirtmiştir. Buna göre tahsis edici bir delil aramadan önce âm lafızla gelen nassa itikat noktasında ihtilâf söz konusudur. İkinci olarak âm lafızların kıyas ve haber-i vahid gibi zan ifade eden delillerle tahsisi noktasında görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Âm lafızlarla gelen nassa itikat konusundaki ihtilâf şöyledir: Hanefî mezhebinde âm lafızların delâleti kati olduğu için bunlar ilim gerektirmektedir ve bu naslara itikat zorunludur. Şâfiî mezhebinde ise âm lafızlar zan ifade ettiği için yukarda geçtiği üzere ilim gerektirmez.³⁸

1.3. Âm Lafızların Delâleti Hakkındaki Tartışmaların Kelâmî Arka Planı

Hanefî mezhebine göre âm lafızların katiyet ifade etmesi itikadî açıdan bir zorunluluktur. Hatta Cessâs'ın anlatımına göre âm lafızların delâleti hakkındaki tartışmaların kökeninde fasıkların ahiretteki durumları hakkındaki tartışmalar yer almaktadır. Öyle ki Cessâs, hocası Kerhî'nin haber anlamı taşıyan âm lafızların umum ifade etmediği yönündeki nakline karşı çıkmış ve bunun kelimî olarak bazı problemlere yol açacağını ileri sürmüştür. Zira haberler alanındaki âm lafızların umum ifade etmemesinin *vaidü'l-füssâk* (büyük günah işleyenlerin cezası)

³⁷ İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, ed-Darûrî min usûli'l-fikh, nşr. Cemalüddin el-Alvi, (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî 1994), 63, 64; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/22.

³⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/29; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay, 2017), 223.

konusunda tevakkuf gerektireceğini belirtmiştir.³⁹

Ebû Hanife'ye göre haberlerle ilgili olan âm lafızların umum ifade etmediği ileri sürülmüştür. Bunun gerekçesi onun büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi olarak kalmayacağı yönünde görüş beyan etmesidir. Cessâs bu iddiayı ele almakta ve bunu şöyle açıklamaktadır: Ebû Hanife fasıkların cehennemde kalacağını bildiren ayetlerin umum ifade ettiğini kabul etmektedir. Ancak bu ayetlerin karşısında küfür ve şirk haricinde bağışlanmanın olabileceğini, Allah'ın bu kişileri affedebileceğini bildiren ayetlerin de umum ifade ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanife'nin fasıkların cehennemde ebedi olarak kalmaları konusunda kesin hüküm vermemesinin sebebi bu konuda tevakkufu benimsemesinden değil, aksi yönde ayetlerin umumunu dikkate almasındandır. Dolayısıyla o cehennemde ebedi kalmanın sadece kafirlere özgü bir durum olduğunu kabul etmiştir. İsa b. Ebân da bu konuda aynı yönde görüş bildirmiş ve bu konudaki ayetlerin umumlarının karşılıklı olarak azabı ve bağışlanmayı gerektirdiğini, bu durumda onlar hakkında Allah'ın hüküm vereceğini kabul etmiştir. Cessâs'a göre dolayısıyla bu kabul haberler hakkındaki âm lafızların katiyeti hakkında herhangi bir tereddüdün sonucu değil bilakis âm lafızların umum ifade ettiğini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim Hanefî usulcülerinde arasında bu konuda farklı görüş beyan eden kimse yoktur.⁴⁰

Cessâs'ın fıkıh usulünde yaratıcıya caiz olan ve olmayan fiiller olgusu önemli bir yer tutmaktadır. Nesih, beyanın geciktirilmesi teklîf-i mâ lâ yutâk vb. pek çok konunun temel hareket noktalarından birisini

³⁹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1/101. Daha geniş bilgi için bk. Ömer Yılmaz, "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planında Tartışmalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 193-198.

⁴⁰ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1/102; Alpaslan Alkış, "İsa b. Eban'ın Âm, Hâs ve Âm'ın Tahsisıyla İlgili Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 25-29.

yaratıcıya cevâz meselesi teşkil etmektedir. Nitekim bu husus kelimeler kitaplarında da ifade edilmekte olup Allah'ın va'dinden ve vâidinden dönmeyeceği kabul edilmiştir. Buna karşın Eş'ârî kelamında ise Allah va'dlerini yerine getirir ancak vâidlerini yerine getirmek zorunda değildir.⁴¹

Âm lafızların delaleti ile beyanın geciktirilmesinin cevazı yaratıcıya caiz olan ya da olmayan fiiller bağlamında ortak paydaya sahiptir. Bundan dolayı beyanın geciktirilmesinin imkanının müstakil olarak bu açıdan ele alınması konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

1.3.1. Beyanın Geciktirilmesinin İmkânı

Yukarıda geçtiği üzere âm lafızların zan ifade ettiğini ileri süren usulcüler bu lafızların tahsise uğrama ihtimalinin bulunduğunu ve bundan dolayı bu lafızların katıyet ifade edemeyeceğini kabul etmektedir. Hanefî usulcüler ise bu görüşün başka problemlere yol açacağını ileri sürmektedirler. Şöyle ki bu durumda âm lafızlarla hükmün vaz edilmesinden sonra tahsis ve beyan söz konusu olacaksa bunun geciktirilmesinin Şâri' için caiz olmadığını ifade etmektedirler. Beyanın geciktirilmesi sarîh ve mücmel lafızlarda farklı olarak değerlendirilmiştir. Hanefî usulcüler mücmel lafızlarda beyanın geciktirilmesini caiz görürken, uygulamaya imkan bulunan sarîh lafızlarda beyanın geciktirilmesini caiz görmezler. Aynı şekilde mutlak olarak zikredilen

⁴¹ Sa'deddîn et-Teftâzânî, *el-Makâsîd kelim ilminin maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 682, 698; Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kesteli, *Hâşiye alâ şerhi'l-akâid*, ed. Yusuf Ziya Kırîmî (İstanbul: Der Saadet, 1326), 144, 145; Ömer Sadıker, *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin kelim anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 223.

<https://www.youtube.com/watch?v=2JNKYmS4bHU&list=PLADMQ9VgSO5mfdH7d3NFXr3-Rwlix2Bb2&index=23> (Erişim: 19.12.2022)

lafızlardan hakikat anlamı dışında bir anlam kastediliyorsa bunun geciktirilmesi de caiz değildir. Bundan dolayı Hanefîler mevcut naslara ilave yeni hüküm bildiren nassın sonradan gelmesini *nesih* olarak kabul etmektedirler.⁴²

Beyanın geciktirilmesinin caiz olmamasının delilleri arasında âm lafızların umum ifade etmesi ve mutlak olarak zikredilen lafızların hakikat anlamının dikkate alınmasının gerekliliği sayılmıştır. Çünkü âm lafızlarda vacip olan bizim bu lafızların bütün fertlerine hakikat anlamıyla iman etmemizdir. Aksi takdirde söz konusu âm lafızdan maksat hâs anlamlar ve mecaz ise bunun açıklanmasının geciktirilmesi düşünülemez. Zira bu durumda bizden, olan şeye olduğundan farklı bir şekilde inanmamız ve istenilen şekilden farklı şekilde amel etmemiz istenmiş olur. Ancak bu Allah ve Resül'üne caiz değildir. Çünkü âm bir lafız, yalın olarak hakikat ifade etmektedir. Âm lafzın içerdiği bütün fertlere delâlet ettiğini kabul etmek, bu delâlet hakkında başkalarına haber vermeyi de tecviz etmektedir. Bu noktada Şâriin kasdı âm lafzın kapsamındaki fertlerin umumu değil de bir kısmı olursa veya bu lafızdan maksat hakikat değil de mecaz olursa, bu durum bizim yalan haber vermemizin cevazına sebebiyet verecektir. Çünkü biz farkında olmadan âm lafızların içeriği hakkında olandan farklı bir şeye iman etmiş ve bunu başkalarına haber vermiş olacağız. Haşa! Allah böyle bir ithamdan berîdir. Bu durumda beyanın geciktirilmesini mümkün gören kişi, âm lafızların umum ifade ettiğini ve lafızların hakikat anlamını terk etmek durumunda kalacaktır. Bu kişinin

⁴² Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/48. Bu bölümde beyanın geciktirilmesi konusunun bütün yönleri değil sadece âm lafızların delâleti konusuyla ilişkili yönü ele alınmıştır. Hanefî usulünde beyan konusunda geniş bilgi için bk., Mehmet Cengiz, "Hanefî (Fukahâ) Usûlünde Beyân Teorisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 35, (2020), 129-161. Beyanın geciktirilmesi meselesi için ayrıca bk. Ertuğrul Boynukalın, "Mes'ele Te'hîri'l-Beyân İnde'l-Usûliyyîn", *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 129-171.

aynı şekilde Allah'ın muradı hakkında yanılığa düşmesi kaçınılmaz olacaktır Zira böyle bir kabul; Allah'ın, kendi muradı dışında başka şeylere muradı varmış gibi inanmamızı, bununla amel etmemizi ve bunu başkalarına bildirmemizi emrettiğini gösteren bir sonuç ortaya çıkaracaktır. Oysa ki her iki kabul de Allah hakkında geçerli değildir.⁴³ Cessâs'ın burada şunu kastetmektedir: Dilde âm lafızlar umum ifade etmek için vaz olunmuştur. Âm lafızlarla bütün fertlerin kastedilmediğini kabul ettiğimizde kastedilen fertlerin hangileri olduğunu bilemeyiz. Ayrıca Allah âm lafız kullanır ve bu lafızla, bu lafzın kapsamına giren bütün fertleri kastetmezse Allah'ın kastettiği fertlerin hangileri olduğu bilinemez. Bunu şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Allah “Ey İman Edenler...” diye âm bir lafız kullandığında biz bu lafızdan bütün müminleri anlarız. Zira bu lafızlar dilde bunu ifade etmek için vaz olunmuştur. Buna karşın Allah sadece belli bir dönemdeki müminleri kastetmiş olsa Allah, muradı hakkında bizi yanılsamaya düşürmüş olur, Allah bundan berîdir.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere âm lafızların katiyet ifade etmesi ve kendisiyle amel etme fırsatı bulunan nasların beyanının geciktirilmesinin caiz olmadığı kabul edilmesi arasında telâzum (karşılıklı zorunluluk) ilişkisi söz konusudur. Zira âm lafızların umum ifade etmesi beyanın geciktirilmemesini gerektirdiği gibi, beyanın geciktirilmesinin caiz olmadığı kabulü âm lafızların kati olduğuna inanmayı zorunlu kılmaktadır. Nitekim Cassâs “Beyanın Geciktirilmesi” bölümünde âm lafızların umum ifade etmesinden istidlâlde bulunmuştur. Âm lafızların delâleti noktasındaki bu tartışmaların kaynağı hakkında ihtilâf bulunduğu nakledilmiştir. Mu‘tezile âm lafızların katiyet ifade

⁴³ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/51.

etmesini beyanın geciktirilmesinin caiz olmamasına bağlamıştır. Zira eğer âm lafızlarla kastedilen zahir olan anlamdan başka olsaydı bu durumda beyanın geciktirilmesi caiz olurdu. Ne var ki bu mümkün değildir.⁴⁴

Bu noktada -makale konusundan bağımsız olarak- literatüre ilişkin bir tespit olarak beyanın geciktirilmesi Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünde oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Daha sonraları kaleme alınan *Takvimü'l-Edille* ve *Usûlü's-Serahsî*'de aynı konuda daha kısa işlenmiştir. Beyanın geciktirilmesinin memnuiyetinin temelinde Allah'a caiz olan ve olmayan fiiller olduğuna göre Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünün kelimeler ve fıkıh usulü ilişkisi bağlamında önemli bir eser olduğu söylenebilir.

1.4. Âm Lafızların Delâletinin Haber Teorisiyle İlişkisi

Hanefî usulcülerin âm lafızların delâleti konusunda istidlâlde buldukları bir diğer konu da haber-i vahid konusudur. Şöyle ki âm lafızların delaleti konusunda Hanefî usulcülerin en çok eleştiri aldıkları konuların başında âm lafızların tahsise açık olması ve bundan dolayı zan ifade etmesidir. Ancak Hanefî usulcülerini bu eleştiriye kabul etmemiş ve şöyle cevap vermişlerdir: Bize yöneltilen bu eleştiri sahâbeden ve seleften bu yana aktarılan haber-i vahid teorisiyle çelişki ifade edecektir. Zira aktarıldığına göre haber-i vahidler âm lafızları tahsis edemez ve bunlar arasında teâruz söz konusu olamaz. Aynı şekilde kıyas konusu da öyledir. Sonuç olarak âm lafızlar zan ifade etmiş olsaydı haber-i vahidler ve kıyasla aynı hücciyet değerine sahip olur ve bunlar arasında tearuz ve tahsis sahih olurdu. Ancak böyle bir nakil söz konusu değildir.⁴⁵ Aynı şekilde kıyas da zan ifade ettiğinden dolayı âm lafızları tahsis edemez.⁴⁶

Hanefî usûlcülerine göre âm lafızlar ile âhâd haberlerin arasında

⁴⁴Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/27.

⁴⁵ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 99.

⁴⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/433.

tahsis veya nesih ilişkisi söz konusu değildir. Zira âm lafızlar katiyet ifade ederken âhâd haberler zan ifade etmektedir. Bu, Hanefî mezhebinin en temel usul kurallarından birisidir ve pek çok fûrû hükmün kaynağını teşkil eder. Örneğin Hanefî mezhebinde Fatiha suresini okumak namazın rûkûnlerinden birisi değildir.⁴⁷ Bu hükmün delili âm lafızların katiyet ifade etmesidir. Şöyle ki namazda kıraat ile ilgili “فاقرءوا ما تيسر منه” (namazda) kolayınıza gelen yeri kıraat edin” ayeti⁴⁸ âm bir ifade olduğu için katiyet ifade etmektedir. Buna karşın namazda Fatiha'nın okunmasını emreden “لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب” *Fatiha okumadan namaz olmaz*” rivayeti⁴⁹ âhâd haber seviyesindedir. Bu rivayet hâs bir lafız içermesine rağmen âm ifadeyi tahsis edemez.⁵⁰

“وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكَرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ” *üzerine Allah'ın adını anarak kesmediğiniz hayvanın etinden yemeyin*” ayeti⁵¹ umum ifade etmektedir. Bundan dolayı bu konudaki âhâd haberler ve kıyasla tahsis edilemez.⁵² Ancak söz konusu âm ifadelerin tahsise uğradığı ispat edilirse bu âm lafızlar da katiyetini kaybedecek ve âhâd haberler ve kıyasla tahsis edilebilecektir.⁵³

Hanefî usulcülerin aksine Şâfiî usulcüler sübûtu zannî has

⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, ed. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 1/21.

⁴⁸ el-Müzzemmil 73/20.

⁴⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, ed. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010), "Sıfatü's-Salat", 13.

⁵⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. (Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1/689; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 96; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/671.

⁵¹ el-En'am 6/121.

⁵² Hanefîler böyle tahsisi nas üzerine ziyade olarak kabul etmektedirler. Ayrıca bk. Murat Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 114-125.

⁵³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 106.

lafızların âm lafızları tahsis edebileceğini kabul etmektedir. Zira has lafızlar kati olup âm lafızların delâleti zannîdir. Bundan dolayı has lafızlar âm lafızlardan daha güçlüdür ve has lafızlar âm lafızların üzerinde bir konumdadır. Çünkü has lafızlar ihtimal barındırmayan lafızlar olup âm lafızlar ise ihtimal barındıran lafızlardır. Âm lafızların zan ifade etmesinin bir sonucu olarak bu lafızlar haber-i vahidler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiilleri ve ikrarı, sahâbeden birisinin sözü ve kıyas gibi delillerle tahsise uğrayabilir.⁵⁴

Cüveynî (öl. 478/1085) Kur'an'daki âm ifadelerin haber-i vahidlerle tahsis edilmesi durumunda zanla amel edilmiş olacağını kabul etmektedir. Ancak haber-i vahidle amel etmeyi şöyle gerekçelendirmektedir: Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren güvenilir bir haberle Kur'an'daki âm ifadeler tahsis, mücmeller de beyan edilmiş ve bu işlem tefsir faaliyeti kapsamında ele alınmıştır. Bu konuda şüphe ileri sürenlerin şüphesi haber-i vahidlerin sıhhatine ilişkindir. Yoksa mutlak olarak haber-i vahidler ile Kur'an'ın tahsisine karşı çıkma söz konusu değildir.⁵⁵ Ancak Cüveynî Şîrâzî'nin (öl. 476/1083) belirttiğinin aksine Kur'an'ın umurunun kıyasla tahsis edilemeyeceğini, bu konuda mezhepte tercih edilen görüşün tevakkuf olduğunu ileri sürmektedir. Bunun gerekçesi haber-i vahidlerde olduğu gibi sahâbeden bu yönde bir naklin bulunmamasıdır.⁵⁶

Gazzâlî haber-i vahidlerle amel etmenin vücûbiyeti noktasında icmân bulunduğunu, haber-i vahiddeki şüphenin bu rivayeti aktaran

⁵⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 35-37.

⁵⁵ Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, ed. Salâh b. Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/156.

⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/157.

râvilere ilişkin olduğunu belirtmektedir. Kısasla birisinin canını alma, başka birisi ile cinsel ilişkidenden dolayı had cezası dört kişinin şahitliği ile kesin bir şekilde helal hale gelmektedir. Dolayısıyla haber-i vahidlerle Kur'an'ın umumu tahsise uğrayabilir.⁵⁷

Pek çok konuda haber-i vahidler ile Kur'an'ın umumu tahsis edilmiştir. Örneğin Ebû Hureyre Hz. Peygamber'den (s.a.s.) "*kadın teyzesi ve halası üzerine nikahlanmaz*" buyurduğunu nakletmiş,⁵⁸ bu rivayetle "*وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ*" bunların dışındaki kadınlar size helal kılındı" ayeti⁵⁹ tahsis edilmiştir. Aynı şekilde miras ayetlerinin umumu "*katil, köle ve farklı din mensupları mirasçı olamaz*" rivayetiyle,⁶⁰ vasiyet ayeti "*varise vasiyet yoktur*" rivayetiyle; "*حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ*" başka birisi ile nikahlanıncaya kadar" ayetinin⁶¹ umumu *useyle hadisi*⁶² ile tahsis edilmiştir. Bunun gibi pek çok örnek mevcuttur. Ne var ki bu hükümlerde Kur'an'ın umumu mücerret râvînin sözü ile değil bu haberlere güvenildiği için, bu haberlerin delil değeri bulunduğu için tahsis edilmiştir. Haber-i

⁵⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/160.

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, ed. Ali b. Hasan b. Abdilhamit (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1998), "Nikah", 31 (No 1929); Muhammed b. İsa b. Şevre b. Mûsa b. ed-Đahhâk et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir-Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), 6/"Nikah", 30 (No 1126).

⁵⁹ en-Nisâ 4/24.

⁶⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, ed. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/170.

⁶¹ el-Bakara 2/230.

