

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

Yıl: 2019 sayı: 10

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

KUR'AN

- Kur'an'ın Yorumlanmasında Bağlamın Rolüne Metodik Bir Yaklaşım- İsmetullah SAMİ
- Vahiy Çeşitleri Tartışmalarında Kudsî Hadis Meselesi- İsa AKALIN
- Kur'an-ı Kerîm Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı- Süleyman KABLAN
- Theodor Nöldeke'nin Âyet ve Sûreleri Tarihlendirmede Başvurduğu Yöntemlere Eleştirel Bir Yaklaşım-I - Hüseyin POLAT
- Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu-İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği- Mansur YAYLA
- Kur'an Tilavetinde Teorik ve Pratik Düzeyde Zuhur Etmiş Bazı Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme- Ömer BAŞKAN
- Şia'da Kur'an'ın Mevsukiyeti Sorunu: el-İntisar Adlı Eser Özelinde Bir Değerlendirme- Şaban KONDI

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2019 sayı: 10

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

KUR'AN



The Journal of Theological Academia

year: 2019 issue: 10 a bi-annual international journal of academic research

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2019 sayı: 10 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Fakülte Adına Sahibi | Owner on behalf of Faculty
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Editör | Editor in Chief
Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI

Sayı Editörü | Editor of This Issue
Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yayın ve Danışma Kurulu | Editorial and Publishing Advisory Board
Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ebekir@atauni.edu.tr

Prof. Dr. Ghanim Qaddouri HAMAD (Tikrit Üniversitesi)
hamad1370@yahoo.co.uk

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
gurbuzdeniz2002@yahoo.com

Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
aldemirhalil@gmail.com

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
makbas72@hotmail.com

Prof. Dr. Mohamad Mustafa ALZUHİLİ (Amerikan Üniversitesi)
alzuhili@outlook.com

Prof. Dr. Mujahid Mustafa BAHJAT (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mujahidbahjat@hotmail.com

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
demirseh@hotmail.com

Prof. Dr. Zulkifli BİN MOHD YUSOFF (Malaya Üniversitesi)
zulkifliy@um.edu.my

Doç. Dr. Almoataz B. AL-SAİD (Kahire Üniversitesi)
almo3tazbellah@yahoo.com

Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
erkanerol27@hotmail.com

- Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mustafaunverdi@yahoo.com
- Doç. Dr. Recep ASLAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
recep_aslan72@hotmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SALKİNİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
isalkini@hotmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud Atia (Katar Üniversitesi)
mahmoud.attia@qu.edu.qa
- Dr. Öğr. Üyesi Mohamad ALFAJR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
malfajr80@gmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İÇDE (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
igdemuh13@hotmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mustafakeskinhoca@hotmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
samirsayed200@gmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Ziad ABDULLAH (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ziadsy@gmail.com
- Dr. Muhammed ELNECER (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
dr.muhamednajar@gmail.com
- Dr. İsmail YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ismailyilmazmisri@gmail.com

Alan Editörleri | Field Editors

- Dr. Öğr. Üyesi Abdımuhamet MAMYTOV (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
m_muhammed22@mail.ru
- Dr. Öğr. Üyesi Zamira AHMEDOVA (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
zaynur04@hotmail.com
- Arş. Gör. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
edipyilmaz2568@gmail.com
- Arş. Gör. Esra YILDIRIM (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esradelenn@gmail.com
- Arş. Gör. Hacer GENERAL YALÇINÖZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hacergeneral@gmail.com
- Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
huseyincicek96@gmail.com
- Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ibrahimilgi@gmail.com
- Arş. Gör. Kevser KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
kevserozturk16@gmail.com
- Arş. Gör. M. Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mkasimerden@gmail.com
- Arş. Gör. Tuba ERKUT (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
tubahatip@hotmail.com
- Öğr. Gör. Adil ÖZTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
adiloztekin@hotmail.com
- Öğr. Gör. Sara FAKHOURI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
rawan.sa86@gmail.com

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Öğr. Gör. Adil ÖZTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2019

İlahiyat Akademi Dergisi

ARAŞTIRMAX, BASE, IDEALONLINE, ISAM, SOBIAD ve SIS

Veri tabanlarında taranmaktadır.

Yazışma Adresi | Contact Adress

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theological Academia of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Editörden Mehmet DAĞ	IX
-------------------------------	----

Makaleler

Kur'an'ın Yorumlanmasında Bağlamın Rolüne Metodik Bir Yaklaşım/ A Procedural Approach Towards the Role of Context in Interpreting Quran- İsmetullah SAMİ	1
Vahiy Çeşitleri Tartışmalarında Kudsi Hadis Meselesi/ The Issue of Qudsi Hadith in the Discussion of the Types of Revelation- İsa AKALIN	25
Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı/ Technological Facilities for Teaching Quran and Their Usage - Süleyman KABLAN.....	65
Theodor Nöldeke'nin Âyet ve Sûreleri Tarihlendirmede Başvurduğu Yöntemlere Eleştirel Bir Yaklaşım-I/ Approach to the Methods of Theodor Nöldeke in Dating Verses and the Surahs-I - Hüseyin POLAT	87
Sünnî-Şii Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu –İbn Âşûr ve Tabâtabâi Örneği/ The Fact of Muhkam and Mutashabih in Sunni-Shia Tradition –The Example of Ibn Ashur and Tabatabai- Mansur YAYLA	107

Kur'an Tilavetinde Teorik ve Pratik Düzeyde Zuhur Etmış Bazı Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme/ An Assessment on Some Differences Which Appeared in the Theoretical and Practical Level of the Quran Recitation – Ömer BAŞKAN	143
Şia'da Kur'an'ın Mevsukiyeti Sorunu: el-İntisar Adlı Eser Özelinde Bir Değerlendirme/ The Matter of the Reliability of Quran in Shia: An Evaluation in Scope of the Work Titled el-İntisar- Şaban KONDİ	169
Yayın İlkeleri	193

Editörden/Editorial

Eğitim ğretim kurgusu ve sistematiği içerisinde üniversitelerin önemli ve ayrıcalıklı bir konumu vardır. Onu önemli ve ayrıcalıklı kılan Şey ise asıl hedefinin evrensel bilgi ve değerleri paylaŐmak, bilimsel araŐtırmalarla bilgi üretmek ve onu toplumun istifadesine sunarak sonraki jenerasyonlara aktarmak olmasıdır. Zira toplumların gelişme ve kalkınması ilim ve ilmi araŐtırmaların varlığına ve niteliğine bağlıdır. İslam geleneğinde ilim anlayışının ve araştırma ruhunun zuhuru ilk dönemlere kadar gider. Birçok bilimsel ve kültürel mirastan istifade eden Müslüman düŐünürler, gerek dini ve gerekse pozitif ilim dallarında st düzeyde bilgi üretmeyi baŐarmıŐlardır. İslam dünyasında bu temel üzerine kurulan eğitim sistemi -iniŐli çıkıŐlı dönemler geçirse de- günümüze kadar gelmiştir. Özellikle dini ilimlere ait temel öğretilerin anlaşılması ve araŐtırılması noktasında günümüzde bu görevi İlahiyat fakülteleri yerine getirir. **Vizyonu**, dini meseleleri nakil, akıl ve bilim ekseninde değerlendirerek batıl inanç ve hurafelere karşı sahih dini bilgileri topluma sunmak olan; **misyonu** ise taklit ile değil sorgulayarak dini asli kaynaklarından araştırıp toplumu aydınlatan ve doğru bilgilerle onların ihtiyaçlarına cevap vermek olan İlahiyat fakülteleri bu ilmi hareketliliğe dinamizm kazandırmıŐtır. Bu amaç ve hedef doğrultusunda Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "İlahiyat Akademi" dergisi de vizyonu ve perspektifi geniş kıymetli dekanımız Prof. Dr. Şehmus Demir'in gayretleriyle yayına başlamış, "Selefilik, YabancılaŐma ve Dindarlık, G ve Din, Mezhep, İslamofobi, Sünnet, Ahlak" dosyalarıyla tematik sayılar karmıŐ, "Kur'an" dosyasıyla da bu halkayı zenginleŐtirmiŐ ve İlahiyat Akademiyasının istifadesine sunmuŐtur.

Bilindiği zere Kur'an, Yüce Allah'ın yeryüzüne indirdiği son ilahi kitap; onu tebliğ ve tebyin eden Hz. Muhammed (sav) de son peygamberdir. İslam dininin iki temel kurucu unsuru olan bu iki kaynağın hedefi indiği dönemle birlikte her çağda erdemli toplumlar oluŐturmaştır. Bu yönüyle her çağa konuşan Kur'an, tarih boyunca değişik açılardan incelemeye tabi tutulmuştur. Müslüman bilginler bir yandan onun yüce mesajını insanlara ulaŐtıracak çalışmalar yaparken diğer yandan lafız olarak tespitini ve sonrakilere aktarılıŐ biçimini ele alan eserler telif etmişlerdir.

Vahiy geleneği içerisinde kendisinden önceki kutsal kitaplarla aynı amacı ve gayeyi gerçekleŐtirmek isteyen Kur'an, bütün insanlık için hidayet kaynağı ve rehberdir. İlahi hitabın tüm yönleriyle teolojik, sosyolojik ve ahlaki bir düzen inşa etme misyonunu Şu ve benzeri ayetler net bir Şekilde ortaya koymaktadır. "*Elif Lâm R. Bu Kur'an rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, yani her Şeye galip ve övgüye layık olan Allah'ın yoluna ıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.*", "*Ey insanlar! Size rabbinizden bir öğüt, gönüllerde olan dertlere bir Őıfa, müminler için bir*

hidayet ve rahmet gelmiştir.”, “Elif Lâm Mîm. Kendisinden hiçbir şüpheye yer olmayan bu kitap muttakiler için bir hidayet kaynağı ve yol göstericidir.”

Kur’an’ın hedefleri doğrultusunda yol gösterici ilkelerini, mesajlarını aksiyonel hale getirebilmesi; pratiklerinin nasıl olması gerektiğinin bilinmesi için onun tam anlamıyla anlaşılması gerekir. “*Ant olsun ki biz Kur’an’ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık. Düşünüp öğüt alan var mı?*” ayeti, ilahi kelamın okunup düşünülmesi ve anlaşılması yanında öğüt alınmasını ve hayata geçirilmesini istemektedir. Böylece hem bireylerde hem de toplumlarda din merkezli bir zihniyet inşasını hedeflemektedir Kur’an. Bu yönüyle Kur’an anlaşılır bir kitaptır, her birey bilgisi ve muhakemesi oranında onu usul ve erkânına göre anlayabilir. Nitekim bu anlama ve pratiğe aktarma çabası onun inzalinden itibaren başlamaktadır. Hz. Peygamber bu anlama eylemini sadece sözle değil hal ve davranışlarıyla da gerçekleştirmiştir. Sahabe de aynı şekilde Kur’an’ı anlamaya ve yaşamaya özen göstermekle birlikte Hz. Peygamberden bu yönde elde ettiklerini sonraki nesillere aktarma görevini de üstlenmişlerdir. Süreç ilerledikçe her dönemde Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla alakalı ciddi bir birikim oluşmuş ve müfessirler yaşadıkları dönemlere Kur’an’ın ilkelerini ve mesajlarını ulaştırmak ve anlatmak için ciddi çaba göstermişlerdir.

Bu anlama çabasıyla birlikte ortaya çıkan zengin birikim, şüphesiz Kur’an’ın i’cazının en önemli unsurlarından olan ifade biçimlerinden, zengin üslubundan ve edebi üstünlüğünden kaynaklanmaktadır. Zira insanların dini ve sosyal hayatlarını düzenlemek için gönderilen vahiy lafızları, aynı zamanda Arap dilinin bir edebi şaheseridir. Taha Hüseyin’in dediği gibi “*O ne nesirdir ne şüirdir. O Kur’an’dır.*” İşte bu ilahi metin Arap dilinin sarf ve nahiv yapılanmalarının yanında retorik tüm incelikleri muhtevasında barındırır. Mesajlarını lafız ve anlamda etkin olan tüm sanatsal ve retorik yüklenimleriyle ortaya koyarak bilgisel doyum yanında duygusal ve sezgisel doyuma ulaştırır.

Müellifler, sadece Kur’an’ın anlaşılması ve onun lafızlarındaki eşsiz edebi ve derin manaları ortaya koyacak çalışmalar değil, onun metinleşmesi, okunması ve yazılmasıyla ilgili de ciddi çalışmalar ortaya koymuşlardır. Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere onun yazılması, ezberlenmesi, okunması ve mushaflaşması süreci modern döneme kadar hem epistemolojik hem de sanatsal düzlemde araştırma konusu yapılarak ciddi eserler kaleme alınmıştır. Bu çabalar içerisinde kıraat ve yazı estetik bir nitelik kazanmış, bir yandan ilahi kelamın güzel ve estetik okunması ile ilgili kaideler ortaya konulurken diğer yandan onun yazımıyla alakalı bir sanat dalı ortaya konulmuştur. Özellikle Mushaflar güzel sanatlara ait estetik anlayışın ve tavırların ilk ve en önemli modelini oluşturmuştur. Müslümanlar için en önemli dini değerler olan Mushaflar, ilk dönemden başlamak üzere hem yazı hem de estetik açıdan sürekli gelişme kaydetmiştir. Kur’an’ın kolay ve doğru okunması için bir yandan yazım kuralları geliştirilirken, diğer yandan da sanatsal açıdan insanların gözüne ve gönlüne hitap eden yönleri en güzel motiflerle ortaya konmuştur. İslam medeniyetinde Mushaflara duyulan sevgi ve saygı, yazıyı

en büyük sanat dalı haline getirdiği gibi bu çerçevede tezhip, ciltçilik, ahşap vd. gibi birçok sanat dalının da ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Bu sayımızdaki makaleleri, Kur'an ile ilgili tarihi, teknik veya teorik konularla sınırlamadan diğer bir ifadeyle Kur'an tarihi, tefsir veya usul gibi alanlara hasretmeden Kur'an'la ilgili her konuya yer vermeye çalıştık. Gerek Kur'an ve kıraat tarihi gerek tefsir alanıyla ilgili problematikler ve gerekse ilahi metnin belaği özellikleri gibi birbirinden farklı çalışmalardan oluşan sayımız, ülkemizdeki Kur'an ve tefsir birikimine katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Bu sayının okuyucu ile buluşmasına imkân sağlayan Prof. Dr. Şehmus DEMİR'e şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca derginin vücuda gelmesi için gece gündüz çaba gösteren yayın kurulundaki teknik ekibe, sayımıza makaleleri ile katkı sunan değerli yazarlarımıza ve görev alan hakemlerimize teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İlahiyat Akademi Sayı Editörü

Kur'an'ın Yorumlanmasında Bağlamın Rolüne Metodik Bir Yaklaşım*

İsmetullah SAMİ**

Öz

Bu makalede dil ve usul bilginlerinin Kur'an'ın anlaşılmasında takip edilmesi gerektiğini düşündükleri metin içi ve dışı unsurlar, modern dil ve anlambilimin bir konusu olan bağlam teorisi ekseninde ele alınmaktadır. Bu çerçevede usul eserlerinde genellikle dağınık bir biçimde anlatılan parametreler yeni bir bakışla ve bir bütün halinde sunulmaktadır. Kur'an'ın doğru anlaşılması için ilk olarak âyetin yapı taşları hükmündeki lafızların sözlükteki karşılıkları ve hangi kurallar içerisinde dizildiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. İkinci olarak her âyet ait olduğu metnin bir parçası olarak okunmalı ve iletilmek istenen mesaj bu çerçevede değerlendirilmelidir. Üçüncü olarak ise Kur'an'ın doğrudan muhatabı, onu açıklamakla ve temsil etmekle görevli olan Hz. Peygamber'in sözlü veya fiili beyanı muvacehesinde tefsir ve yorum faaliyeti yürütülmelidir. Buna ilave olarak sahabe'nin anlayışı, ilk dönem Arap toplumunun örfü gibi anlamın tayininde etkili olan nüzul ortamı ile alakalı toplumsal unsurlar dikkate alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, anlam, yorum, usûl, bağlam

A Procedural Approach Towards the Role of Context in Interpreting Quran

Abstract

In this article, the intra textual and nontextual elements, which language and style scholars think must be followed in understanding Quran, are discussed in the axis of context theory, which is a subject of modern language and semantics. Within this frame, the parameters which are usually told in a disorganized way in procedure works are presented with a new view and as a whole. To understand Quran correctly, first of all, it is necessary to determine what the meanings of wording, which are the building blocks of verses, are in dictionary and it is also necessary to determine according to which rules they are ordered. Secondly, all verses must be read as a part of the text to which it belongs and the message to be conveyed must be evaluated accordingly. Thirdly, tafseer and interpretation activities must be carried out pursuant to verbal and factual expressions of the direct addressee of the Quran, and the one who is also in charge of explaining and symbolizing Quran, the Prophet.

* Makale Gönderim Tarihi: 13.10.2019/ Makale Kabul Tarihi: 29.11.2019.

** Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Dr., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, ismetullahsami@gmail.com

In addition to this, societal facts related to revelation time and place, which are important in identifying the meaning, such as the understanding of the companions, traditions of the early Arabic society must be taken into consideration.

Key Words: Quran, meaning, interpretation, method, context.

Giriş

Dünyanın hangi dilinde olursa olsun yazılı veya sözlü bir ifade öncelikle belli kuralların şekillendirdiği bir yapı içerisinde varlık kazanır. Metni veya hitabı anlamak için evvela anlamın taşıyıcısı konumundaki sözcükleri ve bu yapısal formları tanımak gerekir. Bununla birlikte toplumsal anlaşma dili sözlük ve gramer bilgisinin sınırlarını aşan özelliklere de sahiptir. Bu özellikler toplumun hayat anlayışının, dünya algısının ve inançlarının dilsel öğelere yüklediği manalardır. Maddî ve manevî kültür dilin kendine özgü dünyasında tezahür eder. Toplumsal kültürün ortamında vücut bulan söz ancak ait olduğu ortamın kodlarıyla birlikte doğru anlaşılabilir.

Kur'an Arap dilinin formel yapısı içerisinde indirildiği gibi hitap ettiği toplumun genel örfüne uygun anlatım üsluplarını da kullanmıştır. Bu nedenle Kur'an'ın mesajlarının anlaşılması evvela Arapçanın gramer ve sözlük bilgisine sonra da vahyin muhatabı olan toplumunun örfüne vukufiyet gerektirir. İlahî kitabın hitap ettiği toplumun ilkel bir din ve inancın yanında basit bir sosyal, ekonomik ve siyasal kültüre sahip olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Kur'an'ın duyu üstü alem, ölüm sonrası diriliş, varlık ve hayat anlayışına dayalı geniş toplum tasavvuru ile ilgili ulvî mesajları muhatabı olan toplumun dar dünyasının çok ötesinde manalar barındırmaktadır. Bu ilahî nefhanın nüzulünden sonra Arap toplumunun dilinde ve kültüründe bir bütün olarak derin bir dönüşüm meydana geldi. İslâm'ın zengin anlam dünyasıyla sağlanan bu baş döndürücü dönüşüm ortamında insanların istikamet kazanması için Hz. Peygamber'in beyanlarına ve örnekliğine uymaktan başka çıkar yol bulunmamaktadır. İşte bu nedenle Kur'an'ın sürekli ona itaati, onu örnek almayı emretmesi şaşırtıcı değildir.

Kur'an'ın nüzulünden sonra Arap toplumu ve dili yeni bir mahiyet ve hüviyet kazanmıştır. Böylece dil ve kültür değişmiş, Arapların cahiliye dönemindeki genel örfü büyük ölçüde yerini İslam Peygamberinin rehberliğindeki özel dinî örf'e bırakmıştır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde gayret gösterenlerin âyet ve surelerin metinsel bağlamına dikkat etmeleri gerektiği izahtan varestedir. Bununla birlikte özellikle yorumlama ve doğru hükme ulaşmanın yöntemini ve kurallarını inşa eden usul bilginleri daha çok bu özel örfün yani dış bağlamın üzerinde durmuşlardır. Bu makalede genel anlamda bağlam konusu ve nasların yorumlanması yönünden dil ve usul bilginlerinin konu ile düşünceleri aktarılmaya çalışılacaktır.

1. Bağlam

Kur'an, hitap ettiği toplumun sosyal ve kültürel atmosferine uygun bir üslup ile indirilmiştir. Bundan dolayı Kur'an'ın dilsel yapısı nüzul ortamının gerçekliği ile paralel bir şekilde incelenmelidir. Bu ihtiyaç bizi zorunlu olarak bağlam konusuna götürmektedir. Çünkü Kur'an metninin taşıdığı anlam ait olduğu bağlamdaki manaların veciz bir göstergesidir. Bağlam sözcük olarak, Arapçadaki "siyâk" ve İngilizcedeki "context" kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.¹ Kelimenin sözlük anlamından sarf-ı nazar ederek günümüzde siyâkın bir anlambilim terimi olarak kullanıldığını belirtmek gerekir. Terim olarak siyâk veya Türkçe ifadesiyle bağlam, *yazılı veya sözlü bir metnin içerisinde geçen dil ünitelerini kuşatan iç unsurların yanında konuşan ve dinleyenin psikolojik, sosyal ve kültürel durumlarının tümünü ifade etmek için kullanılan bir isimdir.*² Bağlam, bir metnin dilsel boyutları ile birlikte onun ortaya çıkmasını sağlayan kişisel ve sosyal ortamı da içine alan geniş kapsamlı bir kavramsal muhtevaya sahiptir. Metnin delâletini tayin eden bağlamsal anlam aslında modern anlambilimin, diğer adıyla "semantik" in esas ilgi alanlarından birisini oluşturmaktadır.³

Çağdaş bağlam teorisyenlerine göre, bağlamın dikkate alınması, metnin beş görev açısından incelenmesi anlamına gelmektedir: **Ses, sözlük, kelime bilgisi (sarf), gramer (nahiv) ve sözün gerçekleştiği dış ortam.** Buna göre cümlenin anlamını belirlemek yönünden en önemli görevler sözlük, sarf ve nahiv görevleridir. Dış ortam ise konuşma dilini etkileyen kişisel, sosyal ve kültürel özelliklerin tamamıdır.⁴ İşte siyâk terimi, günümüzde sözün anlamını şekillendiren, söz konusu dil içi ve dil dışı unsurların tamamını anlatan bağlam teorisinin bir karşılığı olarak kullanılmaktadır.⁵ Bir mesajın veya metnin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında, metnin sentaksı kadar bağlamı da büyük öneme sahiptir. Gönderici (mütekellim) tarafından alıcıya (muhatap) iletilen her mesaj öncelikle kurallı bir dilsel formda taşınmaktadır. Bununla birlikte mesajı ihtiva eden dilsel form belli tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamlarda hayat bulmaktadır. Dilsel mesajı saran sosyo-kültürel bağlamın bilinmemesi, okuyucunun veya dinleyicinin metni doğru anlamasını zorlaştıracaktır. O halde modern dönemde ilim dünyasında revaçta olan bağlam teorisi kelamın tarafları ve özel ortamını da

¹ Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.) 3/2153-2154.

² Abdulfettâh Abdulalim Birkâvî, *Delâletu's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs* (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1411/1991), 45.

³ F. R. Palmer, *Semantik -Yeni Bir Anlambilim Projesi-*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 62-63.

⁴ Birkâvî, *Delâletu's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs*, 50-51.

⁵ Muhtâr Dekâvî, "Min Melâmihi'l-Fikri's-Siyâkî 'İnde'l-Usûliyyîn", *Nazariyyetu's-siyâk Beyne't-Tevsîf ve't-Te'sîl ve'l-İcrâ'* mlf. Muhammed Ahdulazîz Abduddayim & Arafât Faysal el-Mennâ', *Nazariyyetu's-siyâk Beyne't-Tevsîf ve't-Te'sîl ve'l-İcrâ'* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Besâir, 2015), 56.

kuşatan toplumsal ve kültürel şartların oluşturduğu iklimin müvacehesinde sözün yorumlanması gereği üzerinde durmaktadır.

Bağlam terorisine göre sözün var olduğu toplumsal çevrenin önemsenmesi, bu akımın mensupları tarafından metin içi bağıntıların dikkate alınmadığı sonucuna ulaştırmamalıdır. Sosyal hayatın dil üzerindeki etkisini vurgulayan ekole göre kelimenin anlamı, onun dildeki kullanımı, kullanım yöntemi ve yerine getirdiği işlev ile netleşmektedir. Bu sebeple bağlam teorisinin öncüsü olan Firth der ki: “*Kelimenin anlamını, içinde bulunduğu konteks belirler. Bu nedenle kelimenin anlamı, ancak kendisiyle birlikte aynı bağlamda bulunan diğer kelimelerden hareketle anlaşılabilir.*”⁶ Yine ona göre, bazı ifadeler, farklı makamlarda kullanıldığında farklı anlamlar kazanmaktadır. O halde ibareler ancak ait olduğu bağlama göre bir anlam ifade edebilir.⁷ Bernard Russel ise bu düşünceyi daha da ileri taşıyarak; “*Kelime, bir dereceye kadar gizli anlam taşır. Kelimenin anlamı ancak kullanımı dikkate alınarak ortaya çıkar*” demiştir.⁸ İslâm ilim geleneğinde siyâk terimi, birazdan zikredileceği gibi, dilin ait olduğu sosyal ve kültürel zemini de içine alacak ölçüde geniş anlamda kullanılmadığı bir gerçektir.⁹ Ancak siyâk terimi ile karşılanmamakla birlikte sözün anlamının tespitinde sözdizimi, sözlük anlamı, hitabın taraflarının durumunu gösteren hal karinelerinin yanı sıra toplumsal örfteki kullanımı da dikkate alınmıştır. Hatta sözün örfteki yaygın kullanımı üzerinde durulmuş, önemsenmiş hatta tearuz halinde lugavî anlamından da üstün tutulmuştur.¹⁰ Bu durum bize nasların yorumlanmasında toplumsal anlayışın da hesaba katıldığını göstermektedir. Nitekim siyâk olgusunun işlenmesinde kavşak noktalarından birisini teşkil eden İbn Dakîkûl’îd (702/1302) “*Bir söz ile kastedilen anlam, karinelerle, siyâk ile ve kastı belirleyen harici delillerin delaleti ile tespit edilir*”¹¹ diyerek modern bağlam teorisinin önemsedığı kültürel ortamı da değerlendirme dışı bırakmamıştır.

İslâm âlimleri arasında ise siyâk kelimesinin terimsel kullanımı başlangıçta metin merkezli olmuştur. Bilindiği kadarıyla siyâkı terim olarak kullanan ilk kişi İmam Şafî’dir.¹² Şafî (204/820), *er-Risâle’* adlı eserinde, “*anlamı siyâkı tarafından açıklanan nas türleri*” başlığı altında mecazî ibareler içeren bazı âyetleri açıklamıştır. Müellif bu türe “*وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قُرْبَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ*” “*Biz, zulme sapsmış nice*

⁶ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle* (Kahire: İlmu'l-Kutub, 5. Basım, 1998), 68-69.

⁷ Birkâvî, *Delâletu's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadis*, 49

⁸ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 71.

⁹ Osman Güman, “Siyâk Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 57 (2013), 32.

¹⁰ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Tamir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2011), 2/43; bk. Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebe* (Tekmiletü's-Sübki ve'l-Mutî'i ile birlikte); Takiyuddîn Alî b. Abdulkâfi Sübkî & Tacuddin Abdulvehhab İbnu's-Sübki, *el-İbhâc fi Şerhu'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî & Nureddin Abdulcebbâr Sağırî (BAE: Dâru'l-Buhûs li't-Turâsi'l-İslâmiyye, 2004), 3/934.

¹¹ Takiyuddîn İbn Dakîkûl'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 2. Basım, 1987), 1/160, 171, 177; 2/ 136, 185, 191, 216.

¹² Muhammed Abdulazîz Abdudâyim & İrfân Faysal el-Mennâ', *Nazariyyetü's-Siyâk Beyne't-Ta'vîf ve't-Te'sîl ve'l-İcrâ'* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Besâir, 2015), 50.

ülkeyi yerle bir ettik, arkasından da başka topluluklar vücuda getirdik.”¹³ âyetlerini örnek olarak zikretmiştir. Şafîî birinci âyette geçen “ülke” kelimesinden maksadın “ülke halkı” olduğunu izah etmiştir. O bu izahını da ayetin devamında gelen “zalim” nitelmesi ve başka bir toplum yaratma beyanı ile gerekçelendirmiştir.¹⁴ Bu örnekte görüldüğü üzere âyetlerde yer alan ve “memleket/yerleşim yeri” lafzi anlamını ifade eden “قَرْيَةً” kelimesi metin içi bağlam ile uyumlu olarak açıklanmıştır.¹⁵ İlk dönem Hanefî usûlcülerden Debûsî (ö. 430/1038) ve Serâhsî (ö. 644/1246) de siyâk terimini Şafîî gibi sadece metnin iç bağlamını ifade edecek şekilde kullanmışlardır. Nitekim bu bilginlerin eserlerinde “siyâku’l-âyet”, “siyâku’l-hitâb”, “siyâku’n-nazm”, “siyâku’n-nass” ve “siyâku’l-kelâm” şeklinde ifadeler görülmektedir.¹⁶ Bu nitelendirmeler de aslında siyâk teriminin ilk dönemlerde bütünüyle metin odaklı olarak kullanıldığını göstermektedir.

Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi ilk dönem dil ve usul bilginleri metni iç öğelerinin birbiriyle irtibatının gerektirdiği şekilde açıkladıklarında siyâk terimini kullanmışlardır. Siyâkın bu şekilde kullanılması İslâm bilginlerinin metinleri yorumlamada dil dışı unsurları gözardı ettikleri anlamına gelmemektedir. Aksine İslâm bilginleri sözü söyleyenin maksadını, muhatabın durumunu, sözün geçtiği ortamı gibi anlamı belirleyen metin dışı faktörleri de ciddiyle dikkate almışlardır. Burada ilgi çekici olan husus, İslâm bilginlerinin dil dışı unsurları, siyâk teriminin kapsama alanının dışında incelemeleridir. Sözün gerçek anlamının dışında yorumlanmasının şartlarına bağlam ile ilgili dil dışı unsurların da eklenmesine Serahsî’nin şu sözü örnektir:

“Hakikî mananın terkedilmesini sağlayan delâletler beş çeşittir: Birincisi, sözün örfî kullanımının, ikincisi sözün lafzının, üçüncüsü sözdiziminin (siyâk), dördüncüsü, söz sahibinin niteliklerinin, beşincisi ise sözün makamının delâlet ettiği anlamdır.”¹⁷

Serahsî’nin bu ifadelerine göre sözün temel anlamından farklı yorumlanmasının bazı şartları vardır. Bu şartlar arasında dış bağlamı ilgilendiren mütekellimin hali ve sözün makamı olduğu gibi dil içi bağlamı ilgilendiren sözdizimi ve lafzın delâleti de vardır. Fakat bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere siyâk

¹³ el-Enbiyâ 21/11.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1939), 62; siyâk teriminin kullanıldığı diğer örnekler için bk. 580-581.

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî, *el-Ümm*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1990), 1/69, 202, 224; 3/88; 5/118, 186; 6/184, 187; 7/ 45, 92; 8/15; Osman Güman, “*Siyâk Kuralının Nasrların Yorumuna Etkisi*”, 32.

¹⁶ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fikhi*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2001), 36, 128, 136; Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsu’l-Eimme, *Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 1/164, 190, 193, 254, 255; 2/ 88.

¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/190. Aynı maddelerin farklı lafızlarla Hanefî usulcülerin eserlerinde de yer aldığı görülmektedir. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaeddin, *Keşfu’l-Esrâr ‘an Usûli’l-Pezdevî (Pezdevî’nin Usulü ile birlikte)*, haş. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1997), 2/95.

terimi, o dönemde, metnin yapısıyla alakalı bir nitelemedir. Fakat, Serahsî'nin bu izahından anlaşıldığı üzere, usûlcüler metnin açıklanmasında örfî yani toplumsal kullanımı da anlamı tayin eden önemli unsurlardan birisi olarak görmekte-dirler. Siyâk teriminin metin dışı anlam belirleyicilerinden olan hal karinesini imâ edecek şekilde geniş anlamda kullanan ilk kişi, İzzuddin b. Abdusselam'dır.¹⁸ (660/1262) Siyâk teriminin gelişiminde onun talebesi olan İbn Dakîk el-İd'in de büyük katkısı olmuştur.¹⁹ Bu bilgilerden sonra siyâk terimi fıkıh usûlünde, metnin iç bağlamının yanı sıra, dış bağlama ait karineleri de ihtiva edecek tarzda kullanılmaya devam etmiştir.²⁰ Usûlcüler anlamı sadece lafızların dar çerçevesinin içine hapsetmemişlerdir.

Mecaz karşıtlığı ile bilinen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu isimle anılan mananın metinden çıkarılabileceğini düşündüğü için bağlamsal²¹ karinelere büyük önem vermektedir. “Söz ancak akılla anlaşılabilir manevî karineler ile anlam ifade edebilir”²² diyen İbn Teymiyye'ye göre, delâleti tayin eden durum karineleri ile söze ait karineler birbirinden farklıdır.²³ İbn Teymiyye, sözün luğavî, örfî ve şer'î hakikatlerden birine mi yoksa mecaza mı delâlet ettiğini tespit etmeye yardımcı olan unsurları siyâk başlığı altına yerleştirmeden sıralamaktadır. Ona göre bazen sözün dizilişinin, bazen mecazî anlatımda olduğu gibi söze eşlik eden bir karinenin, bazen sözün sahibinin veya muhatabının durumunun ya da sözün geçtiği ortamın, bazen de sözün iç bağlamının (siyâk) lafzın delâletini ve mecazî anlamın belirlenmesini sağladığını beyan etmektedir. Ona göre söz ile ilgili bu özellikleri bilmeyen kişi, delâletin tespiti konusunda başarılı olamaz.²⁴ Görüldüğü gibi kendine özgü ve katı olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşıma sahip olan İbn Teymiyye de bağlamın anlamın tayini üzerindeki etkisinin önemini vurgulamaktadır.

Şâtıbî (ö. 790/1388), tahsis edilmemiş âm bir lafzın her zaman vaz'edildiği umûm manasını ifade etmek üzere kullanılmayabileceğini ve bu yönüyle anlamı belirleyen şeyin de “kullanım siyâkı” olduğunu ifade etmektedir. Şâtıbî'ye göre dinî metinlerde kullanılan umûmî lafızların luğavî veya şer'î anlamda kullanılması mümkündür. Bu nedenle nasslarda geçen âm bir lafzın luğavî, örfî veya şer'î

¹⁸ İzzuddin b. Abdusselam, Ebû'l-Kâsım b. el-Hasan es-Sülemî ed-Dimeskî, *el-İmâm fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm*, thk. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye (Beyrut: Dâru'l-Beşâir'il-İslâmiyye, 1987), 160, 171, 177; Bk. İsmetullah Sami, *İslam Hukuk Usûlünde Mecaz* (İstanbul: İfav, 2018), 83-87.

¹⁹ Bk. İbnü'd-Dakîk el-İd, Takiyuddîn, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 2. Basım, 1987), 1/160, 171, 177; 2/136, 185, 191, 216.

²⁰ İsmetullah Sami, *İslam Hukuk Usûlünde Mecaz*, 83-87; Sa'd b. Mukbil b. İshâ el-'Anzî, *Delâletü's-Siyâk İnde'l-Usûliyyîn* (Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 78.

²¹ Bk. Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, drl. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 2004), 20/355-363

²² İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, 20/359.

²³ *el-İstikâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye, 8. Basım, 1991), 1/10.

²⁴ Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim el-'Aclân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1999), 566.

manalarının hangisinde kullanıldığını anlamak için sözün ortamını dikkate almak gerekir. Çünkü Arapça kelimelerin dinde kullanımı, dilin aslına nispetle özel bir ilim dalında kullanılmasına benzemektedir. O halde dinde kullanılan umûmî lafızların tümevarım yöntemiyle tespit edilen şari'in maksatlarına uygun olarak anlaşılması gerekir. Çünkü şeriatin maksatlarını ancak din bilginleri, Arapların maksatlarını da ancak onlara vakıf olanlar bilebilir. Salât kelimesinin dindeki hakikatinin, dildeki hakikatinden daha özel bir anlam ifade etmesi buna örnektir. Nitekim usûlcüler, lafzın buna benzer dine mahsus anlamlarda kullanılmasına "şer'î hakikat" demişlerdir. Bu bağlamda Şâtîbî maksadını kâmil manada izah eden şu ayeti örnek vermektedir. " الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ " *"İman edip de imanlarını bir haksızlık (zulüm) ile karıştırmayanlar."*²⁵ Sahabe bu âyette geçen zulüm kelimesinin kendi fiillerini kapsadığından endişe etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) bu kelimedenden kastın şirk olduğunu beyan ederek onları rahatlatmıştır. Sahabenin endişeye kapılmasının nedeni Arapların örfünde zulüm kelimesinin bütün haksızlıkları kapsayan umumî anlamıdır. Hz. Peygamber'in konu ile ilgili diğer âyetleri de hatırlatarak yaptığı beyan zülmün genel manasını tahsis etmiştir. Şâtîbî bu âyetteki zulüm kelimesini hadis rivayetiyle açıkladıktan sonra bu âyetin siyâkının ve yer aldığı surenin bu kelime ile özellikle şirkin çeşitlerinin kastedildiğini gösterdiğini belirtmiştir.²⁶ Böylece Şâtîbî'nin, günümüz bağlam teorisinin üzerinde durduğu hitap sahibinin maksadı, muhatabın durumu, lafzın kullanımı ve sözün ortamı olgularının önemini farkında olduğu görülmektedir. Bununla birlikte yine de İslâm âlimlerinin siyâk terimini bugünkü dil teorisinin ele aldığı genişlikte kullandığını söylemek doğru olmaz. Şimdi iç bağlamdan başlanarak sırasıyla bağlamın kısımları ve ilgili olduğu terimler üzerinde durulacaktır. Bağlam farklı şekillerde tasnif edilmiştir.²⁷ Ancak bu makalede bağlamın en önemli türleri üzerinde durulacaktır.

1.1. İç Bağlam

Bu bağlam, metnin içyapısıyla "sınırlı olan ve onu aşmayan" bağlam türüdür.²⁸ İç bağlam, metin içi öğelerin meydana getirdiği dilsel ortam²⁹ veya bir metnin işlediği konu ve kanıtlamaya çalıştığı ana fikir etrafında oluşturduğu kompozisyonudur. Metnin tamamının veya herhangi bir bölümünün iletmek istediği mesaj ve mana ancak bu bağlamın tespiti ile tam olarak anlaşılabilir.³⁰ Buna göre

²⁵ el-En'âm 6/82.

²⁶ İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî, *el-Muwâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Süleyman (Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1997), 4/ 23-27, 34.

²⁷ Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 88.

²⁸ 'İd Belba', *es-Siyâk ve Tevcîhu Delâleti'n-Nass* (Medine: Belensiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2008),141.

²⁹ Birkâvî, *Delâletu's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs*, 30.

³⁰ Musa Şimşekçakan, *Sözün Bağlamı* (İstanbul: Kiraat Yayınları, 2015), 39.

metin içinde kullanılan kelimeler sadece sözlük anlamlarını ifade eden bağımsız birimler olarak değerlendirilmez.

Kelimelerin vaz'edilişlerine göre kendine özgü anlamları vardır. Ancak kelimeler kullanıldıkları dilsel ibareler içerisinde her zaman bilinen ilk anlamlarını ifade etmezler. Bir kelimenin veya ibarenin hakiki ya da mecazî anlamda kullanıldığını gösteren ölçü, ibarenin kullanıldığı dilsel bağlamdır. Güzel kelimesinin herkesçe bilinen bir sözlük anlamı vardır. Ancak bu kelime "güzel aşçı" tamlamasının bir parçası olarak kullanıldığında bilinen hakiki anlamının dışında becerikli, mahir mecazî anlamını kazandığını görmekteyiz. Yine aynı kelime "güzel araba" terkinde kullanıldığında ise kaliteli anlamını ifade ettiğini görmekteyiz. Burada anlam farklılığına yol açan etken kelimenin yer aldığı bağlamın değişmesidir.

Kelimenin kullanım değerine büyük önem veren filozoflardan birisi olan Wittgenstein, kelimenin anlamını genel olarak, onun "dildeki kullanımı" olarak tanımlamaktadır.³¹ Bazı kelimeler kendilerine özgü anlamları cümle içerisinde kullanıldıktan sonra korumaya devam etse de, kelimelerin çoğu cümle içerisinde kullanıldıktan sonra asıl anlamına kavuşmaktadır. Çünkü cümlenin içyapısı ve dış bağlamı kelimelerin anlamları üzerinde doğrudan etkilidir. Bu nedenle bazı kelimeler cümle içerisinde kullanıldıktan sonra birim anlamlarından tamamen farklı manalar kazanmaktadır.

Fıkıh usûlünün yanı sıra belagat, tefsir, kelimeler, hadis, ve tasavvuf disiplinlerinden her birisi, kendi zaviyelerinden baksalar da, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında dilsel yapıyı öncelemiştir. Bununla birlikte bütün bu ilimlerin başında anlama faaliyetinin usulünü inşa etmesi yönüyle Fıkıh usûlü gelmektedir.³² Ancak yukarıda da belirtildiği gibi Fıkıh usûlcülerinin kullandığı "siyâku'n-nazm" ifadesinde geçen nazm kelimesinin, Cürçânî'nin anlattığı nazm teorisiyle aynı düzeyde belagat ile ilgili zengin bir muhtevaya sahip olmadığının belirtilmesi gerekmektedir.³³ Çünkü nazm teorisi, kelimelerin sahibinin zihnindeki anlamları ahenkli bir şekilde aktarmak için en uygun kelimeleri seçerek telif etmesidir. Yani nazm (sözdizimi), kelimelerin gramer kurallarına uygun bir şekilde bir cümle yapısına kavuşturulmasından ibaret değildir. Ona göre "nazm, anlamları etkisine ve zihindeki dizilişine uygun olarak lafızları dizimendir. Nazmın anlamı, lafızların gelişigüzel birbirine eklenerek sıralanması değildir. Bilakis nazm onların yanında, parçaları birbirine bağlı bir bütün olmayı gerektiren dokuma, birleştirme, kalıba dökme, bina yapımı ve benzerleri anlamındadır. Ta ki her bir parça amacına uygun olarak gereken yere konulsun ve kendisine uygun yere konulmayanı da uyumsuz gösterebilir."³⁴ Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere, bu büyük dil bilgininin esas amacı, düşünülen manalar ile

³¹ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanit (İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006), 37.

³² Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum* (İstanbul: Kültür Yayınları, 2016), 158, 160.

³³ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 267.

³⁴ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-Îcâz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatu'l-Medeni, 3. Basım, 1992), 49.

uyumlu bir düzen içerisinde kelimelerin tam da olması gerektiği şekilde dizilmesidir. Çünkü ona göre fesahat tek tek lafızlarla değil, ancak anlamlara en uygun lafızların mütenasip bir şekilde dizilmesi ile sağlanabilir.³⁵ Cürcânî'nin ideal bir anlam örgüsü ve bu örgüyü muhataba aktaracak ahenkli bir metin inşası betimlemesi, dil içi bağlamın en olgun örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Nitekim günümüz Arap dünyasında anlambilim ile ilgili bir çok çalışmaya imza atmış olan Temmâm Hassân, "*Arap kültür tarihinde bağlamsal alakaları açıklamanın en yüksek girişimi, alaka teriminin ve Delâilu'l-Îcâz isimli eserinde "nazm" adı altında ortaya koyduğu büyük teorinin sahibi Abdulkahir el-Cürcânî'dir*"³⁶ demektedir.

Kur'an'ın anlaşılması söz konusu olduğunda iç bağlam nasların âyet özelinde, siyâk-sibâk ve ilahî kelamın genel bütünlüğüne bağlı olarak okunmasını ifade etmektedir. Çünkü Kur'an'ın cüzleri yerine göre bir konu ile ilgili farklı cepheleri anlatarak birbirlerini tamamlarken diğer yandan bir yerde kapalı bırakılan bir mevzuyu açıklamaktadır.³⁷ Bu nedenle Kur'an, manaları açıklamak ve maksatları iletmek açısından tek bir parça hükmündedir. Nitekim Zemahşerî, Kur'an'ın tek bir söz hükmünde olduğunu ve bu nedenle onun içinde tenakuzun olamayacağını ifade etmektedir.³⁸ Çünkü Kur'an mesajıyla iletilen manalar birbiriyle yoğun bir şekilde irtibatlı bir sistematik yapı arz etmektedir.³⁹

Fıkıh usûlü bilginleri anlamı belirlemede öncelik arz eden nazmın doğrudan delâleti ile birlikte onun maksadını gösteren dolaylı delâletlere büyük önem vermişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in fiilleri ve beyanı ile hayat bulması yönüyle Kur'an örneği görülmemiş ve keşfedilmeyi bekleyen anlamların taşıyıcısı bir metin olmaktan ziyade bir var oluş kaynağıdır. Usûlcüler Kur'an'ın anlaşılabilirliğini ve bu haliyle de nakledildiği kabulünden hareketle sahih bir şekilde nakledilen sünnetin mana ve maksadı tayin edici rolüne de dikkat çekmişlerdir.⁴⁰ Çünkü ilahî kelamı çevreleyen örf ve İslâm bilginlerinin görüş birliği, nasların anlamını tespit hususunda dilsel formun sınırlarını aşan bir konuma sahiptir.

1.2. Dış Bağlam

Dış bağlam, metni çevreleyen ve onun gerçek anlamının belirlenmesine etki eden dil dışı unsurların tamamıdır. Dil dışı unsurlar deyince akla sözü söyleyenin niyeti, psikolojik durumu ve dil becerisini belirleyen sosyal ve kültürel ortamı

³⁵ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-Îcâz*, 401.

³⁶ Temmâm Hassân, *el-Luğatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* (el-Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1994), 186.

³⁷ Hâlis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 2. Basım, 1993), 22, 43.

³⁸ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Çavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvad, Fethî Abdurrahman Ahmed Hicâzî (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998), 5/312; Albayrak, 26.

³⁹ Toshiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2014), 54-55.

⁴⁰ Görgün, *Anlam ve Yorum*, 164, 165.

gelmektedir. Çağdaş dilbilimde dış bağlam olarak adlandırılan şey usûlcülerin hâl karineleri dedikleri sözü çevreleyen toplumsal koşulların tamamıdır.⁴¹

Nasların makâsîd merkezli yorumlanması gerektiği yaklaşımıyla ön plana çıkan Şâtîbî, umûm lafzın delâletini açıklarken dış bağlamı oluşturan hal karinelerini “*beyânın özü*” olarak adlandırmaktadır. Ona göre genel anlamdaki lafızların maksadı ancak bu durumların gerektirdiği doğrultuda açıklanabilir.⁴² Buna ek olarak hitabın iki tarafı olan alıcı ile gönderici arasındaki konuşmanın yapısını belirleyen hal ve makam bağlamı vardır. Belagat bilginleri, bir sözün belli olabildiği için onun fesahate uygun olmasının yanı sıra “*muktezâ-yı hâl*”e uygun olmasını da şart koşmuşlardır. Belagat açısından sözün belli sayılabildiği için onun makamın gerektirdiği şartlara uygun olması gerekmektedir. Makama uygunluk, sözün mevcut şartlar çerçevesinde ihtiyaç duyulduğu ölçüde vurgulu, latif, kısa, uzun, ikna edici veya tahkir edici üsluplarla söylenmesini tayin eden en önemli dış unsurdur. Hâl veya makama uygunluk Arap dili belagatı ve İslâm ilimleri tarihinde edebî sözün kalitesini yükselten unsurlar arasında sayılmıştır.⁴³ Nitekim dil ve belagat bilginleri arasında “*her sözün bir makamı vardır*”⁴⁴ sözü, en önemli belagat ilkelerinden birisi olarak kabul görmüştür.

Şâtîbî, dış bağlamı oluşturan hâl karinelerinin önemini şu şekilde ortaya koymaktadır: “*Arapların konuşmalarının maksatlarından çok Kur'an nazımının i'câzu ile ilgilenmekle meşhur olan Ma'ânî ve Beyân ilmi “muktezâyâtı ahoûl/durum gerekleri”ne odaklanmıştır. Bu durumlar bizzat hitabın kendisi, sözün sahibi, muhatap ya da aynı anda bunların hepsi ile ilgili olabilir. Çünkü tek bir sözün anlamı iki ayrı duruma, iki farklı kişiye söylenmesine veya başka öğelere göre değişmektedir. Tek lafızdan ibaret olduğu halde kapsamına belirleme veya kınama gibi farklı anlamlar giren bir istihâm edatının ya da ibâha, tehdit, taciz vb. anlamları bildiren emir kipinin maksadını ancak muktezâyı hâlâ dayanan sözün dışındaki unsurlar tayin edebilir. Sözün maksadını açıklayan her durum veya karine söz ile birlikte bulunmaz. Bu karinelere bazıları kaybolduğunda sözün anlamının tamamı veya bir kısmı da kaybolur.*”⁴⁵ Bu alıntıda ifade edildiği gibi, bir soru cümlesi bazen gerçekten bir cevap almak maksadıyla kullanılırken bazen de onay ve ikaz gibi amaçlar için kullanılabilir. Keza emir lafızlarının burada zikredilen ibâhâ, tehdit ve tahkir gibi ikincil maksatlar için kullanıldığını belirleyen şey, hâlin iktizasından çıkarılabilen sözün dışındaki karinelerdir. Bu karineler bilinmediğinde sözün gerçek anlamının tespit edilemesi son derece zordur.

Kur'an âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerinin mesajının doğru anlaşılması için öncelikle onların dilsel formlarının ve literal anlamlarının bilinmesi

⁴¹ Muhtâr Dekâvî, “Min Melâmihi'l-Fikri's-Siyâkî 'Inde'l-Usûliyyîn”, *Nazariyyetü's-Siyâk Beyne't-Tavsîf ve't-Te'sîl ve'l-İcrâ*, 53.

⁴² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/21.

⁴³ Birkâvî, *Delâletü's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs*, 29-30.

⁴⁴ Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih b. Habîb b. Hadîr b. Sâlim, *el-'Ikdu'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983), 2/125; 3/14.

⁴⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/ 146.

ön şarttır. Bununla birlikte nasların sahih bir şekilde yorumlanması için sadece lafızların sözlük anlamlarının ve diziliş kurallarının bilinmesi yeterli değildir. Nasların maksatları ancak onların metin dışı bağlamlarının da üst düzeyde bilinmesi ile netliğe kavuşur. Pek çok unsurun birleşiminden meydana gelen bu bağlamı, Zerkeşî (ö. 794/1392) “*manevî karineler*” olarak adlandırmış ve bunların sınırlandırılmasının imkânsızlığına dikkat çekmiştir. Söz gelimi “*boşanan kadınlar üç hayız müddeti beklerler*” âyetinin⁴⁶ lafzı bir haber cümlesi formundadır. Fakat vakıa olarak kadınların kendi başına bu şekilde beklemeleri mümkün olmadığına göre bu âyetle kastedilen lafzın zahirinden farklı bir şeydir. Oysa Allah’ın kelâmının muhâli bildirmesi aklen mümkün olmadığından bu ayetteki haber cümlesinin aslında emir bildirdiği anlaşılmaktadır.⁴⁷ Ayrıca âyetlerin nüzûl ortamı ve hadislerin vürûd şartları söz konusu olduğunda nasların delâletinin tespitinde dış bağlam birinci derecede önem arz etmektedir. Bu nedenle vahyin nüzûlüne tanıklık eden ve onun ortamını teneffüs eden birinci muhatapları durumundaki sahabe herkesten daha fazla nasları anlamaya kabiliyetlidirler. Çünkü onlar, vahyin şekillendirdiği bir ortamda ve bizzat Hz. Peygamber’in rehberliğinde, dinlerini yaşayan salih insanlardı.⁴⁸ Dış bağlam başlığı altında kısmen değinildiği halde anlamın tayinindeki önemine binaen karine teriminin açıklanması faydalı olacaktır.

2. Bağlam ve Karine

Karine kelimesi sürekli birlikte bulunan, yakın, eş gibi anlamlar ifade etmektedir. Bu kelimenin türevleri Kur’an’da otuz dört ayrı âyette ve birçok hadiste geçmektedir. Karinenin bütün türevlerini ele aldıktan sonra kelimenin kapalı veya belirsiz bir konunun anlaşılmasını sağlayan ipucu, işaret, iz ve durum anlamına geldiğini ifade edebiliriz.⁴⁹

Karine terim olarak sözün hangi anlamda kullanıldığını gösteren ilave bir unsur veya alamet anlamına gelmektedir.⁵⁰ Tehânevî’nin de karineyi “*bir şey için*

⁴⁶ el-Bakara 2/228.

⁴⁷ Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1957), 2/ 216.

⁴⁸ Abdurrahman İbn Hâldûn, *Mukaddimetu İbn Hâldûn*, thk. Yahyâ Murâd, (Kahire: Müessesetü’l-Muhtâr, 2006), 547; Suyûtî, Abdurrahman b. el-Kemâl Celaluddîn, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (Suudî Arabistan: Vizâretü’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, ts), 474.

⁴⁹ Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *el-Mücmel fî’l-Luğa*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1986), 3/ 749; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3607-3614; Râğıb İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’an*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dâru’ş-Şâmiye, 1996), 667; Muhammed Fuad Abdulkâfi, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kur’an* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 542; Karine teriminin farklı tanımları, kavram alanı ve fıkah yorumlarına etkisi ile ilgili detaylı bilgiler için bk. Fatih Turan, *İslam Hukukunda Karine* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011),14; Şemseddin Sami, 1068; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca – Türkçe Lûgat*, haz. Aydın Sami Güneşçâl (Ankara: Aydın Kitabevi, 15. Basım, 1998), 491.

⁵⁰ Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fadîle, 2004), 146.

kullanılmadığı halde ona delâlet eden unsur"⁵¹ şeklinde doğrudan delâlet ile ilgili olarak tanımladığı görülmektedir. Karine sözün lafzından, anlamından veya durumdan anlaşılabilir. Bundan dolayı da karine temelde sözel ve durumsal ya da lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁵² Söz gelimi "yürüyen bir kütüphane gördüm" sözündeki "kütüphane" sözcüğünün mecazen insan yerine kullanılan bir istiare olduğunu gösteren karine "yürüyen" lafzıdır. Özellikle Arapça söz konusu olduğunda lafzî karineden öncelikle anlaşılması gereken, kelimenin gramer yönünden kipi ve cümle içerisindeki görevidir. Söz gelimi kelimenin ismi fail veya ismi meful olması ya da fail (özne) veya mefulun bih (nesne) olması onun anlamını birinci derecede etkileyen lafzî karinelere dir. Yine etken çatılı bir fiil cümlesinde ve fiilden sonra gelmek, bir ismin fail olduğunu gösteren karinelere dir. Bunun yanında fiil veya isim cümlelerinde özne ile yüklem arasındaki var olan isnat bağı ve geçişli fiil ile nesne arasında meydana gelen etki, manayı ilgilendiren en önemli karinelere dendir. Anlam ile ilgili karinelere kendi zaviyelerinden olayı tahsis etmektedirler.⁵³ Karine mecazdaki gibi gerçek anlamı engelleyici (mânia), emrin tehdit manasında kullanılmasında olduğu gibi lafzî kalıbından farklı bir tarafa yönelten (sârife), müşterek anlamlardan birisini seçmeyi gerektiren (muracciha) veya anlamı daraltıcı (muhasisa) olabilir.⁵⁴ Bütün bu hallerde karine veya karinelere mahiyetinin doğru tespit edilmesinin anlamın tayininde ciddi etkisi vardır. Esasında hiçbir söz tamamen anlamı tayin eden karineden hali değildir. Nitekim Gazalî (505/1111) âm lafzın delâletini açıklarken Arapların doğrudan istiğrâk için lafızlar vaz'etmediklerini, sözün bütün fertleri göstermesi için karinelere ihtiyaç olduğunu kaydetmektedir. Gazalî "*istiğrâk hal, remiz, işaret, mütekellimin hareketleri, yüzündeki jest ve mimiklerinin ya da adet haline getirdiği işleri ve maksatlarının değişmesi gibi bir sınıf ile sınırlandırılması veya nitelikte birleştirilmesi*

⁵¹ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Funûn*, thk. Refik el-'Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1996), 2/1315

⁵² Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. 'Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'İlmi Usûli'l-Fıkhi*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997), 1/332; Tilimsânî (ö. 771/1370) karinelere üç sınıfa ayırmıştır:

Lafzî karine: Bizzat lafzın yapısından kaynaklanan karinedir. Söz gelimi " ءؤء " kelimesi çoğul olarak kullanıldığında sadece temizlik halini ifade eder.

Bağlam karinesi: Sözün öncesi veya sonrası tarafından açıklanmasıdır. Bu konuyu iç bağlam başlığı altında ele alacağız.

Hârici karine: Lafızdan tamamen bağımsız olarak anlamı gösteren karinelere dir. Tilimsânî bu karineyi "lafzın muhtemel olduğu iki anlamdan birini bildirdiğini gösteren metinden, kıyastan ve uygulamadan bağımsız delil" olarak tanımlamaktadır. Tanımdan da anlaşıldığı üzere Tilimsânî bu karineyi lafzın anlamını destekleyen harici deliller olarak değerlendirmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ali eş-Şerîf Tilimsânî, *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Fürû'i 'alâ'l-Usûl* (Kitâbu Mesârâti'l-Galat ile birlikte) thk. Muhammed Ali Ferkûs (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1998), 453-454, 456-457.

Seyyid Şerîf el-Cürçânî de karineyi, hâlî, manevî ve lafzî olmak üzere üçe ayırmaktadır. Bu sınıflardan hal karinesi yine lafız dışı unsurların delâletini ifade ederken diğer ikisi her halükârda lafız ile ilgili delâletleri anlatmaktadır. Bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 146.

⁵³ Nâdiye Ramazan en-Neccâr, *el-Karâin Beyne'l-Luğaviyyîne ve'l-Usûliyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 14-15.

⁵⁴ Ömer Acar, "Anlamı Tayin Eden Karîne", *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 191.

mümkün olmayan karinelere zorunlu olarak doğan bir bilgi ile anlaşılır"⁵⁵ diyerek anlam tayin eden karinelerin sınırlarını oldukça geniş tutmaktadır. Ona göre bazen de "Allah her şeye vekildir" âyetinde olduğu gibi sadece aklın delâletiyle nassın istiğrâk ifade ettiği anlaşılabilir. Bu yaklaşımda sosyal ve kültürel ortama özel bir vurgu görülmesi de bunların ihmal edildiğini söylemek de örfün konumu ile ilgili söylenenlerin göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir.

Fıkıh usûlü terimi olarak karîne, Şari'in veya sözün sahibinin maksadını belirlemek için yararlanılan delil ya da niteliktir. Şer'î hüküm istinbat etmek amacıyla metnin iç bağlamından veya dış bağlamı oluşturan unsurlardan faydalanmak gerekir. Çünkü anlam faaliyetinin asıl amacı, sözün sahibinin söz ile neyi kast ettiğinin anlaşılmasıdır. Bu nitelik ya bizzat sözün kendisinden veya konuşanın iradesinden ya da sözün dışındaki faktörlerden çıkarılır.⁵⁶ Söz gelimi Kur'an metninin lafızlarının tefsiri söz konusu olduğunda en muteber karîne lafız ile asıl kastedilen anlamı tespit etmeyi sağlayan karînedir. Lafız ile kastedilen mana ise ancak sözün içinde geçtiği kitabın genel anlamı ve amacının yanı sıra lafzın öncesi ve sonrası ile olan bağlantısı dikkate alınarak anlaşılabilir.⁵⁷ Karinenin en önemli işlevi de bilinen bir şeyin delâletiyle tam olarak bilinmeyen bir şeyin anlamını veya hükmünü netleştirmektir.⁵⁸

Lafzın mecaz olduğunu belirlemek için gerçek anlama mani bir karineye ihtiyaç vardır. Belagat bilginlerine göre de başlangıçta hakikat veya mecaz olarak anlaşılabilir olan bir sözün, ancak gerçek anlamı engelleyen bir karînenin bulunması halinde mecaz olarak kabul edilebileceğini belirtmektedirler.⁵⁹ Hatta Râzî'nin belirttiği gibi mecazın karinesiz olarak bir anlam ifade etmesi mümkün değildir. Ayrıca ona göre mecazî üslubu yalan beyandan ayıran en önemli unsur konuşanın özellikleri veya sözün iç bağlamı ile ortaya çıkan karinelere.⁶⁰ O halde bir sözün mecaz olduğuna hükmetmek veya müşterek kelimenin hangi anlamda kullanıldığını belirlemek için her zaman bir karineye ihtiyaç vardır. Mecazda sözün hakikat ifade etmediğini gösteren karîne, sözün iç bağlamından veya aklî, hissî, örfî ve şer'î gibi metin dışı unsurların birisinden elde edilebilir. Sözü edilen karineler ile mecaz olarak yorumlanan pek çok söz vardır. Söz gelimi,

"وَأَسْتَفْزِرُ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ "

⁵⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, el-Gazâlî *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl* thk. Muhammed Tamir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2011), 2/149.

⁵⁶ Nâdiye Ramazan en-Neccâr, *el-Karâin Beyne'l-Luğaviyyîne ve'l-Usûliyyîn*, 14.

⁵⁷ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karnî'r-Râbi' 'Aşer* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 3/876.

⁵⁸ Turan, *İslam Hukukunda Karine*, 18.

⁵⁹ Mat'anî, Abdülazîm İbrahi, *et-Teşbihu'l-Beliğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti'l-Mecâz* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 120.

⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/290, 322-323.

*“Onlardan gücünün yettiğini yerinden oynat. Atlıların ve yayalarımla onların üzerine yaygarayı bas! Mallarda ve çocuklarda onlara ortak ol! Ve onlara vaadlerde bulun!”*⁶¹ âyeti hitap sahibinin iradesinden kaynaklanan karine ile mecaz kabul edilmiştir. Bu âyetin hakikatine göre Yüce Allah şeytana zahiren emretmektedir. Hâlbuki Yüce Allah'ın gerçekte şeytana veya bir başkasına kötü veya günah bir fiili emretmesi dinen ve aklen imkânsızdır. Çünkü O, mutlak adalet sahibidir ve mahlûkata mahsus her türlü noksandan da münezzehtir. Bunu kanıtlayan pek çok şer'î delil vardır. O halde âyetin ifadesinin mecaz olduğu birçok şer'î delil ve aklî karîne ile anlaşılmaktadır.⁶² Usûlcüler, diğer karine çeşitlerinin yanında örf karinesine de önem vermişlerdir. Hakikat bahsinde de ele alındığı üzere lafzın lugavî, dinî ve toplumsal hakikatleri bulunabilir. Böyle bir lafzın hangi anlamda kullanıldığını tayin eden şey onun hangi örfе göre kullanıldığıdır. Söz gelimi dinî anlamı ile bilinen salât ve zekât gibi lafızların din diline göre anlaşılması esastır.⁶³ Lafızların Kur'an ve sünnette kullanıldığı hususî anlamın geçerliliği de örfî anlamın lugavî anlama tercih edilmesiyle ilgilidir.⁶⁴ Çünkü dinî terimlerin anlamının tercih edilmesi bu kelimelerin ait oldukları alanın özel örfünün gereğidir.

Hukukta karine, bilinen bir şeyden hareketle hükmü belli olmayan bir şeyin bilgisine ulaşmaya vesile olan alamettir. Dereceleri, kati birbirinden farklı karinelere mevcut olsa da İslâm hukukunda karine ile amel etmenin önünde bir engel bulunmamaktadır.⁶⁵ Yargılama hukukunda ise karine *“iki farklı olay arasında aklî çıkarsama yoluyla bağlantı kurularak elde edilen ve bilinmeyen bir durumun ispatına yarayan delil”* şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁶ Fakat sonuca işaret eden karinelere dilsel veya dil dışı ortamdan çıkarılabileceğini belirtmekte fayda vardır. Asıl konumuz olan mecazın tespitinde karineden maksat, lafzın hakiki anlamda anlaşılmasına engel olan unsurdur. Bir sözün hakiki anlamı dışında, mecazî anlamda kullanıldığını gösteren bir alamete ihtiyaç vardır. Mecazî sözlerin, hakiki anlamda anlaşılmasını engelleyen bu tür alametlere karine denir. Karinenin dine, akla, duyulara veya örfе dayanması gerekir. *“Şu ağaçtan yemem.”* sözünde, yenilmeyecek şeyin ağaç değil de onun meyvesi olduğuna karar veren duyular olduğundan buradaki karine duyusaldır. *“Sesinle, gücünün yettiğini yerinden oynat, onlara karşı yaya ve atlılarıyla haykırarak yürü, mallarına ve çocuklarına ortak ol, onlara vaadlerde bulun ama şeytan sadece onları aldatmak için vadeder”*⁶⁷ ayetinin hakiki

⁶¹ el-İsrâ' 17/64.

⁶² Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed 'Azv 'Înâye (Dimaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999), 70-71; Siddîk Hasan Hân Bahadır, *Husûlu'l-Me'mûl min 'İlmi'l-Usûl* (Kostantiniye: Matba'atu Cevâibi'l-Kâine, 1296/1878-1879), 17.

⁶³ Ebû Hilal el-'Askerî, el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Kahire: Dâru'l-'İlm ve's-Sekâfe, 1997), 66.

⁶⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/26.

⁶⁵ Yaylalı, *“İslâm Hukukunda Karine”*, *İslâmî Araştırmalar* 2/6, (Ankara 1988), 55-56.

⁶⁶ Davut Yaylalı, *“Karine”*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/492-493.

⁶⁷ el-İsra 17/64.

anlamı, Allah Te'âlâ'nın bu fiilleri yapmasını şeytana emrettiğidir. Oysa Allah Te'âlâ'nın bu fiilleri emrettiğini düşünmek akla aykırıdır. Çünkü bu davranışlar O'nun muradına olmadığı gibi, O'nun rızasına da uygun değildir. O halde burada kastedilen anlam şeytana bu fiilleri yapabilme gücünün verildiğidir. Bu anlama ulaşmamızı sağlayan unsur aklî karinedir. Bir kişi karısına "Eğer evden çıkarsan boş ol!" dediğinde, bundan anlaşılan, herhangi bir zamanda evden çıkması değil aksine o anda çıkmasıdır ki bu sözün mecaz olarak yorumlanmasını sağlayan unsur örfî karine olarak adlandırılabilir.⁶⁸ Şu ana kadar kısmen dış bağlam ile ilgili olarak örften söz edildiye de anlamı tayin eden metin dışı unsurların başında geldiğinden kültür ile ilişkisi nedeniyle ayrıca üzerinde durmaya ihtiyaç vardır.

3. Bağlam ve Örf

Burada esas üzerinde durulmak istenen husus nasların anlaşılması ve yorumlanmasında bağlamın bir uzantısı olarak örfün değeridir. Dil ile toplumun kültürü arasında kuvvetli bir bağ vardır. Dil hem kültürün taşıyıcısı olarak toplumun sözel bir aynası hem de düşünce ve kültürün oluşumu ve gelişiminde belirleyici bir etkidir. Bu nedenle sözün gücü sadece onun dilsel ağırlığından kaynaklanmaz. En az onun kadar hatta ondan daha da önemli olan, sözün toplumun genel anlayışı bakımından denk düştüğü nokta ve konumdur. İslamî gelenekte dilin bu yönüne dikkat çekmek için kültür terimi yerine örfün kullanıldığı görülmektedir. Bilindiği üzere Fıkıh Usûlünde örf şer'î ahkâmın kaynaklarından birisi olarak kabul edilmektedir. Örf bir yandan kalıplaşmış sosyal davranışları diğer yandan dilin toplumsal katmanda kazandığı anlamı ifade etmektedir. Özellikle sözün anlaşılmasında sıkça dikkat çekilen örf veya örfî kullanım dilin sözü edilen sosyo-kültürel cephesini ortaya koymaktadır. Örfün en çok kabul gören ilk tanımı Neseffî'nin "*akıllara dayalı olarak insanların vicdanlarına yerleşen ve tabiatları bozulmamış kimselerin kabul ettiği söz ve davranışlardır*"⁶⁹ şeklindeki tanımıdır. Yukarıda Serahsî'nin siyâktan bahsettiğini delillendirirken onun lafzı gerçek anlamının dışında açıklamanın beş gerekçesinden birisinin örfî kullanım olduğunu zikretmiştik. Serahsî bu gerekçeyi açıklarken dilin meramı anlatmak ve zihnin tasavvur ettiği talebi ifade etme işlevlerine vurgu yapmaktadır. Ona göre toplumun örfünde lafzın bir nesneyi adlandırmak üzere kullanıldığı bilinen manası lugatteki hakiki manası gibi kesinlik bildirmektedir. Bu şekilde yaygın ve genel kabul görmüş bir örfî anlamın bulunmadığı yerlerde ise lafzın hangi manayı ifade ettiğinin tespiti karineye ihtiyaç duymaktadır. Serahsî buna dirhem isminin mutlak olarak kullanımını örnek vermektedir. Dirhem ifadesi kullanıldığı bölgenin örfüne uygun olarak yerel para birimini ifade edebilmektedir.

⁶⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve İstılahat-ı Fıkhiye Kamusu* (İstanbul: Özensar Yay., ts.), 1/84.

⁶⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/87, 88.

Aslında örfün, kullanım çevresinin yaygınlığı açısından genel ve özel olmak üzere ikiye ayrıldığı⁷⁰ da göz önünde bulundurulduğunda din dili de özel örfte tekabül etmektedir. Yani dinî istilahların anlamları da İslâm'ın mensuplarının özel örfü tarafından belirlenmiştir.⁷¹ Söz gelimi Arapçada gerçekte dua manasını ifade eden “salât” kelimesi Hz. Peygamber'in uygulaması ve izahının sonucunda rükünleri ve şartları malum olan ibadetin adı olarak İslâm literatüründe ve Müslümanların zihinlerinde yer etmiştir. Burada özel örfün yüklediği anlamın kelimenin dildeki hakikatinin önüne geçtiği görülmektedir. Dinî terimlerin büyük çoğunluğunun anlamının buna benzer şekilde ya doğrudan Hz. Peygamber döneminde veya İslâm tarihi boyunca ve zamanla netleştiği görülmektedir. İbn Rüşd te'vil terimini, “lafzı hakiki delâletten çıkarıp Arapların bir şeyi benzeri, sebebi, gereği, yakını veya bunun gibi şeylerle adlandırma adetine zarar vermeden mecazî delâlete götürmektir”⁷² şeklinde açıklamaktadır. Bu izahlardan da anlaşıldığı üzere nasları anlama ve yorumlama faaliyetinde dilin sahibi olan Arapların kültürünün dikkate alınması zorunlu bir ihtiyaçtır. Bu çerçevede dil kuralları ve sözlük bilgilerinin yanında özellikle vahyin doğrudan muhatabı olan sahabe neslinin yaşadığı ortamı, nasları anlama yöntemleri dikkate alınmadan isabetli sonuçlara ulaşmak oldukça zordur. Mecellenin “âdetin delâletiyle mana-yı hakiki terk olunur” (m. 40)⁷³ kuralı da toplumda egemen olan anlama biçiminin sözlük bilgisinin önünde geldiğini vurgulamaktadır. Nitekim İbn Kayyım, “yüzden fazla meselede örf sarih söz gibi işletilmiştir” diyerek bunları tek tek saymaktadır.⁷⁴ Muhammed Hamidullah'ın da kaydettiği gibi, Hicri 245 yılında vefat eden Muhammed b. Habîb, eserinde bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) itibar ettiği nübüvvet öncesine ait örf uygulamalarını aktarmak için oldukça uzun bir bölüme yer vermiştir.⁷⁵ İmam Mâlik'in Medine ehlinin örf ve adetlerini şer'î bir delil olarak kıyastan önce usul sistemine dâhil etmesindeki en önemli etken nasların nasıl anlaşıldığı ve uygulandığı bağlamında sahabe örfünün tayin edici rolüne dikkat çekmektedir.⁷⁶ Aslında örfte itibar sadece İmam Mâlik'in mezhebi ile de sınırlı değildir. Mecelle'nin örfün dinin doğru anlaşılmasındaki etkisini vurgulayan “örf ile tayin nas ile tayin gibidir” (m. 45)⁷⁷ maddesinin aslı ilk dönem Hanefî fıkıh birikiminin günümüze aktarılmasında büyük rolü olan el-Mebsût'ta, mutlak lafızlarla yapılan hac adağının anlamının tayini bahsinde⁷⁸ geçmektedir.

⁷⁰ Sübkî & İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhu'l-Minhâc*, 3/704.

⁷¹ Serahsî, *Usûl*, 1/190.

⁷² İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 76.

⁷³ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Matbaa-yi Osmaniye, 1300/1883), 28.

⁷⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyüb, *İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Âl Süleyman & Ebû Ömer Ahmed Abdullah Ahmed (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l Cevzî, 1463h.), 4/316.