⁶² Useyle hadisi başta Müslim olmak üzere pek çok hadis âlimi tarafından rivâyet edilmektedir. Hz. Aişe'nin aktardığına göre Rifâa Kurezi'nin (eski) hanımı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek "Rifâa beni üç talakla boşadı. Ben de Abdurrahman b. Zübeyr ile evlendim. Abdurrahman ile fiili evlilik yaşamadım" dedi. Hz. Peygamber de (s.a.s.) "*Galiba sen Rifâa'ya dönmek istiyorsun, hayır, yeni kocanla aranızda fiili evlilik yaşanmadan olmaz*" buyurdu Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), "Nikah" 111.

vahidlerle amel edildiği noktasında sahâbeden de çok sayıda nakil söz konusudur. Örneğin Kubâ halkı kibleyi tek bir kişinin getirdiği haberle değiştirmişlerdir. Zira onlar bu habercinin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) geldiğine güvenmişlerdir.⁶³

Şâfiî usulcileri haber-i vahidle Kur'an'daki âm lafızların tahsis edilmesi gerektiği noktasında sahâbe icmânının bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Yukarıda ifade edilen örneklerden istidlâl edilerek haber-i vahidle Kur'an'ın umumunun tahsis edildiğini belirtmişlerdir.⁶⁴

Hanefî fûrû kitaplarının bu konulardaki istidlâline gelecek olursak Hanefiler ilk olarak kadının mahrem akrabasıyla aynı nikah altında toplanmasının haramlığı konusunda yukarıda geçen rivayetin meşhur düzeyinde olduğunu ileri sürmektedirler.⁶⁵ Bu durumda haber-i vahidle Kur'an'ın umumu tahsis edilmemiş olmaktadır. Nitekim Cessâs bu hususu daha uzun açıklamış ve bu rivayetin tevâtür seviyesinde olduğu, bu durumda bu rivayetin ilim ve amel gerektirdiğini belirtmektedir.⁶⁶

Hanefî kaynakları vasiyet hadisi ile amel etmenin gerekçesi noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cessâs bu rivayetin haber-i vahid olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu rivayetin icmâ ile desteklendiğini ve bundan dolayı amel gerektirdiğini ileri sürmüştür.⁶⁷ Buna karşın Aynî (öl. 505/1111) bu rivayetin meşhur düzeyinde olduğunu ve selefîm bu hadisi kabul ettiğini ve bununla amel ettiğini belirtmiştir.

⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/161.

⁶⁴ Safiyuddîn Muhammed b. Abdurrahîm el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, ed. Salih b. Suleymân el-Yûsuf, Sad b. Sâlim es-Suveyh (Mekke: el-Mektebetü'l-Ticariyye, 1996), 4/1623-25.

⁶⁵ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi'ş-şerai'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/161.

⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/79.

⁶⁷ Cessâs, *el-Füsûl fî'l-usûl*, 3/67.

Dolayısıyla bu seviyedeki rivayetler amel edilmesinin gerektiği yönünde nakiller aktarmıştır.⁶⁸

Sonuç itibarıyla Şâfiî usulcileri tikel olarak bazı rivayetleri ahad seviyede kabul etmekte ve bunlarla Kur'an'ın umumunun tahsis edildiği ileri sürmektedirler. Buna karşın Hanefî usulcileri ise bahse konu rivayetlerin ahad seviyesinde olmadığını kabul ettiklerini ileri sürerek teorik olarak tutarsızlığın söz konusu olmadığını belirtmektedirler. Söz konusu rivayetlerin münferit olarak incelenmesi ve hadis kriterleri açısından seviyesinin tespit edilmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacağı gibi pratik olarak da herhangi bir problemi çözmeyecektir. Bu tartışmaların bizim çalışmamız açısından önemi şudur: Hanefî ve Şâfiî usulcileri arasında önemli ihtilâf noktası olan haber-i vahidlerle Kur'an'ın umumunun tahsisi meselesinde Hanefî usulcileri Kur'an'ın konumunu haber-i vahidlere karşı koruyabilmek için âm lafızların delâletini kati olarak kabul etmek durumunda kalmışlardır. Buna karşın Şâfiî usulcileri ise haber-i vahidin kullanım alanının genişletebilmek için âm lafızların delâletini zannî olarak kabul etmişlerdir.

2. Âm Lafızların Delâleti Üzerindeki Tartışmaların Tarihselcilikle İlişkisi

2.1. Ma'dûma Hitabın İmkânı

Ma'dûma hitap meselesi doğrudan bizim çalışmamızın konusu değildir. Bundan dolayı meselenin felsefî ve kalamî arka planına

⁶⁸ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-hidâye*, ed. Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 13/389. Bu konudaki diğer örnekler için bk. Mustafa Türkan, "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'an'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2020), 5-25.

girilmeyecektir. Ancak umum lafızların katiyeti meselesinde ele alınan sonrakilerin mükellefiyeti konusu ma'dûma hitap tartışmaları ile ilişkilidir. Bundan dolayı ma'dûma hitap sadece sonrakilerin mükellefiyeti bağlamında kısaca ele alınacaktır.

Ma'dûma hitap konusunda kavram kargaşası görünmektedir. Şöyle ki bu konunun anahtar kavramı hitap kelimesidir. Zira bu meselede hitap, bazen sözlük anlamında bazen de terim anlamında kullanılmıştır. Sözlük anlamı itibarıyla çağırma, seslenme, yüz yüze konuşma anlamlarında kullanılmaktadır. Bu kavramın terim anlamı ise mükellefiyettir. Ma'dûmun muhatap olduğunu ileri süren alimler onun mükellef olduğunu ifade etmektedirler. Örneğin Cessâs ma'dûmların muhatap olmasını Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıyamete kadar bütün insanlara gönderilmesiyle gerekçelendirmiştir. Aksi takdirde ma'dûmların muhatap olmadıklarının kabulü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sadece kendi asrına gönderildiği iddiasını beraberinde getireceğini ki hiçbir müslümanın böyle bir iddiada bulunamayacağını belirtmektedir.⁶⁹ Buna karşın Sem'ânî (öl. 489/1096) ma'dûmlara hitabın tasavvur edilemeyeceğini, hitabın sadece mevcutlara yönelik olabileceğini ileri sürmüştür. Sonraki dönemlerde yaşayan insanların mükellefiyetinin kaynağı ise hitap değil icmâdır. Sem'ânî bu görüşünü ifade ederken tam olarak 'hitap sadece mevcutlara yönelik olabilir. Sonrakilerin hitaba dahil olabilmesi icmâ ileldir' demiştir.⁷⁰

Ma'dûma hitabı caiz görmeyen usulcüler hitapta muhatabın hazır bulunması gerektiğini aksi takdirde hakiki anlamda buna hitap

⁶⁹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/152.

⁷⁰ Ebü'l-Muzaffar Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille fi'l-usûl*, ed. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/121.

denilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Buna karşın ma‘dûma hitabı kabul eden usulcüler dini mükellefiyetlerin kıyamete kadar bütün insanları kapsadığını ileri sürmüşler ve ma‘dûma hitabın caiz olduğunu belirtmişlerdir.⁷¹ Ma‘dûma hitap konusun tarihselcilikle ilişkisine gelince ma‘dûma hitabı caiz görmeyenler hitabın sadece vahiy sürecinde mevcut olan insanlara yönelik olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu iddia günümüzde bazı akademisyenler tarafından tarihselciliğin tarihi kökenleri olarak sunulmuştur. Görüldüğü üzere ma‘dûma hitap konusu tarihselcilikten bağımsız teorik bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷²

2.2. Âm Lafızların Delâleti ve Tarihselcilik İddiası

Günümüzde bazı akademisyenler Kur’an’da çokça geçen “Ey insanlar” gibi umumî hitapların Kur’an’ın nüzul dönemindeki Araplara yönelik olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddianın klasik dönemde benimsendiği ifade edilmiş ve buradan hareketle tarihselcilik düşüncesi savunulmuştur.⁷³

Tarihselcilik iddiasında bulunanların dayanak noktası olarak kullandığı pasajı bütün olarak ifade etmek gerekirse Gazzâlî şöyle demektedir:

“Şifahen hitapta muhataplara bakarak umumiyet iddiası geçersizdir. Birisi karşısında bulunan bütün hanımlarına ‘sizi boşadım’ dese veya bütün kölelerine ‘sizi azad ettim’ dese bu hitap sadece yüzü kendisine dönük olanlara ve bu hitabında kastettiklerini kapsar. Bu kapsam da sözü söyleyenin yüzü, şekli, döndüğü yön ve baktığı kişilere göre tespit edilebilir. Aynı şekilde birisinin yanında buluşa ermiş yetişkinler ve çocuklar varken ‘benimle birlikte

⁷¹ Âmidî, *el-Ihkâm*, 2/276.

⁷² Büyük, “Kur’an Hitabının Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi”, 251.

⁷³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 6/54; Mustafa Öztürk, “Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, İslâmî İlimler Dergisi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 61; Öztürk, *Kur’an ve tarihsellik üzerine*, 62.

atlarınıza binin' diye hitapta bulunsa bu sözü ile sadece ata binebilenleri kastettiği açıktır. Dolayısıyla bu hitap sadece kastettikleri kişile-ri kapsar. Onun kastı da sadece söylediği sözlerle ve zahir olan şekil ve şemaline bakarak bilinebilir. Yoksa mutlak olarak umum iddiasında bulunulamaz. Aynı şekilde ayetlerdeki 'ey insanlar' 'ey müminler', 'ey inananlar' gibi hitap ifadeleri Hz. Peygamber zamanında mevcut olanlara yönelik bir hitaptır. Bu hitaplardaki mükellefiyetin daha sonraki asırlardaki insanları da kapsamı başka deliller sebebiyle sabittir. Bu deliller Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanındaki sabit bir hükmün kıyamete kadar bütün insanları kapsayacağını ispat etmektedir. Eğer bu delil ve delâlet olmasa salt lafızdan hareketle bu hitabın umumiyetine hükmedilemez. Bunun sübutundan sonra bu gibi hitaplar söz konusu deliller sebebiyle umum ifade etmektedir, salt lafızlarla değil. Sahâbe kendi asrında sabit olan hükmün sonraki asırların bütününde de sabit olduğunu naslardaki umum bildiren ifadelerden değil pek çok karineden hareketle kabul etmiştir. Biz de bunun sahâbeden zorunlu olarak öğrenmiş durumdayız. Çünkü bu lafızlar mutlak olarak kesin değildir.⁷⁴

Modern dönemde Mustafa Öztürk ve Hayri Kırbasoğlu gibi akademisyenler, yukarıda ifade edilen paragrafa dayanarak, Gazzâlî'nin ve onun gibi düşünen usulcülerin görüşlerinden hareketle fıkıh usulcülerinin Kur'an'ın hitabının sadece nüzul dönemindeki Müslümanlara yönelik olduğunu kabul ettikleri yönünde iddialar ileri sürmüşlerdir. Bu vb. ifadelerden hareketle tarihselcilik fikrinin klasik dönemdeki usulcülerde zaten mevcut olduğunu iddia etmişlerdir. Mustafa Öztürk, Gazzâlî'ye ait bu paragrafı "Tarihselciliğin Mahiyeti ve İslam Geleneğindeki Kökenleri" başlığı altında ele almış ve Gazzâlî, Âmidî gibi mütakellim usulcülerin âm lafızlar hakkındaki görüşleri ve bu görüşler hakkındaki istidlâllerden hareketle tarihselcilik fikrinin söz konusu klasik usulcüler tarafından benimsendiğini ve savunulduğunu ileri sürmüştür.

⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/145, 146.

Hayri Kırbaşoğlu ise meseleyi daha genel olarak ele almış ve klasik fıkıh usulcülerinin tarihselci görüşlere sahip olduklarını, onların Kur'an ve sünneti zaman ve mekan üstü görmediklerini bilakis nasların sadece belli bir topluma ve döneme hitap ederek nazil olduğunu düşündüklerini ileri sürmüştür.⁷⁵

Klasik dönemde tarihselcilik fikrinin bulunduğu iddiası tutarsız ve yanlış bir istidlâl olmasının yanında verilere aykırıdır. Tutarsızlık yönünü şöyle açıklayabiliriz: Makale boyunca ele alındığı üzere âm lafızların delâleti konusu Hanefî ve Mütekellim usulcülerî arasında çok köklü bir tartışmadır. Bu tartışmaların kelandan fûrû-i fıkha kadar pek çok alanda yansımaları söz konusudur. Mütekellim usulcülerî âm lafızların katiyet ifade etmediğini savunmakta, bu savunma esnasında “Ey İnsanlar” gibi ifadelerin kıyamete kadar gelen bütün insanlara yönelik olmadığını sadece mevcutlara yönelik olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadeyle kıyamete kadar gelecek insanların “Ey İnsanlar” hitabındaki teklifle mükellef olmadıklarını değil, sadece “Ey İnsanlar” âm lafzının katiyetinin bunu ifade etmediğini savunmaktadırlar. Bilakis kıyamete kadar gelecek insanların naslarla mükellef olduklarını ancak bu mükellefiyetin kaynağının söz konusu âm lafızlar olmadığını, icmâ ve kıyas gibi başka deliller olduğunu açıkça söylemektedirler.⁷⁶

Bu iddiaların tarihi verilere aykırılık yönüne gelince; Gazzâlî sebebin hususi olmasının hükmün umumiyetini ihlal etmeyeceğini belirtmiştir. Bu husus için şöyle bir örnek vermektedir: Hz. Peygamber (s.a.s.) Meymûne validemize hitaben “tabaklanan bütün deriler temizdir”

⁷⁵ Öztürk, *Kur'an ve tarihsellik üzerine*, 62; Hayri Kırbaşoğlu, *Müslüman kalarak yenilenmek bugünün meseleleri geleneğin çözümleri*, (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 62.

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/145, 146; Zerkeşî, *el-Bahru 'l-muhît*, 3/184, 185.

buyurmuştur.⁷⁷ Bu hadis özel olarak Meymûne validemize hitaben söylenmiştir ancak hüküm umum ifade etmekte olup bütün tabaklanan deriler için geçerlidir. Zira delil, söz konusu hususi sebep ya da Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yöneltilen soru değil Şâriin sözüdür. Diğer taraftan şeriattaki pek çok hüküm özel bir sebebe binaen nazil ya da varid olmuştur. Bu durumda söz konusu hükümlerin özel olaylara hasredilmesi gerekecektir. Böyle bir hasr mümkün değildir.⁷⁸ Ayrıca bu yönde Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbeden herhangi bir bilgi aktarılmış değildir.

Gazzâlî'nin konumuzla ilgili bu ifadelerinde dikkat çeken birkaç husus vardır. Öncelikle hemen şunu belirtelim ki bu ifadeler, Kur'an'ın tarihsel bir metin olduğunu ispat için kaleme alınmamıştır. Zira içerisinde ısrarla sahâbe döneminde sabit olan hükmün sonraki asırların hepsinde, kıyamete kadar geçerli olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Ancak bu geçerliliğin naslardaki âm ifadelerden değil başka delillerden hareketle sabit olduğu belirtilmektedir. Bu metnin ana teması âm lafızların katiyet ifade etmediğidir. Gazzâlî naslardaki âm ifadelerin katiyet ifade ettiği yönündeki görüşleri çürütmek için hükümlerin kıyamete kadar geçerli olduğu savına cevap vermektedir. Bu cevapta hükümlerin kıyamete kadar geçerliliğini kabul etmekte ancak bu geçerlilik sebebinin âm lafızların delâleti olmadığını başka deliller olduğunu vurgulamaktadır.

Nitekim Gazzâlî, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında mevcut olan hükmün bütün asırlarda geçerliliği noktasında ihtilâf bulunmadığını ancak bu geçerliliğin kaynağı noktasında görüş ayrılığının bulunduğunu açıkça

⁷⁷ Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, "Hayız", 100; Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebi Dâvûd*, "Libas", 41 (No 4126).

⁷⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/131, 132. Bu husus modern dönemde yapılmış çalışmalarda da vurgulanmaktadır. Bkz. Sabri Erturhan, "Hadd ve Kısas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu" (İslam Ceza Hukuku Uluslararası Sempozyumu, Antalya: Lale Yayıncılık, 2017), 478, 479.

ifade etmiştir. Hanefî ve Hanbelî usulcülerin bir kısmı bu geçerliliğin kaynağının naslardaki “Ey İnsanlar”, “Ey İman Edenler” ifadelerinin olduğunu söylerken çoğunluk ise bunun kaynağının icmâ ve kıyas gibi deliller olduğunu ileri sürmüştür. Zerkeşî'nin kendisi de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dinindeki bir hükmün kıyamete kadar bütün ümmete şamil olduğu bilgisinin zarurî olduğunu belirtmektedir. Daha sonra bu konudaki muhtelif istidlâlleri arz etmekte ve bu tartışmanın gereksiz bir görüş ayrılığı olduğunu, pratikte herhangi bir sonucunun bulunmadığı yönünde nakiller aktarmaktadır.⁷⁹ Aynı şekilde Şevkânî (öl. 1250/1834) de bu görüş ayrılığının pratikte sonucunun bulunmadığını belirtmekte ve tarafların istidlâlleri dahi vermeyi gereksiz görmektedir.⁸⁰ Şevkânî şifahi hitabın sadece mevcutlara yönelik olduğunu, bu hitabın sonrakileri kapsamayacağını kesinliğini ifade ettikten sonra, sonraki mükelleflerin hitabın zımına girmese bile aynı hükümlerle sorumlu olduğunu belirtmektedir. Zira hitap mutlak gelmiş olup hükmün sadece mevcutlara yönelik olduğuna dair bir delil söz konusu değildir. Bu durumda sonrakilerin hitaba muhatap olmadıkları ancak hitapta ifade edilen hükümle mükellef oldukları anlamı çıkmaktadır.⁸¹

Hanbelî usulcüler sonraki dönemlerde yaşayan insanların mükellef olmasını ma'dûma yapılacak emrin geçerliliği ile temellendirmişlerdir. Hanbelî usulcü Ferrâ (öl. 458/1066) ma'dûmun emirlere muhatap olmasını Allah'ın ezeli olmasına bağlar. Bu noktada Ahmet b.

⁷⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/184.

⁸⁰ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, ed. Ebû Hafs Samî b. el-Arabî (Riyâd: Dâru'l-Fazîle, 2000), 441.

⁸¹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 442.

Hanbel'den (öl. 241/855) 'ezelî olan istediğine emreder ve istediği şekilde hükmeder' sözünü nakleder ve bu yöndeki görüşlerini bu anlayış üzerine bina eder.⁸² İbn Kudâme (öl. 620/1223) ve Tûfî (öl. 716/1316) aynı görüşü benimsemiş ve Şâriin ma'dûmlara yönelik hitabının onların vücuda gelmesi şartına bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca ma'dûmların da dinin emir ve yasaklarıyla mükellef olduklarını bu teklifin kaynağının da ilgili hitap olduğunu belirtmişlerdir.⁸³ Klasik teoride Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıyamete kadar bütün insanlara ve hatta cinlere gönderildiği kabul edilmiştir.⁸⁴ Nitekim pek çok hadis kitabında “ وَبَعَثتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً ben bütün insanlara gönderildim” hadisi rivayet edilmiştir.⁸⁵ Bu hadisin şerhlerinde ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bütün insanlara gönderildiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte Hz. Nuh'un da kendi dönemindeki bütün insanlara gönderildiği belirtilmiş ancak bu iddia eleştiriye konu olmuştur. Şöyle ki tufanla birlikte sadece Hz. Nuh'a inananlar hayatta kalmış, diğer insanlar ölmüştür. Dolayısıyla Hz. Nuh kendi dönemindeki hayatta kalan bütün insanların peygamberi haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) durumu ise böyle değildir. O farklı kavimler ve insanların bulunduğu bir zaman diliminde gönderilmiştir. Diğer taraftan önceki peygamberler sadece kendi kavimlerine gönderildiği için aynı zaman diliminde birden fazla peygamberin

⁸² Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-Fıkh*, ed. Ahmed b. Ali el-Mubârekî (b.y.: y.y., 1990), 2/386.

⁸³ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, ed. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 1/597, 598; Ebû'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî Necmüddîn et-Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 2/419, 420.

⁸⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, ed. Mecdî Bâ Sellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 8/447.

⁸⁵ Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, "Mesâcid ve Mevâdü's-Salat", 5 (No 523).

bulunduğu dönemler olmuştur. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında kendisinden başka peygamber yoktur. Bu durum, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hakiki anlamda bütün insanlara gönderildiğini ortaya koymaktadır.⁸⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bütün insanlara gönderildiğini ifade eden bu rivayet ayrıca haberle amel etmenin vucubiyetine de delâlet etmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) bütün insanlara gönderildiğine ve bütün insanlar Hz. Peygamber'i (s.a.s.) görmediğine göre diğer insanlar Hz. Peygamber'den (s.a.s.) kendilerine ulaşan haberle amel etmek zorundadır.⁸⁷

Sonuç

Klasik dönemdeki âm lafızların katiyeti konusundaki tartışmalar pek çok konu ile ilişkilidir. Madûma hitap tartışması ile sonraki nesillerin mükellefiyeti arasında ilişki söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle madûma hitabı caiz görmeyenler de sonraki nesillerin mükellefiyetini kabul etmektedir. Daha da ötesi klasik dönemde sonraki nesillerin mükellefiyeti noktasında tartışma söz konusu değildir.

“*Ey insanlar*” gibi âm ifadelerin nüzul dönemindeki insanlara yönelik olduğu görüşü klasik dönemde ileri sürülmüştür. Ancak bu iddianın tarihselcilik tartışmalarında kullanılması sorunlu görünmektedir. Zira bu tür âm ifadelerin sadece o dönemdeki insanlara yönelik olduğu görüşü âm lafızların katiyet ifade etmediğini ispat etmek için ileri sürülmüştür. Dolayısıyla bu görüşün bağlamından kopararak tarihselcilik düşüncesine malzeme yapılması doğru değildir. Kaldı ki söz konusu âm ifadelerin nüzul dönemindeki insanlara yönelik olduğunu ileri süren alimler de şeriatın hükümlerinin kıyamete kadar bütün insanları

⁸⁶ Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts), 4/8, 9.

⁸⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4/10.

kapsadığını açıkça ifade etmektedirler. Dolayısıyla bu iddianın tarihselcilik tartışmalarında kullanılması yanlış istidlalden de öte tarihi verilere aykırılık arz etmektedir.

Âm lafızların delâleti konusu ehli rey ve ehli hadis ayırımının önemli ayrışma noktalarından birisidir. Dolayısıyla usulcüler bu konuda çok farklı alanlarda istidlalde bulunmuşlardır. Bu istidlallerden biri olan Kur'an'daki umumi hitapların sadece mevcutlara yönelik olduğu iddiasının tarihselcilik düşüncesi ile ilişkisini kurmak mümkün görünmemektedir.

Diğer taraftan âm lafızların delâleti konusundaki tartışmaların tarihselcilik konusunda kullanılması anakronizm olarak kabul edilebilir. Zira bu tartışmaların yaşandığı dönemde tarihselcilik olgusundan söz edilemez.

Kaynakça | References

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr Şerhu usûli'l-Pezdevî*. ed. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ali el-Kari, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu muhtasari'l-menar*. ed. İlyas Kaplan. Beyrut: Daru Sadır, 2006.
- Alkış, Alpaslan. “İsa b. Eban’ın Âm, Hâs ve Âm’ın Tahsisiyle İlgili Görüşleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 19-37.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. ed. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1406.
- Apaydın, Yunus. *İslam hukuk usulü*. Ankara: Bilay, 2017.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*. ed. Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Mes’eletu Te’hîri'l-Beyân İnde'l-Usûliyyîn”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 129-171.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. ed. Halil b. Me’mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.
- Büyük, Enes. “Klasik Dönemde Mevcut ve Ma’dûm Muhataplar Açısından Kur’an Hitabının Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 225-255.
- Cengiz, Mehmet. “Hanefî (Fukahâ) Usûlünde Beyân Teorisi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 129-161.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur’ân*. ed. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fî'l-usûl*. ed. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cüveynî, Ebû'l-Me’âlî Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. ed. Salâh b. Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Çöklü, Ramazan. “Cessâs’a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı”. *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2022), 151-174.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. ed. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2004.

- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. ed. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. ed. Şuayb el-Arnaût ve dğr. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. ed. Ahmed b. Ali el-Mubârekî. b.y.: y.y., 1990.
- Erturhan, Sabri. "Hadd ve Kisas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu". 476-513. Antalya: Lale Yayıncılık, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. ed. Muhammed Süleymân el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Hindî, Safiyuddîn Muhammed b. Abdurrahîm. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. ed. Salih b. Suleymân el-Yûsuf, Sad b. Sâlim es-Suveyh. Mekke: el-Mektebetü'l-Ticariyye, 1996.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*. ed. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *ed-Darûrî min usûli'l-fikh*, nşr. Cemalüddin el-Alvi, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerai'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed. *Hâşiye alâ şerhi'l-akâid*. ed. Yusuf Ziya Kırîmî. İstanbul: Der Saadet, 1326.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Müslüman kalarak yenilenmek bugünün meseleleri gelenegin çözümleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Ali b. Hasan b. Abdilhamit. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. ed. Mecdî Bâ Sellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Huseyn. *Sahîhu Müslim*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Necmüddîn et-Tûfî, Ebû'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu muhtasari'r-ravza*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut:

Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Orhan, Fatih. "Serahsî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde Meskûtun Anha Dair Yapılan İctihat Hataları". *Usul İslam Araştırmaları* 28/28 (2017), 123-148.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve tarihsellik üzerine*. Ankara: Ankara Okulu, 2018.

Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, İslâmî İlimler Dergisi". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 59-78.

Sadiker, Ömer. *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin kelam anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. ed. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Matâbiu'd-Duha'l-hadîse, 1984.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtu'u'l-edille fi'l-usûl*. ed. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. ed. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Sîgnâkî, Husâmeddîn Huseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî. *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*. ed. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. ed. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1938.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. ed. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.

Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdu'l-fuhûl ila tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. ed. Ebû Hafs Sami b. el-Arabî. Riyâd: Dâru'l-Fazîle, 2000.

Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 103-130.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Teftâzânî, Sa'deddîn. *el-Makâsîd kelam ilminin maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Şevre b. Mûsa b. ed-Đahhâk et-. *el-Câmi'u'l-kebîr-sünen-i Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Türkan, Mustafa. "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'an'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fikhî Düzenlemelere Etkisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2020), 5-25.

Yılmaz, Ömer. “Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planında Tartışmalar”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 181-210.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. ed. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kâhire: Vizâratu Umûmi'l-Evkâfi ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1992.

Üftâde Divanında Zikir

Arş. Gör. Muhammet Hamza Çoban | ORCID: 0009-0008-2620-0381 | mhamzacoban@gmail.com
Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı,
Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Mehmed Muhyiddin Üftâde Efendi 16. yüzyılda Bursa'da yaşamış önemli bir irfan şairi ve mutasavvıftır. Küçüklüğünden itibaren tasavvufi bir çevrede yetişen Üftâde, Celvetiyye tarikatının piri olarak bilinmektedir. Hemen her mutasavvıf gibi şiirle iştiğal eden Üftâde Efendi, içerisinde altmış civarında manzume bulunan bir divana sahiptir. Şiirlerini zahidane bir üslupla, sade ve anlaşılır bir Türkçeyle kaleme alan Üftâde, şiirlerinde dünyanın fâniliğinden bahsetmiş, insanları Allah'a ibadete ve itaate davet etmiştir. Üftâde, Allah'a ibadete davet ederken zikre ayrı bir önem atfetmiştir. O, zikri insanı Allah'ın rızasına ve cemâline kavuşturan bir rehber olarak görmektedir. Seyr ü sülûka ilerlemek isteyen ve Allah'a vasıl olmak isteyenlere daima zikri tavsiye eden Üftâde, zikrin sadece dilde kalmayıp kalbe de tesir etmesi gerektiğini öğütlemektedir. Üftâde divanında bulunan şiirler incelendiğinde zikir konusunun önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Üftâde bazen şiirin tamamında, bazense belli beyitlerde zikre temas etmektedir. Bu çalışmada Üftâde divanında yer alan zikirle ilgili şiirler incelenmiş ve Üftâde'nin zikre olan bakışı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Tasavvuf, Edebiyat, Üftâde, Divan, Zikir.

Atıf Bilgisi: Çoban, Muhammet Hamza. "Üftâde Divanında Zikir". *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 725-751.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1375621>

Geliş Tarihi	13.10.2023
Kabul Tarihi	06.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Muhammet Hamza Çoban)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Dhikr in Üftâde's Dîvân

Res. Asst. Muhammet Hamza Çoban | ORCID: 0009-0008-2620-0381 | mhamzacoban@gmail.com

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Department of Turkish Islamic Literature, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

Mehmed Muhyiddin Üftâde Efendi is a significant mystic poet and Sufi who lived in Bursa during the 16th century. Raised in a Sufistic environment from an early age, Üftâde is known as the spiritual guide of the Celvetiyye tariqat. Much like almost every Sufi, Üftâde Efendi engaged with poetry and had a dîvân (collection of poems) comprising around sixty odes. He penned his poems in an ascetic style, utilizing simple and understandable Turkish, where he discussed the transience of worldly life, inviting people to worship and obey Allah. Üftâde accorded special importance to dhikr (remembrance of Allah) while calling people to worship. He regarded dhikr as a guide that brings individuals closer to Allah's pleasure and beauty. Consistently advising those who wish to progress in spiritual path (sayr u sulûk) and aspire to reach Allah to engage in dhikr, Üftâde emphasizes that dhikr should not only resonate on the tongue but also affect the heart. Upon examining the poems in Üftâde's dîvân, it is apparent that the subject of dhikr holds a significant place. In some instances, Üftâde addresses dhikr in the entirety of a poem, while in others, he touches upon it in certain verses. This study has examined the poems related to dhikr in Üftâde's dîvân and analyzed Üftâde's perspective on dhikr.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Islamic Mysticism, Literature, Üftâde, Dîvân, Dhikr.

Citation: Çoban, Muhammet Hamza. "Dhikr in Üftâde's Dîvân". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 725-751.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1375621>

Date of Submission	13.10.2023
Date of Acceptance	06.12.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Muhammet Hamza Çoban)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Klasik edebiyatımızın beslendiği en önemli kaynakların başında dinî kültür gelmektedir. Hemen her şairin divanında az veya çok miktarda dinî ifade ve vurgulara rastlamak mümkündür. 16. yüzyılda yaşamış önemli bir mutasavvıf ve şair olan Mehmed Muhyiddin Üftâde Efendi de divanında topladığı şiirlerde dinî konulara çokça yer vermiştir.

Şiirlerinde ibadete çokça vurgu yapan Üftâde'nin ibadetler içerisinde en fazla üzerinde durduğu konuların başında zikir gelmektedir. O, zikri insanı karanlıklardan aydınlığa çıkaracak bir kandil gibi görmektedir. Şiirlerinde muhatabını daima zikre ve ibadete teşvik eden Üftâde, zikrin dilden kalbe indirilmesine büyük önem vermektedir.

Ülkemizde Üftâde divanı ile ilgili çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır.¹ Çalışmamızın amacı Üftâde divanında zikir ile ilgili şiirleri incelemek ve buradan hareketle Üftâde'nin zikre olan bakışını tespit etmektir. Birinci bölümde Muhyiddin Üftâde'nin hayatı, daha sonra ilmî ve edebî şahsiyeti üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise çalışmamızın ana konusunu teşkil eden Üftâde divanında zikir konusu ele alınmıştır. Çalışma hazırlanırken öncelikle Üftâde divanında zikre temas eden şiirler

¹ Dr. Mustafa Bahadıroğlu 1990 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Üftâde, Tasavvufi Görüşleri ve Celvetiye Tarikatı" başlıklı bir yüksek lisans tezi çalışmıştır. Tuğrul Çağrı Toysal 2009 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Dili Bilim Dalı'nda "Üftâde Divanı (Transkripsiyonlu Metin – Dil İncelemesi - Dizin)" başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Adem Kıyıcı 2019 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı'nda "Üftâde Dîvânı'nda Dinî Tasavvufî Muhtevâ" başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Derda İlhan'ın 2020 yılında hazırladığı Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı'nda Üftâde Divanı "(İnceleme – Metin)" başlıklı bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Ali Murathan Dikel de yine 2020 yılında Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda "Hz. Üftâde'nin Divân'ında Tevhid Kavramı" başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

toplanmıştır. Bu şiirlerin bir kısmı bir manzumenin bütününe oluştururken, bir kısmı ise manzumenin sadece bir beytinde veya bendinde geçmektedir. Şiirler italik yazılmıştır. Verilen şiirler önce günümüz Türkçesine çevrilmiş, daha sonra şerhe imkân bulunan şiirler detaylı açıklamalarla şerh edilmiştir.

1. Mehmed Muhyiddin Üftâde Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

İsmi Mehmed, lakabı Muhyiddin, mahlâsı ise Üftâde olan Mehmed Muhyiddin Üftâde Efendi hicrî 900 (miladî 1495) yılı civarında Bursa'da dünyaya gelmiştir.² Babası Manyaslı Mehmed Efendi, zamanın şeyhlerinin sohbet meclislerine katılan sûfî meşrepli bir insandır.³ Üftâde Efendi küçük yaşlarından itibaren Bursa'da bulunan Selçuk Hatun Camii'nde Muslihuddin Efendi isminde bir zatın yanında ilim tahsiline başlamış ve bu zata karşı derin bir muhabbet beslemiştir. Öyle ki, bir gün hocası Muslihuddin Efendi'ye intisap etmek istemiş, fakat hocası Üftâde'nin daha küçük yaşta olması sebebiyle bunu kabul etmemiştir.⁴ Üftâde Efendi küçük yaşlarında Muslihuddin Efendi'nin yanı sıra Abdal Mehmed isminde keramet sahibi bir veliden de istifade etmiştir.⁵ Çocukluğunda babasının yönlendirmesiyle istemediği halde ipekçilik mesleğiyle uğraşmıştır.⁶

² Üftâde, Mehmed Muhyiddin, *Üftâde Divanı*, haz. Mustafa Bahadıroğlu (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 17; Nihat Azamat, "Üftâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/282.

³ Hacer Ekici, *Vâkıât-ı Hüdâyi'nin Tahlil ve Tahkiki (1 Rabîu'l-âhir-9 Şevvâl/987)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2017), 7.

⁴ Sami Bayrakçı, *Meşhur Osmanlı Sûfîlerinden Üftade (1490-1580) ve Hal-i Tarikat İsimli Eseri (Metin Transkribe ve Tahlili)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2010), 8.

⁵ Üftâde, Mehmed Muhyiddin, *Üftâde Divanı*, 18; Ekici, *Vâkıât-ı Hüdâyi'nin Tahlil ve Tahkiki (1 Rabîu'l-âhir-9 Şevvâl/987)*, 8.

⁶ Bayrakçı, *Meşhur Osmanlı Sûfîlerinden Üftade (1490-1580) ve Hal-i Tarikat İsimli Eseri (Metin Transkribe ve Tahlili)*, 8.

Üftâde Efendi on yaşında iken Bayramiyye tarikatının halifelerinden Hızır Dede ile tanışmış ve ona intisap etmiştir. Hızır Dede'nin teşvikiyle ilim tahsiline yoğunlaşırken bir yandan da seyr ü sülûkta ilerlemeye başlamıştır. Sekiz yıl boyunca şeyhine hizmet eden Üftâde Efendi on sekiz yaşına geldiğinde şeyhi Hızır Dede vefat etmiştir.⁷ Hızır Dede'nin vefatından sonra başka bir şeyhe intisap etmeyen Üftâde, şeyhinin vefatı üzerine çok üzülmüş ve büyük sıkıntılar çekmiştir. Fakat daha sonra keşfi açılmış ve üveysî tarikle kemâle ermiştir.⁸ Üftâde'nin Hızır Dede hayattayken ondan hilâfet alıp almadığı hususunda iki görüş bulunmaktadır. Çoğunluk görüş Hızır Dede'nin sağlığında Üftâde'ye hilâfet verdiğini söylerken, bir kısmı ise Üftâde'nin şeyhi vefat ettikten sonra üveysî tarikle hilâfet aldığını söylemektedir ki kendisi de şeyhi vefat ettikten sonra keşfinin açıldığını ifade etmektedir.⁹

Üftâde Efendi bir süre başta Ulu Cami olmak üzere Kayhan ve Namazgâh gibi muhtelif camilerde ve mescitlerde imam-hatiplik ve müezzinlik vazifelerini icra etmiştir. Halk, Üftâde'nin camilerde vermiş olduğu vaazları büyük bir ilgiyle takip etmekteydi. Buradan anlaşılıyor ki Üftâde Efendi bu dönemde irşat faaliyetlerini daha çok camilerde gerçekleştiriyordu. Aziz Mahmud Hüdâyî de kendisini Kayhan Camii'nde tanımış ve daha sonra dervişleri arasına dâhil olmuştur.¹⁰ İsmail Hakkı Bursevi Kitâb-ı Silsile-i Celvetiyye'sinde onun güzel sesli olduğunu,

⁷ Turgut Koçoğlu, *İki Kutup Hüdâyi ve Üftade Bir Eser Vakıat Tercümesi* (Ankara: Laçın Yayınevi, 2014), 12.

⁸ Üftâde, Mehmed Muhyiddin, *Üftâde Divanı*, 20; Mustafa Kara, *Bursa'da Tekkeler ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2012), 515; Bayrakçı, *Meşhur Osmanlı Süfîlerinden Üftade (1490-1580) ve Hal-i Tarikat İsimli Eseri (Metin Transkribe ve Tahlili)*, 10.

⁹ Kara, *Bursa'da Tekkeler ve Tarikatlar*, 514.

¹⁰ Üftâde, Mehmed Muhyiddin, *Üftâde Divanı*, 21.

Bursa Ulu Camii'nin minaresine çıkıp ezan okuduğu vakit halkın onu dinlemek için toplandığını söylemektedir.¹¹

Kendisine Emir Sultan Camii hatipliği teklif edildiğinde halkın yoğun ısrarına rağmen ilk başlarda kabul etmeyen Üftâde Efendi, daha sonra bir rivayete göre rüyasında (yahut keşfinde) Emir Sultan'ın ricası üzerine bu vazifeyi kabul etmiş ve buradan aldığı maaşı da dervişleri arasında taksim etmiştir.¹² Emir Sultan Camii'ndeki vazifesini ömrünün sonuna kadar sürdüren Üftâde Efendi, daha sonraları Uludağ'ın eteklerinde bir tekke ve cami yaptırmış ve burada irşat ve Celvetiyye tarikatının talimiyle meşgul olmuştur. Ömrünün sonlarında Emir Sultan Camii'ne gidemediği zamanlarda yerine nâib-i hatip olarak Haleblizâde Mahmud Efendi isminde bir müridini vazifelendirmiştir.¹³

Dönemin siyasi ve politik meselelerine çok fazla karışmamakla birlikte Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'e karşı yürüttüğü mücadeleyi desteklemiş ve Safevilerin Şîi/Râfîzî yayılcılığının karşısında durmuştur. 986/1578'de Safevi ordularını ağır bir bozguna uğratan Lala Mustafa Paşa'ya müridi Aziz Mahmud Hüdâyî'ye yazdırmış olduğu mektupta sahabe-i kirâmın intikamını alması için dua etmiştir.¹⁴

Uzun bir ömür süren Muhyiddin Üftâde Efendi, hicrî 12 Cemâziyelevvel 988 (25 Haziran 1580) tarihinde¹⁵ vefat etmesinin

¹¹ İlyas Efendi, *İsmail Hakkı Bursevi'nin Kitabı's-silsileti'l-celvetiyye'si* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1994), 111.

¹² Kara, *Bursa'da Tekkeler ve Tarikatlar*, 516.