⁷⁵ Muhammed b. Habîb, Ebû Ca'fer b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâsimî, *Kitâbu'l-Muhabber* (Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1942), 309; Muhammed Hamidullah, “İslam Hukuku'nda Örf ve Adet”, *Hikmet Yurdu* 2 (2008), 158.

⁷⁶ Hamidullah, “İslam Hukuku'nda Örf ve Adet”, 163.

⁷⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 28.

⁷⁸ Serahsî, Şemsu'l-Eimme, *el-Mebsût* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/152.

Demek ki, örf ile tayin özellikle sarahaten beyan edilmeyen nassın delâletinin tespitinde önem arz etmektedir. Ancak örfî anlamın geçerliliği mutlak değil; aksine şer'î esaslarla mukayyet bir durumdur. Sübütü ve her yönüyle delâleti kat'î olan bir nas karşısında örfe veya başkaca açıklama yöntemlerine itibar edilmez.⁷⁹ Bir başka ifadeyle sarîh bir şekilde beyan edilen bir konuda örfün delâletinin bir geçerliliği bulunmamaktadır.⁸⁰ Fakat takdire ihtiyaç duyan nasların hükümleri akıl veya örfün delâletiyle tefsir hatta tahsis edilebilir. Örf delilinin esas işlevi de nasların beyanında ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar İslam hukukunda örf, hakkında geçerli şer'î bir delilin bulunmadığı konularda tali bir kaynak olarak muteber kabul edilmiş olsa da örfün önemi daha çok lafızların tefsir ve yorumunda delâletin tespiti ile ilgili olarak sahneye çıkmaktadır. Nasların beyanında lafızların yaygın toplumsal anlamı halk arasında meşhur olmayan sözlük anlamına tercih edilmektedir. Tearuz halinde lafızların dildeki, toplumsal örfteki ve şariat örfündeki anlamlarından birinci sırada dinî, ikinci sırada örfî ve üçüncü sırada lugavî anlamlarına itibar edilmektedir.⁸¹ Bütün bu anlatılanlardan İslâm bilginlerinin metnin anlaşılmasında toplumun anlayışını, dilsel öğelerin kitabî karşılığundan daha fazla önemsedikleri anlaşılmaktadır.

Sonuç

Sonuç itibariyle, ister lafzî olsun ister aklî, örfî veya halî olsun sözün anlamının tespitinde karinelerin ve toplumda egemen olan örfün önemi büyüktür. Bu nedenle bir lafzın literal anlamının dışında kullanıldığına karar vermek için metnin akışından anlaşılan dilsel unsurların yanında dil dışı karinelerin ve örfî kullanımın tamamı dikkate alınmalıdır. Ne de olsa söz ile bağlam insan ve çevre; fidan ve toprak; balık ve deniz kadar birbirlerinden ayrı düşünülmesi pek de mümkün olmayan bir bütünün parçalarıdır. Nasıl ki zamanın ve ortamın şekillendirdiği insan, kimliğinin bir parçası olan sosyo-kültürel ortamdan kopuk olarak yeterli düzeyde tanınmaz ise söz de bağlamından kopararak anlaşılabilir. Anlamın tayininde söz varlığının, kendisini kuşatan ve onun vücuda gelmesini sağlayan sosyal ortam ile birlikte değerlendirilmesi icap eder. Bu nedenle hem anlamlı dilbilimsel birimler olarak sözcüklerin hem de söz öbekleri ve cümlelerin anlamlarını ortaya çıkarmak için tek başına sözlük ve gramer bilgisi yeterli görülmemelidir. Dilsel birimleri anlamak için zorunlu olan bu bilgilerin yanında o anlatının oluşmasını sağlayan metnin içindeki ve dışındaki açık ya da örtük

⁷⁹ Emrullah Dumlu, "Ebu Yusuf'un "Örfe Dayalı Nassın Örf Değiştğinde Değişebilirliğine" İlişkin Görüşünün Tespit Ve Tetkiki", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (ts), 88, 89.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/152.

⁸¹ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Uşûl*, thk. Muhammed Tamir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2011), 2/43; Ebû Zekerîya Muhyîddîn Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 12/313; Sübkî & İbnu's-Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhu'l-Minhâc*, 3/934; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/19.

bağıntıların da anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Söz gelimi cümlenin veya cümle içerisinde kullanılan sözcüğün gerçek veya mecazî anlamlarından hangisini ifade etmek için kullanıldığını belirleyebilmek için gramer kurallarına ilave olarak sözün iç bağlamı, mütekellimin maksadı, muhatabın durumu ve hitabın gerçekleştiği ortam ile ilgili başka unsurlar da bilinmelidir. Ya da çok anlamlı müşterek bir lafzın hangi anlamda kullanıldığını belirleyebilmek için kelimelerin basit anlamlarının dışında sözün sahibinin maksadını netleştiren bazı karinelerin tespit edilmesi gerekir. Hatta daha geniş çerçevede, oydaşım sonucu oluşan iletişim dilinin bir parçası olan sözün hangi toplumsal ve kültürel vasatta (örf) sarf edildiğinin tespiti maksadın anlaşılması açısından büyük faydalar sağlayacaktır. İşte metinlerin ve hitapların içindeki asıl mesajın anlaşılmasını sağlayan bütün bu karineler, bağlam konusunun kapsamına girmektedir. Bu nedenle bağlamın bilinmesi, sözün hangi maksatla söylendiğinin tespit edilmesi açısından hayati bir öneme sahiptir. İslam bilginleri metin içi bağlamı siyâk terimi ile isimlendirmiş ve nasları bunu dikkate alarak açıklamışlardır. Bununla birlikte sözün maksadını belirleyebilmek için hatibin ve muhatabın durumunu, sözün ifade edildiği ortamı ve toplumun lafızları kullanım biçimlerini tayin edici etkenler olarak dikkate almışlardır. Günümüzde de nasların tefsiri ve yorumunda bir bütün olarak bağlamı içine alan geniş bir bakış ve anlayış ile hareket edilmelidir. Günümüzdeki dilbilimsel bağlam teorisinin artısı sözü anlamak için metin içi ve dışı unsurların tamamını bir bütün olarak ele alıp incelemeleridir. İslamın geleneksel birikimi ile çağdaş dil ve anlambilim yaklaşımları birlikte dikkate alındığında bu yöntem hem nasların lafızlarını hem de ruhunu koruyarak doğru anlamak açısından takip edilmesi gereken en isabetli yoldur. Âyetlerin anlamının tayininde dış bağlamın etkisini gösteren örnekler çoktur. Özellikle örf ve karinelerin açık bir şekilde anlamını etkilediği ahkâm âyetlerinin ayrıca bir makalede incelenmesi düşünüldüğünden burada daha fazla örneğe yer verilmemiştir.

Kaynakça

Abduddâyim, Muhammed Abdulazîz & el-Mennâ', İrfân Faysal. *Nazariyyetü's-Siyâk Beyne't-Taşîf ve't-Te'sîl ve'l-İcrâ'*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Besâir, 2015.

Abdulaziz el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaeddin. *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli'l-Pezdevî*. haş. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Abdubaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'an*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.

Acar, Ömer. "Anlamı Tayin Eden Karîne". *Ekev Akademi Dergisi* 49 (Güz 2011), 183-202.

Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Matbaa-yi Osmaniye, 1300/1883.

Ahmed Muhtar Ömer. *İlmu'd-Delâle*. Kahire: İlmu'l-Kutub, 5. Basım, 1998.

Albayrak, Hâlis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 2. Basım, 1993.

'Anzî, Sa'd b. Mukbil b. İsa. *Delâletü's-Siyâk İnde'l-Usûliyyîn*, Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslamiye ve Istilahat-ı Fıkhiye Kamusu*. 6 Cilt. İstanbul: Özensar Yayınları, ts.

Birkâvî, Abdulfettâh Abdulalim. *Delâletü's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1991.

Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1996.

Cürcânî, Abdulkâhir el-. *Delâilu'l-Î'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatu'l-Medeni, 3. Basım, 1992.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkhi*. thk. Halîl Muhyîddin el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

Dekâvî, Muhtâr. "Min Melâmihi'l-Fikri's-Siyâkî 'İnde'l-Usûliyyîn". *Nazariyyetu's-siyâk Beyne't-Teşîf ve't-Te'sîl ve'l-İcrâ'*. mlf. Muhammed Ahdulazîz Abduddayim & Arafât Faysal el-Mennâ'. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Besâir, 2015.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Dumlu, Emrullah. "Ebu Yusuf'un 'Örfe Dayalı Nassın Örf Değiştiğinde Değişebilirliğine' İlişkin Görüşünün Tespit Ve Tetkiki". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (ts). 81-116

Ebû Ca'fer b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî, Muhammed b. Habîb. *Kitâbu'l-Muhabber*. Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1942.

Ebû Hilal el-'Askerî, el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân, *el-Furûku'l-Luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997.

Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî. *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karnî'r-Râbi'* 'Aşer. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed –el. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Tamir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2011.

Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum*. İstanbul: Kültür Yayınları, 2016.

Güman, Osman. "Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013). 29-52.

Hamidullah, Muhammed. "İslam Hukuku'nda Örf ve Adet". *Hikmet Yurdu* 2 (2008). 153-177.

Hassân, Temmâm. *el-Luğatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*. el-Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1994.

İbn Abdi Rabbihi, Ebû Ömer Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbihi b. Habîb b. Hadîr b. Sâlim. *el-'Ikdu'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîru'l-'Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbnu'd-Dakîk el-'İd, Takiyyuddîn. *İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: 'Alemu'l-Kutub, 2. Basım, 1987.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *el-Mücmel fi'l-Luğa*. thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1986.

İbn Hâldûn, Abdurrahman. *Mukaddimetu İbn Hâldûn*. thk. Yahyâ Murâd. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2006.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb. *İ'lâmu'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Âl Süleyman & Ebû Ömer Ahmed Abdullah Ahmed. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1463.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Faslu'l-Makâl*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm. *el-İstikâme*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 2 Cilt. Riyâd: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 8. Basım, 1991.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm. *et-Tis'îniyye*. thk. Muhammed b. İbrahim el-'Aclân. Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1999.

'İd Belba'. *es-Siyâk ve Tevcîhu Delâleti'n-Nass*. Medîne: Belensiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2008.

İsfehânî, Râğîb. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru'ş-Şâmiye, 1996.

İzutsu, Toshiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2014.

İzzuddin b. Abdusselam, Ebû'l-Kâsım b. el-Hasan es-Sülemî ed-Dimeşkî. *el-İmâm fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm*. thk. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye. Beyrut: Dâru'l-Beşâir'il-İslâmiyye, 1987.

Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an/Tefsîru'l-Kurtûbî*. thk. Ahmed el-Berdûnî & İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Mat'anî, Abdulazîm İbrahim. *et-Teşbihu'l-Beliğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti'l-Mecâz*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.

Neccâr, Nâdiye Ramazan. *el-Karâin Beyne'l-Luğaviyyîn ve'l-Usûliyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizuddin. *Medâriku't-Tenzî ve Hakâiki't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Palmer, F. R. *Semantik -Yeni Bir Anlambilim Projesi-*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Kitâbiyât, 2001.

Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. 'Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî. *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkhi*. 6 Cilt. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.

Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. 'Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sami, Şemseddin 1068 & Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca – Türkçe Lûgat*. haz. Aydın Sami Güneyçal. Ankara: Aydın Kitabevi, 15. Basım, 1998.

Serahsî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsu'l-Eimme, *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Serahsî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsu'l-Eimme. *el-Mebsût*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004.

Sıddîk Hasan Hân, Bahadır. *Husûlu'l-Me'mûl min 'İlmi'l-Usûl*, Kostantiniye: Matba'atu Cevâibi'l-Kâine, 1296/1878-1879.

Sübkî, Takiyyuddin Alî b. Abdulkâfi & İbnu's-Sübkî, Tacuddin Abdulvehhab. *el-İbhâc fî Şerhu'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî & Nureddin Abdulcebbâr Sağîrî. 7 Cilt. BAE: Dâru'l-Buhûs li't-Turâsi'l-İslâmiyye, 2004.

Suyûtî, Abdurrahman b. el-Kemâl Celaluddîn. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Suudî Arabistan: Vizâretü'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, ts.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1939.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Şâtübî, İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Süleyman. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1997.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl*. thk. Ahmed 'Azv 'Înâye. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999.

Şimşekçakan, Musa. *Sözün Bağlamı*. İstanbul: Kıraat Yayınları, 2015.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*. thk. Refik el-'Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1996.

Tilimsânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ali eş-Şerîf. *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Fürû'i 'alâ'l-Usûl*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1998.

Turan, Fatih. *İslam Hukukunda Karine*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*. ev. Deniz Kanıt. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.

Yaylalı, Davut, , “İslâm Hukukunda Karine”, *İslâmi Araştırmalar* 2/6, (Ankara 1988).

Yaylalı, Davut, “Karine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf an Ğavâmidi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu’l-‘Ubeykân, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’an*. thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1957.

Vahiy Çeşitleri Tartışmalarında Kudsî Hadis Meselesi*

İsa AKALIN**

Öz

Kudsî hadis, mânası yüce Allah'a, lafzı ise Peygamber'e (s.a.v.) ait olan hadis olarak tanımlanmaktadır. Kudsi hadis olarak adlandırılan rivayetlerin, vahyin hangi türüne dâhil olduğu, Kur'ân-ı Kerim'den ve diğer nebevî hadislerden farklı olarak ne gibi özelliklere sahip olduğu tartışılmıştır. Kudsi hadis ve onunla bağlantılı düşünülen kudsi hadis-vahiy ilişkisi vb. tartışmalar; kudsi hadis teriminin, hadis usûlünde yerinin olup olmadığına bakılmaksızın sürdürülmesi nedeniyle, hadis usûlü açısından herhangi bir zemine oturmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kudsi hadis, hadis usûlü, vahiy, Kur'ân-ı Kerim.

The Issue of Qudsi Hadith in the Discussion of the Types of Revelation

Abstract

Kudsî hadith is defined as the hadith the meaning of which belongs to Allah Almighty, and the expression of which belongs to the Prophet (s.a.v.). It has been discussed what kind of revelation the narrations called Kudsi hadith belong to, and what features they have different from Qur'an and other prose hadiths. Discussions, such as Kudsi hadith and its relation to revelation, do not have any ground in terms of the hadith method as they do not take whether the term Kudsi hadith have a place in hadith method into consideration.

Keywords: Qudsi hadith, hadith technique, revelation, Qur'an.

Giriş

Kudsî hadisler, Yüce Allah'a nispet edildiklerinden -hadis tasnif döneminden sonraki dönemlerde- kimi müelliflerce Kur'ân-ı Kerim âyetlerine yakın ilâhî bir mâhiyette olduğu düşünülerek, diğer nebevî hadislerden ayrı bir kategoride

* Bu makale, yazarın *Hadis Tekniği Açısından Kudsi Hadisler* başlıklı doktora tezi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014) esas alınarak yeniden hazırlanmıştır. Makale Gönderim Tarihi: 04.11.2019/ Makale Kabul Tarihi: 24.12.2019.

**Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Hadith, isaakalin@akdeniz.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1421-3501

değerlendirilmek istenmiş ve bu sınıflamadan yola çıkılarak vahiy-kudsî hadis ilişkisi, kudsî hadislerin vahyin hangi çeşidi olduğu, kudsî hadislerin Kur'ân-ı Kerim ile diğer nebevî hadislerle karşılaştırılması ele alınmış ve bu alanlarda birtakım tartışmalar yapılmıştır.

Kudsî hadislerin, *mânası yüce Allah'a, lafzı ise Peygamber'e (s.a.v.) ait olan hadistir* şeklinde tanımlanmasının, hadis öğretiminin lisans ve lisansüstü seviyelerinde yapıldığı eğitim kurumlarında ve informel hadis öğretiminin yapıldığı yerlerde de bir anlam ve kavram kargaşasına neden olduğu görülmektedir. Hatta söz konusu anlam ve kavram kargaşasının hadis öğretiminin ortaöğretim seviyesinde yapıldığı eğitim kurumlarında da gözlemlendiği yapılan alan araştırmalarında ortaya konmuştur.¹

Hadis ıstılâhları ve ilgili tartışma konuları, hadis usûlü edebiyatının oluşumundan itibaren hadis usûlü kitaplarında ele alınmıştır. Hadis usûlü kitaplarında *kudsî/ilâhî/rabbânî hadis* adlarıyla herhangi bir ıstılâh bulunmamasına rağmen söz konusu tartışmaların böyle bir ıstılâh varmışçasına sürdürülmesi, dikkat çeken bir durumdur. Kudsî hadisi, hadis ıstılâhı olarak sunma çabalarının bir sonucu olarak ayrılmaz bir parçası gibi düşünülen vahiy - kudsî hadis ilişkisi ile kudsî hadislerin Kur'ân-ı Kerim'le ve diğer nebevî hadislerle karşılaştırılması gibi tartışmaların -hadis usûlü kitaplarından ve hadis tarihinden bağımsız olarak- hadis ilimleri açısından herhangi bir zemine oturtulmadan farazi meseleler olarak ele alındığı görülmektedir.

1. Kudsî Hadis Kavramı ve Ortaya Çıkışı

Muhtevasında Yüce Allah'a izafe edilen sözler ve fiiller yer aldığından *kudsî hadis* diye isimlendirilen rivâyetler, mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem hadis usûlü kitaplarında, bir hadis çeşidi olarak ele alınmamıştır. Mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem hadis usûlü kitaplarında böyle bir tasnifin bulunmaması, hadis usûlü kavramlarına sonradan eklenmiş (deyim yerindeyse *bid'at, muhdes, üretilmiş*) bir ıstılâh olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı *kudsî hadis* tabiri; *galat-ı meşhûr, lügat-ı fasîhden evlâdır* deyiminin yerinde bir örneğidir. Biz de çalışmamızda söz konusu bu galat-ı meşhuru olduğu gibi kullandık.

Kudsî hadis kavramının ortaya çıkışı ve ilk olarak hangi tarih/ler/de kim/ler tarafından kullanılmaya başlandığına dair -ne yazık ki- çok net ve kesin bilgilere sahip değiliz. Kudsî hadis kavramıyla ilgili araştırmalarda ve kudsî hadis içeren derleme eserlerin giriş yazılarında, bu konuyla ilgili sunulan bilgilerin birbirinin tekrarı olduğu görülmektedir.

¹ Bk. Recep Ertugay, "İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabının Hadis İlimi Açısından Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/ 8 (2017): 167 v.dğr.

Seyyid Şerif el-Cürçânî (816/1413), *et-Ta'rîfât*'ta kudsî hadisi şöyle tarif etmektedir:² "Kudsî hadis, mânası yönüyle Allah Teâlâ'ya, lafzı yönünden Resûllah'a (s.a.v.) aittir. O, Allah'ın nebîsine ilham veya rüya yoluyla haber verdiği ve nebînin de (s.a.v.) bu mânayı kendi ifadesiyle bildirdiğidir. Ancak Kur'ân kudsî hadisten üstündür, zira Kur'ân'ın aynı şekilde lafzı da münezzeldir."

el-Münâvî (1031/1622), *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâti't-Te'ârîf* adlı eserinde kudsî hadisi şöyle tarif etmektedir:³ "Kudsî hadis, Allah'ın nebîsine ilham veya rüya yoluyla haber verdiği ve nebînin de bunu kendi ifadesiyle bildirdiğidir. Ancak Kur'ân, lafzıyla inzâl edildiğinden kudsî hadisten üstündür."

Abdullah Aydınlı ise kudsî hadis hakkında şu açıklamaları yapmaktadır: "Kudsî Hadis, yüce Allah'a Kur'ân-ı Kerîm dışında nisbet edilen söz ve iş; mânası Yüce Allah'a, lafzı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olduğu söylenen sözdür. Kudsî hadis, sened ve metninin durumuna göre sahîh, hasen, zaîf veya mevzû olabilir. Bu hadise, *el-hadîs'l-ilâhî* ve *el-hadîs'r-rabbânî* de denildiği gibi *el-Hadîs'l-Kudsiyye*, *el-hadîs'l-ilâhî* veya *el-hadîs'r-rabbânî* de denir"⁴

Kudsî hadis/الحديث القدسي kavramı karşılığında Zebîdî'nin (1205/1791) *Tâcu'l-'Arûs'*unda *el-kelimâtü'l-kudsiyye/الكلمات القدسية* kavramını kullandığı görülmektedir.⁵ *Tâcu'l-'Arûs*, Fîrûzâbâdî'nin (817/1415) *el-Kâmûsu'l-Muhît'*inin şerhi olmasına rağmen Zebîdî'nin kullandığı *el-kelimâtü'l-kudsiyye* kavramı ve konuyla ilgili hadis örnekleri *el-Kâmûsu'l-Muhît'*te yoktur. Zebîdî'nin, kudsî hadis karşılığında kullandığı *el-kelimâtü'l-kudsiyye* kavramıyla iki yerde karşılaşmaktayız: *وفي الكلمات القدسية : إن أعبط أوليائي عندي* maddesinde *غَمَضُ* ism-i fâiline örnek olarak *لَمُؤْمِنٌ خَفِيفَ الْحَاذِ ذُو حَظٍّ مِنَ الصَّلَاةِ أَحْسَنَ عِبَادَةَ رَبِّهِ وَأَطَاعَهُ فِي السَّبْتِ وَكَانَ غَامِضًا فِي النَّاسِ لَا يُشَارُ إِلَيْهِ بِالْأَصْبَاعِ* kudsî hadisini isnâdını ve kaynağını belirtmeksizin zikreder. *وفي الكلمات القدسية : لولا الشيوخ الرُّعَّع* cemi ism-i fâiline örnek olarak *رُعَّع* maddesinde *وَالصَّبِيَّانِ الرُّضَّعِ وَالْبَهَائِمِ الرُّعَّعِ لُصَّبَ عَلَيْكُمْ الْبَلَاءُ صَبًّا* kudsî hadisini isnâdını ve kaynağını belirtmeksizin zikreder.

² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 8.

³ Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâti't-Te'ârîf*, thk. M. Rıdvan ed-Dâye (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir-Dâru'l-Fikr, 1410), 271.

⁴ Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 152-251.

⁵ Kudsî hadis kavramı karşılığında kimi kaynaklarda *el-kelimâtü'l-kudsiyye* kavramının kullanılmasına örnek: Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, "رُعَّع ve غَمَضُ", *Tâcu'l-'Arûs*, thk. İbrâhim Terzi (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1975), 18/465, 21/60.

“Kudsî hadis, nebînin (s.a.v.) Rabb’inden Kur’ân dışında O’na isnâd edip O’ndan rivâyet ettiği.”⁶

“Kudsî olarak isimlendirilmesinin sebebi, *temiz* anlamına gelen el-kuds’e nispet edilmesi ve her şeyden münezze Zât-ı Kudsi’ye izafe edilmesindedir. Kudsi hadis, menşei ve mânası Allah katından münzel, lafzı ise Resûlullah’a (s.a.v.) ait olan hadistir.”⁷

Buhârî’nin *Kitâbü’l-İlm* bölümündeki 4. *bâbın tercemesinde* hadis rivâyet lafızlarına dair yaptığı açıklama, başta Buhârî olmak üzere bütün hadisçilerin çok sonraki dönemlerde *kudsî hadis* olarak nitelendirilen rivâyetlere bakış açısını ortaya koymaktadır. Buhârî, söz konusu tercemede yer verdiği *عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه، وقال أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم، يروي عن ربه، وقال أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم، يروي عن ربه عز وجل، وقال أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، يروي عن ربه عز وجل* ile daha sonraki hadisrivâyet lafızlarıyla, *merfû’ nebevî*⁸ dönemlerde kudsî hadis olarak adlandırılmış olan hadislerin de kaynağının ilâhî olduğunu kastetmiş olsa gerektir.

Kudsî hadis kavramıyla ilgili gerek akademik çalışmalarda ve hadis araştırmalarında gerek kudsî hadis içeren derleme eserlerin giriş yazılarında gerekse ders kitabı mahiyetinde hazırlanmış hadis usûlü eserlerinde, kavramın ortaya çıkışı ve ilk olarak kullanımına dair ya ilk kudsî hadis kitabı olarak gösterilen Şehhâmî’nin (533/1138) eserinin adıyla veya kudsî hadisin tanımını ilk defa yaptığı söylenen Tîbî’nin (743/1342) tarifıyla karşılaşılmaktadır.

Hicrî sekizinci asır müelliflerinden İbn Teymiyye (728/1328), eserlerinde *kudsî hadis/الحديث القدسي* kavramı karşılığında *sahîh kudsî hadis/الصحيح القدسي* kavramını kullandığı⁹ gibi, *sahih* nitelemesi olmaksızın da kullanmaktadır.¹⁰ İbn Teymiyye’nin,

⁶ Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel, *Mustalahu’l-Hadis ve Ricâluh* (San’a: Mektebetü’l-Cilî’l-Cedîd, 1410/1990), 13.

⁷ el-Ehdel, *Mustalahu’l-Hadis ve Ricâluh*, 14; Seyyid Abdülmâcid el-Ğavri, *Mu’cemu’l-Mustalahi’l-Hadis* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1428/2007), 307.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413), “İlim”, 4.

⁹ Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *İktizâü’s-Sırâti’l-Müstakîm li-Muhâlefeti Ashâbi’l-Cahîm*, thk. Muhammed Hamid el-Faki (Beyrut: Matbaatü’s-Sünneti’l-Muhammediyye, 1369/1950) 409. (İني حرمتم الظلم على نفسي) cümlesiyle başlayan hadis: Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413), “Birr”, 55.

¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, haz. Enver Bâz Amir Cezzâr (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1997/1418), 1/53. (من تقرب الى شبرا تقرت) cümlesiyle başlayan hadis: Müslim, “Ezân”, 40; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1407/1987) 2/241, 285, 460; a.mlf., *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, 2/386. (من تقرب الى شبرا تقرت) cümlesiyle başlayan hadis: el-Buhârî, “Tevhîd” 15, 50; Müslim, “Zikr”, 2, 21, 22; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, “Edeb”, 10, 58; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 2/251, 480,

eserlerinde kudsî hadis kavramı karşılığında *ilâhî hadis*/الحديث الإلهي kavramını tekil¹¹ ve çoğul olarak¹² kullandığı görülmektedir. Ancak İbn Teymiyye'nin, bu kavramları kullanmasına karşın kudsî hadisin ne olduğuna dair herhangi bir tanımı tespit edilememiştir.

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî (1094/1683), *el-Külliyât* adlı eserinde kudsî hadisi müstakil bir başlık altında değil, *Kur'ân-ı Kerîm* maddesinin içinde üç kısa paragrafta açıklamıştır. Ebu'l-Bekâ, Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî hadis arasındaki farkı şöyle ifade etmektedir: “Kur'ân-ı Kerîm, lafzı ve mânası açık, bir vahiy yoluyla Allah katından olandır. Kudsî hadis ise lafzı Resûlullah'ın (s.a.v.) mânası ilhâm veya rüya (menâm) yoluyla Allah katından olandır. Bazılarına göre ise, Kur'ân-ı Kerîm mu'ciz lafız olup Cibrîlvasıtasıyla indirilmiş olandır. Kudsî hadis ise mu'ciz olmayıp vasıtasız olandır ki, ilâhî ve rabbânî olarak da isimlendirilmektedir.

Ebu'l-Bekâ, daha sonra Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî hadis arasındaki farka dair et-Tîbî'den (743/1342) şunları nakletmektedir: “Kur'ân-ı Kerîm, Cibrîlile nebîye (s.a.v.) inzâl edilmiş lafızdır. Kudsî hadis ise, yüce Allah'ın, mânasını ilham veya rüya (menâm) yoluyla ihbârı olup nebînin (s.a.v.) onu kendisine ait ifadeyle ümmetine haber vermesidir. Ancak Nebî (s.a.v.), geriye kalan hadisleri yüce Allah'a izafe etmemiş ve O'ndan rivâyet etmemiştir.”¹³

Ebu'l-Bekâ, *ilhâm* maddesinde ise kudsî hadis ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “İlhâm, tam bir istidlâl ve şer'î hüccet bakışı olmaksızın kendisiyle amele davet eden, ilim olarak kalbe konulan şey olup bazen keşf yoluyla, bazen melek aracılığı dışında özel bir yolla ortaya çıkar. Vahiy ise melek aracılığıyla meydana gelir ve Kelâmullah'tan olmasına rağmen kudsî hadisler vahiy olarak isimlendirilmez.”¹⁴

et-Tehânevî (1158/1745), *Keşşâfu Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm* adlı eserinde *el-Hadis* başlığında hadîsin nebevî ve ilâhî ile sahîh, hasen ve zayıf olarak iki ayrı taksimine işaret etmektedir. Tehânevî, İbn Hacer el-Heytemî'nin (974/1567) *el-Fethu'l-Mübîn* adlı kitabından uzunca, Kâtip Çelebi'nin (1067/1657) *Hâşiyetü't-Telvîh*'inden ise kısa bir alıntı yapmaktadır: “Hadis ya nebevî ya da ilâhî olur ve kudsî hadis olarak da isimlendirilir. Kudsî hadis, nebînin (s.a.v.) Rabb'inden rivâyet

509; a.mlf., *el-Müsned*, 3/122, 127, 130, 272, 5/153, 169); a.mlf., *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 11/358. (إني حرمت الظلم على)

نفسى cümlesiyle başlayan kudsî hadisin (Müslim, “Birr”, 55) bir kısmı)

¹¹ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantikiyyîn*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993) 157; a.mlf., *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 1/213, 8/443, 510, 17/110, 2023.

¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 12/78.

¹³ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahat ve'l-Furûki'l-Lüğaviyye*, thk. Muhammed el-Misrî Adnan Derviş, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993) 722. el-Kâsimî de *Kavâ'idu't-Tahdîs*'inde yukarıdaki bilgileri Ebu'l-Bekâ'nın *el-Külliyât*'ından aynen iktibas etmiştir. (Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsim ed-Dımaşkî, *Kavâ'idu't-Tahdîs*, thk. Behçet Baytar (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1414/1993), 66.

¹⁴ el-Kefevî, *el-Külliyât*, 144.

ettiğidir. Nebevî olan ise böyle değildir. İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Fethu'l-Mübîn*'de¹⁵ bulunan yirmi dördüncü hadisin şerhindeki ifadesinden böyle anlaşılmaktadır.

Kâtip Çelebi, *Hâşiyetü't-Telvîh*'te Kur'ân'ın mânasını açıkladığı birinci rükünde; İlahî hadisler, Allah Teâlâ'nın nebîye (s.a.v.) Mi'râc gecesinde vahyettiği şeyler olup vahyin sırları (esrârü'l-vahy) olarak da isimlendirilmiştir, der.

İbn Hacer el-Heytemî, sözlerine devamla şöyle der: Metlûv vahiy -ki o Kur'ân'dır- ile onun (s.a.v.) Rabb'inden rivâyet ettiği (vahy-i mervi) arasındaki farkı açıklamak gerekirse; o, ilâhî hadislerden gelen ve kudsî olarak isimlendirilen şeylerdir. Bu hadisler yüzü aşkın sayıda olup hadisçilerden bunları büyük bir cüzde toplayanlar vardır."

İbn Hacer el-Heytemî, yüce Allah'a izafe edilen kelâmın Kur'ân-ı Kerîm, (tebdil ve tağyir edilmeden önceki halleriyle) nebîlerin kitapları ve kudsî hadisler olarak üç kısma ayrıldığını şöylece açıklamaktadır: "Bil ki yüce Allah'a izafe edilen kelâm üç kısma ayrılmaktadır. İlki ve en şerefli, diğer kitaplara nazarla i'câzî ve (zamanın akışına rağmen) mucizeliği devam eden, tağyir ve tebdilden korunmuş olan kitap Kur'ân olup abdestsiz kimsenin ona dokunması, cünüpken onu okuması, onun mânayla rivâyet edilmesi veya mânayla rivâyet edilen şeklinin namazda okunması ve bunun Kur'ân olarak isimlendirilmesi, yine mânayla rivâyet edilen şeklinin her harfine on sevap olduğunun söylenmesi câiz değildir. Aynı zamanda Kur'ân'ın alınıp satılması bize göre mekrûh, ancak Ahmed b. Hanbel'in bir rivâyetine göre câiz değildir. Kur'ân dışındaki diğer ilâhî kitaplar ve kudsî hadisler için bu özellikler söz konusu değildir. Zira bu kitaplara abdestsiz dokunulması, okunması ve mânayla rivâyeti câiz olup namazda okunmaları durumunda ise bunun kıraat yerine geçmeyeceği gibi, namazı da geçersiz kılmaktadır. Bunlar Kur'ân olarak isimlendirilmez ve okuyanın her harfine on sevap verilmez ve onun hiçbir parçaları da Kur'ân diye isimlendirilemez. Yüce Allah'a izafe edilen kelâmın ikincisi tebdil ve tağyir edilmeden önceki halleriyle nebîlere vahyedilmiş olan ilâhî kitaplardır. Yüce Allah'a izafe edilen kelâmın üçüncüsü ise geriye kalan kudsî hadislerdir. Onlar da bize isnâdıyla nebîden (s.a.v.) âhâd ve Rabb'inin kelâmından olarak ve çoğu kere O'na izafe edilerek nakledilenlerdir. Bu sözlerin Allah'a inşaî olarak nispet edilmesi, söyleyenin O olmasındandır. Nebîye (s.a.v.) izafe edilmesi ise o sözleri haber veren olmasındandır. Ancak Kur'ân ise doğrudan Allah'a izafe edildiğinden, kudsî hadislerden farklıdır. Zira Kur'ân-ı Kerîm doğrudan قال الله cümlesiyle aktarılmışken; *kudsî hadisler*, قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه gibi cümlelerle rivâyet edilmişlerdir. Kudsî hadisler dışındaki sünnetin tamamının vahiyyle olup olmadığında ihtilaf edilmiştir. Necm Sûresi 3. âyeti ile 'Bana kitâb ve

¹⁵ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Fethu'l-Mübîn Şerhu'l-Erba'îne'n-Neveviyye* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011), 432-433.

beraberinde benzeri/misli verilmiştir¹⁶ hadisi, kudsî hadisler dışındaki sünnetin tamamının vahiyle olduğunu teyid etmektedir.”¹⁷

Muhammed b. Cafer el-Kettânî'in (1345/1927), hadis ilimleri kitaplarını tanıttığı *er-Risâletü'l-Müstatrafe'*sinde *kudsî, ilâhî, rabbânî hadis kitapları* isimli başlığında üç kelimeyi birlikte kullanmakta ve kudsî hadis kavramını, وهي : المسندة إلى (Kudsî hadisler) *i'câz kastedilmeksizin, O'nun kelâmından kılınmak suretiyle yüce Allah'a isnâd edilerek rivâyet edilen hadislerdir* şeklinde diğer tanımlarında olduğu gibi herhangi bir kaynağa ve müellife nispet etmeksizin vermektedir.¹⁸

Kettânî'nin *er-Risâletü'l-Müstatrafe'* sini, çok sayıda bibliyografik künye ekleyip *er-Risâle'*yi dört katı hacmine çıkararak, *Hadis Literatürü* adıyla Türkçe'ye tercüme eden Yusuf Özbek, Kettânî'nin yukarıda verilen kudsî hadis tanımını, *Bunlarda irâd edilen hadislerde rivâyetin Resûlullah'dan (s.a.v.) sonra Allah Teâlâ'ya ref' edilmekle kelâm-ı mervî, dolayısıyla O'na (c.c.) nisbet edilmiş olmaktadır*¹⁹ şeklinde vermiş olup mütercimim, yukarıdaki cümleyi bu şekilde nasıl tercüme ettiği veya tercümedeki kudsî hadis tanımını nereden aldığı bilinmemiştir.

1.1. Buhârî'nin ve Diğer Hadisçilerin Kudsî Hadis'e Bakışı

Buhârî'nin de aralarında bulunduğu gerek hadis tarihinin klasik çağı olan hicrî III. Asır, gerekse hicrî I. ve II. asır muhaddislerinin çok geç dönemlerde *kudsî hadis* olarak isimlendirilmiş olan rivâyetleri; merfû', mevkûf ve maktû' rivâyetlerle bir arada nakletmiş olmaları, kudsî hadis anlayışlarını ortaya koymaktadır.

Buhârî, (256/870) *tahammü'l-ilm, tahammü'l-hadis, tahammül ve edâ*²⁰ başlıkları altında incelenmiş olan hadis usûlü konularının temellerini, *Sahîh*'indeki *Kitâbü'l-İlm*'de²¹ ortaya koymuştur. Buhârî'nin rivâyet lafızlarına dair bu değerlendirmesi aynı zamanda çok sonraki dönemlerde *kudsî hadis* diye isimlendirilmiş olan hadislere bakış açısını ortaya koymaktadır. Buhârî, *Kitâbü'l-İlm*'deki 4. bâbın *tercemesinde* hadis rivâyet lafızlarına dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/130; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenu Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413) "Sünnet", 6.

¹⁷ Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfu Istilâhati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, tah. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/629-631.

¹⁸ Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstatrafe* (İstanbul, Dâru Kahraman, 1986) 81; a.mlf., *Hadis Literatürü er-Risâletü'l-Müstatrafe*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 120.

¹⁹ el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstatrafe*, 120.

²⁰ Hadis usûlünün bu kavramları için bk. Babanzâde Ahmed Naim, "Mukaddime", *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: TDV Yayınları, 1987), 399-449; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 59-70; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 54-63.

²¹ el-Buhârî, "İlm", 4.

باب قَوْلِ الْمُحَدِّثِ حَدَّثَنَا أَوْ أَخْبَرَنَا وَأُنْبَأْنَا وَقَالَ لَنَا الْحُمَيْدِيُّ كَانَ عِنْدَ ابْنِ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا وَأَخْبَرَنَا وَأُنْبَأْنَا وَسَمِعْتُ
وَاحِدًا وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ . وَقَالَ شَقِيقٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ
سَمِعْتُ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَلِمَةً . وَقَالَ حُدَيْفَةُ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَدِيثَيْنِ . وَقَالَ أَبُو
الْعَالِيَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِيمَا يَرْوَى عَنْ رَبِّهِ . وَقَالَ أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
- يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ . وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ²²

Buhârî, bu bâb başlığında حَدَّثَنَا، أَخْبَرَنَا، سَمِعْتُ، أَنْبَأْنَا، lafızlarının muhaddislerce kullanımlarına, el-Humeydî'nin (219/834) *Süfyân b. Uyeyne'ye (198/814)* göre (yukarıdaki dört lafız) aynıdır sözünü örnek vermektedir. Buhârî, bu lafızların sahâbe tarafından aynı anlamda kullanıldıklarını; Abdullah b. Mes'ûd'un (32/652) حَدَّثَنَا ve سَمِعْتُ lafızlarıyla, Huzeyfe'nin (36/656) ise صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثَيْنِ lafızıyla hadis nakletmiş olmalarını örnek olarak göstermektedir.

Buhârî, daha sonra sahâbeden İbn Abbâs, Enes b. Mâlik ve Ebû Hureyre'nin rivâyet ettikleri kudsî hadislerdeki rivâyet lafızlarına şöyle işaret etmektedir:

İbn Abbâs'tan (68/687): وَقَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يَرْوَى عَنْ رَبِّهِ :

Enes b. Mâlik'ten (90/709): وَقَالَ أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ :

Ebû Hureyre'den (58/676): وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ :

Buhârî, bu bâb başlığı altında bir tek hadis rivâyet etmiştir:

حدثنا قتيبة حدثنا إسماعيل بن جعفر عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنما مثل المسلم فحدثوني ما هي) :
فوقع الناس في شجر البوادي قال عبد الله ووقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله ؟ قال
(هي النخلة)²³

Buhârî, rivâyet lafızlarına işaret ettiği bu girişten sonra İbn Ömer'in (73/693) Peygamber'den (s.a.v.) rivâyet ettiği ve müslümanın hurma ağacına benzetildiği hadiste ifade edilen Resûlullah'ın (s.a.v.), *Öyleyse Bana onun hangi ağaç olduğunu tahdîs ediniz/söyleyiniz!* cümlesindeki فَحَدِّثُونِي lafzını örnek olarak zikrettikten sonra, aynı hadisin son cümlesi olan sahâbenin, (Bilemedik) ya Resûlallah, bize onun ne olduğunu anlatınız sözündeki emir kipiyle ifade edilen حدثنا kelimesini başka bir örnek olarak ifade etmiştir.

Buhârî, söz konusu bu bâb başlığındaki değerlendirmesiyle, çok sonraki dönemlerde kudsî/ilâhî/rabbânî hadis olarak isimlendirilmeye başlanan rivâyetler ile

²² el-Buhârî, "İlim", 4.

²³ el-Buhârî, "İlim", 4.

merfû' nebevî rivâyetler arasında rivâyet ilimleri açısından bir fark olmadığını, her iki tür rivâyetlerin de aynı hadis usûlü kriterlerine tabi olduklarını ifade etmiştir.

Buhârî, bu bâb başlığında ortaya koyduğu kanaatiyle, aynı zamanda merfû' nebevî hadisler ile sonraki yüzyıllarda kudsî hadis olarak isimlendirilmiş hadislerin menşe değerinin aynı; yani her iki gruptaki hadislerin de kaynağının ilâhî olduğuna işaret etmek istediğini söylemek de zorlama bir yorum olmayacaktır.

Buhârî'nin kudsî hadise dair değerlendirmeleri *Sahîh*'inin *Kitâbü't-Tevhîd* bölümünde de yer almaktadır. Buhârî'nin, kudsî hadis anlayışına işaret eden ifadeleri *Kitâbü't-Tevhîd* bölümünde dört ayrı bâb başlığında kullandığını görmekteyiz:

باب كلام الرب عز و جل يوم القيامة مع الأنبياء²⁵ ، باب كلام الرب مع جبريل و نداء الله للملائكة²⁴ ،

باب ذِكْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرِوَايَتِهِ عَنْ رَبِّهِ²⁷ ، باب كلام الرب مع أهل الجنة²⁶

Derleme kudsî hadis kitaplarının telif edilmeye başlandığı hicrî VI. asır ve sonraki dönemlerde (bu hadis kitaplarını hazırlamış olan müellifler dâhil olmak üzere) bütün muhaddislerin konuyu ele alış tarzlarının aynı olduğunun en önemli kanıtlarından biri, derleme kudsî hadis kitab sahibi hadisçilerin böyle bir ıstılâha hadis usûlü kitaplarında yer vermemiş olmalarıdır.

Kudsî hadisi ilk tanımlayan hadisçi olarak gösterilen²⁸ Tîbî'nin (743/1342) söz konusu tanımını, *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadis* adlı hadis usûlü kitabında değil de, hadis şerhi kitabı olan *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih*'de yer vermiş olması,²⁹ hadisçilerin kudsî hadîsi ayrı bir hadis çeşidi olarak incelemediklerinin en önemli göstergelerindendir.

Bu durum sadece Tîbî'ye has bir anlayış olmayıp diğer hadisçilerin de aynı anlayış ve tavırla eser telif ettikleri görülmektedir. Cürçânî'nin (816/1413) *Muhtasar fî Usûli'l-Hadis*³⁰ adlı hadis usûlü kitabında, kudsî hadis tanımına yer vermeyip bu tanımını *et-Ta'rîfât* adlı terimler sözlüğünde vermiş olması,³¹ hadisçilerin sözünü ettiğimiz anlayışının bir tezahürüdür.

²⁴ el-Buhârî, "Tevhîd", 33.

²⁵ el-Buhârî, "Tevhîd", 36.

²⁶ el-Buhârî, "Tevhîd", 50.

²⁷ el-Buhârî, "Tevhîd", 38.

²⁸ Hayati Yılmaz, "Kudsî Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/318.

²⁹ Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî, *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih*, thk. el-Müftî Abdülgaffâr v.dğr (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/148-149.

³⁰ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Fennu Usûli Mustalahi'l-Hadis*, thk. Ahmed Kâsım et-Tahtavi (Kahire: Dârü'l-Fazîlet, 2003)

³¹ el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 8.

Gerek mütekaddimûn dönem hadis usûlü kitaplarında ve gerekse müteahhirûn dönem hadis usûlü kitaplarının³² klasik tarzda telif edilmiş olanlarının³³ hiçbirinde *kudsî hadis* ile ilgili bir başlık ve bilgi tespit edemedik. Hadis usûlü kitabı telif etmiş hadisçilerin, bir hadis ıstılahı olarak kudsî/ilâhî/rabbânî hadisi eserlerinde tanımlamamış olmaları dikkat çekicidir.

Diğer taraftan bu müelliflerin, kudsî hadis kavramını hadis usûlü kitaplarında değil de şerh kitaplarında ele almış olmaları, ayrıca üzerinde durulması gereken dikkatlerden kaçmış bir ayrıntı ve önemli bir konudur. İncelemiş olduğumuz gerek mütekaddimûn ve gerekse müteahhirûn dönemi hadis usûlü kitaplarının hiçbirinde, kudsî hadis konusunun neden ayrı bir başlık altında bir hadis çeşidi olarak ele alınmadığına ilişkin bir değerlendirme tespit edemedik.

Kudsî hadisi, bir hadis çeşidi olarak ele almış olan son yüzyıldaki hadis usûlü kitapları, bu tasniflerinde Cemaluddin el-Kâsimî'nin (1332/1914) *Kavâ'idü't-Tahdîs'ine*³⁴ atıfta bulunmaktadır. Ancak söz konusu kitapların müellifleri, kudsî hadis kavramının daha önceki hadis usûlü kitaplarında neden müstakil bir hadis çeşidi olarak ele alınmadığına dair bir tahlil yapmamaktadırlar.

Kudsî hadisle ilgili çalışmaların tamamında kudsî hadisin tanımına yönelik kendisine atıfta bulunulan hadisçi Tîbî'dir (743/1342). Ancak Tîbî'nin kudsî hadise dair değerlendirmeleri *el-Hulâsa fi Usûli'l-Hadis*³⁵ adlı hadis usûlü kitabında geçmemektedir. Kudsî hadise dair bilgilerin izlerini hadis şerhi kitaplarında araştırıp Tîbî'nin *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen (Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih)*³⁶ adlı eserine müracaat ettiğimizde, kudsî hadise dair değerlendirmelerinin burada yer aldığını tespit ettik.³⁷ Tîbî, *el-Kâşif* adlı *Mişkât* şerhinin girişinde hadis usûlü konularını ana hatlarıyla anlattığı halde *el-Hulâsa fi Usûli'l-Hadis* kitabında olduğu gibi kudsî hadise dair herhangi bir bilgi vermemekte, herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

Kudsî hadisin tanımı konusunda tüm araştırmacıların ilk kaynak olarak gösterdiği Tîbî ile ilgili bu ayrıntı, ne yazık ki gözlerden kaçmıştır. Türkçe hadis literatüründe kudsî hadis konusunda referans gösterilen (TDV *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki (DİA) "*kudsî hadis*" maddesinin yazarı) Hayati Yılmaz, kudsî hadisle ilgili et-Tîbî'den yaptığı alıntılar için Ebu'l-Bekâ'nın *el-Külliyât*'ına atıfta

³² Hadis usûlü kaynaklarının, mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemleri olarak ele alınışındaki temel ölçü, hadis usûlü bilgilerinin senedle rivâyet edilip edilmemesidir. el-Hatîb el-Bağdâdî'den (463/1071) sonra hadis usûlü bilgilerinin senedle rivâyet edilmesi geleneği terk edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989), 175-192; a.mlf., *Hadis Usûlü*, 16-20.

³³ "Klasik tarzda telif edilmiş olanlar"dan kasıt, kendinden sonraki hadis usûlü kitaplarının tamamının telifte/tasnifte/tebvîbte esas aldığı İbnu's-Salâh'ın (643/1245) *Mukaddime (Ulûmu'l-Hadis)* adlı eserinin etkisinde yazılmış olan hadis usûlü kitaplarıdır. Bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 184.

³⁴ el-Kâsimî, *Kavâ'idü't-Tahdîs*, "önceki eserlerden yapılan seçmelerle meydana getirmiş ve bu mahiyetine rağmen seçmedeki başarısı dolayısıyla müstakil bir usûl eseri gibi itibar görmüştür". Bk. Çakan, *Hadis Usûlü*, 19.

³⁵ et-Tîbî, *el-Hulâsa fi Usûli'l-Hadis*, thk. Subhi Samerrâî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985)

³⁶ et-Tîbî, *el-Kâşif*, 1/148-149.

³⁷ et-Tîbî, *el-Kâşif*, 1/148-149.

bulunmakta ve şunları söylemektedir: “et-Tîbî'nin el-Hulâsa fî Usulî'l-Hadis adlı eserinde kudsî hadislerle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Onun bu konudaki ifadeleri Ebu'l-Bekâ tarafından nakledilmektedir.”³⁸

Tîbî'nin kudsî hadîse dair anlayışının ve telif tarzının bir benzerini, İbn Hacer el-Askalânî'de de (856/1448) olduğunu görmekteyiz. İbn Hacer, hadis usûlü kitaplarından ne *Nuhbetü'l-Fiker*'de ne de şerhi olan *Nüzhetü'n-Nazar*'da kudsî hadis ile ilgili herhangi bir bilgi vermeyip değerlendirmede bulunmamasına rağmen, Buhârî şerhi *Fethu'l-Bârî*'de kudsî hadislerin geçtiği yerlerde açıklamalarda bulunduğunu görülmektedir.³⁹

Hadis usûlü kitabı müellifleri olan Tîbî'nin ve İbn Hacer el-Askalânî'nin, kudsî hadis tanımını usûl kitaplarında değil de, hadis şerhi kitaplarında yapmış olmaları dikkat çekicidir. Böyle davranmalarının sebebi, hadis usûlü geleneğinde kudsî hadisin ayrı bir başlık altında değil de, merfû' hadis içinde değerlendirilmiş olması ve kendilerinin de bu kanaate sahip olmalarındandır.

1.2. Kur'ân Dışında Vahyin İmkânı ve Vahiy-Kudsî Hadis İlişkisi

*Vahiy, Allah ile nebî arasındaki bir hâlet*⁴⁰ olduğundan vahyin geliş şekilleri, miktarı ve içeriği vb. konular ancak vahye muhatab olanın, yani Peygamber'in (s.a.v.) bildirmesiyle öğrenilebilecek şeylerdir. Bu durum, Allah'ın Peygamber'ine (s.a.v.) vahyettiği hem Kur'ân-ı Kerîm, hem de Kur'ân-ı Kerîm dışındaki vahiy için geçerlidir. Peygamber'in (s.a.v.) vahiy alıp almadığı, aldığı vahiylerin içeriği ve miktarı, insanlara Kur'ân-ı Kerîm olarak tebliğ ettiği içeriğin vahiy olup olmadığı, sadece O'nun (s.a.v.) bildirmesiyle/insanlara ilan etmesiyle öğrenilen bir şeydir.

İnsanlar, Peygamber'e (s.a.v.) Kur'ân-ı Kerîm vahyedildikçe, onun *şunlar Kur'ân-ı Kerîm'dendir/ Kur'ân-ı Kerîm'dir/ Kur'ân-ı Kerîm'in şu sûreleridir veya şu sûrelerin âyetleridir* vb. sözlerindeki tebliğiyle Kur'ân vahyine vâkıf olabilmişlerdir. En nihayetinde bu vukufiyet bir îmân meselesidir/kabulüdür. Kur'ân vahyini ve Kur'ân-ı Kerîm dışındaki diğer vahiyleri, Allah'a isnad ederek insanlara tebliğ etmiş olan Peygamber'in (s.a.v.) bu isnadını hiçbir insan test edemez. O (s.a.v.), Kur'ân vahyini ve Kur'ân-ı Kerîm dışındaki diğer vahiyleri Allah'tan aldığını söylüyorsa bu hakikat itirazsız kabul edilir. Aksi bir durum/anlayış kabul edilemez. Zira vahye îmânın temeli Peygamber'e (s.a.v.) îmândır. Vahyin çeşidi/geliş niteliği⁴¹ ne olursa olsun, Allah'ın vahyini insanlara aktarma görevinin muhatabı biz

³⁸ Yılmaz, *Hadis İliminde Kudsî Hadisler*, 17; a.mlf. “Kudsî Hadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar, 2002)*, 26/ 319.

³⁹ el-Buhârî, “Rikâk”, 31; a.mlf., “Tevhîd”, 50; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz (Kahire: Darü'l-Hadis, 2004), 13/120-128

⁴⁰ Bekir Topaloğlu, “İslâm'da Peygamber İnanç Sempozyumu”ndaki Tebliğ Müzakeresi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 159.

⁴¹ eş-Şûrâ, 42/51.

olmadığımız için, söz konusu vahyin Allah'tan olup olmadığını, ancak ve ancak elçinin (s.a.v.) bildirmesiyle bilebiliriz⁴². *Peygamber'e (s.a.v.) imân ettikten sonra O'nun (s.a.v.) herhangi bir şekilde vahiy aldığıнын beyanını doğru kabul etmekten başka yol yoktur.*⁴³

İbadetlerin yapılışına dair detay bilgilerin Peygamber'e (s.a.v.) Allah tarafından Kur'an dışı vahiyle verildiği/öğretildiği düşünülmesine rağmen, diğer konularda açık bir şekilde Kur'an dışı vahye işaret eden rivayetlerin (kudsi hadislerin, fiten-melâhim vb. haberlerin) dışarıda tutulması, istisna kabul edilmesi veya bu tür rivayetlerin tereddütle karşılanması, üstelik bu rivayetlerden sahîh/hasen isnâdlı olanlar için bile Kitâb-ı Mukaddes'ten kaynak arayışında olunması veya bu rivayetlerin uydurma kabul edilmesi yaklaşımı kendisiyle çelişen bir yaklaşımdır. Ehl-i Kitap ile müslümanlar arasında birçok konuda kurulan benzerliklerden hareketle bir kısım inanç ve uygulamaların ehl-i kitaptan devşirildiğine dair iddialar, bu gruplar arasındaki benzer terminoloji, hatta pek çok konuda İbrahimî din ve geleneğe vurgu yapmak suretiyle ortak kültür mirasının varisleri oldukları hatırlatmasını yapan Peygamber'in⁴⁴ (s.a.v.) mesajlarının görmezden gelinerek ilmî ve tarihî gerçeklere uymayan iddialardır.

Buhârî, kitabının *İlim* bölümünün 4. *bâb*ında sıraladığı ، أَخْبَرَنَا ، حَدَّثَنَا ،

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يَرْوِي عَنْ رَبِّهِ ،

altı ayrı rivâyet lafzının rivâyet değerlerinin aynı olduğuna ilişkin ortaya koyduğu kanaatle, bir yönüyle de merfû' nebevî hadisler ile daha sonraki yüzyıllarda kudsi hadis olarak adlandırılmış olan hadislerin menşesindeki değerinin aynı, bir diğer deyişle her iki türdeki hadislerin de kaynağının ilâhî olarak düşünülebileceğini ortaya koymuştur.

Hatîb el-Bağdâdî (463/1071) *Şerefu Ashâbi'l-Hadis* adlı eserinde *كون أصحاب الحديث أمناء الرسول صلى الله عليه وسلم لحفظهم السنن وتمييزهم لها* başlığı altında, hadisin Cebrâil vasıtasıyla Allah tarafından Resûlullah'a (s.a.v.) *tahdîs* edildiğini şöylece dile getirmektedir: ⁴⁶ ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : حدثني جبرائيل عن الله عز وجل .

Peygamber'e (s.a.v.) Kur'an-ı Kerîm metni dışında vahiy verilmiş olduğuna, Kur'an-ı Kerîm'de birkaç kez açıkça işaret edilmektedir:⁴⁷

⁴² Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: Kitâbî Yayınları,2009), 176.

⁴³ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997), 105-106.

⁴⁴ Ali Akyüz, *Yaşayan Kur'an Hz. Peygamber* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 379.

⁴⁵ el-Buhârî, "İlim", 4.

⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, thk. M. Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 1/96.

⁴⁷ Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 189-204.

1. İsrâ ve mi'râc mucizesinde Peygamber'e (s.a.v.) gösterildiği belirtilen âyetlerin neler olduğu ve gösterilen rüyanın içeriği anlatılmamıştır.⁴⁸

2. Hudeybiye Musalahasının ardından, mü'minlerin Mekke'ye girecekleri müjdesini haber veren rüyanın içeriği Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılmamıştır.⁴⁹

3. Peygamber'in (s.a.v.) eşi Hafsa'ya söylediği sırrı, Hafsa'nın başkalarına açtığını yüce Allah peygamberine (s.a.v.) bildirmiştir.⁵⁰ Ancak bu bilgilendirme Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamıştır.

4. Zeyd b. Hârise'nin Zeyneb bint Cahş'dan (20/641) boşanmasının ardından vahyedilen âyette,⁵¹ Peygamber'in (s.a.v.) insanlardan gizlediği bilginin (evlatlığın boşandığı karısıyla evlenebileceği) ne olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılmamıştır.

5. Yüce Allah'ın Bedr Savaşı'nda, mü'minleri bin meleklerle destekleyeceğine dair sözü Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmamaktadır.⁵²

6. Bedr Savaşı öncesinde Peygamber'e (s.a.v.) müşriklerin sayıca az gösterildiği rüyanın içeriği Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılmamıştır.⁵³

7. Bedir Savaşı öncesinde Peygamber'e (s.a.v.) Mekke'li müşriklerin iki grubundan birinin mü'minlere vad edildiğine işaret edilmiş, ancak bu ilâhî va'd Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılmamıştır.⁵⁴

8. Resûlullah'ın (s.a.v.), Hz. Osman b. Affân'la (35/656) evlendirdiği kızı Rukiyye'nin (2/624) vefatından sonra, diğer kızı Ümmü Gülsüm'ü (9/630) Cebrâîl vasıtasıyla Allah'tan vahiyle nikâhladığına dair aşağıda bulunan rivâyet,⁵⁵ Kur'ân-ı Kerîm dışındaki vahyin sıradan bir olay için bile mümkün olduğunu göstermektedir:

حدثنا محمد بن يونس القرشي قتنا محمد بن عثمان بن خالد قتنا أبي عثمان بن خالد ، عن عبد الرحمن بن أبي الزناد ، عن أبيه ، عن الأعرج ، عن أبي هريرة ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقي عثمان على باب المسجد فقال : يا عثمان ، هذا جبريل يقول لي عن الله عز وجل : إني قد زوجتك أم كلثوم على مثل ما زوجتك رقية ، وعلى مثل صحبتها

⁴⁸ el-İsrâ 17/1, 60.

⁴⁹ el-Fetih 48/27.

⁵⁰ et-Tahrîm 66/3.

⁵¹ el-Ahzâb 33/37.

⁵² el-Enfâl 8/9.

⁵³ el-Enfâl 8/43.

⁵⁴ el-Enfâl 8/7.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-Sahâbe* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 1/520 (no: 858).

Hadis kitaplarındaki (gerek kudsî hadislerdeki gerekse diğer rivâyetlerdeki) Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân-ı Kerîm dışında vahiy aldığı bilgilerin de vahiy olup olmadığı, sadece O'nun (s.a.v.), bildirmesiyle öğrenilebilecek bir şeydir. Rivâyet tekniği açısından Kur'ân-ı Kerîm'in mütevâtir, söz konusu rivâyetlerin ise âhâd olması her iki türün de *vahiy* olmasına engel değildir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in veya Kur'ân-ı Kerîm dışındaki bilgilerin vahiy olup olmadığının, Peygamber'in (s.a.v.) bildirmesi dışındaki başka bir yolla öğrenilmesi veya test edilmesi mümkün değildir.

Kudsî hadis olarak tanımlanan âhâd haber metinlerinden Peygamber (s.a.v.) tarafından telaffuz edilenler sahîh veya hasen isnâdlı iseler, Allah'a yapılan söz konusu izafeler (îmân gereği) Peygamber'in (s.a.v.) yüce Allah'tan aldığı vahiy olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Suyûtî (911/1505) *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân'*nda⁵⁶, Cüveynî'nin (478/1085) ilâhî kelâmın iki çeşit olduğuna dair sözlerini, onun konuyla ilgili benzetmeleriyle birlikte şu şekilde aktarır: "Kelânullâh iki kısım olup ilkinde durum şöyledir; Allah, Cibrîl'e Kendisine elçilik yaptığın nebiye (s.a.v.), 'Allah şöyle şöyle yap diyor ve şunu emrediyor de' der ve Cibrîl hemen Rabb'inin kendisine ne dediğini anlayıp kavradıktan sonra o nebîye (s.a.v.) gelerek Rabb'inin kendisine dediklerini nebîye söyler. Burada (Cibrîl'in nebîye getirdiği) ifade bu ifade değildir. Bu, bir hükümdarın güvendiği birine, 'filana git ve hükümdar hizmete devam etmeni ve savaş için orduyu toplamanı emrediyor' diye talimat verdiği halde o elçinin de o şahsa gidip, 'bana senin için hizmette gevşeklik göstermesin, askerinin dağılmasına izin vermesin ve onları çarpışmaya teşvik etsin denildi' demesine benzer ki bu olayda elçinin yalan söylediği ve elçilik görevinde kusurlu davrandığı söylenemez.

Kelânullâh'ın ikinci kısmı ise, Allah'ın Cibrîl'e, 'bu kitabı nebîye oku!' demesi üzerine Cibrîl'in Allah'dan aldığı sözü hiçbir değişiklik yapmaksızın Peygamber'e (s.a.v.) getirdiğidir. Bu ise, yine hükümdarın bir mektup yazdıktan sonra onu güvenilir birine teslim edip 'Bu mektubu filana oku' demesi gibi olup elçinin mektuptaki hiçbir kelimeyi ve harfi değiştirmesi gibidir."⁵⁷

Suyûtî, Cüveynî'den yaptığı naklin ardından Kur'ân'ın, Kelânullâh'ın ikinci kısmı olduğunu; birinci kısmının ise Sünnet olduğunu, Cibrîl'in Kur'ân-ı Kerîm'i Yüce Allah'tan alıp nebîye (s.a.v.) inzâl ettiği gibi sünneti de inzâl ettiğini belirtmekte, ancak Cibrîl'in sünneti yüce Allah'tan alıp nebîye (s.a.v.) mânayla edâ etmiş /iletmiş olması nedeniyle sünnetin mânayla rivâyetinin câiz, (lafızla edâ edilmiş olması nedeniyle) Kur'ân'ın mânayla edâsının câiz olmadığını

⁵⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/97; a.mlf., *Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sâkıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Madve Yayınları, ts.), 1/104. *el-İtkân'*ı Türkçe'ye çeviren adı geçen mütercimler, tefsîrî-hikâî ve hatta eksik-yanlış tercüme yaptıklarından; yukarıda es-Suyûtî'den iktibas ettiğimiz metnin tercümesinde mevzubahis tercümeyle bağlı kalmadan, ama metne bağlı bir çeviri yapmaya çalıştık.

⁵⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/97-98.

belirtmektedir.⁵⁸ İbn Kesîr (774/1373) *el-Fusûl fî Sîreti'r-Resûl* adlı eserinde Sünnet-vahiy ilişkisini, O'nun yüce Allah'dan işittikleri olarak ifade etmekte ve kudsî hadisleri bu çerçevede değerlendirmektedir.⁵⁹

M. Abdülazîm Zürkânî (1367/1948), *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde Cüveynî ve Suyûtî'nin kelânullâha olan ikili tasnifine, bir üçüncü çeşit olarak kudsî hadisi eklemekte ve kudsî hadisi, nebînin (s.a.v.) Allah'tan alıp hikâye ettiğini, bunun da bu haliyle aynen kelânullâh olduğunu, ancak Kur'ân-ı Kerîm'i diğer bütün sözlerden seçkin kılan özelliklerin kudsî hadiste bulunmadığını belirtmektedir.⁶⁰ Zürkânî'nin, Cüveynî ve Suyûtî'den aktardığı Sünnetin vahiy eseri olup olmadığıyla ilgili tartışmalar güncelliğini hala devam korumaktadır.

Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet* adlı çalışmasında sünnet - vahiy ilişkisiyle ilgili olarak çok sayıda ilim adamı ve araştırmacının konuyla ilgili görüşlerini bir araya getirmeye çalışmışsa da, gerek yaptığı iktibaslar arasındaki kopukluklar ve gerekse araştırma sonunda ulaştığı kanaati tam anlamıyla ifade edememiş olması sebebiyle sünnetin vahiy karşısındaki konumunun ne olması gerektiğini, okuyucunun zihninde canlandırmada başarılı olduğu söylenemez. Mehmet Erdoğan, *Nübüvvetin mahiyeti* alt başlığında Arent Jan Wensinsck'in (1939) *İslâm Ansiklopedisi'*ndeki *Vahiy* maddesinden⁶¹ yaptığı alıntının ardından daha önce velâyet kavramından bahsetmediği halde İsmail Fennî Ertuğrul'un (1365/1946) *Hakikat Nurları* adlı eserinden,⁶² *Rasulullah'ın sahip olduğu bu velâyet, Cibrîlvasıtasıyla aldığı vahiyden başka doğrudan doğruya vahiy alma imkânı da verir. Kudsî hadisler bu kabildendir* cümlesini iktibas etmiştir.⁶³ Mehmet Erdoğan, bu iktibasın bulunduğu sayfanın devamında *Sünnetin okunmayan vahiy oluşu* alt başlığında, Halid Abdurrahman el-Ak adlı bir yazarın *Usûlu't-tefsir ve kavâiduhu* adlı kitabından *bu görüşe dayalı olarak vahiy, vahy-i metluv ve vahy-i gayri metluv olmak üzere ikiye ayrılır. Benzer bir ayırım da, Vahyi celî (ki bu Kur'ân olmaktadır) ile vahyi hafî (kudsî ve nebevî hadisler bu kısımdandır) şeklindedir* ifadesini iktibas etmiştir.

Mehmet Erdoğan'ın, kitabının adının *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet* olmasına rağmen, yukarıdaki iktibas cümlesindeki *kudsî* kelimesine düştüğü dipnotta işaret ettiği kaynaktan özetlediği ve hiçbir ilmî tenkide tabi tutmadığı alıntısıyla, gerek vahyin ve gerekse kudsî hadisin ne olduğu noktasında zihni bir berraklığa ulaş(a)mamış olduğunu gözler önüne sermektedir.

⁵⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/97-98.

⁵⁹ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *el-Fusûl fî Sîreti'r-Resûl (s.a.v.)*, thk. Muhyiddin Mîstû, M. el-İd el-Hatrâvî (Beyrut: Dâru'bnî Kesîr, 1413/1992), 271-275.

⁶⁰ M. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1362/1943), 1/43-44.

⁶¹ Arent Jan Wensinsck'in, "Vahiy", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1986), 13/145.

⁶² İsmail Fennî Ertuğrul, *Hakikat Nurlar* (İstanbul: Cemiyet-i Tadrîsiye-i İslâmiye, 1949), 294

⁶³ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 70.

Muhammed Hamidullah (1423/2002), *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* adlı eserinde⁶⁴ ve *Aziz Kur'ân* adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek⁶⁵ yayınlanan meâlinin baş tarafında *Kur'ân ve Hadis (yahut sünnet)* başlığı altında Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinin, "İslâm câmiası için ebedî bir hukuk kaynağı ve kaidesi olduğunu" belirtmektedir.

Hamidullah, vahyin iki çeşit olduğunu şöyle açıklar: "Vahiy, bizzat Resûlullah (s.a.v.) tarafından gayet açık bir şekilde iki sınıfa ayrılmış olup bazı durumlarda O'nun (s.a.v.), 'Bu Allah katındandır; onu yazı ile tespit edin, ezberleyin ve namazlarınızın belli yerlerinde tilâvet edin.' tarzındaki sözleridir ki O'nun (s.a.v.) işaret ettiği bu durum Kur'ân-ı Kerîm çerçevesine girer. Diğer bazı durumlarda ise O (s.a.v.); 'Bunu şöyle yapın' diyor veya bazen hiçbir söz sarfetmeksizin kendisinden bir takım belli başlı hareketler tezahür ediyor ve bütün bu gibi durumların yazı ile tesbit emrini vermiyordu."

Hamidullah daha sonra metluv ve gayri metluv vahiy ayrımını şöylece ifade eder: "İşte bu halde karşımıza, vahy-i metlûv (onunla tilavette bulunulan vahiy) ile vahy-i gayri metlûv farkı çıkar ki, bunlardan ikinci gruba girenler umûmiyetle Peygamber'in (s.a.v.) hareket, iş ve tutumlarına (hatta O'nun özel hayatındaki davranışlarına) dair anlatılanlar olup *hadis* yahut bundan farklı bir mâna taşımayan *sünnet* şeklinde adlandırılır."

Hamidullah, vahyin çeşitlerine dair bu açıklamalarının ardından hadis ve sünnet kavramlarının anlamlarını vermekte ve (herhangi bir kitap ve müellife atıfta bulunmadan) kudsî hadis ile ilgili kısa bir açıklama yapmaktadır: "Maamâfih hadisin özel bir diğer çeşidi de vardır; bâzen Peygamber (s.a.v.) 'Allah diyor ki...' diye başlayarak bir söz söyler ve bununla beraber onun Kur'ân metnine dâhil edilmesini emretmezdi. İşte bu hadis çeşidine *hadis-i kudsî*, yani *Allah tarafından gelen, mukaddes Hadis* adı verilir."⁶⁶

1.3. Kudsî Hadislerin Kur'ân-ı Kerîm'le Karşılaştırılması ve İlâhî Kelâmın Üçlü Tasnifi

1.3.1. Kudsî Hadislerin Kur'ân-ı Kerîm'le Karşılaştırılması

Kudsî hadislerin Kur'ân-ı Kerîm'le karşılaştırılması ameliyesinin ilk olarak ne zaman ve kim tarafından, hangi sâikle yapıldığını tespit edemedik. Ancak bu karşılaştırma ameliyesinin (hadis şerhi kitaplarında tespit ettiğimiz bilgilerden

⁶⁴ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993) Vahiy ve kudsî hadis konusuyula ilgili Hamidullah'tan yaptığımız iktibasları, "*Aziz Kur'ân*" çevirisinden değil de Salih Tuğ'un mezkûr tercümesinden yaptık.

⁶⁵ Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'ân -Çeviri ve Açıklama-*, çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000)

⁶⁶ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 15-16: Yukarıdaki son cümle *Aziz Kur'ân* çevirisinde "Kudsî Hadis", yani "Kutsal söz" olarak verilmiştir. (a.mlf., *Aziz Kur'ân*, 20)

hareketle) hadis şerh edebiyatının olduğu muahhar dönemlerde başladığını söyleyebiliriz.

Kudsî hadislerin Kur'ân-ı Kerîm ile karşılaştırılması amelîyesi, bir ihtiyaç sonucu olarak mı, yoksa fikrî/zihnî/soyut bir değerlendirme olarak mı ortaya çıkmıştır? Mütevâtir ve ilâhî bir metin olan Kur'ân-ı Kerîm ile âhâd haber olan kudsî hadisler neden ve nasıl birbiriyle karşılaştırılabilir? Bu karşılaştırma yapılırken Kur'ân-ı Kerîm okumanın ibadet olduğu ve namazda okunması yönlerine vurgu yapıp kudsî hadisler için böyle durumun söz konusu olamayacağına değinmenin mantığı nedir? Bu konuyu ele alıp tartışan bilginler, karşılaştıkları birtakım özel durumlar veya yanlış anlayışlar nedeniyle mi kendilerini bu konuyu irdelemek zorunda hissetmişlerdir? vb. sorulara doğruuau tam ve doyurucu cevap verebilecek bilgilere ulaşamadık.

Kudsî hadislerin Kur'ân-ı Kerîm ile karşılaştırılması amelîyesinin şerh kitaplarında yer almasının ardından, yakın dönem derleme hadis usûlü kitaplarında ve neredeyse artık telif/tercüme tüm hadis usûlü kitaplarında, kudsî hadis meselesinin önemli bir boyutu gibi ele alınmaya başlanmıştır.

Tîbî (743/1343) ve Kirmânî (786/1384) , Aynî (855/1451), Buhârî'nin eserinin *Savm* bölümünün 2. *bâb*ındaki,

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ الصَّيَّامُ جُنَّةٌ ، فَلَا يَرْتُدُّ وَلَا يُجْهَلُ ، وَإِنْ امْرَأُ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيُكَلِّمْنِي صَائِمٌ . مَرَّتَيْنِ ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَخُلُوفُ فَمِّ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ رِيحِ الْمَسْنِكِ ، يَتْرُكُ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ وَشَهْوَتَهُ مِنْ أَجْلِى ، الصَّيَّامُ لِي ، وَأَنَا أَجْزَى بِهِ ، وَالْحَسَنَةُ بِعِشْرِ أَمْثَالِهَا

kudsî hadisinin şerhinde, Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî hadisler arasında mukayese yapmışlardır.