¹³ Kara, *Bursa'da Tekkeler ve Tarikatlar*, 516; Üftâde, Mehmed Muhyiddin, *Üftâde Divanı*, 21.

¹⁴ Kara, *Bursa'da Tekkeler ve Tarikatlar*, 517. (Anladığımız kadarıyla eserde miladî tarihe 1578 yerine sehven 1587 yazılmıştır. Zira Lala Mustafa Paşa 1580 yılında vefat etmiştir.)

¹⁵ Azamat, "Üftâde", 42/282.

ardından vasiyeti üzerine Bursa'da Üftâde Camii'nin yanında bulunan türbeye defnedilmiştir.

1.2. İlmî ve Edebî Şahsiyeti

Muhyiddin Üftâde Efendi mutasavvıf olmasının yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimlerde de önemli derecede müktesebata sahip bir âlimdir. Nitekim yıllar boyunca muhtelif camilerde yapmış olduğu vaazlar da onun ilmî derecesine işaret etmektedir. Şer'î ilimlerin yanı sıra Arapça ve Farsça'yı da iyi derecede bilen Üftâde Efendi, vaazlarında Mesnevî ve Füsûsü'l Hikem'den nakiller yapmıştır. Tasavvufu hiçbir zaman şeriatın ayrı tutmamış, şeriata ve Hz. Peygamber'in sünnetine son derece ehemmiyet vermiştir. Onun bu hassasiyeti, başta Aziz Mahmud Hüdâyî olmak üzere kendisinin rahle-i tedrisinden geçen dervişlerine de sirayet etmiştir.

Üftâde Efendi de hemen her mutasavvıf âlim gibi şiirle iştilal etmiş divan sahibi bir şairdir. Şiirlerinde "Üftâde" mahlasını kullanmıştır. Hem hece hem de aruz vezninde zahidane bir üslupla şiirler yazmıştır.¹⁶ İlâhî aşk, nefis terbiyesi, zikir, Allah'a itaat ve dünyanın fâniliği onun şiirlerinin başlıca temalarını oluşturmaktadır. Şiirlerini halkın rahatça anlayabileceği bir sadelikte yazmaya özen göstermiştir. Şiirlerindeki üslubu ve dilinin sadeliği bakımından Yunus Emre'nin izinden gittiğini söyleyebiliriz. Şiirlerinden bazıları daha sonra bestelenerek tekkelerde ve dergâhlarda ilâhi olarak okunmuştur.

Vahdet-i vücud düşüncesini benimsemekle birlikte şiirlerinde şathiye üslubundan kaçınmış, şeriatın hudutlarını zorlayan (veya aşan)

¹⁶ Aruzla yazdığı şiirler çoğunluktadır.

ifadelerden sakınmıştır. Şiirde dahi olsa şeriatın zahirine riâyet edilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁷

1.3. Eserleri

1.3.1. Vâkıât

Celvetiyye tarikatının ilk yazılı kaynağı olan bu eser, esasen Üftâde'nin bizzat kaleme aldığı bir eser değildir. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şeyhi Muhyiddin Üftâde'ye intisap ettiği günden hilafet aldığı zamana kadar geçen sürede (üç yıl) şeyhinden duyduklarını yazarak vücuda getirdiği eserdir. Eserin dili Arapçadır. Aslı üç cilt olmasına rağmen son cildi kayıptır.¹⁸ Üftâde ile Hüdâyî'nin arasında geçen sohbetleri, Üftâde'nin yapmış olduğu dinî ve tasavvufî vaazları ve bazı rüya tabirlerini ihtiva etmektedir.¹⁹ Eser, Celvetiyye tarikatının temel düsturlarını vazetmesi bakımından da ayrı bir ehemmiyeti haizdir. Söz konusu eser Aziz Mahmud Hüdâyî'nin eserleri arasında da zikredilebilir. Zira eseri kaleme alan Hüdâyî'dir. Bununla birlikte eserin muhtevası ise Üftâde'ye aittir.

Eser ile ilgili çeşitli yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır.²⁰ Ayrıca Turgut Koçoğlu'nun Vâkıât ile ilgili “İki Kutup: Hüdâyî ve Üftâde Bir Eser: Vâkıât Tercümesi” başlıklı bir eseri bulunmaktadır.

¹⁷ Bazı sûfiler manevî olarak keşfetmiş oldukları ve şer'î açıdan izahı oldukça zor olan bazı meseleleri doğrudan, olduğu gibi söylemeyi tercih etmiştir. Bu durum çeşitli çevrelerde uzun tartışmalara neden olmuş, hatta söz konusu sûfiler bazı çevreler tarafından tekfir dahi edilmiştir. Üftâde Efendi ise bu tür mevzularda daha çok Cüneyd-i Bağdâdî'nin çizgisini benimsemiş, şer'î açıdan izahı güç konularda itidalli konuşmayı tercih etmiştir.

¹⁸ Kara, *Bursa'da Tekkeler ve Tarikatlar*, 524.

¹⁹ Ekici, *Vâkıât-ı Hüdâyî'nin Tahlil ve Tahkiki (1 Rabîu'l-âhir-9 Şevvâl/987)*, 20.

²⁰ Hilal Çetin, *Vâkıât-ı Hüdâyî'nin tahlil ve tahkiki (17 Ramazan 986/30 Rebiü'l ahir 987)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2017); Ekici, *Vâkıât-ı Hüdâyî'nin Tahlil ve Tahkiki (1 Rabîu'l-âhir-9 Şevvâl/987)*; Mustafa Nalbat, *Vâkıât-ı Hüdâi'nin tahlil ve tahkiki (II. Cild)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2017); Zehra Gökmen, *Hüdâyî'nin Vâkıât-ı Üftâde İsimli Eserinin Muizzüddin Celvetî Tarafından Yapılan Tercümesi (Metin ve İnceleme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019).

1.3.2. Divan

Divanı ilk defa Bursalı Mehmed Tahir Efendi tarafından 1328/1910 yılında eski harflerle basılmıştır. Dr. Mustafa Bahadıroğlu 1995 yılında “Celvetiyye'nin Piri Hz. Üftâde ve Divanı”nı yeni harflerle yayınlamış, daha sonra ise divan kısmı bir giriş yazısıyla birlikte müstakil olarak neşredilmiştir. Paul Ballanfat Üftâde divanını “Le divan Hazret-i Pîr Üftâde” ismiyle Fransızca'ya tercüme etmiş, Angela Culme-Seymour ise bu çeviriyi “The Nightingale in the Garden of Lover” adıyla İngilizce'ye çevirmiştir.²¹ Eserin muhtevasına dair malumat bir önceki bölümde verildiği için burada tekrara ihtiyaç duyulmamıştır.

2. Üftâde Divanında Zikir

Arapça kökenli bir kelime olan zikir, sözlükte “bir şeyi anmak, hatırlamak” manasına gelmektedir. Dinî literatürde ise “Allah'ı anmak, Allah'ı hatırdâ tutmak” anlamında kullanılmaktadır.²² Zikir, aşağıdaki misaller özelinde görüldüğü gibi Kur'an'ın sarîh emirlerindedir:

*“Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, alçak sesle sabah akşam rabbini zikret, gafillerden olma!”*²³

*“...Allah'ı çokça anınız ki zafer sizin olsun..”*²⁴

*“Ey iman edenler! Allah'ı çok çok anın.”*²⁵

Zikir emri bütün Müslümanları kapsamakla birlikte tasavvufta

²¹ Azamat, “Üftâde”, 42/283.

²² Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/409.

²³ Kur'an Yolu, el-A'râf 7/205.

²⁴ el-Enfâl 8/45.

²⁵ el-Ahzâb 33/41.

zikre ayrı bir önem atfedilmiştir. Buna göre Allah'ı kulluk şuuru içerisinde devamlı zikretmek, Allah'a yakınlaşmaya, nefsi kötü huylarından arındırmaya ve terbiye etmeye vesile olur. Tasavvufî düşünceye göre Allah'ı sadece ibadet esnasında değil, her an hatırlamak ve O'na yönelmek gerekir. Bu durum, kişinin Allah'la olan irtibatını kuvvetlendirmesinin yanı sıra, nefis terbiyesi için de güçlü bir araçtır. Üftâde Efendi de mutasavvıf bir şair olarak divanında topladığı şiirlerde dünyanın fâniliğinden bahsetmiş ve insanları Allah'a yakınlaşmak için zikre davet etmiştir.

Hakk'a âşık olanlar

Zikrullahdan kaçar mı

Ârif olan gevherin

Yok yerlere saçar mı²⁶ (51)

Allah'a âşık olanlar O'nu zikretmekten geri durur mu? İrfan ehli kimseler elindeki cevheri boş yere sağa sola saçar mı? Âşık maşukunun ismini dilinden düşürmediği gibi Hakk'a vasıl olmak isteyen bir sâlik de Allah'ın zikrini dilinden düşürmemelidir. Konuşabilmek ve düşünebilmek, Allah'ın insana vermiş olduğu büyük nimetlerdendir. Allah'ı zikretmek ve yarattıkları üzerine tefekkür etmek varken bu iki nimeti malayani (boş ve faydasız) şeylerde kullanmak, elindeki mücevherleri sağa sola saçmaya benzer. Bu, irfan ehlinin sakınması gereken bir davranıştır. Üftâde bu şiirinde "Hakk'a âşık olanlar Zikrullahdan kaçar mı" diyerek tecâhül-i ârif sanatından yararlanmışır.

²⁶ Bu çalışmada Dr. Mustafa Bahadıroğlu'nun Semerkand Yayınlarından çıkan "Üftâde Divanı" isimli eserinin birinci baskısı kullanılmıştır. Şiir örnekleri verilirken alıntı yapılan beytin sonunda parantez içinde sayfa numarası verilmiştir.

*Hûdurur kuvvetleri tâliblerin
Refrefidir her zaman âşıkların*

*Dost yolunun menzilin kat' etmeğe
Kuvvetidir dâimâ âriflerin (52)*

Hû zikri Hak yoluna talip olanların hem manevî gücü hem de onları Allah'a ulaştıran binektir. Zikir, sâliklerin seyr ü sülûktaki menzilleri aşabilmeleri için manevî bir kuvvettir. Refref sözlükte “döşek, yastık” gibi manalara gelmektedir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in miraçta belli bir yere kadar Cebrâil ile geldiği, fakat sidretü'l-müntehâ'dan sonraki merhaleyi refref denilen bir çeşit örtünün üzerinde tek başında katettiği ifade edilmektedir.²⁷ Refref, dinî-edebî literatürde daha çok bu anlamda kullanılmaktadır.²⁸ Üftâde Efendi “Refrefidir her zaman âşıkların” ifadesiyle miraç hadisesine telmihte bulunmuştur.

*Cân u dilden hû demeklik her zamân
Derdinin dermândır sâdıkların (52)*

Gönülden ve samimiyetle hû zikrini söylemek her zaman sadıkların derdine derman olur. Nefsin manevî hastalıklarını tedavi etmek için zikri adeta bir ilaç mesabesinde gören Üftâde, bununla birlikte zikrin samimi bir kalp ile yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira Allah'ı

²⁷ Bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 3/459; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “Hak Dini Kur'an Dili”, *Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*, 3/886.

²⁸ Ömer Zülfe, “Refref (Edebiyat)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/534-535.

huzur-u kalp ile gönülden zikretmek, maddî manevî birçok müşkilin çözümlmesine vesile olur.

*Hû dese bir kerre hem ehl-i safâ
Depreşir hep cânları vâsılların*

*Ka‘r-ı kalbe erişince zikr-i hû
Mahv olur varlıkları sâirlerin (52)*

Safâ ehli bir defa hû zikrini söylese ruhları depreşir/kıpırdar. Hû zikri insanın kalp kuyusuna erişince Allah’tan başka her şeyin varlığı silinir.

*Hû demek ile hakikat keşf olur
Seyri budur her zamân râsihlerin*

*Zikr-i hûyu vird edin Üftâde sen
Tâ bilesin sırrını sâirlerin (52)*

Hakikat hû zikriyle keşfedilir. Dinde âlim olanlar hep bu yol üzerinde bulunmuşlardır. Ey Üftâde, hû zikrini vird edin ve sakın dilinden düşürme. Böylece manevî yolun yolcularının sırrını öğrensin. Üftâde bu beytinde hû zikrinin seyr ü sülûkun manevî sırlarının anahtarı olduğuna vurgu yapmıştır.

*Hûdurur kuvvetleri dervişlerin
Hûdurur izzetleri dervişlerin*

*Hûdurur sermâyesi dervîşlerin
Hû demek evradıdır dervîşlerin*

*Hû ile cümle merâtib kat' olur
Rehberidir hû demek dervîşlerin (53)*

Üftâde yukarıdaki beyitlerin ilkinde hû zikrinin dervîşlerin manevî gücü ve izzeti olduğunu ifade etmektedir. İkinci beyitte zikrin, dervîşlerin hem sermayesi hem de gece gündüz dillerinden düşürmedikleri virdi olduğunu söyleyen Üftâde, zikrin dünya metaından daha önemli bir sermaye olduğuna işaret etmektedir. Üçüncü beyitte ise bütün mertebelerin hû zikriyle aşıldığını, Allah'ın zatına işaret eden hû zikrinin²⁹ manevî yolun yolcularına (dervîşlere) rehber olduğunu söylemektedir.

*Derde dermân dilersen Üftâde sen
Hıdmetin et hû diyen dervîşlerin (53)*

Ey Üftâde! Eğer derdine derman istersen, hû zikriyle Allah'ı zikreden dervîşlere hizmet et.

*Tutalım Hakk'ın emrini
Edelim dilde zikrini
Dahi gönülde fikrini
Cemâlin eyleye ihsân (84)*

²⁹ Bk. Osman Türer, "Hû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/260.

Lisan ile Allah'ı zikretmek ve O'nu gönülden tefekkür etmek/anmak suretiyle Allah'ın emrini tutalım ki, cennette cemâlullâha vasıl olalım. Türkçemizde yer alan “dervişin zikri neyse fikri de odur” atasözü herkesin malumudur. Kişinin fikrinde, düşüncesinde ne varsa dilinde/zikrinde de o vardır. Bunu tersten okumak da mümkündür. Bir şeyi çokça anmak/zikretmek, o şeyin gönülde ve fikirde yer etmesini sağlar. Yukarıdaki şiirde Üftâde, Allah'ın zikir emrini yerine getirerek O'nu çokça zikretmeye ve bu sayede zikri kalbe indirmeye davet etmektedir.

Erem visâle şevk ile

Görem cemâlin zevk ile

Cümle âşıklarla bile

Güzel adın işideyim

Güzel adın rehber bize

Aşkın dahi server bize

Cümle adın ezber bize

Güzel adın işideyim (115)

Ey Allah'ım büyük bir arzu ve istekle sana vasıl olayım ve cemalini zevkle seyredeyim. Bütün âşıklarla birlikte³⁰ senin güzel adını işiteyim. Senin adın bize rehber, aşkın bize önder, bütün isimlerin ise dilimizde ezberdir. Senin güzel adını işiteyim.

³⁰ Üftâde burada kuvvetle muhtemel bir zikir meclisini tasvir etmektedir.

*Ne dilde kim ola zikrin
Erişer gönüle fikrin
Ede dâim senin şükürün
Güzel adın işideyim (115)*

Ey Allah'ım senin zikrin sadece dilde kalmasın. Gönlüm seni tefekkür etsin ve daima sana şükretsin. Senin güzel adını işiteyim.

*Üftâde'nin budur yolu
Hak yoluna dedi belî
Zikr eyleye dâim dili
Güzel adın işideyim (115)*

Üftâde'nin yolu budur, Hak yoluna belî demiştir. Dili daima Allah'ı zikretsin. Allah Teala dünyayı ve içindekileri yaratmadan önce gelmiş ve gelecek bütün insanların ruhlarını yaratmıştır. Daha sonra bütün ruhları huzurunda toplayarak: *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ* “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sormuştur. Bütün ruhlar da: *قُلُوا بَلَى* “Evet, sen bizim Rabbimizsin” cevabını vermişlerdir.³¹ Bu konuşmanın gerçekleştiği zaman için “kâlû belâ” denmektedir. *بَلَى* (belâ) kelimesi Arapça evet manasına gelmektedir. Fakat Türkçemizde bu kelimenin Farsçalaşmış şekli olan *بَلَى* (belî) kelimesi daha çok kullanılmıştır. Üftâde bu şiirinde “Hak yoluna dedi belî” ifadesiyle kâlû belâyâ telmihte bulunmuştur.

*Olmasa idi cemâlin va 'desi âşıklara
Kim karâr ederdi bunda 'âşığı zâr eyleyen*

³¹ el-A'râf 7/172.

*Cânlarını inleyen bunda senin zikrindürür
Zikr içinde cânlarını gark-ı envâr eyleyen (122)*

Eğer Allah'ın cennette müminlere cemâlini gösterme vaadi olmasaydı kimse âşıkları bu şekilde inletip âh u zâr ettiremezdi. Sâliklerin (Allah'a yalvarmak ve yakarmak suretiyle) canlarını inleyen şey Allah'ın zikridir. Allah Teala zikirle (zikretmeleri vesilesiyle) onların ruhlarını nurlara gark etmiştir.

*Yâ ilâhî zikrin ile ver gönüllere cilâ
Görüne tevhîd içinde hûb cemâlin ey Hudâ*

*Rehber eyle zikrini olsun vesîle zâtına
Zikr içinde erdiler cümle erenler hep sana*

*Cânımıza zikrin ile ver hayât-ı câvidân
Kim fenadan kurtulup zikrinle bulsun bekâ (128)*

Üftâde, yukarıdaki beyitlerin ilkinde Allah'tan zikrin nuruyla gönülleri cila gibi tertemiz etmesini niyaz etmektedir. Tasavvufî düşüncede gönül bir ayna mesabesinde. Gönül aynasını tevhit zikriyle yıkayıp temizlemek gerekir. Zira Allah'ın cemâli ancak zikir ve ibadetle tertemiz olmuş bir gönle tecelli eder. İkinci beyitte Cenâb-ı Hakk'a vasıl olabilmek için Allah'tan zikri kendisine rehber etmesini istemektedir. Zira Allah'a vasıl olanlar hep O'nun zikri ile bu mertebeye ulaşmışlardır. Son beyitte ise fena makamından kurtulup Allah'ın zikriyle beka makamına erebilmeyi niyaz etmektedir.

*Dost cemâlin görmeğe müştâk olan zikr eylesin
Cânını pervâneveş şem 'a uran zikr eylesin (131)*

Cenâb-ı Hakk'ın cemâlini görmeyi arzulayan, Allah'ı zikretsin. Mum ateşinin etrafında kanat çırpın pervane (kelebek) gibi canını ateşe atan Allah'ı zikretsin. Üftâde bu beytinde zikreden dervişleri pervaneye benzetmektedir. Pervane metaforu divan edebiyatında aşkı anlatmak için sıkça kullanılan metaforlardan biridir. Mum maşuku, pervane aşığı, mumun ateşi ise aşkı simgeler. Yaygın anlatıya göre pervane mumun ateşine doğru yönelir ve onun etrafında dönmeye başlar. Amacı mumun ateşine daha çok yaklaşmaktır ve her dönüşünde daha da yaklaşır. Fakat bir süre sonra pervanenin kanadı, yanmakta olan mumun alevine temas eder ve yanar. Böylece pervane, aşkı uğruna kendisini feda eder. Seyr ü sülûk yolunda olan bir derviş de maşuku ve maksudu olan Allah için nefisini feda etmeli, nefs-i emmârenin gayrimeşru heva ve heveslerini zikir ateşiyle yakmalıdır.