İbn Teymiyye (728/1328), *القرآن وكلام الله* başlığı altında Kur'ân'ın *mahlûk* olup olmadığıyla ilgili tartışmaları⁶⁷ değerlendirirken⁶⁸ Ahmed b. Hanbel'in (241/855) *İmânın mahlûk olduğunu iddia etmekten men ettiğine ve Kelime-i Tevhîd'in Kur'ân'dan olduğuna* dair sözünün ardından, Kur'ân-ı Kerîm, Kelime-i Tevhîd, Tevrât ve İncîl için *mahlûk* denilemeyeceği gibi, ilâhî hadisler için de *mahlûk* denilemeyeceğini vurgulamakta ve *إني حرمت الظلم على نفسي* cümlesiyle başlayan kudsî hadisi örnek olarak sunduktan sonra Allah kelâmının kimi zaman Kur'ân'dan, kimi zaman da Kur'ân dışından (vahyedilmiş) olabileceğini belirtmektedir. İbn

⁶⁷ Kur'ân'ın "mahlûk" olup olmadığıyla ilgili tartışmalar ve özet bir değerlendirme için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 5/371-375.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*'nın 12. cildinin tamamında Kur'ân'ın "mahlûk" olup olmadığıyla ilgili tartışmaları ele almaktadır.

Teymiyye, daha sonra namazın ancak Kur'ân ile kılınmasının câiz ve sahîh olabileceğini ve istisnasız Allah kelâmının hiçbirinin mahlûk olmadığını söylemektedir: İbn Teymiyye namazın sadece Kur'ân kırâatiyle câiz ve sahîh olabileceğine dair son cümlesinde, namazda Kur'ân dışında başka bir şeyin kırâat edilemeyeceğini söylemektedir.⁶⁹ İbn Teymiyye bu sözünü Tevrât ve İncîl'i mi yoksa başka bir şeyi (kudsî hadisi) mi kastettiğini açıkça yazmamışsa da, cümlenin akışından Tevrât ve İncîl'i kastettiği anlaşılmaktadır.

Konuyu *Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî hadis arasındaki farklar* başlığı altında ele alan sonraki müelliflerin, namazın yalnızca Kur'ân kırâatiyle câiz ve sahîh olabileceği ve namazda kudsî hadisin kırâat edilemeyeceği şeklinde görüşün kaynaklarından (en azından) birinin İbn Teymiyye olduğu söylenebilir.

Suyûtî (911/1505), Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî ve nebevî hadis arasındaki farklar sadedinde; münezzel Kelâmullâh'ın mu'ciz, bunun dışındakilerin ise ümmetin yükünü hafifletmek hikmeti gereği mânâyla rivâyetinin sahih, cünüp kimsenin okuyup dokunabileceği ve taşıyabileceği gibi birtakım özellikler sebebiyle gayr-i mu'ciz kılındığını ifade etmektedir. Suyûtî, Kur'ân ile kudsî ve nebevî hadis arasındaki farklar olarak ilave olarak; Kur'ân'ın Yüce Allah'dan lafızlarıyla vahyedildiği konusunda İslâm bilginlerinin görüş birliğinde olduklarını söylemektedir.⁷⁰ Zürcânî (1367/1948), kudsî hadisin lafızlarının ve nebevî hadisin (Hz. Peygamber'in ictihâd ettiği konular hariç) mânalarının yüce Allah tarafından vahyedildiği; ancak lafızlarının Hz. Peygamber'e ait olduğu noktasında yaygın bir kaanatin var olduğunu; Kur'ân'ın i'câz, (okunmasıyla) ibadet, lafzıyla edâ edilerek muhafazasının vâcib olması gibi özelliklerinin kudsî ve nebevî hadislerde bulunmadığını ifade etmektedir.⁷¹

İbn Hacer el-Heytemî (974/1567), Nevevî'nin (676/1277) meşhur *Kırk Hadis* derlemesinin şerhi olan *el-Fethu'l-Mübîn* adlı eserinde, Ebû Zer'in (32/653) rivâyet etmiş olduğu 24. hadis olan *يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي* hadisinin⁷² şerhinde, kudsî hadis ile Kur'ân-ı Kerîm arasındaki farkları izah ederken böyle bir açıklama yapmasının gerekçesine işaret etmeden konuyu ele almıştır.⁷³

Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin (1070/1660) *er-Risâle fi'l-fark beyne'l-Hadisi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadisi'n-Nebevî*⁷⁴ adlı risâlesinde Heytemî'nin kısaca değindiği farkları biraz daha detaylandırarak vermiştir.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 12/78.

⁷⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/97-98; a.mlf., *Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/105-106.

⁷¹ ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/43-44.

⁷² Ma'mer b. Râsîd, *el-Câmi'*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, el-Meclisü'l-İlmî), 11/182-183 (no: 20272); el-Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989) (no: 490); Müslim, "Birr", 55; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/172.

⁷³ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-Mübîn*, 432-433.

⁷⁴ Nûh b. Mustafa el-Konevî, "er-Risâle fi'l-fark beyne'l-Hadisi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadisi'n-Nebevî Adlı Risâlesi", thk., çev. ve nşr. Hayati Yılmaz, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 167-178.

Konevî'nin yukarıda işaret edilen eserini neşretmiş olan Hayati Yılmaz, Kur'ân ile kudsî hadis arasındaki farkları, başvurduğu diğer kaynaklardaki verileri de göz önünde bulundurarak ve *tamamının kudsî hadislerde bulunmayan özellikler* olarak belirttiği hususları yirmi madde halinde aşağıda belirtildiği gibi sıralamıştır:⁷⁵

1. Kur'an mû'cizdir ve insanlara meydan okumaktadır.
2. Kıyamete kadar sürecek bir mucizedir.
3. Tevatür yoluyla nakledilmiştir.
4. Mânen rivayet edilmesi haramdır.
5. Tebdîl, tağyîr ve tahriften korunmuştur.
6. Abdestsiz kimsenin dokunması yasaktır.
7. Cünüp, hayızlı kimselerin okuması haramdır.
8. Namazda sadece Kur'ân okunabilir.
9. Kur'ân ismi kendisine hastır.
10. Okunduğunda her harfine on sevap verilir.
11. Satışı yasaktır.
12. Hem lafzı, hem mânası Allah'ındır.
13. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) uyanık iken vahyedilmiştir.
14. Başından sonuna kadar sadece Cibrîl vasıtasıyla nâzil olmuştur.
15. Vahiy kâtiplerine yazdırılmıştır.
16. Bölümlerine sûre, cümlelerine âyet ismi verilir.
17. Onu okumak ibadet sayılır.
18. Kur'an sadece Allah'a nisbet edilir.
19. Tek bir âyetini inkâr eden kâfir olur.
20. Üslûbu değişiktir.

Konuyla ilgili gerek Heytemî ve Konevî'nin gerekse Yılmaz'ın saydığı bu vb. farkları hadis tarihinin, hatta tefsîr ve fıkıh tarihinin neşvü nemâ bulduğu ilk asırlardaki müelliflerde ve eserlerinde (en azından şu ana kadar) tespit edilememiş olması, söz konusu bu hususlara ilişkin yazılanların tamamen soyut bir düşünce ürünü olduklarını göstermektedir.

⁷⁵ Yılmaz, *Hadis İlminde Kudsî Hadisler*, 37-38.

Nitekim Ali Yardım (2006), Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî hadisler arasındaki söz konusu karşılaştırmanın yersizliğine ve yanlışlığına (tespit edebildiğimiz kadarıyla) işaret eden tek müelliftir. Ali Yardım, bu ayrıntıyı şöylece dile getirmektedir: "Mevcut kaynakların bir kısmı, meselenin bir başka yönüne daha ağırlık vermişlerdir. Bu da muhtemel sorulara verilen nazarî cevaplardır. Hadîs Kudsîler, Kur'ân-ı Kerîm yerine geçer mi geçmez mi? Geçmezse bunların getirdiği hüküm, Kuranın getirdiği hükümlerle aynı değerde midir değil midir? gibi sorular esasen temelden kusurlu ve nüanslara dikkat edilmeden ortaya atılmış sorulardır. Farklı yönleri olan hiçbir şeyin, birbirinin aynı olamayacağı ortadadır."⁷⁶

1.3.2. İlâhî Kelâmın Üçlü Tasnifi

İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-Mübîn* isimli eserindeki yirmi dördüncü hadisin⁷⁷ şerhinin sonunda açtığı *فائدة في الفرق بين القرآن والأحاديث القدسية و أقسام كلام الله تعالى* başlığı altında yüce Allah'a izafe edilen Kelâmullâh'ı; *Kur'ân-ı Kerîm, Tağyir ve tebdil edilmeden önceki halleriyle diğer enbiyâya vahyedilmiş olan ilâhî kitaplar ve Kudsî hadisler* şeklinde üçlü tasnifle sunmaktadır⁷⁸

Heytemî'nin bu üçlü tasnifi nereden ve kimden aldığını tam olarak tespit edemediğimiz gibi ilâhî kelâmı böyle bir sınıflandırmayla ele almış olan başka bir ilim adamı da göremedik.

Muasır müelliflerden Muhammed Avvâme, Heytemî'nin Kelâmullah'a dair yaptığı bu üçlü tasnifini eksik bulmakta ve dördüncüsünün *el-hadisü'n-nebevî* olduğunu söylemektedir.⁷⁹

Son dönem müelliflerinden Zürkânî (1367/1948) Suyûtî'nin (911/1505) kelâmullâhı, Cibrîl'in Yüce Allah'dan alıp nebîye (s.a.v.) inzâl ettiği Kur'ân-ı Kerîm ile Kur'ân gibi inzâl ettiği sünnet olarak iki kısma ayırdığını⁸⁰, yine kendisinin buna üçüncü bir çeşit olarak kudsî hadisi de eklediğini ifade etmekte; kudsî hadisi, nebînin (s.a.v.) Allah'dan alıp hikâye ettiğini, bunun da aynen kelâmullâh olduğunu, ancak Kur'ân-ı Kerîm'i diğer bütün sözlerden seçkin kılan özelliklerin kudsî hadiste bulunmadığını belirtmektedir.⁸¹

Her ne kadar Heytemî, yüce Allah'a izafe edilen ilâhî kelâmın üçlü tasnifini kimden aldığını belirtmemişse de, Heytemî'nin böyle bir tasnifi (en azından fikrî temellerini) Suyûtî'den, Suyûtî aracılığı ile de Cüveynî'den (478/1085) almış olabileceğini söyleyebiliriz.

⁷⁶ Ali Yardım, *Hadis I* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1992), 42-46

⁷⁷ Yirmi dördüncü hadis: *يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي* : el-Ma'mer, *el-Câmi'*, 11/182-183 (no: 20272); Müslim, "Birr", 55; el-Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred* (no: 490)

⁷⁸ İbn Hacer, *el-Fethu'l-Mübîn*, 432-433.

⁷⁹ Muhammed Avvâme, *Min Sihâhi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye*, (Medine: Dâru'l-Yüsr, 1432/2011), 21.

⁸⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/97-98; a.m.lf., *Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/105-106.

⁸¹ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/43-44.

M. Tayyip Okiç, yayıma hazırladığını haber verdiği mufassal olan *hadis ilmîne giriş* kitabının birkaç bahsini oluşturacak olan⁸² meşhur tetkiklerine *İlâhî Hadisler* başlığı altında, *bilindiği vechile, Allah kelâmının çeşidleri üçtür...* cümlesiyle başlayan bir sayfalık açıklamayla yer vermiştir.⁸³ Okiç, bu bilgileri Kâsimî'den (1332/1914) nakletmiş, Kâsimî ise Heytemî'den iktibas etmiştir.

Okiç'in, yüce Allah'a zafe edilen ilâhî kelâmın üç kısma ayrıldığını söylediği ve *bilindiği vechile, Allah kelâmının çeşidleri üçtür...* ifadesiyle başladığı cümlesini, Heytemî'de şöylece görmekteyiz: *اعلم أن الكلام المضاف إليه تعالى ثلاثة أقسام*

Heytemî'den önce Yüce Allah'a zafe edilen ilâhî kelâmı üçlü bir tasnifle ele alan başka bir ilim adamı olup olmadığı hususunu araştırırken, Heytemî'nin açıklamaları ile İbn Haldûn'un (808/1406) Kur'ân-ı Kerîm ve önceki ilâhî kitapların vahyediliş ve tebliğ ediliş özelliklerine dair değerlendirmeleriyle benzeştiğini tespit ettik. Heytemî'nin İbn Haldûn'dan iktibasta bulunduğunu söylemek güç olsa da, en azından Heytemî'ye ilham verdiğini söylemek mümkündür. İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinin *Vahiy ve Rûya* başlığı altında Kur'ân-ı Kerîm'in vahyediliş ve tebliği ile önceki ilâhî kitapların vahyedilişleri ve tebliğlerini şöylece karşılaştırmaktadır: "Diğer ilâhî kitaplara nazaran Kur'ân; kelime kelime, cümle cümle aynen tilâvet edilerek (metlûv bir şekilde) Peygamber (s.a.v.) tarafından telakki edilmiştir. Hâlbuki Tevrât, İncil v.dğr. semâvî kitaplardaki durum bunun aksinedir. Nebîler, bu gibi semâvî kitapları vahiy halinde birtakım mânalar olarak telakki eder, sonra beşerî hallerine döndükleri zaman kendilerine ait mûtâd sözlerle bunu ifade ederler. O yüzden mevzû bahis olan semâvî kitaplarda i'câz (lafız ve nazım olarak mûcize olma hususiyeti) yoktur. Bunun için de i'câz, Kur'ân'ın bir hususiyeti olmuştur. Diğer nebîlerin kendilerine verilen ilâhî kitapları telakki etmeleri, bizim Peygamberimiz'in (s.a.v.) Allah Teâlâ'ya izâfe ettiği bazı mânalara benzer. Nitekim birçok hadiste şu ifade şekli ile karşılaşılmaktadır; 'Peygamber (s.a.v.) Rabb'inden hikâye ederek dedi ki...' Peygamberimiz'in (s.a.v.) Kur'ân'ı vahy-i metlûv olarak telakki ettiğine Kıyâmet 75/16, 17 ve Tâhâ 20/114 âyetleri delildir."⁸⁴

Kur'ân-ı Kerîm'in kudsî hadislerle karşılaştırılmasıyla ilgili müstakil bir risale kaleme almış olan (11. yy./ 17. yy.) Osmanlı müelliflerinden Nûh b. Mustafa el-Konevî (1070/1660), *er-Risâle fi'l-Fark beyne'l-Hadisi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-*

⁸² M. Tayyip Okiç, "Önsöz", *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959), 6

⁸³ Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 13.

⁸⁴ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdüsselam Şeddadi (Dârülbeyzâ: Beytü'l-Fünun, 2005), 1/151; a.mlf., *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 1/282. tah. Abdüsselam Şeddadi, , Dârülbeyzâ

Hadisi'n-Nebevî adlı risâlesinde,⁸⁵ bu eserin telif sebebi olarak kendisine yöneltilen *kudsi hadis*, *Kur'ân ve nebevî hadis arasındaki farklar* sorusu olduğunu ifade eder.

Kudsi hadis ile Kur'ân-ı Kerîm arasındaki farkları ele almış olan muahhar dönem müelliflerinden el-Kâsimî'nin *Kavâ'idu't-Tahdîs*'de⁸⁶; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisûn*'da⁸⁷; M. Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*'de⁸⁸; Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuh*'da⁸⁹; Hayreddin Karaman, *Hadis Usûlü* ile *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usûlü*'nde⁹⁰; Talat Koçyiğit, *Hadis Istihlaları*'nda⁹¹; Ali Yardım, *Hadis I*'de⁹² konunun ele alınmış gerekçesine dair herhangi bir şey söylememiştir.

1.4. Kudsi Hadislerin, Peygamber (s.a.v.) Tarafından Tefsîren İzah Edilmiş Kur'ân Âyetleri Olup Olmadığı Meselesi

Kudsi hadislerin kimi rivâyetlerinde, kudsi hadîsin metnini tasdikleyici olarak Kur'ân-ı Kerîm âyetleriyle istişhadta bulunmaktadır. Bu tür rivâyet metinlerinde, söz konusu âyetlerle istişhadın ve âyetlerin telaffuzunun bizzat Peygamber (s.a.v.) tarafından yapıldığı görülmektedir. İçerisinde âyetle istişhadın yer aldığı kudsi hadisler ile kimi Kur'ân âyetlerindeki anlatılara benzer bilgiler içeren kudsi hadisler, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin nebî (s.a.v.) tarafından bir tür tefsir, meâl veya hikâye tarzı bir anlatım üslubuyla yeniden ifadelendirilerek söylenmiş olabileceği ihtimalini zihinlere getirmektedir.

M. Hayri Kırbaşoğlu, *Kudsi hadislerin ele aldığı konuların genelde ahlakî konular olduğu* söylenebilir. *Bu tür hadislerde ele alınan konuların ilke olarak Kur'ân'da da yer aldığı; bir anlamda Kudsi hadislerin Kur'ân'daki bu mânaların açılımı olduğu düşünülebilir. Görüldüğü gibi birtakım Kudsi hadislerle, bazı âyetler arasında yakın bir anlam benzerliği bulunması, Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan aldığı ilhamla bu âyetleri, farklı bir şekilde, kendi ifadeleriyle sunmuş olabileceği -en azından bir ihtimal olarak- düşünülebilir, der ve* وَأَنَا مَعَهُ إِذَا دَكَّرَنِي ، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا دَكَّرَنِي *Ben kulumun, Bana olan zannı yanımdayım, Beni andığımda onunla beraberimdir... cümlesiyle başlayan kudsi hadis ile Bakara 2/15'deki وَلَا تَكْفُرُونَ بِمَا كُفَرْتُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ ve A'râf 2/200'deki فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ ve A'râf 2/200'deki فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ ve A'râf 2/200'deki فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ*

⁸⁵ Yılmaz, "er-Risâle fi'l-fark beyne'l-Hadisi'l-Kudsi ve'l-Kur'ân ve'l-Hadisi'n-Nebevî Adlı Risâlesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 67-178.

⁸⁶ el-Kâsimî, *Kavâ'idu't-Tahdîs*, 64-66.

⁸⁷ Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisûn* (Kahire: Matbaatu Mısır, 1358/1958), 11-19; a.mlf., *Hadis ve Hadîşçiler*, çev. Selman Başaran - M. Ali Sönmez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 31-40.

⁸⁸ Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 13.

⁸⁹ Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuh* (Dımaşk: Matbaatu Câmiati Dımaşk, 1379/1959), 11-13; a.mlf., *Hadis İlimleri ve Hadis Istihlaları*, çev. M. Yaşar Kandemir (Ankara: DİB Yayınları, 1971), 9-11.

⁹⁰ Hayreddin Karaman, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1965), 8-12; a.mlf., *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 23-29.

⁹¹ Koçyiğit, *Hadis Istihlaları*, 123-125.

⁹² Yardım, *Hadis I*, 42-45.

7/205'deki *وَإِذْ كُنَّا فِي نَفْسِكَ* cümleleri arasındaki benzerliklerden hareketle, Peygamber'in (s.a.v.) bu âyetleri kendi lafızlarıyla yeniden ifadelendirilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durur.⁹³

M. Zeki Duman'a göre ise bu tür rivâyetler, Kur'ân âyetlerinin mefhumunun Peygamber (s.a.v.) tarafından yeni bir söylemle ifade edilmesidir. O'nun; *bu, Allah'tandır* şeklinde ifade buyurduğu hadisleri (kudsî hadis), Kur'ân'dan tam olarak bir ayet olarak değil, belki de ayetin sadece mefhumunu göz önünde bulundurarak söylemiş olduğu sözleri olmalıdır, tıpkı bizlerin bir âyeti zihnimizden tam olarak okuma imkânımız olmadığı durumlarda mefhumunu, anlatmak istediği konunun ana fikrini ifade ettiğimiz gibi...⁹⁴

Kırbaçoğlu'nun, Duman ve daha başkalarının dile getirdikleri bu düşünceler, kimi rivâyetlerde Resûlullah'ın (s.a.v.) herhangi bir şeyi anlatırken, konu hakkında âyet okuduğuna dair uygulamalarıyla destekleniyor gibi gözükse de, esasında bu tarz yorumlar ilgili rivâyetlerin bütünüyle beraber ele alınmamış olması sebebiyle eksik ve yanlış bir sonucun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Konu birçok hadis kaynağından mukayeseli olarak okunduğunda, söz konusu yorumların, hadis usûlü konularının dikkate alınmadan, bütüncül yaklaşımdan uzak olarak ortaya konduğunu gösterir.

1.4.1. Kudsî Hadis Rivâyetlerinin İdrâc ve Müdrec Hadis Yönüyle Ele Alınmamış Olması

Metninde âyetle istişadın da bulunduğu kudsî hadis rivâyetlerinin tamamı bir arada değerlendirildiğinde söz konusu bu ihtimalin aslında, *hadiste idrâc/müdrec* konusuyla doğrudan ilgisinin olduğu görülür. Aşağıda ele aldığımız kudsî hadis örnekleri, ilgili rivâyetlerdeki âyetle istişad kısımlarının Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilmesinin hadislerin metinlerine sonradan eklendiğini göstermektedir. Konuyu aşağıdaki iki kudsî hadis örneğinde net olarak görmek mümkündür:

1. Kudsî Hadisi: *أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر*

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ اللَّهُ أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ ، فَأَقْرَبُوا إِنْ شِئْتُمْ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ⁹⁵

⁹³ M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet -Yeni Bir Yaklaşım-* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993), 288.

⁹⁴ M. Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997), 117.

⁹⁵ el-Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 8.

• Bu kudsî hadisin birçok rivâyetinde geçen ve hadisin sonunda Kur'ân'dan istişâden Resûlullâh'ın (s.a.v.) okuduğu belirtilen Secde Sûresi 32/17 âyetindeki فلا أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن همام عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله عز وجل قال أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر⁹⁶

أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن همام عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله يقول أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر⁹⁷

حدثنا جدي نا حبان أنا عبد الله عن معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال الله عز وجل أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر⁹⁸

قرأها الشيخ أبو محمد ظاهر النيسابوري على الشيخ الثقة أبي محمد الحسن بن علي بن محمد بن الحسن الجوهري المقنعي في شعبان من سنة اثنتين وخمسين وأربعمائة وأنا أسمع وأقر به ، قال له أخبركم أبو عمر محمد بن العباس بن زكريا بن حيوية الخزاز ، قراءة عليه وأنت حاضر تسمع ، حدثنا أبو محمد يحيى بن محمد بن صاعد ، حدثنا الحسين أخبرنا عبد الرحمن بن مهدي ، حدثنا حماد بن سلمة ، عن ثابت ، عن أبي رافع ، عن أبي هريرة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من يدخل الجنة ينعم لا يبؤس ، ولا يبلى ثيابه ولا يفنى شبابه ، في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر⁹⁹

أنا معمر ، عن همام بن منبه ، عن أبي هريرة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : قال الله تبارك وتعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر¹⁰⁰

• Bu kudsî hadisin kimi rivâyetlerinde ise âyeti okuyanın Resûlullâh (s.a.v.) değil de râvî sahâbî/tâbîi/tebe-i tâbîi olduğu dikkat çekmektedir.

• Buhârî, *Sahîh*'inde bu hadisi dört ayrı isnâdla üç bölümde rivâyet etmiştir. Buhârî'nin bu rivâyetlerinden, Hemmâm b. Münebbih ile Ma'mer b. Râşid'in isnâdında yer aldığı rivâyette söz konusu âyet bulunmamakta,¹⁰¹ diğer üç tarîkden gelen rivâyetlerinde ise bulunmaktadır:

⁹⁶ Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî, *es-Sahîfetü's-Sahîha*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1406/1985) (no: 30).

⁹⁷ Ma'mer, *el-Câmi*, 11/416 (no: 20874).

⁹⁸ Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Mübârek b. Vâzıh el-Hanzalî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1407/1987), 73 (no: 121).

⁹⁹ Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühhd*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) (no: 1435).

¹⁰⁰ Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühhd*, (no: 1885).

¹⁰¹ el-Buhârî, "Tevhîd ", 35.

حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ قَالَ اللَّهُ أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ¹⁰² .

• Buhârî’de, söz konusu âyetin yer aldığı üç rivâyetin ikisinde¹⁰³ âyeti okuyan kişi tasrih edilmemekle beraber, hadisin metnine bitişik olduğundan okuyanın Resûlullâh (s.a.v.) olduğu sanılmaktadır:

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ اللَّهُ أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ ، فَافْرُقُوا إِنْ شِئْتُمْ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ¹⁰⁴ .

حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ دُخْرًا بَلْ مَا أَطْلَعْتُمْ عَلَيْهِ ثُمَّ قَرَأَ ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾¹⁰⁵

• Buhârî’nin diğer rivâyetinde ise âyeti okuyan kişinin Ebû Hureyre olduğu açıkça belirtilmektedir.¹⁰⁶ Buhârî bu rivâyetin ardından okuyan kişinin tasrih edilmediği diğer rivâyeti nakletmektedir:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ . قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ اْفْرُقُوا إِنْ شِئْتُمْ (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ) . وَحَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ اللَّهُ مِثْلَهُ . قِيلَ لِسُفْيَانَ رَوَايَةٌ . قَالَ فَأَيْ شَيْءٍ قَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ قَرَأَ أَبُو هُرَيْرَةَ قُرَّاتٍ¹⁰⁷ .

• Tirmizî bu kudsî hadisi iki defa rivâyet etmektedir. Rivâyetlerin birinde kudsî hadis cümlesi ile söz konusu bu âyet arasında و جل كتاب الله عز و ibaresi yer almakta olup âyete işaret edip onu okuyan kişinin Ebû Hureyre olduğunu göstermektedir. Diğer rivâyette ise âyeti okuyan kişi tasrih edilemediği, ancak âyeti okuyanın Peygamber (s.a.v.) olduğu kanaatinin oluştuğu bir rivâyet görmekteyiz:

¹⁰² el-Buhârî, "Tevhîd", 35.

¹⁰³ el-Buhârî, "Bed'ü'l-halk," 8; a.mlf., "Tefsîr", 32/1.

¹⁰⁴ el-Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 8.

¹⁰⁵ el-Buhârî, "Tefsîr", 32/1.

¹⁰⁶ el-Buhârî, "Tefsîr", 32/1.

¹⁰⁷ el-Buhârî, "Tefsîr", 32/1.

حدثنا ابن أبي عمر حدثنا سفيان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة يبلغ به النبي صلى الله عليه و سلم قال قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وتصديق ذلك في كتاب الله عز و جل فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون

قال هذا حديث حسن صحيح¹⁰⁸

بسم الله الرحمن الرحيم حدثنا أبو كريب حدثنا عبدة بن سليمان و عبد الرحيم بن سليمان عن محمد بن عمرو حدثنا أبو سلمة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول الله أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واقروا إن شئتم فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون وفي الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها واقروا إن شئتم وظل ممدود وموضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها واقروا إن شئتم فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور

قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح¹⁰⁹

• İbn Mâce'de de âyeti okuyan kişinin Ebû Hureyre olduğu tasrih edilmektedir:¹¹⁰

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ أَبِي صَالِحٍ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ ». قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَمَنْ بَلَّهَ مَا قَدْ أَطَّلَعَكُمْ اللَّهُ عَلَيْهِ افْرُؤُوا إِنْ شِئْتُمْ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ قَالَ وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَقْرُؤُهَا مِنْ قُرَّاتِ أَعْيُنٍ¹¹¹

• Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de, hadisin sonundaki âyeti okuyan kişi tasrih edilmediği, ancak kudsi hadise bitişik olarak zikredilen edilen âyeti okuyanın Resûlullah (s.a.v.) olduğu kanaati de oluştuğu bir rivâyetle karşılaşmaktayız:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا يحيى يعني بن سعيد عن محمد بن عمرو قال ثني أبو سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و سلم قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاقروا إن شئتم فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين¹¹²

• Dârimî'de ise âyeti okuyan kim olduğu tasrih edilmediğinden, onun Resûlullâh (s.a.v.) olduğu hissi uyanmaktadır:¹¹³

أخبرنا يزيد بن هارون انا محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول الله عز و جل : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واقروا ان شئتم فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون¹¹⁴

¹⁰⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre el-Tirmizî, "Tefsîr" (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413), 33.

¹⁰⁹ el-Tirmizî, "Tefsîr", 56.

¹¹⁰ İbn Mâce, "Zühd", 39.

¹¹¹ İbn Mâce, "Zühd", 39.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/438 (no: 9647).

¹¹³ ed-Dârimî, "Rikâk", 105.

2. Kudsi Hadisi: **Kudsî Hadisi: أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مِنْ وَصْلِكَ وَأَقْطَعَ مِنْ قَطْعِكَ**

حَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي مُزَرِّدٍ قَالَ سَمِعْتُ عَمِّي سَعِيدَ بْنَ يَسَارٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حَتَّى إِذَا فَرَعَ مِنْ خَلْقِهِ ، قَالَتْ الرَّحْمُ هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ . قَالَ نَعَمْ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مِنْ وَصْلِكَ . وَأَقْطَعَ مِنْ قَطْعِكَ . قَالَتْ بَلَى يَا رَبِّ . قَالَ فَهَوَ لَكَ . » . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « فَأَفْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقْطِعُوا أَرْحَامَكُمْ »

Bu kudsi hadisin rivâyetlerinde geçen ve hadisin sonunda Kur'ân'dan istişhâden Resûlullâh'ın (s.a.v.) okuduğu belirtilen Muhammed Sûresi 47/22 âyetindeki *ilâhî hitap*, bazı rivâyetlerde sahâbî râvî Ebû Hureyre tarafından okunmuş olarak karşımıza çıkmaktadır.

• Abdullah b. Vehb yukarıdaki kudsi hadisi *el-Câmi*'sinde, hadisin sonundaki âyeti okuyan kişi olarak Ebû Hureyre'yi tasrih ederek rivâyet etmektedir:

قال : وأخبرني سليمان بن بلال ، عن معاوية بن أبي مزرد ، عن أبي الحباب سعيد بن يسار ، عن أبي هريرة ، أن رسول الله عليه السلام قال : « خلق الله الخلق فلما فرغ منه قامت الرحم ، فقال : مه ، قالت : هذا مقام العائد بك من القطيعة ، فقال : نعم ، ألا ترضين أن أصل من وصلك ، وأقطع من قطعك ؟ قالت : بلى . قال : فذلك لك ثم قال أبو هريرة فافرءوا إن شئتم فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم¹¹⁵

• Buhârî, yukarıdaki kudsi hadisi *Sahîh*'inde *tefsîr*, *edeb* ve *tevhîd* olmak üzere üç ayrı bölümde dört ayrı isnâdla beş kez; *el-Edebü'l-Müfred*'inde ise *Sahîh*'teki bir rivâyetiyle aynı isnâd ve metinle bir kez rivâyet etmektedir. Bu rivâyetlerin üçünde hadisin sonundaki âyeti okuyan kişi Ebû Hureyre iken, (*el-Edebü'l-Müfred*'dekiyle beraber) diğer üçünde Resûlullâh'tır. Ancak Buhârî, *Sahîh*'teki iki yerde hadisin metnini vermeden *taktî'* suretiyle, sadece sonundaki âyeti okuyan kişi olarak Peygamber'i (s.a.v.) işaretleyip rivâyet etmiştir.

Âyeti okuyanın Resûlullâh (s.a.v.) olduğu rivâyetler şöyledir:

حَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي مُزَرِّدٍ قَالَ سَمِعْتُ عَمِّي سَعِيدَ بْنَ يَسَارٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حَتَّى إِذَا فَرَعَ مِنْ خَلْقِهِ ، قَالَتْ الرَّحْمُ هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ . قَالَ نَعَمْ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مِنْ وَصْلِكَ . وَأَقْطَعَ مِنْ قَطْعِكَ . قَالَتْ بَلَى يَا رَبِّ . قَالَ فَهَوَ لَكَ . » . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « فَأَفْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقْطِعُوا أَرْحَامَكُمْ »

¹¹⁴ ed-Dârimî, "Rikâk", 105.

¹¹⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Misrî, *el-Câmi' fi'l-Hadis*, thk. Mustafa H. Hüseyin M. Ebu'l-Hayr (Demmâm: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1416/1996) (no: 147).

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حُمَيْرَةَ حَدَّثَنَا خَاتِمٌ عَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي أَبُو الْحُبَابِ سَعِيدُ بْنُ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ بِهَذَا ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - اقرءوا إن شئتم فها عسيتم

واقرؤوا حدثنا بشر بن محمد أخبرنا عبد الله أخبرنا معاوية بن أبي المزرد بهذا قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إن شئتم { فهل عسيتم }¹¹⁶

Âyeti okuyanın Ebû Hureyre olduğu rivâyetler ise şu şekildedir:

حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي مُرَزَّدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضى الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ « خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ ، فَلَمَّا فَرَعَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحِمُ فَأَخَذَتْ بِحُفْوِ الرَّحْمَنِ فَقَالَ لَهَا مَهْ . قَالَتْ هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ . قَالَ أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مِنْ وَصْلِكَ وَأَقْطَعَ مِنْ قَطْعِكَ . قَالَتْ بَلَى يَا رَبِّ . قَالَ فَذَلِكَ لَكَ » . قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ أَقْرَأُوا إِنْ شِئْتُمْ (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقْطَعُوا أَرْحَامَكُمْ

حدثنا إسماعيل بن عبد الله حدثني سليمان بن بلال عن معاوية بن أبي مزرد عن سعيد بن يسار عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (خلق الله الخلق فلما فرغ منه قامت الرحم فقال مه قالت هذا: مقام العائد بك من القطيعة فقال ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك ؟ قالت بلى يا رب قال فذلك لك)

ثم قال أبو هريرة { فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم }¹¹⁷

حدثنا إسماعيل بن أبي أويس قال حدثني سليمان بن بلال عن معاوية بن أبي مزرد عن سعيد بن يسار عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : خلق الله عز وجل الخلق فلما فرغ منه قامت الرحم فقال مه قالت هذا مقام العائد بك من القطيعة قال ألا ترضين أن أصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى يا رب قال فذلك لك ثم قال أبو هريرة اقرؤوا إن شئتم فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في¹¹⁸

الأرض وتقطعوا أرحامكم

• Müslim'in ve Ahmed b. Hanbel'in rivâyetlerinde ise söz konusu okuyan kişinin Peygamber (s.a.v.) olduğunu görmekteyiz:

قَالَ حَدَّثَنَا خَاتِمٌ - وَهُوَ ابْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ بْنِ جَمِيلٍ بْنِ طَرِيفِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ التَّقْفِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ - عَنْ مُعَاوِيَةَ - وَهُوَ ابْنُ أَبِي مُرَزَّدٍ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ - حَدَّثَنِي عَمِّي أَبُو الْحُبَابِ سَعِيدُ بْنُ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - « إِنْ أَلَا تَرْضَيْنَ حَتَّى إِذَا فَرَعَ مِنْهُمْ قَامَتِ الرَّحِمُ فَقَالَتْ هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ مِنَ الْقَطِيعَةِ . قَالَ نَعَمْ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مِنْ وَصْلِكَ وَأَقْطَعَ مِنْ قَطْعِكَ قَالَتْ بَلَى . قَالَ فَذَلِكَ لَكَ » . ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - « اقرءوا إن شئتم (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقْطَعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرَّانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) »¹¹⁹

¹¹⁶ el-Buhârî, "Tefsîr", 47/1.

¹¹⁷ el-Buhârî, "Tevhîd", 35.

¹¹⁸ el-Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, (no: 50).

¹¹⁹ Müslim, "Birr", 16.

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو بكر الحنفي حدثني معاوية بن أبي مزرد قال حدثني عمي سعيد أبو الحباب قال سمعت أبا هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله عز وجل لما خلق الخلق قامت الرحم فأخذت بحقو الرحمن قالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال أما ترضى أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك قرؤوا ان شئتم فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها¹²⁰

1.4.2. Kudsî Hadis Rivâyetlerinin Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğüyle Ele Alınmamış Olması

Metninde âyetle istişhadın bulunduğu kudsî hadis rivâyetlerinin, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bir tür tefsîri veya âyetlerin Peygamber (s.a.v.) tarafından yeni bir ifadeyle söylenmiş olduğu/olabileceği yorumu; konunun rivâyet-dirâyet bütünlüğü yaklaşımıyla ele alınmadığını göstermektedir. Şöyleki âyetle istişhâd, kudsî hadislerin tamamında değil, sadece çok az sayıdaki kudsî hadiste yer almaktadır.

Söz konusu bu yorumun; tüm kudsî hadislerde âyetle istişhadın bulunmaması, aksine çok az sayıda kudsî hadiste bununla karşılaşılıyor olunması gerçekliği nedeniyle tutarlı/doğru bir yorum olmadığı görülmektedir.

Ayrıca âyetlerde geçen kelime ve cümlelerle birebir aynı olan ve/veya aynı konunun müteradif kelimelerle anlatıldığı çok sayıdaki hadiste, (yukarıda bahsedilen yorum gereği) hadis metninin Peygamber (s.a.v.) tarafından kudsî hadis olarak Yüce Allah'a nispet edilmesi ve bitiminde de kudsî hadis metnine benzeyen âyetle istişhadın bulunması gerektiği halde söz konusu hadislerde bu tür anlatım ve metinler bulunmaması, mezkûr yorumun zorlama ve rivâyetlerin de fiilî gerçekliğine uygun olmadığını ortaya koymaktadır.

Konuyu aşağıdaki üç kudsî hadis örneğinde net olarak görmek mümkündür:

1. حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُصْعَبٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ حَدَّثَهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ حَدَّثَهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- مَنْ لَرِمَ الْإِسْتِعْفَارَ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ كُلِّ ضَيْقٍ مَخْرَجًا وَمِنْ كُلِّ هَمٍّ فَرْجًا وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ¹²¹

Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin aynı isnâd ve metinlerle rivâyet etmiş oldukları bu hadis Taberânî tarafından da aynı isnâd ve metinle rivâyet edilmiştir.¹²²

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/330 (no: 8349)

¹²¹ Ebû Dâvûd, "Vitr", 26; İbn Mâce, "Edeb", 57.

¹²² Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1407/1987), 6/240. (no: 6291); a.mlf., *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Ebu Muhammed el-Esyutî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007/1428), 9/150 (no: 10517)

Bu hadisin metnini çağrıştıran âyetler Talâk Sûresi'nin 2 ve 3. âyetlerindeki şu ilâhî ifadelerdir: وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

Konunun başında ifade edilmeye çalışılan yorum isabetli olsaydı, Talâk Sûresi'ndeki âyetleri hatırlatan bu hadisi Peygamber'in (s.a.v.) kudsî hadis olarak Yüce Allah'a nispet etmesi ve sonunda da kudsî hadis metnine benzeyen âyetle istişhadda bulunması gerekirdi. Ancak görüldüğü üzere bu hadiste (işaret edilen âyet metinlerine olan benzerliğe rağmen) kudsî hadis olarak yüce Allah'a bir izafe ve âyetle istişhad söz konusu değildir.

2. يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي

أخبرنا معمر عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي ذر قال قال الله يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته عليكم محرما فلا تظلموا العباد يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار فاستغفروني فأني أغفر لكم الذنوب جميعا ولا أباي يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وجنكم وإنسكم وصغيركم وكبيركم كانوا على قلب أفجركم لم ينقص من ملكي شيئا ولو أن أولكم وآخركم وجنكم وإنسكم وصغيركم وكبيركم سألوني فأعطيت لكل رجل منهم مسأله لم ينقص ذلك مما عندي شيئا كراس المحيط يغمس في البحر¹²³

Birçok hadis kaynağında rivâyet edilmiş olan bu kudsî hadis şu âyetleri çağrıştırmaktadır:

Nisâ 4/40: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكَ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا

تِلْكَ: Âl-i İmrân 3/108: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ
آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ

Enfâl 8/51, Hacc 22/10: وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ; وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبَادِ
مُؤْمِنِينَ 40/31: وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَبَادِ

مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ: Kâf 50/29: وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ: Fussilet 41/46

3. إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي

“Rahmetim, gazabımı geçmiştir” anlamındaki kudsî hadis, A'râf Sûresi'nin 7/156. âyetindeki كل شيء ورحمتي وسعت كل شيء Peygamberimizin (s.a.v.), hadisin sonunda bu âyete işaret etmemesi, yukarıda bahsedilen yorumun isabetli olmadığını göstermektedir. Çok sayıda rivâyetiyle karşılaştığımız bu kudsî hadisin Buhârî'deki rivâyetleri şunlardır:

¹²³ Ma'mer, *el-Câmi'*, 11/182-183 (no: 20272)

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مِغِيرَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْفَرَسِيُّ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ¹²⁴ لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ ، فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبَ

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حُمَيْرَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ لَمَّا وَهُوَ يَكْتُبُ خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ ¹²⁵ عَلَى نَفْسِهِ ، وَهُوَ وَضَعُ عِنْدَهُ عَلَى الْعَرْشِ - إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ إِنَّ اللَّهَ لَمَّا قَضَى الْخَلْقَ كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ ¹²⁶ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ ¹²⁷ كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ ، إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَالِبٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ أَنَّ أَبَا رَافِعٍ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي . فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ ¹²⁸

Sonuç

Kudsî hadis özet olarak; mânası yüce Allah'a, lafzı ise Peygamber'e (s.a.v.) ait olan hadis şeklinde tanımlanmaktaysa da kudsî hadisin terim olarak, hadis istilahları arasında yerinin bulunup bulunmadığı net biçimde ortaya konmamıştır. Kudsî hadis olarak adlandırılan rivâyetlerin vahyin hangi türüne dâhil olduğu, Kur'ân-ı Kerim'den ve diğer nebevî hadislerden farklı ne gibi özelliklere sahip olduğu, kudsî hadis-Kitab-ı Mukaddes-isrâîliyyât ilişkilerinin tartışılmaya devam ettiği söylenebilir.

Kudsî/ilâhî/rabbânî hadis kavramı, الحديث الرباني - الحديث الإلهي - الحديث القدسي tarihini ilk dört asrında, ne *rivâyetü'l-hadis* ne de *dirâyetü'l-hadis* kitaplarında tespit edilememiştir. İçeriğinde yüce Allah'a izafe edilen sözler ve fiiller yer aldığından *kudsî hadis* diye isimlendirilen rivâyetler, mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem hadis usûlü kitaplarında, bir hadis çeşidi olarak ele alınmamıştır. Bundan dolayı *kudsî hadis* tabiri; *galat-ı meşhûr*, *lüğat-ı fasîhden evlâdır* deyiminin yerinde bir örneği olarak değerlendirilebilir.

¹²⁴ el-Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 1.

¹²⁵ el-Buhârî, "Tevhîd", 15.

¹²⁶ el-Buhârî "Tevhîd", 28.

¹²⁷ el-Buhârî, "Tevhîd", 28.

¹²⁸ el-Buhârî, "Tevhîd", 55.

Kudsi hadis ve onunla bağlantılı düşünülen kudsi hadis-vahiy ilişkisi, kudsi hadisin Kur'an-ı Kerim ve diğer nebevî hadislerden farkları gibi tartışmalar, soyut zihni fikri bir çabanın ürünü olmaları dışında *kudsi hadis* diye bir kavramın, hadis usûlü edebiyatında yerinin olup olmadığına bakılmaksızın ileri sürüldüğünden, hadis ilmi açısından herhangi bir zemine oturmamaktadır. Hadis tarihinde bir hadis usûlü ıstılâhı olarak ele alınmadığı halde, çok geç dönemlerde ve hadis usûlü kitapları dışında yapılmış tanımlardan yola çıkarak vahiy-hadis, vahiy-kudsi hadis ilişkisinin kurgulanmaya ve hadisçilerin zihninde problem olarak bulunmamış bir konunun tartışmalı bir hadis meselesi gibi sunulmaya, değerlendirilmeye çalışılması, kudsi hadis ile ilgili lehte ve aleyhte olan tartışmaların hadis metodolojisi açısından yerinde tartışmalar olmadığını göstermektedir. Buhârî'nin (256/870), *Sahih*'inde, rivâyet lafızlarını tahlil ettiği *kitâbu'l-ilm* bölümünün 4. *bâb* başlığında, aralarında fark bulunmadığını belirttiği rivâyet lafızları arasında kudsi hadis rivâyet lafızlarını da özellikle zikretmesi, kudsi hadis diye tanımlanan rivâyetler ile nebevî hadisler arasında fark bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bu değerlendirme, başta Buhârî olmak üzere bütün hadisçilerin çok sonraki dönemlerde *kudsi/ilâhî/rabbânî hadis* olarak nitelendirilen rivâyetlere bakış açısını ortaya koymaktadır. Buhârî, söz konusu *terceme*'de yer verdiği حَدَّثَنَا - أَخْبَرَنَا -

- عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يَرْوِي عَنْ رَبِّهِ - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ bu rivâyet lafızlarıyla, merfû' nebevî hadisler ile daha sonraki dönemlerde *kudsi/ilâhî/rabbânî* olarak adlandırılmış olan her iki tür hadislerin de kaynağının ilâhî olduğunu ima etmiş olmalıdır.

Buhârî'nin mezkûr değerlendirmesi, hadis edebiyatının altın çağı olarak da adlandırılan hicrî III. yy. ve sonraki dönemlerdeki hadisçilerin, *kudsi/ilâhî/rabbânî hadis* diye nitelendirilen rivâyetleri ayrı bir hadis çeşiti olarak ele almamalarında temel etken olmuştur. Buhârî'nin çok geç dönemlerde kudsi hadis diye tanımlanan bu tür hadislere bakış açısı, diğer hadisçilerce de benimsenmiştir. Bundan dolayıdır ki kudsi hadis diye nitelenen hadisler, ayrı bir hadis çeşiti olarak ele alınmamış ve hadis edebiyatının gerek *rivâyetü'l-hadis* ve gerekse *dirâyetü'l-hadis* kitaplarında nebevî hadislerle birlikte rivâyet edilmiştir.

Kudsi/ilâhî/rabbânî hadis kavramına ıstılâh olarak olmasa da, ilk kullanımıyla en erken hicrî V. ve VI. yy.'da karşılaşmaktayız. Hadis usûlü kitaplarında kudsi/ilâhî/rabbânî hadis kavramının yerini alması, yirminci yüzyılın başlarına tesadüf etmektedir. Cemâlüdün el-Kâsim'in (1332/1914), bu kavramla ilgili derlediği bilgileri *Kavâ'idu't-Tahdis min Fünûni Mustalahi'l-Hadis*'ine almasından itibaren kudsi hadis, hadis usûlü kavramlarına sonradan eklenmiş bir ıstılâh olarak hadis usûlü kitaplarında yerini almaya başlamıştır. Hadis usûlü kitabı telif etmiş olan hadisçilerin, hadis usûlü kitaplarında kudsi/ilâhî/rabbânî hadis kavramını bir hadis çeşidi olarak ele almamış olmalarına rağmen bu kavramın tanımına hadis şerhi kitaplarında yer vermiş olmaları dikkat çekicidir.

Kudsî/ilâhî/rabbânî hadis olarak isimlendirilen rivâyetlerin Kur'ân-ı Kerîm'le karşılaştırılması ameliyesinin ilk olarak ne zaman ve kim tarafından, hangi ihtiyaçtan yapıldığı tespit edilememekle beraber bu karşılaştırma ameliyesinin (hadis şerhi kitaplarında tespit ettiğimiz bilgilerden hareketle) muahhar dönem hadis şerh edebiyatı döneminde başladığı söylenebilir. Kudsî hadislerin Kur'ân-ı Kerîm'le karşılaştırılması ameliyesinin, bir ihtiyaç sonucu değil, fikrî/zihnî/soyut bir değerlendirme olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Kudsî/ilâhî/rabbânî hadis kavramını ilk defa tarif eden müellif olarak gösterilen Tîbî (743/1342), bu tanımını hadis usûlcülerinin geleneğini takiben *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadis* adlı hadis usûlü kitabında vermemiş olup aksine *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbilh* adlı hadis şerhi kitabında yer vermiştir. Tîbî'nin kudsî hadise dair *el-Kâşif*'te yazdığı metin bir paragraftan oluşmakta olup kudsî hadisin kısa bir tanımını, Kur'ân-ı Kerîm'le arasındaki iki farkı ve ilâhî nass olarak ikinci mertebede olduğuna ilişkin bir değerlendirmeyi içermektedir. Hadis tarihinde bir hadis usûlü ıstîlâhı olarak ele alınmamış olan kudsî hadisle ilgili lehte ve aleyhte yazılıp çizilenlerin aslında Tîbî'nin bu kısa bir paragraflık metninden hareketle yapıldığı düşünüldüğünde, söz konusu değerlendirmelerin ve tartışmaların sağlıklı bir zeminde yapılmadığı, hatta (yukarıda da ifade edildiği gibi) hadis ilmi açısından herhangi bir temele dayanmadığı söylenebilir.

Son yüzyıl içinde telif edilmiş olanlardan incelemiş olduğumuz bütün hadis usûlü kitapları, bir hadis çeşidi olarak kudsî hadisin tanımına dair *el-Kâsimî'nin* (1332/1914) hadis usûlü kitaplarından başarılı bir hazırlamış olduğu *Kavâ'idu't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadis*'ine, lügat olarak da Ebu'l-Bekâ'nın (1094/1683) *el-Külliyât*'ı ile *et-Tehânevî'nin* (1158/1745) *Keşşâfu Istîlâhâti'l-Fünûn*'una atıfta bulunmaktadır. Adı geçen üç müellifin de kudsî hadis kavramı konusunda ortak kaynağı İbn Hacer *el-Heytemî*'dir. Tespitlerimize göre Kudsî hadisin, bir hadis ıstîlâhı gibi telakki edilmesine ve son dönemdeki hadis usûlü kitaplarına girmesine sebep olan müellif *Cemâlüddin el-Kâsimî*'dir.

Mütevâtir ve ilâhî bir metin olan Kur'ân-ı Kerîm ile âhâd haber olan kudsî hadisler karşılaştırılırken, Kur'ân okumanın ibadet olduğu ve namazda okunması yönlerine vurgu yapıp kudsî hadisler için böyle durumun söz konusu olamayacağına değinmenin fikrî/zihnî/soyut bir değerlendirme olarak ortaya çıktığı ihtimaliyle beraber bu konuyu ele alıp tartışan bilginlerin karşılaştıkları birtakım özel durumlar veya yanlış sorular/anlayışlar nedeniyle bu konuyu irdelemek zorunda kalmış olmaları ihtimali de söz konusu edilebilirse de, bunu kesinleştirebilecek bilgilere ne yazık ki ulaşamamıştır. Kudsî hadislerin Kur'ân-ı Kerîm'le karşılaştırılması ameliyesi, söz konusu mukayeselerin şerh kitaplarında yer almasının ardından yakın dönem derleme hadis usûlü kitaplarında ve neredeyse artık telif/tercüme tüm hadis usûlü kitaplarında kudsî hadis meselesinin önemli bir boyutu gibi ele alınmaya başlanmıştır.

Cüveynî (478/1085) ilâhî kelâmı, Cibril'in hiçbir değişiklik yapmaksızın lafız ve mâna olarak Peygamber'e (s.a.v.) getirdiği Kur'ân ile Cibril'in yüce Allah'tan mâna olarak getirdiği ve Peygamber'in de (s.a.v.) melekten mefhûm hâlinde telakki edip lafızlandığı şeklinde iki kısma ayırır. Cüveynî, ilâhî kelâmın çeşitlerini bir hükümdarın yazdığı mektuba ve hükümdarın sözlü emirlerinin iletildiği elçinin söz konusu sözlü emirleri lafızlandırmasına benzetmektedir. Cüveynî, bu ikinci çeşit ilâhî kelâm için herhangi bir isimlendirmede bulunmamaktadır. Cüveynî'nin yukarıda bahsedilen tasnifine *el-İtkân*'ında değinen Suyûtî (911/1505), Cüveynî'nin isimlendirmede ilâhî kelâm çeşidinin "*Sünnet*" olduğunu belirtir.

Suyûtî'nin, Cüveynî'den naklettiği metni *Menâhilü'l-İrfân* adlı tefsîr usûlü kitabında iktibas etmiş olan muâsır müellif M. Abdülazîm ez-Zürkânî (1367/1948), kelâmullâhın söz konusu ikili tasnifine, bir üçüncü çeşit olarak kudsî hadisi eklemekte ve kudsî hadisin nebînin (s.a.v.) Allah'tan alıp hikâye ettiği bir kelâmullâh çeşidi olduğunu, ancak Kur'ân'ı bütün sözlerden seçkin kılan özelliklerin kudsî hadiste bulunmadığını belirtmektedir.

Kudsî hadislerin, Kur'ân âyetlerinin Peygamber Efendimiz (s.a.v.) tarafından bir tür tefsiri, meali olduğu iddiasının, örnek verilen hadislerin tüm rivâyetleri dikkate alınmadan parçacı bir yaklaşımla ortaya atılmış bir iddia olduğundan isabetli bir yorum değildir.

Kaynakça

Abdullah b. el-Mübârek. Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el Mervezî. *ez-Zühd*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Abdullah b. el-Mübârek. Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1407/1987.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. III Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. L Cilt. thk. Şuayb el-Arnâût. Beyrut Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

Akalın, İsa. *Hadis Tekniği Açısından Kudsî Hadisler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Akyüz, Ali. *Yaşayan Kur'ân Hz. Peygamber*. İstanbul: Rağbet Yayınları, III. Basım, 2016.

Avvâme, Muhammed. *min Sihâhi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye* Mietü Hadisin Kudsiyyin mea Şerihâ, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2009.

Bâbânzâde Ahmed Naim- Miras, Kâmil. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. XII Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1987.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Sahîh*. III. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-Edebu'l-Müfred*. thk. M. Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Fennu Usûli Mustalahi'l-Hadis*. thk. Ahmed M. et-Tahtavi. Kahire: Dârü'l-Fazîlet, 2003.

Çakan, İsmail Lütüfî. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1989 ve 2003.

Çakan, İsmail Lütüfî. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.

Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. *es-Sünen*, thk. F. Ahmed Zemerli H. es-Seb' el-İlmî. II. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407/1987.

Duman, M. Zeki. *Vahiy Gerçeği*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1997.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.

Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadis ve'l-Muhaddisûn*. Kahire: Matbaatu Mısır, 1358/1958.

Ebû Zehv, Muhammed. *Hadis ve Hadisçiler*. çev. Selman Başaran - M. Ali Sönmez. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Ehdel, Hasan Muhammed Makbûlî el-. *Mustalahu'l-Hadis ve Ricâluh*. San'a: Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, 1410/1990.

Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.

Ertugay, Recep. "İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 155-191.

Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Ertuğrul, İsmail Fennî. *Hakikat Nurları*. İstanbul: Cemiyet-i Tadrîsiye-i İslâmiye, 1949.

Ğavrî, Seyyid Abdülmâcid el-. *Mu'cemu'l-Mustalahi'l-Hadis*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1428/2007.

Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2009.

Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.

Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'ân -Çeviri ve Açıklama-*. çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*. thk. M. Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.

Hemmâm İbn Münebbih, Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî. *Hemmâm İbn Münebbih'in Sahîfesi*. nşr. Muhammed Hamidullah. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

Hemmâm İbn Münebbih, Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî. *Sahîfetu Hemmâm b. Münebbih 'an Ebî Hüreyre*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1406/1985.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz. XV Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 2004.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *el-Fethu'l-Mübîn bi Şerhi'l-Erbâîn*. haz. Merkezu Dâri'l-Minhâc. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *el-Mukaddime*. thk. Abdüsselam Şeddadi, III Cilt. Dârülbeyzâ: Beytü'l-Fünun, 2005.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. II Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, II. Basım, 2011.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Fusûl fî Sîreti'r-Resûl*. thk. Muhyiddin Mistû - M. el-Îd el-Hatrâvî. Beyrut: Dâru'bni Kesîr, 1413/1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî . *es-Sünen*. II Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *İktizâü's-Sirâti'l-Müstakîm li-Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm*. thk. M. Hamid el-Fakî. XXXVII Cilt. Beyrut: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1369/1950.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. haz. Amir Cezzâr - Enver Bâz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997/1418.

İbn Vehb. Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihrî el-Mısrî. *el-Câmi' fi'l-Hadis*. thk. Mustafa H. Hüseyin M. Ebu'l-Hayr. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1996

Karaman, Hayreddin. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1965.

Karaman, Hayreddin. *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, II. Basım, 2010.

Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî el-. *Kavâ'idu't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadis*. thk. Behçet Baytar - M. Reşîd Rızâ. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1414/1993.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ el-. *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Lüğaviyye*. thk. Adnan Derviş. Muhammed el-Misrî. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut: 1413/1993.

Kettânî, Muhammed b. Cafer el-. *er-Risâletü'l-Müstatrafe*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1986.

Kettânî, Muhammed b. Cafer el-. *Hadis Literatürü er-Risâletü'l-Müstatrafe*, çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet -Yeni Bir Yaklaşım-*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.

Konevî, Nûh b. Mustafa. "er-Risâle fi'l-fark beyne'l-Hadisi'l-Kudsi ve'l-Kur'ân ve'l-Hadisi'n-Nebevî Adlı Risâlesi". thk., çev. ve nşr. Hayati Yılmaz. *Hadis Tetkikleri Dergisi*

Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.

Koçyiğit, Talat. *Hadis İstihlaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. XI Cilt, Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1970-1972.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Sünnetin Anayasal Niteliği*. çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf el-. *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâtî't-Te'ârîf*. thk. M. Rıdvan ed-Dâye. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1410/1999.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. III. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413. 1/1 (2003)

Okiç, M. Tayyib. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, A. Ü. İlahiyat Fak. Yay. No: XXVII. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1959.

Okiç, M. Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri*. ed. Hayati Yılmaz. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.

Sâlih, Subhî es-. *'Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuh*. Dımaşk: Matbaatu Câmîati Dımaşk, 1379/1959.

Sâlih, Subhî es-. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. Ankara: DİB Yayınları, 1971.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. II Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1407/1987.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. çev. Sâkıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik. II Cilt. İstanbul: Madve Yayınları, ts.

Şeybânî. *Fezâilu's-Sahâbe*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Ebu Muhammed el-Esyutî. XI Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007/1428.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Mahmûd et-Tahhân. X Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1407/1987.

Teftazanî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-. *Şerhu Hadisi'l-Erbâin li'n-Nevevî*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1316.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfu İstılahâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. thk. Ali Dehrûc. III Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî et-. *Kavâ'id fî 'Ulûmi'l-Hadis*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Mektebetü'l-Matbûâtı'l-İslamiyye, 1392/1972.

Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî et-. *Yeni Usûl-i Hadis*. çev. İbrahim Canan. İzmir: TÖV Yayınları, 1982.

Tîbî, Hüseyin b. Muhammed et-. *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih*. thk. el-Müftî Abdülgaffâr v.dğr. XI Cilt. Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1413/1992.

Tîbî, Hüseyin b. Muhammed et-. *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadis*. thk. Subhî Sâmerrâî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *el-Câmi'u's-Sahîh*. V Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.

Topaloğlu, Bekir. "İslâm'da Peygamber İnanıcı Sempozyumundaki Tebliğ Müzakeresi". İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Wensinsck, Arent Jan. "Vahiy". *İslam Ansiklopedisi* 13/145. İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1978.

Yardım, Ali. *Hadis I*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'an". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15: 371-375. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997).

Yılmaz, Hayati. *Hadis İlminde Kudsi Hadisler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Yılmaz, Hayati. "Hadis İlminde Kudsi Hadisler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996).

Yılmaz, Hayati. "Kudsi Hadis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26: 318-320. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Yılmaz, Hayati. "Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin er-Risâle fi'l-fark beyne'l-Hadisi'l-Kudsi ve'l-Kur'an ve'l-Hadisi'n-Nebevî Adlı Risâlesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1. (2003)

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm ez-. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*. II Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1362/1943.

Kur'an-ı Kerîm Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı*

Süleyman KABLAN**

Öz

Teknolojinin öğretime yönelik katkıları ve öğrenci motivasyonu üzerindeki etkileri hâlâ bir tartışma konusudur. Kur'an-ı Kerîm öğretiminde teknolojik imkânların kullanılması, aktif duyu organlarının etkinliğini artırmakta dolayısı ile öğrenimi kolaylaştırmakta, hızlandırmakta, öğrencileri isteklendirmekte, eğitim hedeflerinin üst düzeyde gerçekleşmesini sağlamaktadır. Bu nedenle araştırma, Kur'an-ı Kerîm öğretiminde yaygın kullanılabilir teknolojik araçları saptamayı amaçlamış, bu araçların etkin bir şekilde kullanımının sağlayacağı olumlu ve olumsuz etkileri açıklamıştır. Makalenin, Kur'an-ı Kerîm'i öğreten ve öğrenenlerin Kur'an-ı Kerîm eğitim teknolojilerinin neler olduğunu bilmelerine ve nasıl faydalanmaları gerektiğine yardımcı olacağı gibi Kur'an-ı Kerîm öğretim materyali geliştirme ve bu alanda çalışan araştırmacılara kuramsal bir zemin hazırlayacağı da düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerîm Öğretimi, Eğitim Teknolojileri, Yenilikçi Yöntemler, Motivasyon, Görsel Araçlar.

Technological Facilities for Teaching Quran and Their Usage

Abstract

The contribution of technology to teaching and its impact on student motivation is still a topic of debate. The use of technological opportunities in the teaching of Quran increases the effectiveness of active sensory organs, thus facilitates and accelerates learning, encourages students, and ensures the achievement of educational objectives at the highest level. Therefore, the research aims to identify the technological tools that can be used widely in the teaching of the Qur'an and explained the positive and negative effects of the effective use of these tools. The article will help those who teach and learn the Holy Quran education technologies and know how to make use of them, as well as develop a Qur'an teaching material and prepare a theoretical basis for researchers working in this field.

* Makale Gönderim Tarihi: 20.08.2019/ Makale Kabul Tarihi: 29.11.2019.

** Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Lecturer PhD., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
suleyman.kablanistanbul.edu.tr

Key Words: Quran Teaching, Educational Technologies, Innovative Methods, Motivation, Visual Tools.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'i kurallara uyarak doğru ve güzel okuma bilgi ve becerisini kazandırmak, bazı sûre ve ayetlerin ezberlenmesi ve okunan ayetlerin mealini de bilmek Kur'an eğitiminin ana hedeflerini oluşturur.¹ Geniş anlamı ile düşünülecek olursa din eğitiminin esas itibarıyla Kur'an-ı Kerim eğitimi olduğu söylenebilir.² Bu nedenle tarihte ve günümüzde din eğitimi neredeyse Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretimi ile eş değerde görülmüştür. Bundan dolayıdır ki konu ne olursa olsun bütün din eğitimi faaliyetlerinin değişmez gündemi öncelikli olarak Kur'an-ı Kerim olmuştur. Sonuçta İslam eğitiminin konusu; Kur'an-ı Kerim ayetlerinin öğrenilmesi, anlaşılması, hedeflerinin ve uygulanışının gösterilmesidir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim öğretimi kıraat ilmini, anlam çeşitliliği tefsir ilmini ilgilendirirken anlamın hayata yön vermesi ise ameli ilimlerle ilgilidir.

Kıraat ilminin gayesi, Kur'an-ı Kerim vahyinin asıl muhatabı olan Hz. Peygamber'in, Kur'an-ı Kerim kelimelerini ne şekilde telaffuz etmişse aynen o şekillerde gelecek nesillere intikal ettirmek, yani orijinal telaffuzu muhafaza etmektir. Ses kaydı imkânı, ancak muasır insanların istifade ettiği bir nimettir. Diğer bütün diller ve metinler zamanla mana ve ses kaymasına uğrarken Kur'an-ı Kerim 1400 yıl önceki orijinal fonetik hususiyetlerini koruyan tek metindir. Bu da kıraat ilmi ve isnat sayesinde olmuştur. Bilindiği üzere eski kârilere kendisini hocası vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştırılan kesintisiz isnat zikreden bir icazetname alırdı.³

Geçmişten bugüne Kur'an-ı Kerim öğretim yöntemleri öğretmen merkezli yapılandırılmıştır. Bu sistemde öğrenciler genellikle ikinci plandadır. Öğretmenin yaygın bir ifadeyle *Elifba* kitabını kullanarak başlattığı talim süreci; öğrenci, öğrenim farklılıkları ve yaşam gerçekleri zaman zaman dikkate alınmadan sürdürülmektedir. Modern dönemde birçok konuda olduğu gibi Kur'an-ı Kerim öğretiminde de bireyselleştirilmiş ve kolay ulaşılabilir öğretim imkânlarına olan ihtiyaç artmıştır. Kur'an-ı Kerim öğretiminin kalitesini arttırmak ve öğrencileri isteklendirmek için öğrencilerin uyarıcılarını harekete geçirmek, yeni öğretim yöntemlerine imkân tanımak ve günün gerisinde kalmamak gerekmektedir. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim öğretiminde kullanılacak teknolojik imkânların icadı ve kullanımının öğrencilerin görsel duyularını uyararak öğretimin daha etkili olmasını sağlayacağı düşünülmektedir.

¹ İbnü'l-Cezerî Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l- Kıra'âti'l-'Aşr*, (Mısır: y.y., ts.), 1/205; Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh Âcurrî, *Ahlak-u Hameleti'l-Kur'an*, nşr. Feyyaz Ahmet (Beyrut: y.y., 1987), 50; Kettânî Muhammed Abdülhay, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Beyrut: y.y., ts.), 279.

² Ömer Demir, "Kur'an Öğretiminde Temel Boyutlar", *Ekev Akademi Dergisi* 72 (B.y., y.y., 2017), 266.

³ Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 3-4.

Önemi kıyamete kadar sürecek Kur'an-ı Kerîm öğrenimine ilişkin çeşitli eğitim programlarının hazırlanıp uygulanması ve geliştirilmesi için ilk başta öğretim yöntemlerinin zenginleştirilmesine ihtiyaç vardır. İkinci adımda ise bu yöntemlerin uygulamadaki etkinliğini inceleyen araştırmalara ihtiyaç duyulur. Günümüzde gelişen ve çeşitlenen teknoloji türleri ile beraber eğitim sistemimizde eğitim teknolojilerinin kullanımı da artmış ve yaygınlaşmıştır. Geleneksel eğitim-öğretim ortamları hem mekânsal hem de zamansal anlamda birçok sorunla karşılaşmaktadır.

Teknoloji, yapısında bulunan çeşitli özelliklerinden dolayı çoğu kez hem öğrenciye hem de öğretmene yarar sağlamakta hem de öğretim etkinliklerini kolaylaştırarak keyifli hâle getirmektedir. Öğrenciler, teknoloji destekli eğitim ortamında geleneksel sınıf ortamından çok daha fazla aktif olmakta ve bireyselleştirilmiş öğretim imkânlarından faydalanmaktadır. Teknoloji destekli Kur'an-ı Kerîm öğretme/öğrenme etkinliklerinden dolayı öğrenciler öğrendikleri konuları pekiştirebilmektedir. Aynı zamanda pekiştirirken kendi hızlarında ilerleyebilme imkânı bulmaktadır. Günümüzde çeşitli disiplinlerin öğretiminde kullanılan çok çeşitli teknolojilerin, Kur'an-ı Kerîm öğretiminde kullanımına ilişkin olanakları irdeleyip yararlarını ve sınırlılıklarını araştıran bu çalışma, Kur'an-ı Kerîm eğitim ve öğretiminin daha verimli bir şekilde sürdürülmesini sağlamak yolunda atılmış bir adımdır.

1. Kur'an-ı Kerîm Öğretimi

Günümüzde Kur'an-ı Kerîm eğitim ve öğretimi; Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Kur'an-ı Kerîm kursları, yaz okulları, camiler, imam-hatip ortaokul ve liseleri, ilahiyat ve İslami ilimler fakülteleri ile sivil kuruluşlar ve bireysel çabalarla sürdürülmektedir. Bu kurum, kuruluş, sivil ve bireysel çabaların temel hedefi, öğrencilere Kur'an-ı Kerîm'i yüzünden mahrecine uygun ve tecvit kurallarına hâkim bir edâ ile kurallı okumayı kazandırmaktır; bazıları için de önemli gün ve gecelere uygun ayetleri, düzenlenen merasimlerde edâ-sadâ katarak makamla aşır şeklinde okumaktır.

İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde Kur'an öğretimi; Kur'an-ı Kerîm'i yüzünden okuma, tecvit eğitimi, belirlenen sure ve ayetleri ezberden okuma, ezberden okunan kısımların mealini öğrenmekten müteşekkil bir içerik ile dört ana kategoride yürütülmektedir.

Kur'an eğitiminin öğrenciye kazandırmak istediği temel yeterlilikler şöyle sıralanabilir:

a. Kur'an-ı Kerîm'i, harflerinin mahreçlerine ve tecvit kurallarına göre takılmadan, kekelemeden akışkan bir dille yüzünden okur.

b. Kur'an-ı Kerîm'i, İmam Hafs'ın rivayet ettiği Âsım Kıraati ile okur.

- c. Kur'an-ı Kerim'i doğru okumayı sağlayan tecvit kurallarını açıklar ve uygular.
- d. Kur'an-ı Kerim'i *Tahkik, Tedvir ve Hadr* usulleri ile okur.
- e. Belirlenen sure ve ayetleri ezberden okur.
- f. Ezberlenen bölümlerin anlamlarını söyler.
- g. Kur'an-ı Kerim öğretiminin tarihi ve okuma usulleri hakkında bilgi sahibi olur.
- h. Kur'an-ı Kerim ayetlerini, manaya uygun olarak, gereken yerlerde sesini yükselterek veya alçaltarak okur, yani temsîlî⁴ okuma yapabilir.
- i. Kur'an-ı Kerim öğretme yöntem ve tekniklerini bilir, ders öğretiminde bulunabilir.⁵

Bu amaçlar Kur'an-ı Kerim eğitiminin; talebe, hoca, program ve mekândan oluşan dört ana unsuru ile koordineli gerçekleştirilmeye çalışılır. Bunlardan birisinin eksikliği ya da yetersizliği başarıyı olumsuz olarak doğrudan etkiler. Bu nedenle söz konusu unsurların her biri üzerinde detaylı çalışmalar ve değerlendirmeler yaparak eğitim kalitesinin yükseltilmesi, her bir eğitimcinin hedefi olmalıdır.⁶

Kur'an-ı Kerim öğretimi sürecinde; dilin tabiatı, talebe, hoca, program ve mekândan kaynaklanan birtakım sorunlar ortaya çıkmaktadır. En temel problemler şöyle sıralanabilir:

a. Arap Dili Fonetigi ile Türk Dili Arasındaki Farklılıklar

Kur'an-ı Kerim eğitimi harf talimi ile başlar. Kur'an-ı Kerim eğitiminin ilk ve zorunlu aşamasını, harf talimi teşkil eder. Bu yüzden harflerin isimlerini, mahreçlerini, sıfatlarını ve diğer harflerle bir araya geldiğinde aldığı pozisyonları bilmek çok önemlidir.⁷ Kur'an-ı Kerim, *Fem-i Muhsin* denilen üstadın ağzından öğrenilir.⁸

⁴ İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: İFAV, 1984), 519-555.

⁵ Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", *Bilimname Dergisi* 28 (2015), 128.

⁶ Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", 126.

⁷ Komisyon, *Kur'an Okuma Teknikleri Dersi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı 2014), 7; Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", 134.

⁸ Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekir el-Mar'aşî, *Cühdü'l-mukîll* (Konya: Vilayet Matbaası, 1872), 5; Abdullah Emin Çimen, *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği* (İstanbul: Dijital Baskı, 2010), 18.

b. Hoca ve Talebe Yetersizlikleri

Hocanın maddi yetersizliği, alanındaki yeterli bilgi ve kabiliyet zafiyetleri ile pedagojik yetersizlikleri olabilir. Manevi alanda ise Kur'an-ı Kerîm derslerini yürüten hoca ve öğrencilerin, resmî mesai saatleri veya ders saatleri dışında Kur'an-ı Kerîm eğitimine gönüllü olarak vakit ayırmamaları, işlerini ibadet neşesi içerisinde severek yapmamaları, yürüttükleri dersin Allah'ın kelamı olduğunun bilinci içerisinde hareket etmemeleri ise daha derin bir soruna işaret eder.⁹ Kur'an-ı Kerîm'in Allah kelamı olması, onun öğrenilmesi ve öğretilmesinin ibadet olmasını sağlamaktadır. Kur'an-ı Kerîm öğretiminin dinî bir yönü ve bağlayıcılığı vardır. Onun öğretim ve öğreniminin kural ve ilkeleri çağdaş eğitim normlarından önce, şer'î hükümlere boyun eğmiştir.¹⁰

c. Makamla Kur'an-ı Kerîm Okumak

Kur'an-ı Kerîm'in okunuşu da *kıraat* ve *tecvit* ilimleriyle, ayrıntılı bir şekilde tespit edilmiştir. Ancak kıraate makamın katılıp katılmaması tartışma konusu olmuştur. Makamlı/teganni ile okuyuşu caiz gören ve görmeyen yaklaşımların öğrenci ve halk nezdinde oluşturduğu şüpheler söz konusudur. Kur'an-ı Kerîm kıraatini iyi bir makamla okumak adına tecvit kurallarını ihlal edenler olduğu gibi makamsız okuyuşlarla tatsız kıraat örneklerine de şahit olunmaktadır.

d. Öğrenci Motivasyonu

Özellikle ders sırasında hatası çok olan bir öğrencinin sık sık okuması kesilip ikaz edilmesi paniklemesine, heyecanlanmasına, kendisini kaybederek belki de gözünün kararmasına ve bu yüzden daha da fazla hata yapmasına neden olabilir. Yine Kur'an-ı Kerîm öğretiminin not sistemine veya sınıf geçme kalma kriterlerine bağlı olması öğrenci için motivasyon düşürücü olabilmektedir.

e. Kur'an-ı Kerîm'in Sadece Kıraatine Yoğunlaşmak

Okunan sayfalarda özellikle güncel olayları, itikâdi, ahlâki, ailevi, ekonomik ve sosyal boyutlu meseleleri ilgilendiren ayetler okunurken hoca kısaca ayetlerle hayat arasında irtibat kurarak öğrencilerin zihinlerinde hayata Kur'an-ı Kerîm penceresinden bakılması gerektiği fikrini oluşturmaya ve geliştirmeye çalışabilir. Böylece Kur'an-ı Kerîm'in sadece okunmak için değil, esas itibarıyla okunmakla beraber yaşanmak, ibret almak, Kur'an-ı Kerîm ile istikamet bulmak için geldiği

⁹ Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", 126.