*Dost cemâlinin yolu zâkirlerin zikridürür
Ol cemâlin nûruna ersem diyen zikr eylesin (131)*

Allah'ın cemâlini görebilmenin yolu O'nu zikreden zakirlerin zikrinden geçmektedir. Öyleyse Allah'ın cemâlinin nuruna talip olanlar O'nu zikreylesin.

*Hak yoluna sâdık olan cânını vermek gerek
Cânını vermekliğe lââyık olan zikr eylesin (131)*

Allah'ın yoluna sadakat ve samimiyetle bağlı olan kişi, bu yolda

canından dahi vazgeçmelidir. Allah yoluna canını vermeye hazır olan zikreylesin. Ashâb-ı kirâm Bedir ve Uhud gibi çetin muharebelerde Allah için canlarını ortaya koyarken dahi namazı ve Allah'ı zikretmeyi terk etmemişlerdir. Buradan anlamaktayız ki zikir, savaş dâhil hiçbir koşulda terk edilemeyecek kadar önemli bir ibadettir.

Cân u dilden zâkir olan erer ol mezkûruna

Zikr içinde kendüyi yoğ eyleyen zikr eylesin (131)

Allah'ı tam bir ihlas ve samimiyetle zikreden kimse bir süre sonra O'na meyleder ve muhabbet duyar. Zikirde kendini (nefsini) yok eden zikreylesin. Zikirde aslolan, zikri kalbe indirebilmektir. Tasavvufî bakış açısına göre zikrin sadece dil ve dudakta kalması, gönle işlememesi kabukta kalmaya benzer. Maksut olan, cevizin kabuğuyla uğraşmak değil, özüne inebilmektir. İkinci mısradaki geçen “Zikr içinde kendüyi yoğ eyleyen” ifadesiyle fenafillah makamına işaret edilmiştir. Fenafillah kavramı, Allah'ta yok olmak manasına gelen tasavvufî bir kavramdır. Tasavvufta seyr ü sülûk diye isimlendirilen manevî yola giren mürit, mürşidinin gözetimi altında (nafile namaz, zikir, oruç gibi) çeşitli ibadetlerle nefsinin terbiye etmeye çalışır. Bu manevî yolculuğun nihayetinde mürit, kendi benliğini Allah'ın varlığında yok ederek fena makamına ulaşır ve kulluk şuuruna erer. Hadis-i Kutsi'de buyrulduğu gibi³² kul, Rabbine dönüp (ibadet ve taat ile) O'na yakınlaşınca Allah da kulunu sever ve onun gören gözü, tutan eli olur. Yani kul her şeye Hakk'ın nazarıyla, ibretle bakmaya başlar. Fakat tasavvuftaki bu mertebeler insanı

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-sahîh, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 1422/2001), “Rikâk”, 38.

aldatmamalıdır. Kişi, manevî olarak ne kadar ileri giderse gitsin kulluk vazifelerinin ölünceye kadar devam ettiğinin şuurunda olmalıdır. Üftâde de “Zikr içinde kendüyi yoğ eyleyen zikr eylesin” diyerek, fenafillah makamına ulaşan kişinin de ibadeti terk etmeyip Allah’ı zikretmeye devam etmesi gerektiğini veciz bir üslupla ifade etmektedir.

*Zâkir olan zikr ederse Hak da anı zikr eder
Her ki diler Hak anı zikr eyleye zikr eylesin (131)*

Kişi Allah’ı zikrederse Allah da (rahmet, mağfiret ve dualarına icabet etmek suretiyle) onu zikreder. Allah’ın kendisine rahmet etmesini, günahlarını bağışlamasını ve dualarını kabul etmesini isteyen zikreylesin.

*Her ki diler zikr eder Allâhu Kuddûsü’s-Selâm
Şeksiz ol sultânı buldu şevk eden zikr eylesin*

*Dermend Üftâde’nin budur murâdı dâimâ
Gayrıyı terk eyleyip dosta bakan zikr eylesin (131)*

Allah’a vasıl olmak isteyen kişi, her türlü noksanlıktan münezze (Kuddûs) olan Allah’ı zikrederse şüphesiz ki O’na vasıl olur. Dertli Üftâde’nin arzusu budur. Masivayı (Allah’tan başka herşeyi) terk edip yalnızca Allah’ın rızasını kazanmaya bakan zikreylesin.

*Sevenler zâtın Allah’ın
Gelin zikr edelim Hakk’ı
Erişe göklere âhın
Gelin zikr edelim Hakk’ı*

Gülistânına varalım
Hakk'ın zikrini sürelim
Ne var gönülde görelim
Gelin zikr edelim Hakk'ı (132)

Allah'ı sevenler gelin Allah'ı zikredelim, feryâdımız ta göklere erişsin. Hakk'ın gülistanına varıp zikredelim ve gönlümüzde olanı görelim. Burada gülistandan kasıt kuvvetle muhtemel zikir meclisidir. Ayrıca “Gelin zikr edelim Hakk'ı” ifadesi de bu düşüncemizi desteklemektedir.

Gönülden yollar açıla
Hakk'ın rahmeti saçıla
Şarâb-ı kevser içile
Gelin zikr edelim Hakk'ı (133)

Gönülden manevî yollar açılsın, Allah'ın rahmeti saçılsın. Kevser şarabı içilsin, gelin Allah'ı zikredelim. Burada kevser şarabından kasıt, Allah'ı zikredip O'na itaat etmenin mükâfatı olarak cennette yalnız müminlere ikram edilecek olan kevser olabileceği gibi, Allah'ı zikretmenin manevî sarhoşluğuna da işaret edilmiş olabilir.

Hakk'ın zikrindedir yolu
Bezen zikri ile dili
Budur âşıkların hâli
Gelin zikr edelim Hakk'ı

Cemâlinin delîlidir

Nebîlerin sebîlidir

Velîlerin halîlüdür

Gelin zikr edelim Hakk'ı (133)

Cennete ve Allah'ın rızasına giden yol zikrullahtan geçer. Bu sebeple gönlünü Allah'ın zikri ile süsle/donat. Zira Hak âşıklarının hali budur. Zikir, kulu Allah'ın cemaline vasıl olmaya götüren bir rehberdir. Zikrullah peygamberlerin yolu, velilerin dostudur. Gelin Allah'ı zikredelim.

Demişdir beni ananı

Anaram ben dahi anı

Erişip vaslıma cânı

Gelin zikr edelim Hakk'ı (133)

Cenab-ı Hak buyurmuştur ki, beni zikreden kulumu ben de zikrederim. Böylece kulum bana vasıl olur. Allah Teala Kur'an-ı Kerim'de kulun kendisini zikretmesine mukabil kendisinin de kulunu zikredeceğini buyurmuştur. Zikir hem kalple hem dille hem de fiille gerçekleştirilen bir ibadettir. Kalple zikir, insanın her işinde ve davranışında Allah'ı hatırlaması, helal ve haramı gözetmesiyle; dille zikir, Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını dille tekrar etmesiyle; fiille zikir ise Allah'ın emir ve nehiyelerini gözeterek yaşamasıyla olur. Kişi, her halinde Allah'ı hatırlar, Allah'ın kendisini gördüğü ve yapıp ettiklerinden haberdar olduğu şuuruyla yaşar ve O'nun rızasını kazanmaya çalışırsa Allah da onu anar, yani ona yardım eder ve derecesini yükseltir.³³

³³ Bkz. Karaman vd., *Kur'an yolu*, 1/237.

Garîb Üftâde'nin derdi
Ki dâim zikr ola virdi
Erenler zikr ile erdi
Gelin zikr edelim Hakk'ı (133)

Bu garip Üftâde'nin derdi Allah'a hakkıyla ibadet edip onu daima zikretmektir. Zira Allah'ın rızasını murat edenlerin hepsi zikirle Allah'a vasıl oldu.

Şükür Allah'a ey dostlar
Bugün zikr eyledik Hakk'ı
Ki birledik anın zâtın
Bugün zikr eyledik Hakk'ı

Güzel güzel dedik Allah
Dilimize kolay geldi
Kabûl eyleye ol sultân
Bugün zikr eyledik Hakk'ı (134)

Allah'a şükürler olsun ey dostlar. Zira bugün Allah'ın zatını birleyerek (O'nun bir olduğunu ikrar ederek) O'nu zikreyledik. Rahatlıkla ve kolaylıkla Allah'ı zikrettik. Allah Teala zikrimizi kabul eylesin. Celvetiyye tarikatında esas olan tevhit zikridir. Üftâde de bu şiirinde tevhit zikrine vurgu yapmıştır.³⁴

³⁴ Bu hususta bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır: Ali Murathan Dikel, *Hz. Üftâde'nin Dîvânı'nda Tevhîd Kavramı* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

*Elimizden gelen oldur
Ki tevhîd idevüz dâim
Gönülden adını anıp
Bugün zikr eyledik Hakk'ı*

*Edenler Hâlik'in zikrin
Ki anları sever Allah
Melekler de bile eder
Bugün zikr eyledik Hakk'ı (135)*

Elimizden gelen Allah'ı gönülden anarak ve birleyerek zikretmektir. Allah'ın isimlerini gönülden anarak zikrettik. Allah, kendisini zikreden kulu sever. Melekler dahi Allah'ı zikrederler.

*Dileriz dâim Allah'dan
Gire kalbimize nûru
Gönül levhine yazıla
Bugün zikr eyledik Hakk'ı*

*Gönüllerden bozulmayıp
Ölür iken ola sâbit
Delîl ola cemâline
Bugün zikr eyledik Hakk'ı (135)*

Üftâde yukarıdaki ilk dörtlükte Allah'tan daima nurunu kalbine nakşetmesini dilemektedir. İkinci dörtlükte ise zikrin son nefese kadar gönlünde sabit olmasını, son nefeste de kendisine yoldaş olmasını ve böylece kendisini Allah'ın cemaline ulaştırmasını niyaz etmektedir. Son devrin önemli mutasavvıflarından olan "Aşkî" mahlaslı Muzaffer Özak'ın

da dediği gibi ömür boyu yapılan bütün zikir ve tesbihler son nefeste Allah'ı zikredebilmek için bir nevi antrenman mesabesindedir. Üftâde de tam da bu sebeple ölüm anında da dilinin zikirde olmasını temenni etmektedir.

*Dürüş cehd eyle Üftâde
Açıla bağlı kapılar
Seçile cümle ma'nâlar
Bugün zikr eyledik Hakk'ı (135)*

Ey Üftâde, manevî yolda (seyr ü sülûkta) gayret et ki bağlı kapılar açılsın, bütün kapalı manalar sana ayan olsun.

*Yürür iken sağ u sâlim
Yarağun eylegil dâim
Hakk'ın zikrine ol kâim
Dilersen Hak cemâlini (138)*

Eğer Allah'ın cemâlini istiyorsan can bedende, sağlığın da yerindeyken zikri (nefis ve şeytana karşı) daima silah olarak kullan.

*Gözet Üftâde yolunu
Ki öğret zikre dilini
Duâya kaldır elini
Dilersen Hak cemâlini (139)*

Ey Üftâde, Hak cemâlini görmek istiyorsan ellerini duaya kaldır,

hangi yolda olduğunun farkında ol ve dilini zikre alıştırdır.

Sonuç

Üftâde Efendi 16. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin siyasî ve askerî açıdan olduğu gibi edebiyat ve sanat alanında da en parlak döneminde yaşamış âlim, ârif ve fâzıl bir şahsiyettir. Hemen her mutasavvıf gibi Üftâde de şiirle uğraşmıştır. Celvetiyye tarikatının pîri olması hasebiyle divanında dinî ve tasavvufî unsurlar oldukça yoğundur. Şiirleri tekke ve tasavvuf edebiyatı tarzına uygundur. Şiirlerinde kullandığı dil ve üslup incelendiğinde Yunus Emre'ye oldukça benzediği görülmektedir. Fakat Üftâde'nin Yunus'tan ayrıldığı nokta, şer'î açıdan izahı kolay olmayan coşkulu ifadelerle yer vermemesi ve şatahat üslubundan kaçınmasıdır. O, şiirlerinde Hallâc-ı Mansûr, Seyyid Nesîmî ve Niyâzî-i Mısrî'nin aksine şeriâtın zahirî hudutlarını zorlayacak coşkun ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Bu bakımdan Cüneyd-i Bağdâdî ve İmâm-ı Rabbânî'nin çizgisini benimsediğini ve daha temkinli bir tavır takındığını söyleyebiliriz.

Divanında ilâhî aşktan, dünyanın fâniliğinden, Allah'a vasil olma yollarından sade ve anlaşılır bir üslupla bahseden Üftâde, bu bağlamda zikre ayrı bir önem vermektedir. İncelediğimiz manzumelerden çıkardığımız tespitleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Zikri, kulu Allah'ın rızasına ulaştıracak bir rehber olarak gören Üftâde, lisan ile yapılan zikri tavsiye etmekle birlikte, zikrin dilden kalbe indirilmesi gerektiğini de öğütlemektedir.

Zikrin ihlasla ve şuurla yapılması gerektiğinin üzerinde durmaktadır. Zikrin kalbi masiva gibi manevî kirlere temizleyici bir özelliği olduğunu vurgulamıştır. Ona göre zikir, nefsin gayrimeşru

isteklerine karşı bir silahtır. Sâlik, bu türden heveslere zikir silahı ile karşı koymalıdır.

Zikre temas ettiği şiirlerin genelinde zikre teşvik ve davet çağrısı vardır. Bazı şiirleri münacat türünde değerlendirilebilir. Yer yer zikir meclisi tasvirleri yaptığı görülmektedir. Şiirlerinde teşbih, telmih ve tecâhül-i ârif gibi söz sanatlarından da faydalanmıştır. Özellikle telmih sanatını sıkça kullanmıştır. Şiirlerinde "zikir" ifadesinin yanı sıra "zokrullah" ve "zokr-i hû" gibi terkipler de kullanmıştır. Pek çok şiirinde Kur'an-ı Kerim ayetlerine atıfta bulunmuştur.

Kaynakça | References

- Azamat, Nihat. “Üftâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/282-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bayrakçı, Sami. *Meşhur Osmanlı Sûfilerinden Üftade (1490-1580) ve Hal-i Tarikat İsimli Eseri (Metin Transkribe ve Tahlili)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2010. <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi‘u’s-sahîh. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavku’n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Çetin, Hilal. *Vâkıât-ı Hüdayî’nin tahlil ve tahkiki (17 Ramazan 986/30 Rebiü’l ahir 987)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2017.
- Efendi, İlyas. *İsmail Hakkı Bursevi’nin Kitabı’s-silsileti’l-celvetiyye’si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1994. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Ekici, Hacer. *Vâkıât-ı Hüdayî’nin Tahlil ve Tahkiki (1 Rabîu’l-âhir-9 Şevvâl/987)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2017.
- Gökmen, Zehra. *Hüdayî’nin Vâkıât-ı Üftâde İsimli Eserinin Muizzüddin Celvetî Tarafından Yapılan Tercümesi (Metin ve İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019.
- Kara, Mustafa. *Bursa’da Tekkeler ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2012.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. baskı., 2020.
- Koçoğlu, Turgut. *İki Kutup Hüdayi ve Üftade Bir Eser Vakıat Tercümesi*. Ankara: Laçın Yayınevi, 1. Basım, 2014.
- Kur’ân Yolu*. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Nalbat, Mustafa. *Vâkıât-ı Hüdayî’nin tahlil ve tahkiki (II. Cild)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2017.
- Öngören, Reşat. “Zikir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Türer, Osman. “Hû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Üftâde, Mehmed Muhyiddin. *Üftâde Divanı*. haz. Mustafa Bahadıroğlu. İstanbul: Semerkand Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. “Hak Dini Kur’an Dili”. *Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*. Erişim 26 Kasım 2023. http://e-kitap.yek.gov.tr/urun/hak-dini-kur-an-dili--1-cilt-_743.aspx?catid=279
- Zülfe, Ömer. “Refref (Edebiyat)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

el-Cem‘u Beyne‘l-Fetvâ ve‘t-Takvâ fî Muhimmâti‘d-Dîni ve‘d-Dünyâ
(Sâ‘id b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Razî el-Hanefî, İstanbul: Mektebetül-İrşâd, 2020,
688 s.)

Arş. Gör. Yunus Sanır | ORCID: 0000-0003-1903-7244 | ynssnr@hotmail.com

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Disiplinler arası çalışmaların, ilim dünyası açısından bugün olduğu gibi geçmişte de değer gördüğü bilinen bir gerçektir. Nitekim İslam hukuku ve tasavvuf ilimleri arasında bulunan ilişkinin boyutu bu disiplinleri cem ederek kaleme alınan kitapları daha değerli hale getirmektedir. Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* ile Şa'rânî'nin *el-Mizânü'l-Kübrâ* isimli eseri bu minvalde telif edilen kitaplara örnektir. Sâ'id b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Razî el-Hanefî'nin *el-Cem'u Beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fî Muhimmâti'd-Dîni ve'd-Dünyâ* eserinde de hukuk-ahlâk ilişkisi takva ve fetva kavramları altında cem edilerek kaleme alınmıştır. Öte yandan hicri altıncı asır gibi erken bir dönemde neşredilmesi eserin değerini daha da artırmaktadır. Dünyada sadece Kastamonu El Yazmaları Kütüphanesi'nde 935 kayıt numarası ile bir nüshası bulunan eser, Mehmet Sadî Çögenli, Mustafa Kılıçlı ve İd Fethî Abdullahî tarafından tahkik ve neşredilmiştir. Kitap değerlendirmesini yapacağımız eser tahkikli haliyle İrşad Yayınevi'nden yayımlanan bu kitap olacaktır. Kitabı ilim dünyasına tanıtmaya amacıyla yapacağımız bu kritikte kitabı incelerken yapılan tahkik ile alakalı birkaç değerlendirmede de bulunmak yerinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Tasavvuf, Takva, Fetva, Sâ'id b. Ahmed.

Atf Bilgisi: Sanır, Yunus. "el-Cem'u Beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fî Muhimmâti'd-Dîni ve'd-Dünyâ". *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 753-760.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1383212>

Geliş Tarihi	30.10.2023
Kabul Tarihi	15.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Yunus Sanır)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

al-Jam‘ Bayna al-Fatwā wa al-Taqwā fī Muhimmāt al-Dīn wa al-Dunyā
(Şā‘id b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Rāzī al-Ḥanafī, Istanbul: Maktabat al-Irshād,
2020, pp. 1-688)

Res. Asst. Yunus Sanır | ORCID: 0000-0003-1903-7244 | yNSSnr@hotmail.com

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

It is a known fact that interdisciplinary studies were valued in the past as well as today in the scientific world. As a matter of fact, the dimension of the relationship between Islamic law and Sufi sciences makes the books written by combining these disciplines more valuable. al-Ghazālī’s *al-Ihyā* and al-Sha‘rānī’s work called *al-Mizān al-Kubrā* are examples of books written in this manner. In Şā‘id b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Rāzī al-Ḥanafī’s work entitled *al-Jam‘ Bayna al-Fatwā wa al-Taqwā fī Muhimmāt al-Dīn wa al-Dunyā*, the relationship between law and morality was compiled under the concepts of al-taqwā (piety), al-fatwā. On the other hand, the fact that it was published as early as the sixth century AD further increases the value of the work. The work, of which there is only one copy in the world in the Kastamonu Manuscripts Library with registration number 935, was researched and published by Mehmet Sadi Çöğenli, Mustafa Kılıçlı, and ‘İd Fatḥī ‘Abd al-Laṭīf. We will criticize this book published by al-Irshād Publishing House in its original form. In this critique, which we will do to introduce the book to the scientific world, it would be appropriate to make a few evaluations regarding the investigation made while examining the book.

Keywords: Ḥuqūq al-Islām (Islamic Law), al-Taşawwuf (Mysticism), al-Taqwā (Piety), al-Fatwā, Şā‘id b. Aḥmad.