¹⁰ Ömer Halil Hasan, "Kur'an-ı Kerîm Öğretimi", çev. Yusuf Alemdar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 261-291.

anlaşılır. Bu yapılırken Kur'an-ı Kerim okuma dersinin, tefsir dersine dönüşmesi, ölçünün kaçırılması söz konusu olabilmektedir.¹¹

f. Kur'an-ı Kerim Öğretimi Yöntem ve Teknikleri

Kırâ'ât, vahiy lafızlarının farklı vecihlerini (okuma şekillerini), Kur'an kelimelerinin şeddeli şeddesiz edâ keyfiyetlerini bildiren ilim olarak tarif edilir.¹² Kur'an-ı Kerim Kıraat eğitiminde, *Semâ*, *Arz* ve *Edâ* metotları uygulanır.¹³ *Semâ*¹⁴, hocanın okuyup talebinin dinlemesidir. Kur'an-ı Kerim öğretmeni en başta icracı, yani teorik bilgileri bir taraftan öğretirken diğer taraftan onları en doğru ve en güzel biçimde seslendirmek suretiyle uygulayıcı konumundadır. O, ayetleri oluşturan harfleri, kelimeleri ve cümleleri bizzat okuyarak, gerektiğinde tekrar yaparak Kur'an-ı Kerim dersini hem nazarî hem de tatbikî bir çerçevede yürüten bir eğitici. Bu nedenle iyi bir Kur'an-ı Kerim eğitimi için seçilecek hocanın okutuculuğu yanında okuyuculuk özelliği de olmalıdır. Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretiminde başarı mevzuat ya da müfredattan ziyade, Kur'an-ı Kerim öğretmenin ehliyetinde aranmalıdır.¹⁵

*Arz*¹⁶, talebin okuyup hocanın dinlemesi şeklinde yapılan okuma şeklidir. *Edâ*¹⁷ ise semâ ve arz'ın birlikte uygulanması olarak değerlendirilmekte ise de arz tarafı ağırlıktadır. Ravm, işmam, ihfâ, gunne, teshîl, imâle, ihtilas vs. gibi okunması veya yapılması için özellikle hocanın irşadına ve tatbikatına ihtiyaç duyulan meselelerde hoca; önce onların nasıl okunacağını teorik olarak anlatır, sonra tatbikatını gösterir. Buna *edâ* denildiği gibi talebin de aynen hocasının okuduğu şekliyle okumasına da *edâ* denilir. Kur'an-ı Kerim öğretiminde bu üç metot vazgeçilmez unsurlar olarak görülmelidir. Ancak Kur'an-ı Kerim öğretim uygulamalarında sık karşılaşılan bir durum da hoca okumasının yani semâ yönteminin yeterince uygulanmamasıdır. Örnek okuma eksiklikleri öğrencide arz sorunlarına yol açmaktadır.¹⁸

¹¹ Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", 137.

¹² İbn Şüreyh Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbîlî, *el-Kâfi fi'l-Kıraati's-seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdussemi' eş-Şafîî (Beyrut: y.y., 2000), 9; İbn Muhaysın Muhammed Salim, *el-Muğni fi teocihî'l-kıra'âti'l-aşri'l-mütevâtire* (Beyrut: y.y., 1993), 1/45.

¹³ Kıraat, vahiy lafızlarının vecihlerinde, şeddeli şeddesiz yönüyle edâ keyfiyetlerinde var olan farklılıklardır. Yani Kur'an'ın lafza bürünüşünde bu lafızların ses ve söz olarak beliren formlarıdır. Zerkeşî Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. M. Abdulkadir Ata (Beyrut: y.y., 2006), 180; Bu metotlarla ilgili geniş açıklamalar için bkz. Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 92-98; Nazif Yılmaz, *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler* (İstanbul: y.y., 2012), 5-7.

¹⁴ Bkz. Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 92-95.

¹⁵ Fatih Çollak, *Kur'an-ı Kerim Dersi Müfredatı ve Öğretim Teknikleri, İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 133-134.

¹⁶ Bkz. Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 95-97.

¹⁷ Bkz. Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 97-98.

¹⁸ Ayrıntılı bir program için bkz. Komisyon, *Kur'an Okuma Teknikleri Dersi*, 2-14.

g. Program Yetersizlikleri

Kamu kurum ve kuruluşlarında yürütülen Kur'an-ı Kerim öğretimi, Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretimine ayrılan ders saati yetersizliğinden dolayı genellikle yüzünden okuma becerisiyle sınırlı bir ders içeriğine hapsolmaktadır. Bu sebeple bazı öğretim elemanları, Kur'an-ı Kerim'in kıraati ve anlaşılması noktasında imam-hatip okulları ve ilahiyat fakültelerindeki programları yetersiz gördüklerinden alternatif ders içerikleri, işleyiş tarzı ve programları önermişlerdir.¹⁹

h. Kur'an-ı Kerim Okumasını Bilmeyenlerin Ağzından veya Latince Harflerden Öğrenmek

Arapça fonetik yapısı nedeniyle bünyesinde kendine has ses, şekil ve kalıplar barındırmaktadır. Arap dili fonetiği Türk dili fonetiğiyle bazı yönlerden benzerlik göstermekte bazı yönleriyle de farklılık arz etmektedir. Harf sayısı bakımından Arapça ve Türkçe birbirine benzer niteliktedir. İki alfabede de 29 harf bulunmaktadır. Türkçede 8 sesli harf varken Arapçada 6 ses vardır. Arapçada 3 kısa ve 3 uzun olmak üzere 6 ses uzunluk ve kısalık hasebiyle Türkçeden ayrılmaktadır. 3 kısa ses esre, üstün ve ötre denilen harekelerdir. Diğer 3 uzun ses ise med harfleri (ا, و, ی) dir. Fetha; harflerin üzerine konulan ufak, eğik bir çizgidir ve Türkçede -a, -e harflerinin karşılığıdır. Kesra; harfin alt tarafına konulan kısa eğik bir çizgidir ve Türkçedeki -ı, -i seslerine benzerdir. Damma ise harfin üzerine konulan vâv harfine benzeyen küçük bir simgedir ve Türkçede -u harfini karşılar.²⁰ Ancak Türkçedeki -o, -ö, -ü harfinin karşılığı Arapçada yoktur.²¹

Arapçada Türkçede birden çok karşılığı olan sesler vardır. Örneğin Arapçada 'و' harfi, Türkçede v, u, o, ü harfleri yerine kullanılmaktadır. Aynı zamanda Türkçedeki 'h' harf, Arapçada ه, ح, خ harfleriyle ifade edilebilmektedir. ج harfi, Türkçede c, j harfleriyle; ب harfi b, p harfleriyle ifade edilebilmektedir.²² En temel fark mahreçlerde görülür ki Arapça mahreç sayıları²³ ile Türkçedeki mahreç sayı ve yerleri konusunda farklılık vardır. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'in Arap harfleri dışında Latin harfler gibi farklı bir alfabe ile okunması ulema tarafından

¹⁹ Demir, "Kur'an Öğretiminde Temel Boyutlar", 263-289; Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", 125-165.

²⁰ Şükran Fazlıoğlu, "Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar", *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 17, (2005), 54.

²¹ Ahmet Diyâb, *Türlere Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar* (Ankara: y.y., 2012), 24.

²² Diyâb, *Türlere Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar*, 24.

²³ İbnü'l-Cezerî, mahreçleri on yedi olarak belirtir. Bkz. İbnü'l-Cezerî Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Manzûmetü'l-Mukâddime fîmâ Yecibu 'ala'l-kârî en-Ye'lemeh*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (B.y.: Dâru Nûri'l-Mektebât, ts.), 1; mahreç sayılarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Abdullah Emin Çimen, *Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid I* (İstanbul: y.y., ts.), 49.

onaylanmamış bir durumdur. En temel sorun yukarıda da açıklandığı üzere diller arası fonetik ayrışımına bağlı ortaya çıkan seslerin farklılaşmasıdır. Farklı sesler ise anlam değişikliklerine neden olmaktadır.

2. Kur'an Öğretim Materyalleri

Resmî sivil öğretim alanlarında Kur'an kıraatine yönelik kullanılmakta olan öğretim materyalleri çeşitlenerek artmaktadır. Kurumsal alanlarda kullanılan en yaygın Kur'an öğretim materyalleri şunlardan oluşmaktadır:

a. Ders Kitapları

Eğitim ve öğretimde eskiden beri en çok kullanılan araçların başında gelen ders kitapları, öğretim programlarında yer alan konulara ilişkin bilgiyi planlı, düzenli ve aşamalı bir şekilde içerdiği için, geliştirilen diğer modern ders araç-gereçlerine rağmen öğretmen ve öğrencilerin temel başvuru kaynağı, vazgeçilemeyen ders aracı olma özelliğini korumuştur.²⁴ Millî Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda Kur'an-ı Kerim öğretimi amacıyla takip edilen ders kitaplarına yardımcı olarak genellikle *Elifba* kitapları, *Amme* cüzleri ve *Mushaflar* da kullanılmaktadır. Eba²⁵ ve bazı ticari işletmelerin bu kitapları destekleyen interaktif uygulamaları ve programları da vardır. İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde ise yukarıda sayılanlarla beraber basılı ve görsel değişik materyallerle de kullanılmaktadır. Ancak iyi bir müfredat ve ders kitabı olmadan yapılacak Kur'an-ı Kerim öğretiminin istenilen hedefe ulaşması pek mümkün görülmemektedir.

b. Akıllı Tahta Uygulamaları

Millî Eğitimin eğitim bilişim ağında sunduğu yardımcı ders uygulamaları²⁶ daha çok ders kitaplarının içeriğinin daha iyi kavranmasına destek mahiyetinde hazırlanmış yazılım tabanlı yardımcı materyallerdir.²⁷ Akıllı tahta uygulamaları ve kullanımı aşağıda detaylı açıklanmıştır.

²⁴ Ders kitaplarını eğitim ve öğretimdeki yeri için bkz. Zeki Kaya, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 75-117; Emine Kolaç, "İlköğretim Dördüncü Sınıf Türkçe Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Dayalı Olarak Değerlendirilmesi", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/106, (2003), 106.

²⁵ Eğitim Bilişim Ağı (EBA), "e-Kitap Kur'an-ı Kerim", (Erişim 01 Haziran 2019)

²⁶ Kur'anı Kerim ders materyalleri için geliştirilmiş uygulamalar için bkz. EBA, "e-Kitap Kur'an-ı Kerim".

²⁷ Komisyona, *Kur'an Okuma Teknikleri Dersi*, 2-14.

c. Resimler, Tablolar ve Posterler

Kur'an-ı Kerîm resimsiz bir kitaptır. Çünkü zamana, mekâna, insana her zaman, mekân ve insan gerçekliğinde hitap eden tek ilahi kitaptır. Böyle olmakla beraber Kur'an-ı Kerîm öğretiminde materyal tasarlarken mutlaka resimlerden faydalanılmalıdır. Özellikle görsel zekâyâ sahip olan öğrenciler için görsel materyal olmadan yapılan dersler çekilmez veya zevksiz olabilir. Öğrenciler iyi hazırlanmış görsel materyallerle sürdürülen Kur'an-ı Kerîm derslerini daha ilgiyle dinlemekte ve sözleri veya kelimeleri düşünerek öğrenme yerine, resim aracılığıyla öğrenmeyi tercih etmektedirler. Yine resimler aracılığıyla yapılan etkinliklere, sadece yazılı bir metin aracılığıyla yapılan etkinliklere göre daha fazla katılmaktadırlar.²⁸ Resimli elifba, ayet ve sûre tabloları ile mahreç posterleri bu türün iyi örnekleridir.²⁹

Sivil hayatta kullanılan Kur'an-ı Kerîm öğrenim materyalleri ise şunlardan oluşmaktadır:

1. Kitap (*Elifba, Amme cüzü ve Mushaf*)
2. Televizyon ve Radyo Programları
3. CD, DVD Gibi Sesli Materyaller
4. Akıllı Telefon Uygulamaları
5. Resimler, Kartlar, Tablolar, Posterler
6. Akıllı Tahtalar
7. Akıllı Telefon Programları
8. Kur'an Okuyan Kalem
9. Taşınabilir Flash Bellekler (Mp3, Mp4, Mp5)

Sivil hayatta kullanılan Kur'an öğrenim imkânları kurumsal alanlarda da kullanılmakla beraber sivil öğrenim maddeleri kurumsal yapılarıdaki öğrenim materyallerinden daha çok ve çeşitlidir.

²⁸ Ömer Demircan, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri* (İstanbul: Der Yayınları, 2005), 199.

²⁹ Cami Donanımı (CD), "Mahreç Tablosu" (Erişim 01 Haziran 2019.)

3. Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Kullanılabilir Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı³⁰

İnsanların zekâ seviyeleri birbirinden çok farklılık arz ettiğinden Kur'an-ı Kerim öğretiminde kullanılacak materyaller, farklı zekâ türleri³¹ dikkate alınarak hazırlanmalı ve kullanılmalıdır. Teknolojinin günlük hayattaki yaygın kullanımı ve özellikle görsel ve müziksel-işitsel zekâyâ sahip teknoloji tutkunu öğrenciler söz konusu olduğuna göre teknolojik imkân ve görsel, müziksel-işitsel araçların Kur'an-ı Kerim öğretimindeki önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Teknolojik araçlardan bazılarının görsel ve işitsel olma özeliği de vardır. İnsanların görme duyularıyla beraber işitme duyularını da uyaran bu araçlarla yapılacak Kur'an öğretiminin ve öğrenmenin daha kalıcı olmasını sağlayacaktır. Nitekim Texas Üniversitesinde yapılan bir araştırmaya göre zaman faktörü sabit tutulduğunda hatırlama oranları şu şekilde saptanmıştır: İnsanlar okuduklarının %10'unu, işittiklerinin %20'sini, gördüklerinin %30'unu, görüp işittiklerinin %50'sini, söylediklerinin %70'ini, yapıp söylediklerinin %90'ını hatırlamaktadırlar. Bu verilere göre, öğrenmede aktif olan duyu organlarının sayısı arttıkça öğrenmenin kalıcılığı da aynı oranda yükselmektedir.³² Öyleyse öğrenmede en etkili yöntem öğrenme sırasında aktif hâlde bulunma; yani yaparak ve yaşayarak öğrenmedir. Kur'an öğretiminde öğrencilerin motivasyonunu artırmak ve derslerden beklenen başarıyı sağlamak için bu duruma yönelik aktiviteler yapılmalıdır.

Dünyada ve ülkemizde Kur'an-ı Kerim öğretim materyalleri hazırlayan kurum, kuruluş ve şahısların çalışmaları söz konudur. Kur'an-ı Kerim öğretiminde teknolojik imkânlar³³ ve görsel araçların kullanımına yönelik bu kurumların ve şahısların ciddi çalışmaları vardır. Özellikle akıllı telefon uygulamalarının bu

³⁰ Teknolojik imkânlar ve kullanımı alanında yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, zaman faktörü sabit tutulduğunda insanlar; okuduklarının %10'unu, işittiklerinin %20'sini, gördüklerinin %30'unu, görüp işittiklerinin %50'sini, söylediklerinin %70'ini, yapıp söylediklerinin de %90'ını hatırlamaktadırlar. Bu araştırmanın sonuçları göstermektedir ki, her tür ve düzeydeki eğitim uygulamalarında amaçlara ulaşabilmesi için öğretim teknoloji ve materyallerinden yararlanılması gerekmektedir. Ayrıntılı inceleme için bkz. Kaya, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, 28.

³¹ Bilimsel incelemeler sonucu birçok zekâ türü belirlenmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Görsel zekâ, müziksel-işitsel zekâ, matematiksel zekâ, sözel zekâ, bedensel zekâ vb. farklı zekâ türlerinin bir sonucu olarak insanlarda bireysel farklılıklar görülmektedir. Bireysel farklılıkların bu derece çok çeşitli olması, eğitim sisteminde çoğulcu ve bireyselleştirilmiş yöntemlerin kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Çünkü her insan, aktif olarak kullandığı zekâları ile özel bir karışıma sahiptir. Bkz. Ali Günay Balım vd., "Asitler ve Bazlar Konusunda Çoklu Zekâ Kuramına Dayalı Uygulamaların Öğrenci Başarısına Etkisi", *Ege Eğitim Dergisi* 2 (2004), 14.

³² Mustafa Arslan & Adem Ergin, "Yabancılar Türkçe Öğretiminde Görsel ve İşitsel Araçların Etkin Kullanımı", *Dil Dergisi* 147 (Ocak-Şubat-Mart 2010), 65.

³³ Bkz. Çimen, *Hafızlık Tarihi*, 82; Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 140; Nazif Yılmaz vd. (ed.), *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler: İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 22.

konuda gelmiş olduğu nokta eğitimsiz kalmanın bütün bahanelerini inandırıcı olmaktan neredeyse uzaklaştırıyor. Öyleyse Kur'an-ı Kerîm öğretiminin başarılı olması teknolojik imkânların yeterince kullanılıyor olmasıyla ilişkilendirilmelidir.

Kur'an öğretiminde etkili olarak kullanılacak teknolojik araçlar şu başlıklar altında toplanmıştır.

a. Televizyon Programları

Günlük hayatta önemli bir yer tutan görsel araçlardan biri televizyondur. Televizyon, Kur'an-ı Kerîm öğretiminde kitlesel sonuçlar alınabilecek bir iletişim aracıdır. Görme ve işitme duyu organlarını uyaran televizyon öğrenimde kalıcılığı artırmakta ve sürekliliği sağlamaktadır.³⁴ İnsan hayatının bir parçası hâline gelmiş olan televizyonun Kur'an-ı Kerîm öğretiminde de aktif bir şekilde kullanılması öğrenci motivasyonunun sağlanmasında önemli bir etkidir. İki tarafı keskin bıçak tanımlamasına en iyi örneklem teşkil eden televizyon programları arasında eğitim içerikli programlar bıçağın fayda veren keskin tarafıdır. Televizyon yayınları arasında Kur'an-ı Kerîm öğrenimine katkı sağlayan programlar şunlardır:

1. Kur'an öğreniyorum programları, Diyanet TV başta olmak üzere değişik TV kanallarında da yer alan talim dersleri, vakti olanlar için çok faydalı görülen ve uzman kişiler tarafından sürdürülen Kur'an-ı Kerîm öğretim dersleridir.³⁵ Sistemli takip gerektirmesi yönüyle öğrenim gören veya çalışanlar için takibi zor görülse de ileri yaştaki kişiler için tavsiye edilebilir. Program içeriği ve sunumu uzman kişilerce hazırlanmıştır. Dolayısıyla klasik öğretim sisteminde öğretmenden kaynaklanan alansal eksiklikler ve pedagojik yetersizlikler bu programlarla aşılabılır. Ders içeriklerinin değişik internet kanallarına yüklenmesi dolayısıyla değişik zamanlarda da erişebilme imkânına sahip olunması öğrenci veya çalışanların da faydalanmalarını mümkün kılmaktadır.

2. Hatim veya mukabele programları genellikle gece geç vakitte veya sabahın erken saatlerinde sunulmaktadır. Yazılı, görsel ve işitsel niteliği kıraati tashih bağlamında son derece etkilidir. Nitekim okunan kelime hem yazılı hem sesli hem de okunmakta olan kelimenin farklı zemin rengi kullanılarak renklendirilmesi izleyenin takibini kolaylaştıran bir uygulamadır. Hocalar ise *Fem-i Muhsin* kişiler arasında meşhur olanlardan tercih edilmiştir. Zamanı olanlar için etkili bir öğrenme yöntemidir.³⁶

3. Televizyon kanallarındaki Kur'an-ı Kerîm'i güzel okuma yarışması, tilavet yarışmaları, *Maidetü'l-Kur'an* vb. programlar ise Kur'an öğrenmeye teşvik edici

³⁴ Özcan Başkan, *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler ve Çözümler* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2006), 86.

³⁵ Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet Tv-Kur'an Öğreniyorum 1.Bölüm" (Erişim 01 Haziran 2019).

³⁶ Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet Tv-Mukabele" (Erişim 01 Haziran 2019).

olması ve Kur'an-ı Kerim'in *Fem-i Muhsin* kişilerce tecvitli ve makamlı okuyuşları dikkat çekici, keyif verici ve güdüleyici bir program türünün eşsiz bir örneğidir.³⁷ Derslerde öğrencilerin motivasyonunu arttırmak, dikkatlerini celp etmek, örneklem oluşturma vb. gayelerle kısa süreli izletilebilir. Elbette ki Kur'an-ı Kerim sadece güzel sesli kişilerin sesinden nağmeli okuyuşlarla insanın kendinden geçmesi için indirilmemiştir. Ancak Kur'an-ı Kerim'in insanı büyüleyen güzellikte ses ve makamlarla okunması indiriliş gayesine de aykırı değildir. Nitekim bu tür programlarda ekran altında okunan ayetlerin meallerinin yazılı sunulması yerinde bir uygulamadır. Yine TRT 1 ekranlarında Ramazan aylarında sürdürülen Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmasında alanında uzmanlardan müteşekkil jüri üyelerinin bazen anlam odaklı izahatları, kârinin okuma becerisini mahreç ve tecvit kurallarına göre değerlendirmeleri, makam tashihleri ve tevcihleri Kur'an-ı Kerim öğrencileri için son derece faydalı tutumlardır.

b. Video

Kur'an-ı Kerim derslerinde öğretilen özellikle mahreç yerleri bilgisi ve tecvit uygulamaları gibi teorik bilgilerin uygulamadaki şekillerinin gösterilmesi için derslerin videolarla desteklenmesi faydalı olabilir. Burada dikkat edilmelidir ki videodan kastedilen şey görüntülü ve sesli materyaldir. Video hem bir bilgi deposu hem de iyi bir gösteri aracıdır. Gerçek hayatın en iyi şekilde sergilenmesini sağlar.³⁸ Tâlim videoları sınıflarda akıllı tahta ile, bireysel öğrenimde ise akıllı telefonlarda izlenebilir. İnternet ortamında talim içerikli çok sayıda video yer almaktadır.³⁹ Öğrencinin video yardımıyla Kur'an-ı Kerim dersinde öğrendiği mahreç veya tecvit kuralının nasıl uygulandığını görmesi, duyması dersi kavraması açısından önemlidir. Öğrenciler video yardımıyla öğrenilen konudaki uygulanması gereken dudak, dil veya mimik hareketlerini kullanmayı da öğrenirler. Video ile Kur'an-ı Kerim dersleri öğretimi daha ilgili, pratik, sürekli ve kalıcı kılmaktadır. Kur'an-ı Kerim öğretim derslerinin videolarla desteklenerek öğrenci dikkatinin derse çekilmesi sağlanabilir.

c. CD ve DVD

Kur'an-ı Kerim'in tamamını ihtiva eden hatim, seçme süreler veya kısa süreler içeriği ile hazırlanmış CD ve DVD'ler Kur'an dinleme veya hatim takipleri için bir zamanlar en çok tercih edilen teknolojik öğrenim imkanlarından biriydi. CD ve DVD'ler akıllı telefonlar ceplere girmeden önce en çok kullanılan içerik sunucu araçlardı. Akıllı telefonlarla beraber kullanım sıklıkları neredeyse bitmek üzeredir.

³⁷ Trt 1 (TRT), "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması" (Erişim 01 Haziran 2019).

³⁸ Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler Yöntemler Teknikler* (Ankara: Usem Yayınları, 1993), 97.

³⁹ Sıradan Biri "Hafız Davut Kaya DERS-1 (HARFLER)" *YouTube* (8 Nisan 2016), 00:00:00-00:06:46.

Ancak hâlâ araç kullanırken tercih edilebilir niteliktedirler. Kur'an-ı Kerîm dinleme amaçlı kullanılabilir.

d. Bilgisayar Programları

Her alanda olduğu gibi bilgisayar, öğretim etkinliklerinin de vazgeçilmezidir.⁴⁰ Günlük yaşamda önemli bir yer tutan ve birçok alanda kullanılan bilgisayar, Kur'an-ı Kerîm öğretiminde de etkili bir biçimde kullanılabilir. Kur'an-ı Kerîm öğretimi bağlamında bilgisayarlardan şu alanlarda faydalanmak mümkündür: Bilgisayarlar öğretmenler tarafından Kur'an-ı Kerîm öğretimine yönelik sunum (PowerPoint programı kullanılarak) hazırlama, video izletme, Kur'an-ı Kerîm dinletme vb. amaçlarla kullanılabilir. Öğretmenlerin bilgisayarda hazırladıkları materyalleri derste kullanmaları öğrenci motivasyonunu olumlu olarak etkilemektedir.

Kur'an-ı Kerîm öğretiminde bilgisayar vasıtasıyla hazırlanmış programlar öğrencilerin dikkatini ve öğrenmeye olan ilgilerini artıracaktır. Kur'an-ı Kerîm öğretimi amacıyla hazırlanan bazı bilgisayar tabanlı programlar⁴¹ öğretmen ve öğrenciler tarafından rahatlıkla kullanılabilir.⁴² Diyanet İşleri Başkanlığının Windows ve IOS işletimi bilgisayarlar için hazırladığı Kur'an-ı Kerîm programı bu konunun başarılı örneklerinden biridir.⁴³

e. Akıllı Tahtalar

Eğitim teknolojisinin geliştirmiş olduğu akıllı tahtalar artık okullarda kullanılmaya başlanmıştır. Bilgisayar ekranında yer alan programların normal bir yazı tahtası boyutunda ve dokunmatik olarak kullanılması anlamına gelen bu sistemin, gerekli alt yapı oluşturulursa önemli bir ders aracı olabileceğini söylemek mümkündür.⁴⁴ Diyanet İşleri Başkanlığının, ticari işletmelerin ve tüzel kişilerin hazırladıkları *Kur'an-ı Kerîm öğreniyorum*, *Tecvit dersleri*, *Kur'an-ı Kerîm dinleme türü*

⁴⁰ Bilgisayar, toplumların bütün ticari, sanayi ve eğitim faaliyetlerinde yer alarak kullanıldıkları her alanda verimliliği arttırmış ve insan yaşamının içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bkz. Berrin Arslan, "Bilgisayar Destekli Eğitime Tabi Tutulan Ortaöğretim Öğrencileriyle Bu Süreçte Eğitici Olarak Rol Alan Öğretmenlerin BDE'e İlişkin Görüşleri", *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 4/10, (2003), 67; Eğitime bakan yönüyle Millî Eğitimin *Fatih* projesi kapsamında artık bilgisayarsız okul görmek nerdeyse mümkün değildir. Akıllı tahtalar geniş ekranlı bilgisayara eklenen sadece bir yazılım türüdür ve Windows tabanlı çalışmaktadır.

⁴¹ Bkz. Hasenat (H), "Programlar" (Erişim 01 Haziran 2019); Kur'an-ı Kerim (KK), "Kur'an-ı Kerim" (Erişim 01 Haziran 2019).

⁴² Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanmış Kur'an-ı Kerîm programı ve diğer uygulamalar için Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'an-ı Kerim" (Erişim 01 Haziran 2019).

⁴³ Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Mushaf" (Erişim 01 Haziran 2019).

⁴⁴ Arslan & Ergin, "Yabancılarla Türkçe Öğretiminde Görsel ve İşitsel Araçların Etkin Kullanımı", 82.

ve öğretiminde akıllı tahtada gösterilecek programlar, sunumlar vb. çalışmalar, her geçen gün daha da artarak zenginleşmektedir.

Akıllı tahta kullanımının Kur'an öğretimine olumlu ve olumsuz katkıları söz konusudur.

Olumlu yönleri:

1. Görsel ve işitsel değeri yüksek olduğu için ilgi uyandırıcıdır.
2. Öğretmenin mahreç, tecvit vb. eksikliklerini izale eder.
3. Öğrenciyi bireysel öğrenme imkânını sunar.
4. Uygulamalı ders içeriklerini alanında uzman kişilerden öğretir.

Olumsuz yönleri:

1. Öğretmeni pasifleştirebilir.
2. Öğretmenin maneviyat tutumları akıllı tahtada hissedilmez.
3. Öğretmene program kullanıcı rolü biçer.
4. İçeriğe ders dışında da erişmek mümkün olduğu için öğrencide derse karşı ilgi kaybına yol açabilir.

Yukarıda açıklanan olumlu ve olumsuzluklarına rağmen akıllı tahtalar görsel açıdan oldukça zengin bir ortam oluşturmaktadır. Akıllı tahtalar bu yönüyle öğrencilerin görme duyularını yoğun bir şekilde uyararak motivasyon kaybını önleyecek ve öğrenmenin kalıcılığını artıracaktır. Öğretmen merkezli olumsuzluklar kolektif öğrenimde muhtemel sorunlardır. Ancak donanımlı bir öğretmenin elinde teknolojik imkânlar hükmedilebilir imkânlardır. Dolayısıyla zayıf öğretmen teknolojinin mahkûmu, nitelikli öğretmen ise hâkimidir.

f. Akıllı Telefon Programları

Akıllı telefonlar, sıradan mobil telefonlara göre daha üst düzeyde bilgi işlem kabiliyeti ve bağlanabilirliğe sahip olan mobil telefonlardır. Kullanıcılarına telefon görüşmeleri yapmalarına olanak sağlamalarının yanında çoğu bilgisayarlarda bulabilecekleri özellikleri (e-posta gönderip almak, ofis dokümanlarının düzenlenmesi vb.) eklemelerini sağlarlar. Ayrıca türü ne olursa olsun her türlü içeriğin (görüntü, ses ya da metin) takip edilmesi ve oluşturulmasında kullanılabilirler.⁴⁵

Kolay taşınabilirlik, bilgiye anında erişim, görselleştirebilme, ses kaydı, fotoğraf ve video çekebilme, veri depolama ve işleme işlevleri akıllı telefonların

⁴⁵ Akıllı telefon nedir, ne işe yarar? Dünyadaki akıllı telefon kullanım oranları ve Türkiye'deki durum hakkında bkz. ANDROID TÜRKİYE (AT), "Akıllı Telefon Nedir, Ne İşe Yarar?" (Erişim 01 Haziran 2019).

eğitim-öğretim faaliyetlerinde kullanılmasına zemin oluşturmaktadır. Akıllı telefonlar sahip oldukları özellikler sebebiyle, birçok alanda olduğu gibi eğitim-öğretim faaliyetlerinde en etkileyici eğitim materyali olmuştur. Sınıfta öğretim sırasında içerik, aynı anda çok sayıda kişiyle paylaşılabilen, geri bildirimler hızlı değerlendirilerek anında müdahale fırsatı elde edilebilmekte, içerik kısa sürede kolaylıkla güncellenebilmektedir.⁴⁶

Yaptıkları araştırmalar sonunda bazı araştırmacılar akıllı telefonların olumlu olumsuz yanları ve eğitimsel amaçlı kullanımı ile ilgili değişik sonuçlara ulaşımlardır.⁴⁷

Konu Kur'an-ı Kerim öğretimi bağlamında ele alındığında aslında akıllı telefon uygulamalarının öğrencilerin ilgisini çektiği gibi birçok kolaylıklarla beraber bazı sorunlara da çözüm olabildiği izlenmektedir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Kur'an-ı Kerim'e anında erişim imkânı sunmaktadır.
2. Kur'an-ı Kerim'in abdestsiz okunma problemini ortadan kaldırmaktadır.
3. Okunan ayetlerin anlamına hemen erişilebilmektedir.
4. Mahreç alıştırmaları yapılabilmektedir. Ses kaydı yaparak mahreç, tecvit ve makam tatbikini öğretmene uzaktan da dinletebilir.
5. Ders ortamlarında tahtada yazılanlar, çizilenler fotoğraf ile kaydedilerek zaman kazanılmaktadır.
6. Ders sonrası tekrarlar daha kolay ve derse sadık kalınarak yapılmaktadır. Okul sonrası bireysel öğrenme yer fark etmeksizin devam edebilmektedir.

Tüm bu olumlu yönlerle beraber özellikle ders ortamları için söz konusu olan öğrencinin ders takibini ve dikkatini olumsuz etkilemektedir. Akıllı telefonların görsel ağırlıklı işlevleri, öğrencilerin basılı metinlerden uzaklaşmalarına yol açabilmektedir.

g. Kur'an Okuyan Kalem

Kur'an okuyan kalem teknolojisi Türkiye'de eğitim materyalleri arasına 2010 yılından beri girmiştir.⁴⁸ Sensör, basılı/sesli kod ve yazılım tekniğinin bir araya gelmesiyle oluşturulmuştur. Kur'an öğretimi alanında bireysel imkânların en

⁴⁶ Kamil Yıldırım vd., "Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Temelinde Akıllı Telefonların Eğitim Öğretim Ortamlarında Kullanılmasının ve Etkilerinin İncelenmesi", *Uluslararası Eğitim, Bilim ve Teknoloji Dergisi International Journal of Education, Science and Technology* 2/2 (2016), 73.

⁴⁷ Yıldırım vd., "Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Temelinde Akıllı Telefonların Eğitim Öğretim Ortamlarında Kullanılmasının ve Etkilerinin İncelenmesi", 80-81.

⁴⁸ Kuran Okuyan Kalem Türkiye'de ilk defa tarafıma faydalı model kapsamında geliştirilip insanların kullanımına sunulmuştur.

nitelikli örneğini temsil etmektedir. Kalem, öğrencinin kontrolünde her zaman ve mekânda kullanılabilir. Değişik firmalarca pazarlanan kalemlerin tamamında *Elifba*, tecvit kitabı, *Amme* cüzü ve *Mushaf* bulunmaktadır. Kısacası Kur'an-ı Kerim öğrenmek isteyen bir kişinin muhtaç olduğu her şey Kur'an-ı Kerim okuyan kalem setlerinde bulunmaktadır. *Elifba* ile harfler ve okunuşu ile mahreç ve okuma kuralları öğrenilmekte tecvit ile uygulama yapılmakta *Mushaf*'ta ise birden fazla imamın sesinden Kur'an dinlenebilmektedir. Kalem Kur'an-ı Kerim'i ayet ayet, sayfa sayfa, süre süre ve cüz cüz okuma özelliklerine sahiptir. Bazı setlerde ise ayetleri kelime kelime okuma ve kelime kelime meal içeriği de yer almaktadır.⁴⁹

Daha çok Kur'an kursları ve bireysel Kur'an öğrenimini tercih edenlerin kullandığı Kur'an Okuyan Kalem akıllı telefon kullanım yaşına gelmemiş anaokulu ve ilkokul öğrencileri ile hoca merkezli Kur'an öğrenme fırsatı olmayan kişiler tarafından da kullanılabilir. Ancak tercih edilen Kur'an okuyan kalemin ihtiva ettiği Kur'an öğretisinin doğru okuyuşlu olmasına dikkat etmek gerekir. Yine kalemdeki hafızlardan sadece makamı iyi olanları değil aynı zamanda kıraati sahih olanları da tercih etmek gerekir.

Sonuç

Geçmişten bugüne Kur'an-ı Kerim öğretim yöntemleri öğretmen merkezli yapılandırılmıştır. Bu sistemde öğrenciler genellikle ikinci plandadır. Bunun sonucunda son dönemlerde etkili öğrenmenin en önemli şartlarından biri hâline gelen bireyselleştirilmiş öğrenme yetersiz kalmaktadır. Hâlbuki öğretimin her zaman ve mekânda yapılabilmesi, eğitim ve öğretimin yaygınlaşması ve kalite çitasının yükselmesine yol açar.

Yukarıda başlıklar hâlinde verilen görsel araçların yabancı öğretiminde nasıl kullanılması gerektiğiyle ilgili yöntemler, etkinlikler makalede ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Her öğretim yöntemi kendi içinde olumlu ve olumsuz yönleri barındırır. Teknolojinin Kur'an öğretiminde kullanılması da birtakım icabî ve selbî yönleri haizdir.