Citation: Sanır, Yunus. “al-Jam‘ Bayna al-Fatwā wa al-Taqwā fī Muhimmāt al-Dīn wa al-Dunyā”. *Marifetname* 10/2 (December 2023), 753-760.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1383212>

Date of Submission	30.10.2023
Date of Acceptance	15.12.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Yunus Sanır)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	The author publishing with the journal retains the copyright to his work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

el-Cem‘u Beyne’l-Fetvâ ve’t-Takvâ fī Muhimmâti’d-Dîni ve’d-Dünyâ

(Sâ‘id b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Razî el-Hanefî, İstanbul: Mektebetül-İrşâd, 2020, 688 s.)

Hukuk-ahlak ilişkisini takva ve fetva kavramlarıyla inceleyen Sâ‘id b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Razî el-Hanefî’nin “el-Cem‘u Beyne’l-Fetvâ ve’t-Takvâ fī Muhimmâti’d-Dîni ve’d-Dünyâ” adlı eseri, Mehmet Sadi Çögenli, Mustafa Kılıçlı (öl. 2019) ve İd Fethî Abdullatif tarafından tahkik edilmiştir. Girişte müellifin kısa bir özgeçmişi verilmiştir. Bu kısımda, Hanefî tabakat kitaplarında müellif hakkında çok kısıtlı malumat bulunduğu belirtildikten sonra başta Kâtib Çelebi’ninki (öl. 1067/1657) olmak üzere birkaç tabakat kitabından müellif hakkında bazı bilgiler verilmektedir. Ardından Zâhid el-Kevserî’nin (1879-1952) müellif ve eseri hakkında verdiği bilgiler iktibas edilmiştir. Nitekim Kevserî eser hakkında şunları söylemektedir: “Kitap izahı uzun sürecek harika bir düzenle ilim, amel ve ahlakın kısımlarını ihtiva etmekte, bu imamın görüşünü fetvanın gereği, şu imamın görüşünü takvanın gereği kabul etmek suretiyle imamların ihtilafı görüşlerini uzlaştırmaktadır.” Müellifin hocaları ve telif ettiği diğer eserleri zikredildikten sonra bazı şiirlerinden örnekler verilmektedir. Kitabın tahkik kısmına geçmeden önce yazma eserin bazı resimlerine yer verilmiştir. Netice olarak dirase kısmı olarak niteleyebileceğimiz bu kısım kanaatimizce yetersiz kalmıştır. Her ne kadar müellif ve eseri hakkında tabakat kitaplarında pek bir malumat bulunmadığı ifade edilse de, müellifin yaşadığı dönemin sosyal, siyasi ve kültürel özellikleri hakkında da bir bilgi yer almamaktadır. Bununla beraber eserin kaynakları, dili, müellifin yetkinliği hakkında da

bilgi verilmemektedir. Halbuki dirase denilen kısımlarda bu bilgilere az ve öz de olsa yer verilmesi önemli kabul edilmektedir.

Tahkik kısmında yazma eserin ilk ve son sayfalarının resimleri verildikten sonra kitabın mukaddimesi alışlagelmiş bir şekilde Allah'a hamd Hz. Peygamber'e salavat getirerek başlamakta ve kendisi tarafından yazılmış on bir beyitlik ilmi öven bir şiirle devam etmektedir. Sonrasında kitabın tertibi ve içeriği hakkında bilgiler veren müellif, kendisine yöneltilecek itirazlara cevaplar vererek mukaddimeyi sonlandırmaktadır.

Eser, mukaddimedeki kitap içeriğine dair verilen bilgilerden gördüğümüz kadarıyla müellifin “kutup” dediği, her birinde temel bir konuyu ayrıntısıyla ele alıp işlediği üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde nelerden bahsedeceğini ayrı ayrı dile getirdikten sonra her kutbun alt başlıklarını tek tek açıklamıştır. Birinci kutupta ilimlere genel bir bakış mesabesinde olan on kısım, ikinci kutupta ilm-i zâhir de denilen İslam hukuku ile ilgili yirmi kısım son bölümde ise ilm-i bâtın olarak adlandırılan tasavvuf ile ilgili yirmi kısım bulunmaktadır. Üçüncü kutbun ilk yedi kısmının zikredilmesi ile mukaddime son bulmaktadır. Buradan yazma eserde devamının okunmadığı veya silindiği anlaşılmaktadır. İki ciltten müteşekkil olan yazma eserin ikinci cildinin kayıp olması diğer başlıkların neler olduğunu öğrenmemizi mümkün kılmamaktadır.

İlk bölümde genel hatlarıyla ilim konusu işleyen yazar, ilmin değeri, ilim öğrenmenin ve öğretmenin adapları, öğrenen ve öğreten kişinin edepi, akıl, ruh, kalp ve nefis gibi kavramlar penceresinden ilme ve ilimle ilgili konulara giriş yapmaktadır. Kendisinin ikinci kutup dediği bölümde ise fikhî incelerken klasik fıkıh kitaplarında ele alınan konuları kendi tarzıyla ele alan müellif her konuyu takva ve fetva boyutuyla

incelemektedir. İbadet konularından başlayarak muamelat ve ukubat gibi konuları da eserinde işleyen müellif, yirmi kısım halinde konuları ele almaktadır. Bu konulardaki ihtilafları birinin veya bazılarının fetva gereği, diğerlerinin ise takva gereği söylendiğini dile getirerek uzlaştırma yolunu tercih etmektedir. Kitap bu bölümün yedinci kısmı olan Kur'ân tilaveti ve edebi konusuyla sona ermektedir. Mukaddimesinde bu ve diğer bölümün içeriğinin başlık başlık verilmiş olması kitabın ikinci cildinin de olduğunu göstermektedir. Ne yazık ki eserin ikinci cildi kayıp olduğundan eser burada sona ermektedir. Kitabın bundan sonraki içeriği müellifin yazmış olduğu mukaddimedeki bilgiler üzerine tespit edilmektedir. Değerlendirmemizi incelemesini yaptığımız matbu kitapta olan kısımlar üzerinden yapmamız isabetli olacaktır.

Birinci kutbun birinci kısmında ilmin faziletleri konusunu işleyen müellif Kur'ân âyetleri, hadisler ve büyüklerin sözlerinden örnekler getirerek ilmin ne denli önemli olduğunu izah etmektedir. Yine bu bölümün ikinci kısmında ise ilmin çeşitlerinden, herkes için öğrenilmesi farz olan ilimlerden, herkesçe öğrenilmesi yasak olan ilimlerden ve insanlardan bazılarının öğrenmesinin hoş kabul edildiği ilimlerden fasıllar şeklinde bahsetmektedir. Hem âyetlerden hem hadislerden hem de fıkıh ulemasının sözlerinden örnekler verirken tasavvuf âlimlerinin de sözlerine yer vermektedir. Üçüncü kısımda ise fıkhıdaki dört mezhep imamının hayatlarından ve ihtilaf sebeplerinin hususiyetlerinden örneklerle bahsetmektedir. Bu kısımda dikkatimizi çeken bir husus ise yazma eserde yerinden kopmuş ve kitabın sonuna konmuş olan bir sayfanın İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ile ilgili olmasına rağmen onun menakıbının anlatıldığı ilgili yere (s. 107) değil de, bölüm sonunda (s. 125) yer verilmiş olmasıdır. Dördüncü kısımda ise dünya ve din uleması

başlığı altında âlim bir kişinin nasıl olması ve nelere dikkat etmesi gerektiğini açıklamaktadır. Beşinci kısımda öğrenme ve öğretmenin faziletinden, vaaz etmenin ve eğitimin hedeflerinden bahseden müellif altıncı kısımda öğrenen ve öğreten kişilerin gözetmesi gereken hedefler, yedinci kısımda akıl ve onun şerefi, hakikati, kısımları, sekizinci kısımda ruh ve ne manaya geldiği, dokuzuncu kısımda kalp ve ilginçlikleri, onuncu kısımda ise nefis ve onunla ilgili olan şeyler hakkında bilgi vermektedir.

Müellifin ikinci kutup dediği ikinci bölüm mukaddimedede bahsettiği yirmi kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda taharet, abdest, teyemmüm, mest, istinca ve hayız vd. kadın hallerinden bahsetmektedir. İkinci bölümün ikinci kısmında namaz ve onunla ilgili önemli konular başlığı altında namaz ile ilgili konuları işlemektedir. Üçüncü kısımda zekât ile ilgili meseleleri, dördüncü kısımda oruç ve orucun zâhiri ve bâtını şartları, beşinci kısımda hacca ilgili konuları, altıncı kısımda cihad ile ilgili konuları, yedinci kısımda Kur'ân okuma ve Kur'ân okumanın faziletleri ile ilgili konuları incelemektedir. Yazma eserin birinci cildinin buraya kadar olmasından dolayı elimizdeki kitap da burada son bulmaktadır. Öte yandan muhakkikler tarafından matbu kitabın sonuna kaynakça ve fihrist eklenmiştir. Sadece kutup ve kısım başlıklarının verildiği fihrist kanaatimizce yetersiz kalmıştır.

Alışılmış fıkıh kitaplarından farklı olarak konulara, örneğin; abdestin farzları, sünnetleri ve adapları başlıklarıyla değil de abdestin hikmetlerinden, şerefinden ve faziletinden, bu konuda âyet, hadis ve İslam ulemasının sözleriyle başlayan müellif, sonraları abdestle ilgili fikhî ihtilaflara yer vermiştir. İttifak edilen konulara değinip ihtilaflı

meselelerde de ittifak edenlerin kimler olduğunu “ikisinin yanında, üçüne göre” gibi ifadelerle belirtmektedir. Bunların kim olduklarını zikretmemesine karşın, muhakkiklerin bu kişilerin kimler olduğunu açıklayıcı dipnotlar vererek belirtmeleri gerektiğini, bunun da terk edildiği görülmektedir. Bununla beraber müellif, ihtilaf edenlerin ise kimler olduğunu ismen zikretmiştir.

Kitapta fikhî konulardaki ihtilafları takvaya uygunluk veya fetvaya uygunluk bakış açısıyla ele alan yazar hem fikihta hem de tasavvufta yetkin olduğunu ortaya koymaktadır. Yazar fikhî ihtilafların sebebinin İslam âlimlerinin takva ve fetva bakış açısından kaynaklandığını delilleriyle ortaya koymaktadır. İdeolojik bir kaygıdan uzak olan müellif, her zaman başvurulacak bir başucu kitabı yazmayı esas almıştır. Yazarın ulaşmaya çalıştığı muhatap kitlesi ise her kesimden Müslümanlar, İslam hukukuyla ilgilenenler ve aynı zamanda tasavvuf ilmine merak duyan kişiler olmuştur. Müellif iddialarını âyet, hadis ve ulemanın sözleriyle desteklemiş, gayet açık bir şekilde kendi özgün tarzıyla meramını anlatmış ve ihtilaflar ve elde ettiği bilgilerin sonunda kendi görüşünü ortaya koymuştur. Birincil kaynakları kullanmayı ve aynı zamanda tâli kaynakları da kullanmayı göz ardı etmeyen yazar günümüz manada intihal olabilecek herhangi bir gayri ahlaki duruma da düşmemektedir. Yazıldığı devre göre alışlagelmiş telif şartlarını yerine getiren müellif ortaya koyduğu eserin işlevli ve faydalı olmasını mümkün kılmıştır. Tahkik edilen eserde birçok yerde yazım hatası bulunmasına karşın diğer baskılarda bu hataların asgariye inmesini ümit ediyoruz.

Bir kitabın tahkik edilmesinde izlenen yolların başında eserin birden çok mahtut nüshasına ulaşarak aslı hüviyetine uygun bir şekilde ortaya konulması gelmektedir. Ulaşılan eserlerden birisinin müellifin

kendi el yazma eseri olması tahkiki değerli kılan bir kriter olmuştur. Elimizdeki eserin tek bir yazma nüshasının bulunması, başka bir nüshanın bulunmaması tahkik açısından aleyhte olabilecek bir durum ise de, yazma eserin müellif nüshası olması bu tahkiki değerli hale getirmiştir. Kitabın isminin ve yazarının isminin doğru bir şekilde ortaya konması da tahkik edilen eser yazma eser için önemlidir. Müellif birinci cildin sonunda kitabın ismini zikrettikten sonra birinci cildinin sona erdiğini ve bundan sonra ikinci kutbun sekizinci kısmı olan nikah, talak ve kölelik ve benzeri konularla devam edeceğini ve isminin de Sâ'id b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Razî el-Hanefî olduğunu ve hicrî 570 yılı Zilhicce ayının başlarında olduğunu açıkça beyan etmektedir.

Eserin mevcut baskısı, nadir bir yazmanın gün yüzüne çıkarılması adına değer arz etmektedir. Sonraki baskılarda eserin geniş bir fihriste kavuşturulması, dizin eklenmesi, başta şiirler olmak üzere alıntılanan ifadelerin kaynaklarına referans verilmesi ve kitabın genelinde olan yazım hatalarının minimuma inmesi durumunda niteliğine katkı sunulmuş olacaktır. Kayıp olan cildin de bulunarak eserin ikmale ermesi temennimizle aynı konuda Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *el-Mizân*'ından asırlar evvel telif edilen bu kitabın nice akademik araştırmalara konu olacağını düşünmekteyiz.

Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci (Muammer Esen, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019, 208 s.)

Rabia Aydın | ORCID: 0009-0006-1841-1942 | letahzen92@gmail.com

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Ehl-i sünnet Hz. Peygamber'in dini anlama ve uygulama şeklini takip edenler anlamında İslam dünyasında dini aslına uygun ve doğru bir şekilde yaşayanlar için kullanılan bir kavramdır. Müslümanların büyük çoğunluğunun benimsediği mezhep olması hasebiyle farklı türden oluşumları bünyesinde barındıran bu şemsiye kavrama bu oluşumların verdiği tanımlamalar da farklı farklı olmuştur. Kavram terkibi içerisinde bulunan "sünnet" kelimesine yüklenen anlamların farklılığı bu çeşitliliğin nedeni olarak görülebilir. Hak mezhep-bid'at mezhep ayırımında önemli bir rol oynayan Ehl-i sünnet kavramı kimi zaman mezhep taassubunun da etkisiyle kendilerinden farklı düşünenleri dışlamak için kullanılabilmiştir. Prof. Dr. Muammer Esen, "Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci" adlı eserinde, bu kavramın tarihsel süreç içerisinde nasıl ortaya çıktığına yer vermekle birlikte bu dışlayıcı anlamda kullanılmasını eleştirmiştir. Bu makalede inceleyeceğimiz eser, Ehl-i Sünnet kavramının ortaya çıkışının tarihi arka planına ve farklı tanımlamalarına ışık tutması açısından önemli bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Ehl-i Sünnet, Sünnet, Cemaat, Mezhep.

Atıf Bilgisi: Aydın, Rabia. "Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci". *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 761-773.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1325623>

Geliş Tarihi	17.07.2023
Kabul Tarihi	25.09.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Rabia Aydın)
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Formation and Development Process of the Concept of Ahl as-Sunnah (Muammer Esen, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019, 208 s.)

Rabia Aydın | ORCID: 0009-0006-1841-1942 | letahzen92@gmail.com

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Kalām and History of Islamic Sects, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

Ahl as-Sunnah is a concept used in the Islamic world for those who follow the Prophet's way of understanding and practicing religion and for those who live the religion in accordance with its originality and appropriately. Since it is the sect adopted by the majority of Muslims, this umbrella concept, which comprises different types of formations, has different definitions given by these formations. The difference in the meanings attributed to the word "sunnah" in the conceptual composition can be seen as the reason for this diversity. The concept of Ahl as-Sunnah, which plays an important role in distinguishing between true and heretical sects, can sometimes be used to exclude those who think differently from them, under the influence of sectarian bigotry. Professor Muammer Esen, in his work titled "The Formation and Development Process of the Concept of Ahl as-Sunnah", includes how this concept emerged in the historical process, but also criticizes its use in this exclusionary sense. The work we will examine in this article has an important place in terms of shedding light on the historical background of the emergence of the concept of Ahl as-Sunnah and its different definitions.

Keywords: Kalām, Ahl as-Sunnah, Sunnah, Community, Sect.

Citation: Aydın, Rabia. "The Formation and Development Process of the Concept of Ahl as-Sunnah". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 761-773.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1325623>

Date of Submission	17.07.2023
Date of Acceptance	25.09.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Rabia Aydın)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	The author publishing with the journal retains the copyright to his work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci

(Muammer Esen, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019, 208 s.)

Ehl-i sünnet kavramı “Sünnet ehli”, “Sünnete mensub olanlar” gibi anlamlara gelip, genel olarak Hz. Peygamberin yolunu ve onun dini anlama ve uygulama biçimini takip edenleri ifade etmek için kullanılmaktadır.¹ Ehl-i sünnet kavramının ilk kullanımı hicri birinci asrın sonuna doğru olsa da bir mezhebin adı olarak mevcut şeklini hicri üçüncü asırda almıştır.² İnceleyeceğimiz kitapta da ele alındığı gibi kavram ilk ortaya çıktığı andan günümüze değin, farklı kesimler tarafından farklı tanımlarla sahiplenilmiştir. Bu ayırımda kavram terkinde bulunan “sünnet” kelimesine yüklenen anlamların farklılığı etkili olmuştur. Mezheplerin ve hatta kişilerin kendi görüşlerinin yansıması olan tanımlamalardaki farklılık Ehl-i sünnetin kurucu unsurlarını dahi dışarıda bırakacak tasniflerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.³ Mezhep taassubu ve doğrunun yegâne temsilcisi iddialarının etkisiyle geçmişte olduğu gibi günümüzde de anlamı ve kimleri kapsadığı hala tartışmalara konu olan Ehl-i sünnet kavramının⁴ tam olarak anlaşılabilmesi için tarihsel sürecine yakından bakmak önem arz etmektedir. Biz de bu çalışmamızda bu konuyu bir bütün olarak ele almaya çalışın, Prof. Dr. Muammer Esen’in *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci* adlı eserini inceledik.

¹ Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 55-56.

² Y. Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/525-530.

³ Sıddık Korkmaz, “Sınırları Belirlenemeyen Dini Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet Ve’l Cemaat”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2005), 377-392.

⁴ Sönmez Kutlu, “Ehl-i Sünnet isimlendirmesinin değeri nedir? Böyle bir isim belirlenmemiş olsaydı yerine ne önerilebilirdi?”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 428-439.

Eser, yazarın 1995'te tamamladığı doktora çalışmasından müteşekkil olup, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümü “İlk Dönem Siyasi Olayları ve Mezheplerin Oluşumu” ile “Emevî-Hâşimî Çekişmesi ve Câhilî Asabiyetçilik Sürecinde Siyasi-İtikadî Yapılanma” başlıklarından oluşmaktadır. Birinci bölüm; “Sünnet, Bid‘at ve Cemaat Kavramları Bağlamında Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid‘at İlişkisi”, ikinci bölüm; “Ehl-i Sünnet Kavramı” ve üçüncü bölüm; “Bir Mezhep Olarak ‘Ehl-i Sünnet’ ” adını taşımakta olup, eser sonuç bölümü ile tamamlanmaktadır.

Eserin giriş bölümünde Esen, İslam âleminde tarihsel süreç içerisinde meydana gelen ihtilaflara kronolojik olarak değinmiştir. Bu bağlamda ilk ihtilaf olarak, Hz. Peygamber'in vefatından önce meydana gelen “kırtas olayı”na yer verilmiştir. Ardından “Üsâme'nin ordusu” meselesi, Hz. Peygamber'in vefatı akabinde ortaya çıkan karışıklık, Hz. Peygamber'in nereye gömüleceği tartışmaları ve nihayet imâmet problemi ele alınmıştır. Müellif, bu ihtilaflardan en büyük ve hala tartışılan bir mesele olan imâmet meselesi üzerinde daha fazla durur. Sakîfe'de meydana gelen Hz. Peygamber'den sonra kimin halife olacağı ile ilgili tartışma, Hz. Ebû Bekir'in rivayet ettiği “İmamlar Kureyş'tendir” hadisinin de etkisiyle muhacir lehine sonuçlanmıştır. Halifenin Kureyş'ten olması gerektiği inancı, daha sonra Ehl-i sünnet, Şîa, Mürcie'nin çoğunluğu ve Mu‘tezile'den bazıları tarafından devam ettirilmiştir. Müellife göre imâmet konusundaki ihtilaflar, Hz. Ali-Muâviye mücadelesi ile değil Hz. Ebû Bekir'in halifelik seçimi döneminde başlamıştır. Esen'e göre imâmet meselesinde en demokratik görüşü, nesep ve kabile farkı gözetmeksizin bütün Müslümanların halife

olabileceğini savunan Hâricîler öne sürmüştür. Siyasi sahada başlayan tartışmalar zamanla mezhepleri ortaya çıkarıp itikadî zemine kaymıştır.

Esen, yine giriş bölümünde dört halifenin hilafete geçme şekillerinden sırayla bahsetmiş, Hz. Osman dönemindeki yanlış uygulamaların ihtilafları, ayrışmaları körüklediğine ve onun şehadetiyle beraber ihtilafların savaflara dönüştüğüne değinmiştir. Esen'e göre, Muâviye, Hz. Osman'ın şehit edilmesini bahane ederek, Hz. Ali'yle haksız bir mücadeleye girişmiştir. Hz. Ali ile Muâviye'nin şahsında gerçekleşen mücadele aslında câhiliyye döneminden itibaren süregelen Emevî-Hâşimî çekişmesinin bir parçasıdır. Yazara göre Cemel ve Sıffin savaflarına neden olan bu çekişme aynı zamanda itikadî mezheplerin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Bu savaflarda ölen ve öldürenlerin durumunun sorgulanması büyük günah meselesini ortaya çıkarmış ve birçok mezhep bu konuda öne sürdüğü görüşe göre birbirinden ayrılmıştır. Ayrıca kader meselesi de yönetime geçen Emevîlerin benimsediği cebr anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. İşte itikadî mezheplerin oluşumu bu şekilde siyasi olaylar neticesinde aldıkları konuma göre şekillenmiştir. Ehl-i sünnet anlayışı da Havâric, Şîa gibi mezheplerden sonra ümmetin çoğunluğunu oluşturan mutedil grup olarak ortaya çıkmıştır.

Yazara göre Ehl-i sünnet kavramı tarihsel süreç içerisinde farklı anlamlar kazanmıştır. Bu kavrama Ehl-i sünneti oluşturan grupların verdiği anlamlar çeşitli olduğu gibi Ehl-i sünnet dışında görülen mezheplerin verdiği anlamlar da farklı farklıdır. Bu eserde Esen, bu kavramın ortaya çıkışını, nasıl anlam değişikliklerine uğradığını ve farklı Sünnî anlayışları ele almayı amaçlamıştır.

Yazar, birinci bölümde Ehl-i sünnet kavramının tam olarak anlaşılmasını sağlamak için kavram terkihi içinde bulunan sünnet ve cemaat kavramlarının anlamlarını vermiştir. Buna ek olarak bu bölümde sünnet kavramının karşıtı olarak kullanılan “bid‘at” kavramının anlamını konunun daha iyi anlaşılması amacıyla açıklamıştır. Sünnet kavramını açıklarken, bu kavramın bütün kullanım şekillerine yer vermeye çalışmıştır. Lügatteki manasını “adet”, “yol” olarak veren yazara göre bu âdet ve geleneğin sünnet olabilmesi için “orijinal, sürekli ve belli bir standarda oturmuş” olması gerekmektedir. Bu anlamdaki sünnet, iyi de kötü de olabilir.

İkinci başlıkta Kur‘ân’daki sünnet kavramı açıklanmıştır. Buna göre sünnet lafzı Kur‘ân’da “âdetullah” ve “önceki şeriatlar” manalarında kullanılmıştır. Müellif buradaki âdetullah’ın Allah’ın toplumsal yasaları uygulaması anlamına geldiğini aktarır. Tabiat kanunlarının ise âdetullah/sünnetullah kavramıyla ilişkisinin olmadığını açıklayan yazar, İbn Teymiyye’nin verdiği örneklerden yola çıkarak tabiat kanunlarının Allah dilerse değişebileceğini ama sünnetullah’ın değişmez olduğunu belirtmiştir. Önceki şeriatlar anlamına gelen sünnetü'l-evvelîn ise sünnet kelimesinin lügat manasına uygun olarak “sonraki nesillerce takip edilen gelenek, yol ve töreler” olarak aktarılmıştır.

Eserde sünnetin, hadis-i nebevî’de geçen anlamlarından ilki, lügat anlamı ve Kur‘ân’daki anlamına paralel olan “iyi ya da kötü yol” olarak verilmiştir. Buna “sünnet-i hasene” ve “sünnet-i seyyie” adlandırmaları da verilebilir. Hadislerde geçen ikinci kullanım ise sadece güzel yol anlamındaki sünnet-i nebevî olarak verilmiştir. Yazar, sünnet kelimesinin

en çok bilinen ve kabul gören anlamının bu ikincisi olduğunu belirtir ve bu yaygın kabulün Ashâbü'l-Hadîs'in etkisiyle oluştuğunu da aktarır.

Sünnet kavramının farklı anlamları verildikten sonra, hadisçilerin, fakihlerin, fıkıh usulü âlimlerinin ve kelâmcıların sünnet tanımlarına ayrı ayrı yer verilmiştir. İlk olarak hadisçilerin sünnet tanımını aktaran müellife göre hadisçilerde sünnet tanımı Hz. Peygamberden sâdır olan – dini olsun veya olmasın – bütün söz, fiil ve takrirleri ile aynı zamanda sahâbe ve tâbiîn de söz, fiil ve takrirleri şeklinde oldukça kapsamlıdır. Müellif, bu noktada sahâbe ve tâbiîn söz, fiil ve takrirlerinin de sünnet tanımını içerisinde olmasını bir anlamda sorgulamaktadır. Ardından fıkıh usulü alimlerinden Mûsâ Cârullah ve Yahyâ b. Ebû Kesîr örneklerinde olduğu gibi sünneti “edille-i şer’iyye” içinde ilk sıraya oturtanlar olduğundan bahsetmiştir.

Müellife göre kelâmcılar sünneti daha çok fiili sünnet olarak algılamakta ve nebevî örneğe aykırı yani bid‘at olmayan her türlü güzel davranışı da sünnet kavramı içerisinde değerlendirmektedirler. Yazarın da katıldığı bu görüşe göre sahâbe ve tâbiîn de bu anlamda kendilerince Kur’ân’ı yorumlayıp kendi içtihatlarınca hareket etmişlerdir. Bu içtihatların farklı farklı siyasî, itikadî, fikhî görüşü ortaya çıkarmasından da anlaşılacağı gibi onların her birinin yorumuna, anlayışına ve içtihadına muhakkak bağlı kalmak sünnetin –Ehl-i sünnet olmanın- gereği sayılmamalıdır. Yazar, bid‘at kavramını ise nebevî sünnet veya sahâbe sünnetine aykırı olan her türlü yeni uygulama olarak tanımlamıştır.

Esen, Ashâbü'l-Hadîs'in sünnete yüklediği anlamın zamanla fiili bir örnekliliği aşır itikadî bir boyuta ulaşmasını eleştirir. Ona göre Kur’ân ve sünnette olmayan şeyleri tümüyle bid‘at olarak algılamak sünnet

kavramının kapsamını daraltır. Oysa, Kur'ân'ın öğretileri dahilinde ve nebevî örneklige uygun olarak, belli maslahatlara ulaştıracak fikirler ortaya koymak peygamberi geleneğe-sünnete daha uygun bir yaklaşımdır. Esen, ayrıca akîdemizin dayandığı temelin sünnet değil Kur'ân olması gerektiğini savunur. Yazarın bu noktada sünnet içinde yer alan isnad meselesi ve her grubun kendi fikrine uygun rivayetlere dayanması gibi problemlerden dolayı sünneti temel almayı uygun bulmadığı anlaşılıyor.

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat terkihi içerisinde yer alan “cemaat” kavramına da değinen Esen, bu kavramın daha ziyade siyasi bir anlamı ifade ettiği üzerinde durur. Buna göre cemaat, iyi veya kötü herhangi bir emir üzerinde icmâ eden Müslümanlar anlamında siyasi ve sosyal birlikteliği ifade eder. Şî kaynaklar ve Câhız'a göre bu birlik Muâviye'nin halife olmasıyla meydana gelen birlik olarak kabul edilmektedir. Nitekim Müslümanlar bu yıla “cemaat yılı- âmü'l-cemâa” adını vermişlerdir.

Birinci bölüm Ehl-i sünnet kavramının ilk kullanımı ve bu kullanımın hangi anlamda olduğu meselesinin açıklanmasıyla başlamıştır. Buna göre Ehl-i sünnet kavramını ilk kullanan kişiler hicri birinci asırda yaşamış olan İbn Abbas, İbn Sîrîn ve Hasan-ı Basrî'dir.

Yazar göre Ehl-i sünnet bu erken dönemde henüz bir mezhep hüviyetinde değildir. Bu nedenle bu isimlerin kastettiği kavram daha çok hadis rivayetiyle meşgul olan Ashâbü'l-Hadîs ve/veya Kur'ân ve sünneti temel alan tüm kişi ve zümrelerin oluşturduğu İslâm cemaati anlamındaydı. Ehl-i sünnet'in bir mezhep olarak ortaya çıkması ise Eş'arî ve Mâtürîdî ile mümkün olmuştur.

Bilindiği gibi Ehl-i sünnetin fikhî yönü itikadî yönünden önce oluşmuştur. Bu oluşumda sahâbe ve özellikle halife uygulamalarına değinen Esen, bu halife uygulamalarından bazı örnekler aktarmıştır. Ehl-i sünnet'in fikhî uygulamalarının temelini oluşturan bu uygulamaları aktaran müellif, bunların halifelerden önce yani Hz. Peygamber döneminde uygulanmadığını dolayısıyla bir anlamda Hz. Peygamber'in sünneti dışında yeni uygulamalar olduğunu vurgulamıştır. Müellif, bu noktada Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan bu yeni uygulamaların bid'at değil de sünnet olarak kabul edilmelerini, buna karşılık Müslümanların daha sonraları bazı hikmet ve maslahata dayalı yeni uygulamalarının bid'at olarak algılanmasını sorgulamıştır.

Ehl-i sünnet'in itikadî temellerinin oluşmasını Hz. Osman'ın şehit edilmesi akabinde gelişen siyasi olayların ve tartışmaların bir sonucu olarak açıklayan yazar, daha sonra Ehl-i sünnet kelâmının öncülerine yer vermiştir. Bunlar arasında hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezilî kelâmcılar tarafından sahiplenilen Hz. Ali, Abdullah b. Ömer ve Hasan-ı Basrî gibi isimler yer almaktadır. Bu isimlerden Hz. Ali'yi her iki tarafın sahiplenmesi yazara göre, özellikle kader meselesiyle ilgili her iki tarafın da görüşüne uygun rivayetlerinin varlığından kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde, Hasan-ı Basrî, Mu'tezile tarafından Kaderi olarak kabul edilirken, Ehl-i sünnet alimleri bunun tersini savunur. Yazara göre ise, muhtemelen Hasan-ı Basrî bir dönem Kaderi görüşü benimsemiş ama her nedense daha sonraları bu görüşünden vazgeçmiştir. Zaten onun zalim dahi olsa emire karşı çıkılmaması gerektiği yönündeki görüşü de Ehl-i sünnet'in görüşüne uygundur.

Ehl-i sünnet mezhebinin oluşumuna katkıları olan diğer isimler, mezhep imamı olarak verilmiştir. Bunlar arasında ilk isim şüphesiz Ebû Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe'nin özellikle *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eseri, Ehl-i sünnet'in itikadî görüşlerinin ilk defa programlı, toplu ve özlü bir şekilde ortaya konulduğu bir eserdir. Yazar, Ehl-i sünnet mezhebinin Eş'arî ve Mâtürîdî eliyle ortaya çıktığının kabul edildiğini ama aslında anlayış ve düşünce olarak sahâbe dönemine dayandığını ve bu anlamda ilk ciddi katkıyı Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğunu savunmaktadır.

Yazara göre büyük günah meselesinin ortaya çıkması ile Hâricîler ve Mu'tezile konuyla ilgili fikirleri dolayısıyla ayrışırken bu iki görüşün dışında bir tutum sergileyen Mürcie, Ehl-i sünnet'in öncüsü olmuştur. Burada Mürcie'nin tutumu, iman anlayışları ve görüşleri nedeniyle hiçbir Müslümanın tekfir edilmemesi gerektiği yönündedir. Dolayısıyla birlik ve beraberliği yani "cemaat" fikrini savunmuşlardır. Büyük günah meselesindeki görüşü nedeniyle Ebû Hanîfe de bir Mürcî olarak kabul edilmiştir.

Diğer bir mezhep imamı olan Mâlik b. Enes'in, görüşlerini aşırı bulduğu Müşebbihe ve Mu'tezile'ye karşı, istivâ konusunda "istivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldur; ona iman vâciptir ve ondan sual bid'attir" sözleri Ehl-i sünnetin bu konudaki görüşüne kaynaklık etmiştir. İmam Şâfî ve Ahmed b. Hanbel, Mu'tezile'nin kader, sıfatlar, halku'l-Kur'ân, imanın tanımı ile ilgili görüşlerine muhalif olarak Ehl-i sünnet'in daha sonra Eş'arî ve Mâtürîdî ile sistemleşecek olan görüşlerini savunmuşlardır. Yine Eş'arî'den önce Ehl-i sünnet'in inanç esaslarını kelâmî delillerle savunan İbn Küllâb, Kalânîsî ve Muhâsibî isimleri önemlidir.

Esen üçüncü bölümde Ehl-i sünnet’i nihayet bir mezhep olarak ele almıştır. Esen’e göre hicri ilk asırlarda kendisini Ehl-i sünnet olarak gören ve adlandıran kesim için aslında Eş‘arî ve Mâturîdî’den önce bir mezhep hüviyetinde olduğu söylenemez. Bunun nedeni o dönemlerde kelâmi meselelerin henüz bir ayrışma oluşturacak biçimde tartışılmaya başlanmamasıdır.

Hicri ikinci asırda tartışılmaya başlanan kelâmi meseleler üçüncü asırda Eş‘arî ve Mâturîdî eliyle sistemleşip mezhebe dönüşmüştür. Müellife göre bu mezhepleşmenin kökleri siyasi ihtilaflara dayanmaktadır. Siyasi ayrılıklar sonucu oluşan mezhepler sonrasında itikadî bir boyut kazanmıştır.

Mezheplerin ayrışması hadisçiler, mezhepler tarihi ve makâlat yazarları tarafından iftirak hadisine dayandırılmaktadır. Onlara göre hadiste geçen, kurtuluşa erecek olan fırka Ehl-i sünnet ve'l-cemâat’tir. Yazar, yetmiş üç fırka hadisinin (iftirak hadisi) hangi eserlerde yer aldığını ve değişik rivayet şekillerini aktardıktan sonra Eş‘arî’nin *Makâlat’ül-İslâmiyyin* adlı eserinde mezhepleri tasnif ederken bu hadise yer vermediğini ve daha objektif bir tavır takındığını belirtir.

Müellif daha sonra İbn Hazm, Eş‘arî, Malatî, İsferyînî ve İcî gibi alimlerin mezhep tasniflerine kısaca değinmiştir. Buna göre bu kişilerin kabul ettiği dörtten ona kadar değişen temel mezheplerin sayısı esasen dörde indirgenebilir. Zira müellife göre bu kişiler tarafından ayrı birer mezhep olarak telakki edilen Mürcie, Müşebbihe, Nâciye, Cebriye, Küllâbiye aslında Ehl-i sünnetle hemen hemen aynı mezhep sayılabilirken, Cehmiyye, Dırâriyye ve Neccâriye de Mu‘tezile ile aynı mezhep olarak telakki edilebilir.

Esen “Mezheplerin İç İçeliği” başlığı altında farklı mezheplerin imâmet meselesi örneğinde olduğu gibi bazı konularda aynı görüşü paylaşabildiklerini ve sözgelimi bir Müslümanın siyasi olarak Şîî, itikadî olarak Mu‘tezili ve fıkhi olarak da Hanefi olabileceği görüşünü aktarır.

Şehristânî, Bağdâdî, İsferyânî gibi şahsiyetlerin, Ehl-i sünnet’in Selef, Ashâbü’l-Hadîs ve fıkıh imamlarından müteşekkil olduğuna dair görüşlerini aktaran yazar, daha sonra Mu‘tezile ve benzerlerinin bu gruba dahil edilmediğini belirtir. Buna karşılık Mu‘tezilî âlim Kâdî Abdülcebâr’ın asıl kendilerinin sünnet ve cemaate bağlı olduklarını, Mu‘tezile’yi kötüleyenlerin ise sünnet ve cemaatten uzak olduklarını aktaran görüşlerine yer verir.

Son olarak Ashâbü’l-Hadîs’in Ehl-i sünnet tanımına değinen yazar Ashâbü’l-Hadîs’in iman esaslarını Kur’ân’dan ziyade sünnete dayandırdığını belirtir. Onlar; kader, halku’l-Kur’ân, mîzan, havz, kabir azabı ve şefaate iman gibi Kur’ân’da değil sünnette yer alan hususlardaki ortak tutumu ve zalim bile olsa emire itaati Ehl-i sünnet olmanın gereği saymışlardır.

Esen, Şîa ve Mu‘tezile’yi dışarıda bırakarak yapılan tasniflere karşı çıkarak bu iki mezhebin de Hz. Peygamber’in sünnetini kabul ettiklerini savunmuştur. Dolayısıyla Esen’e göre Ehl-i sünnet kavramıyla kastedilen sadece Ashâbü’l-Hadîs veya Eş‘arîler ile Mâturîdîler olmamalıdır. Esen, Ehl-i sünnet kavramının tek bir mezhebi ifade etmekten ziyade “Peygamber ve ashabının yolunu takip edenler” tanımına uygun birçok mezhebi içine alan şemsiye bir kavram olduğunu, dolayısıyla kavramın ayrıştırıcı değil birleştirici ve kapsayıcı olması gerektiğini vurgulamıştır.

Eser günümüzde Müslüman çoğunluğun mezhebi olarak bilinen Ehl-i sünnet kavramının tarihi süreç içerisinde nasıl ortaya çıktığı ve hangi kesimler tarafından nasıl anlamlandırıldığına ışık tutması açısından önemli bir çalışmadır. Ek olarak, isnad açısından zayıf görülen “yetmiş üç fırka” hadisi temel alınarak, bazı kesimlerce Ehl-i sünnet kavramının dışlayıcı bir tarzda kullanılması ve bu kesimlerin rivayetlere akîdevi bir anlam kazandırmasına yönelik eleştiriler ise eserde dikkat çeken argümanlardır.

Din Eğitimi ve Etik (Bugünün Dini Tutumunda Geçmişin Din Eğitimi İzleri) (İlyas Erpay, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2022, 216 sayfa.)

Arş. Gör. Yasemin Ateşmen Özer | ORCID: 0000-0001-8363-2254 | yasemin.atesmen@siirt.edu.tr
Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Siirt,
Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Bu çalışmada, Din Eğitimi ve Etik (Bugünün Dini Tutumunda Geçmişin Din Eğitimi İzleri) adlı kitabın tanıtımı amaçlanmıştır. Kitap, Nobel Akademik Yayıncılık tarafından 2022 yılında Türkçe olarak yazılmış olup 216 sayfadır. Kitap, etik ilkelerinin bulunmadığı bir din eğitiminin bireylerin dini yaşamında açtığı tahribat üzerinde durarak etik ilkelere bağlı bir din eğitiminde ise bireylerin dini yaşamında nasıl rol oynayacağını sunmayı ve bu konulara dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu kitap yedi bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler sırasıyla şu şekilde sunulmuştur; birinci bölüm “Türkiye’de Din Eğitimi Tarihine Kısa Bir Bakış”, ikinci bölüm “Etik”, üçüncü bölüm “Din Eğitimi ve Mesleki Etik”, dördüncü bölüm “Etik Açısından İslam Geleneğinde Din Eğitimiçilerinin Üslup, Tutum ve Davranışları ile Din Eğitiminde Kişisel Yetkinlik Unsurlarının Davranışa Etkisi”, beşinci bölüm “Geçmişin Din Eğitimi İzlerinde Etik ve Etik Dışı Davranışlar Üzerine Bir Araştırma”, altıncı bölüm “Anlatı Hikayeleri Perspektifinde Din Eğitiminde Mesleki Etik”, yedinci ve son bölümde “Din Eğitimi Sürecinde Din Eğitimcisinin Etik Dışı Davranışlarının Normatif Etik Açısından Değerlendirilmesi”. Bu kitap, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim gören öğrencilerin katılımıyla şekillenen nitel bir araştırmayı da içermektedir. Bahsedilen araştırma ile din eğitimi sürecinde yaşanan olay ve olgulardan hareket edilmiştir. Yazarın bu araştırma bulguları neticesinde din eğitiminde mesleki etik inşa etme çabası dikkat çekicidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Etik, Ahlak, Din Eğitiminde Mesleki Etik, Dini Tutum.

Atf Bilgisi: Ateşmen Özer, Yasemin. “Din Eğitimi ve Etik Bugünün Dini Tutumunda Geçmişin Din Eğitimi İzleri”. *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 775-782.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1387413>

Geliş Tarihi	07.11.2023
Kabul Tarihi	05.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Yasemin Ateşmen Özer)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Religious Education and Ethics (Traces of Religious Education of the Past in Today's Religious Attitude)

Res. Asst. Yasemin Ateşmen Özer | ORCID: 0000-0001-8363-2254 | yasemin.atesmen@siirt.edu.tr

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Department of Religious Education, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

This study aims to introduce the book called "Religious Education and Ethics (Traces of Past Religious Education in Today's Religious Attitudes)." The book was written in Turkish in 2022 by Nobel Academic Publishing and consists of 216 pages. The book focuses on the impact of an education in religion that lacks ethical principles on individuals' religious lives and aims to present how individuals would play a role in their religious lives with education based on ethical principles, drawing attention to these topics. This book is divided into seven chapters, presented in the following order: the first chapter provides "A Brief Overview of Religious Education History in Turkey," the second chapter covers "Ethics," the third chapter discusses "Religious Education and Professional Ethics," the fourth chapter explores "The Influence of the Manner, Attitude, and Behavior of Religious Educators in Islamic Tradition and the Personal Competency Elements in Religious Education from an Ethical Perspective," the fifth chapter delves into "An Investigation on Ethical and Unethical Behaviors in the Traces of Past Religious Education," the sixth chapter looks at "Professional Ethics in Religious Education from a Narrative Stories Perspective," and the seventh and final chapter evaluates "Unethical Behaviors of Religious Educators in the Process of Religious Education from a Normative Ethical Perspective." This book also includes a qualitative research that was shaped with the participation of students studying at Siirt University's Faculty of Theology. The mentioned research is based on events and phenomena that occurred during the religious education process. The author's effort to construct professional ethics in religious education based on the findings of this research is noteworthy.

Keywords: Religious Education, Ethics, Morals, Professional Ethics in Religious Education, Religious Attitudes.

Citation: Ateşmen Özer, Yasemin. "Religious Education and Ethics Traces of Religious Education of the Past in Today's Religious Attitude: İlyas Erpay". *Marifetname* 10/2 (December 2023), 775-782.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1387413>

Date of Submission	07.11.2023
Date of Acceptance	05.12.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Yasemin Ateşmen Özer)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	No external funding was used to support this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

“Din eğitimi sürecinde talebenin gönüllü kazanılmadan,
Allahu Teala'nın rızasını kazanmak mümkün müdür?”¹

*Din Eğitimi ve Etik*², kitabının yazarı Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerin, çocukluk döneminden itibaren din eğitimi aldığı zaman diliminde yaşadığı olumlu ve olumsuz bireysel hikayelerindeki din eğitimcilerinin davranışlarını, din eğitiminde meslek etiğinin belirleyici temel unsuru olarak ele almıştır. Kitapta, bu unsurların din eğitimine yansımalarının incelenmesi hedeflenmiştir.

Din Eğitimi ve Etik adlı kitap, yedi bölümden oluşmaktadır. Bu kitabın bölümlerinin adları sırasıyla şu şekildedir; Birinci bölüm “Türkiye’de Din Eğitimi Tarihine Kısa Bir Bakış”, ikinci bölüm “Etik”, üçüncü bölüm “Din Eğitimi ve Mesleki Etik”, dördüncü bölüm “Etik Açısından İslam Geleneğinde Din Eğitimcilerinin Üslup, Tutum ve Davranışları ile Din Eğitiminde Kişisel Yetkinlik Unsurlarının Davranışa Etkisi”, beşinci bölüm “Geçmişin Din Eğitimi İzlerinde Etik ve Etik Dışı Davranışlar Üzerine Bir Araştırma”, altıncı bölüm “Anlatı Hikayeleri Perspektifinde Din Eğitiminde Mesleki Etik”, yedinci ve son bölümde “Din Eğitimi Sürecinde Din Eğitimcisinin Etik Dışı Davranışlarının Normatif Etik Açısından Değerlendirilmesi”.

Birinci bölümde, Türkiye’de din eğitimi tarihine kısaca değinilmiştir. Türkiye’de din eğitiminin verildiği örgün ve yaygın din eğitiminin neliği açıklanarak ailede din eğitimi konusu hakkında bilgi sunulmuştur. Çalışmanın bu bölümünde yazar, Cumhuriyet sonrası Türkiye’de din eğitimi anlayabilmek için Osmanlı’nın son dönem din

¹ İlyas Erpay, *Din Eğitimi ve Etik (Bugünün Dini Tutumunda Geçmişin Din Eğitimi İzleri)* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022).

² *Din Eğitimi ve Etik Bugünün Dini Tutumlarında Geçmişin Din Eğitimi İzleri* adlı kitap bundan sonra *Din Eğitimi ve Etik* adıyla kullanılmıştır.

eğitimi çalışmalarını incelediğini ifade etmektedir. Çalışmanın devamında ise araştırma konusu ile irtibatlı olan, din eğitiminde etik konusuyla birincil ilişkili olan Cumhuriyet Dönemi örgün ve yaygın din eğitimi başlıklarına ek olarak ailede din eğitimi konuları incelenmiştir.

İkinci bölümde, etik kavramı etraflıca felsefi bir bakış açısıyla incelenmiştir. Bu bölümde “Etik olgusu ahlak felsefesi ile özdeş midir?” ile “Etik olgusu ahlak felsefesinin bir alt disiplini midir?” soruları araştırmanın temel sorularıdır. Bu bölümde ilk olarak birey hayatına evrensel değerler katan etik ilkesinin niçin insan yaşamında değerli olduğu mevzusuna değinilerek etiğin değeri belirginleştirilmeye gayret edilmiştir. Devamında ise, etik olgusu kavramsal yönden irdelenerek etik türleri ile ilgili konu başlıkları yer almıştır. Ayrıca bu bölümde sıklıkla tartışılan etik ve ahlak kavramlarının anlamsal ayrımları yapılmaya çalışılmıştır. Böylece çalışmanın önemli bir kısmını oluşturan etik olgusu, pek çok yönden incelenmesi bu bölümde gerçekleştirilmiştir.

Üçüncü bölümde, yazar tarafından çalışmada önemli olduğu düşünülen uygulamalı etiğin bir alt başlığı olan mesleki etik ayrıca irdelenmiştir. Mesleki etik kavramının evrensel bir niteliğe sahip olduğu yazar tarafından belirtilmiştir. Bu bağlamda din eğitimciliğinin mesleki etik ilkelerinin henüz tam anlamıyla belirlenmediği üzerinde durulmuş, mesleğin itibarını zedelememek adına örnek bir din eğitimcisi kimliğine sahip olmak için din eğitiminde etik ilkelerin gerekliliği belirtilmiştir. Bir önceki bölümde etiğin değerinin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış insanın göreceli tercihine bırakılmaması açısından değerli olduğunu belirten yazar, bu bakış açısıyla din eğitimi sırasındaki her bir din eğitimcisinin kendi vicdanına bırakılmış olan göreceli davranışları yadsımış, din eğitiminin belirli normlara bağlanmış etik ilkeleri olması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca bu bölümde din, din eğitimi ve din

eğitimcisi kavramları incelenmiştir. Bu doğrultuda din eğitiminde meslek etiği önemliliği vurgulanmıştır. Sonuç olarak bölüm içerisinde din eğitiminde mesleki etik ilkeleri üzerinde durduğu söylenebilir.

Dördüncü bölümde, üçüncü bölümde incelenen mesleki etik konusunun İslam geleneğindeki yansımaları üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde, ilk olarak İslam peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v) bir din eğitimcisi olarak dil, üslup ve tutumlarının örneklendirilmesi ve Kur'an'ın din eğitimcisine yüklediği fonksiyon üzerinde değerlendirme yapılmıştır. Sonrasında gelenekten beslenen İslam bilginlerinin din eğitimcilerine yönelik görüşleri ayet ve hadislerle desteklenerek sunulmaktadır. Nihayetinde yazar, din eğitimcisinin mesleki etik ilkelerini İslam geleneğinde değerlendirmiştir.

Beşinci bölümde, yazarın yapmış olduğu araştırmanın bir bölümü sunulmuştur. Bu araştırmanın diğer bir bölümü altıncı bölümde sunulmaktadır. Yazar, bu bölümü "Geçmişin Din Eğitimi İzlerinde Etik ve Etik Dışı Davranışlar Üzerine Bir Araştırma" olarak isimlendirmiştir. Bu araştırmada örneklem grubunda yer alan Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören katılımcıların bireysel hikayeleri temel alınarak din eğitimi sürecinde karşılaştıkları etik ya da etik dışı davranışların katılımcıların dini tutumlarına nasıl bir etki bıraktığını incelemek amaçlanmıştır. Bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan anlatı (narrative) deseni kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubu Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. Sınıf öğrencilerinden 169 kişi oluşturmaktadır. Bu çalışma grubunun seçilme nedeni olarak yazar, bu öğrencilerin mesleki bir ders olarak din eğitimi dersiyle ilk kez karşılaşmaları nedenini öne sürmektedir. Araştırma için yazar, öğrencilere dört açık uçlu soru yönelmiştir. Öğrencilerden onlarda iz bırakan yani unutamadıkları dini yaşantıları üzerinde etkiye sahip olan

en önemli olayın yani kişisel hikayesinin yazılması istenmiştir. Araştırmadan elde edilen bulgular olumlu³ ve olumsuz kodlar⁴ olarak belirtilmiştir. Olumlu etik hikayeler, araştırmacı tarafından “yaşayan etik hikayeler” olarak adlandırılırken, olumsuz etik hikayeler ise “kayıp etik hikayeler” olarak adlandırılmıştır. Araştırma bulguları açısından dikkat çekicidir⁵.

Katılımcıların %65,1’inin din eğitimi sürecinde bireysel anlatısının muhtevası olumsuz niteliktedir. Bu öğrenciler etik dışı davranışlara maruz kalmışlardır. Bu kimselere din eğitimi, baskı, şiddet, zorlama ve küçük düşürücü üslup ile sunulmuştur.

Din Eğitimi sürecinde aile tarafından etik dışı davranışlara maruz kalan öğrencilerin oranı %20,1’dir. Örgün ya da yaygın eğitim kurumlarında etik dışı davranışlara maruz kalan katılımcıların oranı %39,1’dir.

Katılımcıların paylaştığı kişisel hikayelerin %31’i ailede, %39,9’u yaygın eğitim kurumlarında, %29,2’si örgün eğitim kurumlarında gerçekleştiği tespit edilmiştir. Bu verilere göre en fazla hikâyenin yaşandığı yaygın din eğitim kurumları olan camiler, Kuran kursları, medreseler ve cemaatlerdir.

Katılımcıların bireysel anlatılarının niteliği, ibadetleri yerine getirme hususunda da belirleyici bir etki bırakmıştır. Dini ritüelleri hiç aksatmadan yerine getirenlerin %30,5’i din eğitimi sürecinde kişisel hikayesi olumlu niteliğe sahip olan öğrencilerdir.

Son olarak bu araştırma sonucunda din eğitimi verenlerin din

³ Araştırmada olumlu kodlar, dine yaklaşma ve dine bağlılığın artmasıdır.

⁴ Araştırmada olumsuz kodlar ise, dinden soğuma, çekingencek, ön yargı, uzaklaşma, baskı, korku, nefret ve öfkedir.

⁵ Erpay, *Din Eğitimi ve Etik (Bugünün Dini Tutumunda Geçmişin Din Eğitimi İzleri)*, 130-134.

eğitimini baskı, zorlama ve Şiddet k¼lt¼r¼ne maruz kalan katılımcılar dini konularda merak edilen konuları araŐtırmaktan çekinme, dinin baskının karşılığı olduğunu d¼Ő¼nme, ana-baba korkusu ile ibadetleri yerine getirme yansımalarını beraberinde getirdiği sonuğlarına ulaşılmıştır.⁶

Altıncı b¼l¼mde, beşinci b¼l¼mde ¼zerinde durulan araştırma ile bağlantılı bir b¼l¼md¼r. Bu b¼l¼mde, araştırmaya katılan ¼đrencilerin kişisel hikayelerinden toplanan verilerin incelenmesi s¼z konusudur. Bu araştırmadan toplanan veriler i¼erik analizi yapılarak ¼z¼mlenmiŐtir. Katılımcılardan elde edilen anlatılar etik ve etik dışı olarak gruplandırılmıŐtır. Din eğitimi s¼recinde yaşanan olumsuz kişisel hikayeleri “kayıp etik” olarak isimlendirilmiştir. Bu başlık altında yaygın din eğitimi kurumlarında (on anlatı), ¼rg¼n eğitim kurumlarında (on anlatı), ailede (on bir anlatı) ger¼ekleŐen kayıp etik ¼rnekleri “Sorularla D¼Ő¼nelim, TartıŐalım” b¼l¼mleriyle değerlendirilmiştir. Din eğitimi s¼recinde olumlu kişisel hikayeler “yaşayan etik” olarak isimlendirilmiştir. Aynı Şekilde bu kısımda da din eğitiminde olumlu muhteva sunulmuş ve yazar tarafından değerlendirilmiştir.

Yedinci b¼l¼mde yazar, din eğitimcisinin etik dışı tutumlarına, normatif etik anlayışının mı etki ettiği sorusu ¼zerine tartıŐmıŐtır. Nihayetinde bu b¼l¼mde din eğitimi-¼đretimi ile normatif etik ilkeleri arasındaki ilişki, yazar tarafından yorumlarla zenginleŐtirilerek ele alınmıştır. Bu kısımda temel soru olarak “Din eğitimi s¼recinde etik dışı davranışların temelinde normatif etik anlayışı olabilir mi?” sorusu ¼zerinde durulmuştur.

⁶ Erpay, *Din Eğitimi ve Etik (Bug¼n¼n Dini Tutumunda Ge¼miŐin Din Eğitimi İzleri)*, 134.

Sonuç

Sonuç olarak bu çalışmada öncelikle, geçmişteki birikimin bugüne ışık tuttuğu ilkesiyle günümüzdeki dönemi daha iyi anlayabilmek adına Osmanlı son döneminin örgün ve yaygın din eğitimi başlıkları ve ailede din eğitimi konusuna yer verildiğini görmekteyiz.

Kitapta ikinci olarak üzerinde durulan konu olan etik kavramıyla ilgili olarak yazar, etikle ahlak kavramlarının ayrıksılığına dikkat çeker. Yazar etik probleminin niçinini değerlendirirken “Niçin nefes alıyorsunuz?” şeklindeki bir soru ile “Niçin etik?” sorularını eş değer kabul etmiştir.

Üçüncü olarak, araştırmanın önemli bir kısmını oluşturan mesleki etik konusu değerlendirilerek “Din eğitiminde mesleki etik ilkelerinden bahsedilebilir mi?” sorusu üzerinde durulmaktadır.

Dördüncü olarak, din eğitimi ve etik konusu ile ilişkili olarak değerlendirilen İslam geleneği içerisinde din eğitimcilerinin üslup, tutum, davranışları ve kişisel yetkinlik unsurları ile birlikte değerlendirilmesi ele alınmıştır.

Bir diğer dikkat çeken vurgu olarak beşinci ve altıncı bölüm birbiriyle irtibatlıdır. Araştırma kapsamında yapılan bir araştırmanın sonuçları bu iki bölümde sunulmuştur. Bu araştırma ile din eğitiminin meslek etiği, değer ve ilkeleri oluşturulmaya çalışılmıştır. Araştırmada yazar, ilahiyat öğrencilerinin geçmişte yaşadığı olumlu veya olumsuz olayın bugünkü dini tutumuna etkisini irdelemektedir.

Son bölüm olan yedinci bölümde, din eğitimi sürecinde etik dışı davranışlarımıza hangi kuramın temel teşkil edebileceği tartışması yer almaktadır.

Bu çalışma çerçevesinde sadece sonuççu etik, ödev etiği ya da erdem etiğine dayanan, toplum tutumlarının göz ardı edildiği bir ortamda

din anlayışı da birtakım sorunlar mevcuttur. Bu durumlar din eğitimi sürecinde, dini ritüellerden soğuma, dine karşı olumsuz tutum geliştirme gibi sonuçlar oluşabilir. Bir din eğitimsi, bireyin dini davranışlarında olumsuz dini tutum oluşturabilme ihtimalini göz önünde bulundurarak hoşgörü zeminine dayanan bir din dili geliştirme bilincinde olması din eğitimisine din eğitiminde mesleki etik oluşturmada yol gösterici olabilir.

Din eğitiminde mesleki etik oluşturmada İslami geleneğin muhtevası oldukça güçlüdür. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'in yansımaları ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) pratiklerinden meydana gelecek bir teori oluşturma çalışması şu şekilde sıralanabilir; öğrencinin özgür iradesi için demokratik ortam sağlama, öğrenciyle karşılıklı doğru iletişim, saygı ve sevgi, öğrenciye güven verme ve güvenli ortam sağlama, adil ve eşit davranma, iyi örnek olma, şiddetsiz eğitim ve takdir etmedir. Bu doğrultuda din eğitimcilerine yönelik mesleki etik ilkeler ise şunlardır; mesleki yeterlilik, güzel ahlak ve davranışa yansımaları, uygun öğretim tekniklerini kullanma ve mesleki yetkinlik olarak sıralanabilir.

Tüm bu ilkelerin anlamlandırılması için insanın kendine çıkan yolları bulması gerekir. "Kendini bilen Rabbin bilir." ilkesi insanın öteki ile tanışabilmesi ve insanın insanlık onuruna uygun bir yaşam sürmesi için ilahi sorumluluk bilincine dayanan bir din eğitiminde etik yönelimi ile oluşturulabilir.