Eğitim teknolojileri ile Kur'an-ı Kerim öğretimi daha ilgili, pratik, sürekli ve kalıcı olabilir. Dolayısıyla klasik öğretim sisteminde öğretmenden kaynaklanan alansal eksiklikler ve pedagojik yetersizlikler bu programlarla daha alt düzeye düşürülebilir.

Sınırlı ders araç-gereçleriyle yapılan Kur'an-ı Kerim öğretimi istenilen zamanda istenilen başarıyı sağlayamayabilmektedir. Kur'an öğretimiyle hedeflenen Kur'an'ı tertil üzere okumada istenilen başarıyı elde etmek için kurumsal eğitimdeki derslerin veya bireysel planda kişisel çabalarla öğrenmenin motive edici ve tüm duyuları uyaran yardımcı öğretim araçlarıyla desteklenmesi faydalı olabilir. Değişik

⁴⁹ Akser Yayınları (AY), "Kur'an Okuyan Kalem Seti" (Erişim 01 Haziran 2019).

zekâ türlerinin insanlarda oluşturduğu bireysel farklılıklar göz önünde bulundurulması ve Kur'an-ı Kerîm öğretiminde araştırma boyunca izahı yapılan eğitim teknolojilerinin bu duruma uygun bir şekilde kullanılmasına özen gösterilmesi öğretim amaçlarının gerçekleşmesine katkı sağlayabilir.

Kur'an-ı Kerîm öğretiminde görselliği ve işitselliği son derece ön planda olan video ve televizyonun etkili bir şekilde kullanımının, daha verimli sonuçların alınmasında katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Çünkü bu tür materyallerin Kur'an-ı Kerîm öğretimine çok nitelikli içerikler sunduğu izlenmiştir.

Türkiye'de Diyanet İşleri Bakanlığı başta olmak üzere ticari işletmeler ve bireysel teşebbüslerle bilgisayar, akıllı tahta ve akıllı telefon cihazlarına yönelik hazırlanmış Kur'an-ı Kerîm öğretim programları çok zengindir. Her tür cihaz ve işletim sistemlerinde kullanılabilen uygulamalar ve Kur'an okuyan kalem gibi cihazlar öncelikle öğretmenler tarafından kullanılması önerilmektedir. Öğrencilerin de kullanmaları teşvik edilebilir. Kur'an-ı Kerîm derslerini monoton ve yeni öğretim yöntemlerine kapalı yapısından zamanın imkânlarından özellikle de eğitim teknolojilerinden yararlanır bir düzeye taşımak faydalı görülmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm öğretiminde kullanılmak üzere kurumsal eğitimin öğretim müfredatına uygun olarak hazırlanmış bilgisayar programları ihtiyacı fazlasıyla karşılayacak kadar çoktur. Dünyada en çok öğrenilen/okunan kitabın öğretimine yönelik elektronik mağazalarda birçok programa ve elektronik cihazlara rastlamak mümkündür.

Kur'an-ı Kerîm'i her portalde öğretmek amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığının hazırlamış olduğu Kur'an programları bu alandaki en önemli faaliyetlerden biridir. Bir diğeri ise Millî Eğitim Bakanlığının Kur'an-ı Kerîm ders kitabı destek uygulama programlarıdır. Ancak bu tür programlara rağmen özellikle öğretmenlerin söz konusu programları kullanarak ders işleme uygulamaları maalesef sınırlıdır.

İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerindeki Kur'an-ı Kerîm öğretiminde kullanılmak üzere yazılım tabanlı hazırlanmış özel bir program bulunmamaktadır. Bu fakültelerde okutulan ve ezberletilen Kur'an-ı Kerîm müfredatını içeren Kur'an-ı Kerîm programları olsa da bu programlar fakülte müfredatlarına uygun hazırlanmadığı için yeterli olmayabilirler. Bu amaçla ilgili alanda uzman kişiler veya kurumlar tarafından sistemli ve kapsamlı bir yazılım tabanlı program hazırlanması bu alana ciddi katkı sunabilir.

Öğretmenin güncelliğini koruyacağı en önemli görsel ders aracı akıllı tahta olmalıdır. Öğretim yöntemleri, kitaplar, ders materyalleri değişse de akıllı tahta ile eğitim hayatımıza girdiği günden beri öğretmenin en temel yardımcı ders aracı olmuştur. Kur'an-ı Kerîm öğretmenin beceri yönü diğer derslerin öğretmenlerine göre daha fazladır. Öğrencilerle manevi iletişim kurmak, konuyu kavratmak için dudağını, dilini, mimiklerini, boğazını yani her türlü yolu denemek zorundadır. Kur'an-ı Kerîm öğretmenin bu konudaki en büyük yardımcısı bilgisayar, akıllı tahta

veya cep telefonu aracılığıyla kullanacağı Kur'an-ı Kerim programları ve Kur'an-ı Kerim okuyan kalem gibi eğitim cihazlarıdır. Nitekim Kur'an-ı Kerim öğretiminde konuların kolay kavratılmasında ve öğrencilerin isteklendirilmesinde yardımcı görsel ve işitsel materyallerin önemi büyüktür.

Çağımızda bu materyallerle desteklenmeyen öğretim yöntemleri, ihtiyaca cevap vermekte zorlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim öğretimiyle uğraşan kurum, kuruluş ve bireyler; tecrübelerini ve güçlerini birleştirerek daha alternatifli ve daha yeni öğretim yöntemlerinin aktif olarak uygulandığı yazılım programlarını ve eğitim teknolojilerini kullanma ve geliştirme yoluna gitmelidirler.

Ancak tüm bu açıklamalara rağmen teknolojik imkânların yoğun bir şekilde kullanımının Kur'an eğitiminde klasik metotlara göre çok daha verimli sonuçlar oluşturduğuna dair bilimsel alan araştırmaları elimizde mevcut olmadığından, teknolojinin her yönüyle eğitimi çok üst seviyelere çıkardığını iddia etmek bir hipotez olarak görülebilir. Klasik metotlarla beraber teknolojik imkânların uyumlu kullanımının ise daha verimli öğretim için güncel bir yol olabileceğini bildirmek isteriz.

Kaynakça

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *Ahlak-u Hameleti'l-Kur'an*. nşr. Feyyaz Ahmet. Beyrut: y.y., 1987.

Arslan, Berrin. "Bilgisayar Destekli Eğitime Tabi Tutulan Ortaöğretim Öğrencileriyle Bu Süreçte Eğitici Olarak Rol Alan Öğretmenlerin BDE'ye İlişkin Görüşleri". *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 4/10, (2003), 67.

Arslan, Mustafa & Adem, Ergin. "Yabancılara Türkçe Öğretiminde Görsel ve İşitsel Araçların Etkin Kullanımı". *Dil Dergisi* 147, (Ocak-Şubat-Mart, 2010), 65-82.

AT, Android Türkiye. "Akıllı Telefon Nedir, Ne İşe Yarar?". Erişim 01 Haziran 2019. <http://androidturkey.net/2011/12/24/akillitelefon-nedir-ne-ise-yarar-dunyadaki-akillitelefon-kullanim-oranlari-ve-turkiyedekidurum/#comments>

AY, Akser Yayınları. "Kur'an Okuyan Kalem Seti" Erişim 01 Haziran 2019. <http://www.akseryayinlari.com/Product.asp?id=275>

Balım, Ali Günay vd. "Asitler ve Bazlar Konusunda Çoklu Zekâ Kuramına Dayalı Uygulamaların Öğrenci Başarısına Etkisi". *Ege Eğitim Dergisi* 5/2 (2004), 14.

Başkan, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler ve Çözümler*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2006.

Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi". *Bilimname Dergisi* 28 (2015), 125-165.

Biri, Sıradan. "Hafız Davut Kaya DERS-1 (HARFLER)". *YouTube*. Yayın Tarihi 8 Nisan 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=xm0oBFzo350>

Buyrukçu, Ramazan. *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.

CD, Cami Donanımı. "Mahreç Tablosu" Erişim 01.06.2019. <https://www.camidonanimi.com/mahrec-tablosu-isim-cisim>

Çimen, Abdullah Emin. *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*. İstanbul: Dijital Baskı, 2010.

Çimen, Abdullah Emin. *Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid I*. İstanbul: y.y., ts.

Çollak, Fatih. *Kur'an-ı Kerim Dersi Müfredatı ve Öğretim Teknikleri, İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.

Demir, Ömer. "Kur'an Öğretiminde Temel Boyutlar". *Ekev Akademi Dergisi* 21/72 (2017), 263-286.

Demircan, Ömer. *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*. İstanbul: Der Yayınları, 2005.

Demirel, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler Yöntemler Teknikler*. Ankara: Usem Yayınları, 1993.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet Tv-Kur'an Öğreniyorum 1.Bölüm" Erişim 01 Haziran 2019. <https://www.diyamet.tv/kuran-ogreniyorum/video/kuran-ogreniyorum-1-bolum--kur-an-harflerinin-sekilleri-ve-isimleri>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet Tv-Mukabele" Erişim 01 Haziran 2019. <https://www.diyamet.tv/mukabele/video/mukabele-bunyamin-topcuoglu-1-cuz>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an-ı Kerim" Erişim 01 Haziran 2019. <https://kuran.diyamet.gov.tr/>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Mushaf" Erişim 01 Haziran 2019. <http://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf>

Diyâb, Ahmet. *Türklere Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar*. Ankara: y.y., 2012.

EBA, Eğitim Bilişim Ağı, "e-Kitap-Kur'an-ı Kerim" Erişim 01 Haziran 2019. <http://www.eba.gov.tr/ekitap?&search=Kuran%C4%B1%20kerim>

Fazlıoğlu, Şükran. "Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar". *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 5/17 (2005), 54.

H, Hasenat. "Programlar" Erişim 01 Haziran 2019. <http://www.hasenat.net/>

Hasan, Ömer Halil. "Kur'an-ı Kerim Öğretimi". çev. Yusuf Alemdar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1, (2004), 261-291.

İbn Muhaysın, Muhammed Salim. *el-Muğnî fi tevcihi'l-kıra'âti'l-'aşri'l-mütevâtire*. Beyrut: y.y., 1993.

İbn Şüreyh, Ebû Abdullah Muhammed b. Şüreyh b. Ahmed er-Ruayni el-İşbili. *el-Kâfi fi'l-Kıraâti's-seb'*. thk. Ahmed Mahmud Abdusseme' eş-Şafiî. Beyrut: y.y., 2000.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-'Aşr*. 2 Cilt. Mısır: y.y., ts.

İbnü'l-Cezerî Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Manzûmetü'l-Mukaddime fimâ yecibu 'ala'l-kârü en-ye'lemeh*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd. B.y.: Dâru Nûri'l-Mektebât, ts.

Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV, 1984.

Kaya, Zeki. *Öğretim Teknolojileri Ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006.

Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, Beyrut: y.y., ts.

KK, Kur'an-ı Kerim. "Kur'an-ı Kerim" Erişim 01 Haziran 2019. <https://kuran-ikerim.org/>

Kolaç, Emine. "İlköğretim Dördüncü Sınıf Türkçe Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Dayalı Olarak Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (2003), 106.

Komasyon. *Kur'an Okuma Teknikleri Dersi*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2014.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekir el-Mar'aşî. *Cühdü'l-mukîll*. Konya: Vilayet Matbaası, 1872.

Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

TRT, Trt 1. "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması" Erişim 01 Haziran 2019. <https://www.trt1.com.tr/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi>

Yıldırım, Kamil vd. "Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Temelinde Akıllı Telefonların Eğitim Öğretim Ortamlarında Kullanılmasının ve Etkilerinin İncelenmesi". *Uluslararası Eğitim, Bilim ve Teknoloji Dergisi International Journal of Education, Science and Technology* 2/2 (2016), 73.

Yılmaz, Nazif. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler, İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

Yılmaz, Nazif. *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler*, İstanbul: y.y., 2012.

Zerkeşî Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. M. Abdulkadir Ata. Beyrut: y.y., 2006.

Theodor Nöldeke'nin Âyet ve Sûreleri Tarihlendirmede Başvurduğu Yöntemlere Eleştirel Bir Yaklaşım-I *

Hüseyin POLAT**

Öz

Oryantalistlerin nazarında Kur'an-ı Kerim'in mevcut mushaf tertibi, O'nun kompozisyon bütünlüğünden yoksun olmasına ve anlaşılmasına neden olan başat unsurdur. Bu durum aynı zamanda Kur'an metninin anlaşılmasının önündeki en büyük engel olarak da değerlendirilmiştir. Oryantalizmin Batı'da üniversitelerin çatısı altında pozitivist, seküler bir yaklaşımla ve bilimsel bir formatla inşa edildiği On Dokuzuncu yüzyılda, önce Yahudi ve Hristiyanların akabinde de Müslümanların kutsal kitapları tarihsel kritik, hermönötik ve semantik gibi bazı yeni yöntemler ışığında yeniden incelenmeye başlanmıştır. Bu girişimde temel gaye, ilahi kelamın muhatap aldığı insanla ilk karşılaştığı zamanı ve şartları tespit ederek hitabın ilk anlamına nüfuz edebilmektir. Bu çerçevede oryantalistler, Müslümanların kutsal kitabı Kur'an'ı Kerim'in âyetlerinin hangi zaman dilimi ve tarihsel şartlarda nazil olduğunu tespit etmek amacıyla önemli araştırmalar kaleme almışlardır. Bu çalışma, Kur'an tarihi ve kronolojisinin tespiti konuları hakkında oryantalist gelenek tarafından ittifakla en yetkin isimlerden biri olarak kabul edilen Theodor Nöldeke'nin Kur'an vahyini tarihlendirmede başvurduğu yöntemleri *Geschichte des Qorans* adlı eserini referans alarak bazı örnekler üzerinden tanıtmayı ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, T. Nöldeke, Kur'an Kronolojisi, Âyet ve Sûre Tarihlendirmesi

Approach to the Methods of Theodor Nöldeke in Dating Verses and the Surahs-I

Abstract

The present order of the moushaph of the Holy Quran is considered to be the dominant element in the view of the Orientalists, which caused to lack the unity of the composition and not to be understood. This situation is also considered as the biggest obstacle in understanding the text of the Qur'an. In the nineteenth century, when orientalism was built in the West in a positivist, secular, and scientific format under the roof of universities, the sacred books of Jews, Christians and Muslims have been re-examined in the light of some new methods such as historical criticism, hermeneutics and semantics. The fundamental aim, in this attempt, is to determine the time and conditions of the first encounter of the divine word and to obtain its first meaning. In this respect, the orientalist have written important studies in order to determine the period and the historical conditions of revelation time of the verses of the Holy Qur'an. This research, based on Theodor

Nöldeke's *Geschichte des Qorans*, who is considered to be the most authoritative name in the Orientalist literature in the subjects of the Qur'an's history and chronology in the orientalist tradition, aims to identify and analyze the methods used by him to date the Qur'anic revelation.

Anahtar Kelimeler: Orientalism, T. Nöldeke, Quran Chronology, The Dating of Verses and Surah

Giriş

Batı'da Kur'an kronolojisi ya da Kur'an vahyinin tarihlendirilmesi denildiğinde hiç şüphesiz Yahudi asıllı Alman oryantalist Gustav Weil (1808-1889) ismi en başta anılacak kişi olacaktır.¹ Bununla birlikte Weil'den hemen sonra Alman oryantalizm geleneğinin öncü isimlerinden sayılan Theodor Nöldeke (1836-1930), bu mevzuyu farklı yönleriyle ve detaylı bir şekilde incelemiş ilk ve en yetkin oryantalist olarak kabul edilmiştir.² Zira o, âyet ve sûrelerin tertibi ve tarihlendirilmesi konusunda yazdığı doktora tezi ve öğrencilerinin katkılarıyla söz konusu tezin genişletilmiş hali olan "Geschichte des Qorans / Kur'an Tarihi" adlı eseri sayesinde daha önce Weil'in ortaya attığı fikirleri ve tezleri geliştirmeye muvaffak olmuştur. Nöldeke oryantalist geleneği temsilen Kur'an tarihi alanında Batı'da kaleme alınmış en nitelikli kaynak addedilen eserinde, içerdikleri çok sayıda âyet grubuyla birlikte ilk defa tüm Kur'an sûrelerini tarihlendirmeye ilişkin özgün görüşler ve yaklaşımlar sergilemiştir.³

Bu çalışma, Nöldeke'nin âyet ve sûreleri tarihlendirmede başvurduğu yaklaşımları ve yöntemleri bazı örnekler üzerinden tanıtarak tahlil ve tenkid süzgecinden geçirmeyi amaçlamaktadır. Bu sayede bir taraftan Kur'an kronolojisine ve nüzül tertibinin tespitine ilişkin oryantalist yaklaşım ve bu yaklaşımın tezleri ve görüşleri tanınacak öte taraftan söz konusu tezler ve görüşlerin dayandığı referanslar ve yöntemler İslami referanslarla ve malumatla karşılaştırılarak bunların ne derece başarılı olduğu tartışılacaktır.

* Bu metin, yazarın "Oryantalistlerin Kur'an Vahyini Tarihlendirme Çalışmaları - Alman Öncüler: Gustav Weil ve Theodor Nöldeke Örneği-" adlı doktora tezinden ilgili bölümlerin yeniden düzenlenmesi ve geliştirilmesi neticesinde üretilmiştir. Makale Gönderim Tarihi: 08.11.2019/ Makale Kabul Tarihi: 24.12.2019.

** Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, h1.polat@alparslan.edu.tr

¹ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans* (1909 baskısından yapılmış ofset baskı) (Hildesheim: Georg Olms Yay. 1961), I, 72; Gerhard Böwering, "Chronology of the Quran", Jane Dammen McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Quran* (Leiden: Brill 2001-2005), 322; Emmanuelle Stefandis, *The Qur'an Made Linear: A Study of the Geschichte des Qorans chronological Reordering*, *Journal of Quranic Studies*. 10/2. (Ekim 2008), 1.

² Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa Bis in den Anfang des 20 Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz Yay., 1955), 43-44; Rudi Paret, *Arabistik und Islamkunde an der Deutschen Universitäten, Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke*, (Wiesbaden: Franz Steiner Yay, 1966), 14; Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, Çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: YKY Yay., 2008), 199.

³ İbrahim Sarıçam, vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (Ankara: Nobel Yay., 2011), 114-118; Hüseyin Yaşar, *Batının Kur'an Algısı* (İzmir: Işık Akademi Yay., 2010), 274-277.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nöldeke'nin Kur'an vahyinin tarihlendirilmesi hususunda ileri sürdüğü görüş ve yaklaşımlarını ele alan ilk ve tek akademik çalışma, Tarek Anwar Abdelgayed Elkot tarafından 2014 yılında kaleme alınmıştır. Elkot *“Die Methode Nöldeke's zur chronologischen Anordnung der Sûren und Verse des Korans in seinem Buch ‘Geschichte des Qorans - Eine analytisch kritische Studie / Kur'an tarihi adlı kitabında Nöldeke'nin Kur'an Âyet ve Sûrelerini Nüzûl Tertibine İlişkin Metodu - Analitik Eleştirel bir Araştırma”* başlığını taşıyan doktora tezinde, Kur'an vahyin tarihlendirilmesinde Nöldeke'nin başvurduğu tarihî tenkit yönteminin tahlilini merkeze almış, Mekki ve Medeni tarihlendirmede bu yöntemin izlerini takip ederek bazı örneklerini tanıtmış ve değerlendirmiştir. Biz ise, Nöldeke'nin tarihlendirme girişimlerini, sadece tarihî tenkit yaklaşımının yansımaları açısından değil; başvurduğu bütün yöntem veya yaklaşımların tespit ve tahlilini araştırma konusu yaparak konuyu daha bütüncül ve detaylı bir şekilde incelemeye çalışacağız.⁴

1. Nöldeke'nin Âyet ve Sûreleri Tarihlendirmede Başvurduğu Yöntemler

Nöldeke'nin Kur'an Tarihi adlı eserinde âyet ve sûreleri tarihlendirmeye ilişkin serdettiği görüşler ve yaklaşımlar incelendiğinde, Kur'an vahyini tarihlendirmek için yedi farklı yöntemle başvurduğu görülecektir. Bu yöntemleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İslami referanslar ve rivâyetler ile ilişkilendirerek tarihlendirme yöntemi
2. Kavramlar, muhteva ve bağlam ile ilişkilendirerek tarihlendirme yöntemi
3. Dil ve üslup özellikleri ile ilişkilendirerek tarihlendirme yöntemi
4. Muhataplar ile ilişkilendirerek tarihlendirme yöntemi
5. Tarihî olaylar, siyer, siyasi ve sosyal koşullar ile ilişkilendirerek tarihlendirme yöntemi
6. Hz. Peygamber'in psikolojik durumu ile ilişkilendirerek tarihlendirme yöntemi
7. Belirli bir yöntem takip edilmeksizin yapılan öznel tarihlendirmeler

Bu çalışmada makalenin sınırlarını zorlamamak adına Nöldeke'nin başvurduğu yöntemlerden ilk üçü incelenecektir. Bu çerçevede Vahy'in

⁴ Tarek Anwar Abdelgayed Elkot, *Die Methode Nöldeke's zur chronologischen Anordnung der Sûren und Verse des Korans in seinem Buch ‘Geschichte des Qorans’, eine analytisch kritische Studie* (Göttingen: Georg August Üniversitesi Felsefe Fakültesi, Doktora Tezi, 2014)

tarihlendirilmesinde söz konusu yöntemlerin nasıl uygulandığını görmek amacıyla öncelikle her yöntemle ilgili birkaç örneğe yer verilecek; akabinde Nöldeke'nin başvurduğu her bir yöntem sırasıyla tahlil ve tenkid süzgecinden geçirilmeye çalışılacaktır.

1.1. İslami Referanslar ve Rivâyetler ile İlişkilendirerek Tarihlendirme Yöntemi

Nöldeke'nin aşağıda kaydettiğimiz bazı değerlendirmeleri, sûreleri ve âyet gruplarını İslami referanslar ve rivâyetleri esas alarak tarihlendirme yöntemine örnek olarak gösterilebilir.⁵

Alak Sûresi

Alak sûresi üzerinde hassasiyetle duran Nöldeke, sûrenin içeriği ve nüzûl sürecinden hareketle birtakım nevezuhur oryantalist görüşler ileri sürmüştür. Nöldeke, ilk vahiy olayı ile ilgili bazı İslami rivâyetleri incelemiş, ilk vahyin Alak 1-5 âyetleri olduğu yönündeki İslami görüşün makul olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte o, ilk beş âyetin nüzûl hikâyesinden hareketle İslam'daki vahiy gerçekliğini vizyon olgusuyla açıklamayı tercih etmiştir.⁶

Hız. Muhammed'in peygamberliğinin, gördüğü rüyalar ve vizyonlarla başladığını belirten Nöldeke, rivâyetlere atıfta bulunarak ilk vahiy olayının şu şekilde geliştiğini kaydetmiştir: *"Bu rüyalarından sonra ibadetle dolu bir hayatı tercih etmiş olan Peygamber, uzun bir süre Hira dağına yalnızlığına sığınmıştır. Bu esnada vahiy meleği kendisine görünmüştü⁷ ve 'Oku!' emriyle ondan okumasını talep etmiştir. 'Ben okuma bilmem.' cevabına mukabil melek, Peygamber'i güçlü bir şekilde sarmalamıştır.⁸ Bu olay art arda üç defa tekrar ettikten sonra melek, ona Alak sûresinin ilk beş âyetini okumuştur. Yaşadıklarından dolayı kuvvetli bir korkuya kapılan Muhammed hızlı bir şekilde eşi Hatice'ye gelerek onda teselli aramıştır."*⁹

İslami kaynaklarda benzer başka bir rivâyetin daha bulunduğunu ifade eden Nöldeke'ye göre bu tecrübe, İbn Hişam'ın ve Taberî'nin de yer verdiği üzere Ubeyd b. Ömer b. Katade tarafından nakledilen bir hadiste açık lafızlarla rüya olarak ifade edilmiştir. Nöldeke, Suyuti'nin eseri olan İtkân'da bu hadise ek olarak vahiy meleği

⁵ Daha fazla örnek pasaj ve malumat için bkz: Hüseyin Polat, *Oryantalistlerin Kur'an Vahyini Tarihlendirme Çalışmaları- Alman Öncüler: Gustav Weil ve Theodor Nöldeke Örneği-* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 140-181.

⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 78.

⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 79, Bu hususta De Goeje'nin görüşlerine atıfta bulunan Nöldeke, olayın bir halüsinasyon olup olmadığının tartışmaya açık olduğunu belirten Nöldeke'ye göre bu konuda kesin olan şey, Hz. Peygamber'in İncil hikayelerinde yer verilen bir meleğe inanmış olmasıdır. Bkz. Dipnot, 2.

⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 79.

⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 78-79.

Cebraîl'in beraberinde Hz. Muhammed'in okuması gereken sözlerin yazılmış olduğu ipek bir mendil getirdiği bilgisinin de kaydedildiğine dikkat çekmiştir. Ona göre her ne kadar söz konusu yazı malzemesi hakkında kaynaklarda detaylara yer verilmemiş olsa da Kur'an'daki "رق" ve "قرطاس" kelimeleri ile vahyin kutsal bir yazıyla kayıt altına alındığı yönündeki bazı ifadeler bu duruma işaret etmektedir.¹⁰

Müddessir Sûresi

Nöldeke Müddesir sûresinin tarihlendirilmesi ile Fetretü'l-Vahiy süreci arasında ilişki kurmuş ve bu süreçte korkulan durumu sona erdiren meşhur rivâyetlerden birinin, Ebu Seleme tarafından Cabir b. Abdullah'tan nakledilen hadis olduğunu belirtmiştir. Bu hadise göre, "Vahyin bir süre kesilmesinden sonra Hz. Peygamber, Hira mağarasında kendisine ansızın görünen vahiy meleğini gökte nurlar içinde görmüştür. Bunun üzerine büyük bir endişe ve korkuyla eşi Hatice'ye gelerek "Beni örtün!/ ذئروني, زملوني" demiştir. Hz. Peygamber Sözkonusu ruhsal durumdayken vahiy meleği Müddessir sûresinin baş kısmındaki vahiy pasajıyla yeniden onunla irtibata geçmiş ve bu olaydan sonra vahiy bir daha kesilmeksizin peşi sıra gelmeye devam etmiştir."¹¹

Nöldeke, Hadisin başka tariklerinde fetrete işaret eden ifadelerin yer almamasından yola çıkan bazı müfessirlerin sûrenin ilk inen vahiy olabileceği yönünde birtakım yorumlarda bulduklarına dikkat çekmiştir.¹² Ona göre meşhur İslami kaynaklar Alak sûresinin ilk bölümünün ilk vahiy olduğu hususunda ittifak ettiklerinden söz konusu müfessirlerin görüşleri pek muteber gözükmemektedir. Nöldeke, Müddesir sûresinin tefsir otoritelerince çoğunlukla açık davet emrini veren ilk sûre olarak kabul edildiğine işaret etmiştir.¹³

Mesed / Tebbet Sûresi

Mesed sûresinin ilk nazil olan sûrelerden biri olduğu hususunda tefsir kaynaklarının hemfikir olduğunu belirten Nöldeke'ye göre bu sûrenin nüzûl sebebi sadedinde nakledilen bazı olaylar üzerinde ittifak etmişlerdir. Buna göre Hz. Peygamber, İslam'ı kabul etmeleri amacıyla kabilesini bir toplantıya davet etmiş, ancak Kur'an'ın daha sonra Ebu Leheb lakabıyla kendisinden bahsettiği amcası Abdul Uzza b. Abdulmuttalip, toplantıda yeğenini "Yazıklar olsun sana, bunun

¹⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 79. Nöldeke'ye göre Kur'an'daki 20/113, 25/134, 53/5 ve 10, 75/18 ve 81/19. ayetlerde Hz. Muhammed'in kendi başına ilahi kitabı okuyamayacağına dikkat çekilmiş; hafızasında yerleşinceye dek tekrar etmesi veya bir meleğin ona okuması şartıyla ancak bunları öğrenebilmesinin mümkün olacağına işaret edilmiştir.

¹¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 86.

¹² Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 86.

¹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 86.

için mi bizi topladın?" ifadesiyle sert bir dille kınamıştır. Nöldeke, kabilenin en seçkin üyelerinden biri olması vasfıyla Abdul Uzza'nın Hz. Muhammed'in niyetinin ve konuşmasının anlamsızlığına işaret eden bu çıkışından sonra toplantının dağıldığını dile getiren nakillere atıfta bulunmuştur. Nöldeke'ye göre Hz. Muhammed amcasının tavrı karşısında son derece tepkisel davranmış, kendisi hakkındaki çok da ağır olmayan eleştirileri kasıtlı olarak çarpıtmış ve Ebu Leheb'i ve eşini azılı düşmanları ilan etmekle yetinmemiş onlara son derece ağır bir dille lanet ve beddua etmiştir.¹⁴

Bu olayla ilgili olarak kaynaklarda ittifakla aktarılan bilgilere fazla itimat edilmemesi gerektiğini düşünen Nöldeke, sûrede Ebu Leheb'in her iki eline atıfta bulunulmasını bu toplantı esnasında Peygamber'e taş atmasına yoran görüşlerin, aslında ilk olarak Beydavi ve Nesefi gibi sonraki dönem tefsircileri tarafından gündeme getirildiğini iddia etmiştir. Ona göre Ebu Leheb ve ailesinin Hz. Peygamber'in üzerine pislik attığını nakleden rivâyetler de haddi zatında sûrenin konusuyla ilişkili değildir. Benzer şekilde Ebu Leheb'in ve karısının cezasından bahseden 4. ve 5. âyetlerin de bu olayla ilintili olmadığını belirten Nöldeke, söz konusu âyetlerin İslami kaynaklarda genellikle başka olaylar hakkındaki bazı rivâyetlerle birlikte zikredildiğini ileri sürmüştür. Ona göre ayrıca Ebu Leheb ve eşi tarafından Hz. Peygamber'e taş veya pislik atıldığını nakleden rivâyetler, Hz. Muhammed'in daha önce düzenlediği toplantıdan bahseden rivâyetlerden daha sağlam ve inandırıcı da değildir. Nöldeke neticede Mesed sûresi hakkındaki rivâyet malzemesinin erken döneme ait olmayıp bütünüyle müfessirlerin kurguları sonucu oluştuğunu iddia etmek suretiyle bu husustaki yaklaşımını ortaya koymuştur.¹⁵

Tahrîm Sûresi

Nöldeke, kendisinden önce Alman oryantizm geleneğinde Kur'an kronolojisi görüşler ileri süren Weil gibi İslami kaynakların Tahrîm sûresini, Hz. Peygamber'in evinde gerçekleşen "skandal bir olaya" dayandırarak tarihlendirdiklerini ileri sürmüştür.¹⁶ Nöldeke'ye göre bu olay şu şekilde cereyan etmiştir: Hz. Muhammed, eşi olan Hafsa'nın odasında bulunmadığı bir esnada orada cariyelerinden biriyle birlikte olmuştur. Bu sırada odasına dönen Hafsa her ikisini bu halde yakalamış ve Peygamber'e ağır bir serzenişte bulunmuştur. Hafsa, hem dönemin örfüne hem de kadının özel hukukuna aykırı olan bu durumu fırsat bilmiş, Hz. Aişe'nin de desteğiyle Hz. Peygamber'in diğer eşlerini de teyakkuza

¹⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 89-90. Nöldeke, Ebu Leheb'in ağızından çıkan sözlerin lanetlemeyi hak etmeyecek ifadeler olduğunu ileri sürerek bu iddiasını kanıtlamaya çalışmıştır. Bkz: Dipnot, 2.

¹⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 90-91.

¹⁶ Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld: Velhagen und Klasing Yay., 1844), 88; Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 217. Nöldeke, skandal olay olarak nitelediği bu olaya Nesai'nin, Kitab İştretun Nisa'da, Taberi ve Zemahşeri'nin ise tefsirlerinde yer verdiklerini künye bilgisi vermeksizin kaydetmiştir. Buna karşın atf yaptığı oryantalist kaynaklar için ise detaylı künye bilgilerini paylaşmıştır.

geçirmiştir.¹⁷ Nöldeke Hz. Peygamber'in, bu gelişmenin İslam toplumu tarafından liderlerinin bir sapkınlığı olarak görülebileceği ve büyük bir infial uyandıracacağı endişesiyle Tahrim sûresinde kendisini temize çıkaran ilgili âyetleri kurgulama ihtiyacı hissettiğini iddia etmiştir.¹⁸

Tek başına bu rivâyeti, söz konusu olayın tarihi gerçekliğini temellendirmede yeterli bir delil olarak gören Nöldeke'ye göre bu durum karşısında Müslümanlar, peygamberlerini hayli uygunsuz bir şekilde resmeden bu vakayı ya uydurulmuş veya kâfirlerin saçmalamalarından iktibas edilmiş olmakla nitelemişlerdir.¹⁹ Nöldeke, Müslümanların bu sebeple olayı, bu hususu ele alan başka bir rivâyete sarılarak açıklamaya çalıştıklarını ileri sürmüştür. Ona göre çok daha masum olan bu alternatif rivâyette Hz. Peygamber, diğer eşlerinden daha fazla sevdiği Hafsa'yı ziyaretinde, kendisine ikram edilen ve çok sevdiği ballı sütü içmek ve diğer eşlerini ihmal ederek yanında biraz fazla kalmakla suçlanmıştır.²⁰

Değerlendirme

Mekkî-Medenî, esbab-ı nüzûl, nasih-mensuh, tarih, siyer ve meğazi gibi İslami geleneğin vahyi tarihlendirmede başvurduğu kaynaklar ve referanslar, aynı zamanda öncü batılı araştırmacılar tarafından da genellikle dikkate alınmıştır. Kur'an vahyinin tarihlendirilmesiyle ilgilenen oryantalistlerin öncülerinden Nöldeke de araştırmalarında İslami kaynakları ve rivâyet kültürünü göz ardı etmemiş, düşüncelerini ve tezlerini desteklemek amacıyla İslami geleneğe atıfta

¹⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 217.

¹⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 217.

¹⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 217. Tahrim sûresi hakkında birçok rivâyet olduğu halde Nöldeke'nin özellikle bu rivâyete sarılması manidardır. Bunda Peygamber'i sapkın ve zayıf bir durumda gösterme arzusunun payının olduğu söylenebilir. Nöldeke bu olayın dışında Peygamber hakkında olumsuz algı ve imaya işaret edebilecek zayıf veya uydurma birçok rivâyet ve haberi güvenilir kabul ederek eleştirel değerlendirmelerde bulunmuştur.

²⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 217. Kaynaklarımızda Peygamber'imizin ziyareti esnasında kendisine bal şerbeti ikram ettiği için odasında fazladan kaldığı eşinin, Hz. Zeynep olduğu belirtmektedir. Nöldeke muhtemelen kıskançlıkları ve bu uygulamadan rahatsız olmaları sebebiyle kendilerini ziyaretleri esnasında Hz. Peygamber'den ağır kokusuyla bilinen meğafir ağacının zamkı veya çiçeğinin kokusunun geldiği hususunda ağız birliği yapmış olan eşleri hakkında anlatımları karıştırmıştır. Hadislerde belirtildiğine göre Peygamberimiz, ağzının meğafir koktuğunu söyleyen Hafsa'ya aralarında kalması koşuluyla bir daha bal şerbetini içmeyeceğine dair beyanda bulunmuştur. Bu olay aynı zamanda Tahrim sûresinin ilk bölümünün nüzûl sebebi olarak da kabul edilmektedir. Bu hususta bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u's-Şâhih*, nşr. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1432/2011), "Talak", 8 (No. 5267), "Eyman", 25 (No. 6691); Ebû'l Huseyn Müslim b. Haccâc b. Muslim, *Şâhih el-Muslim*, nşr. Abdulmâlik Mücâhid (Riyad, Dâru's-Selâm, 1421/2000), "Talak", 20 (No. 1474/3678); Ebu Davûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd, Ebu Zahir Zuheyr Ali Zî* (Riyad, Dâru's-Selâm, 1430/2009), "Eşribe", 11 (No. 3714); Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali b. Sinan en-Nesâî, thr: Ebu Zahir Zuheyr Ali Zî, *Sünen en-Nesâî* (Riyad, Dâru's-Selâm, 1430/2009), "Eyman", 20 (No.3826);

bulunma ihtiyacı hissetmiştir.²¹ Bununla birlikte o, İslami kaynaklar ve rivâyetleri kullanmada ve yorumlamada çoğu zaman ön yargı ve sübjektiflikten kurtulamamış, bilhassa hadislerin sıhhati ve kaynakları hakkında tamamen indi ve hiçbir delile dayanmayan olumsuz bir takım görüş ve algılar ifade etmekten çekinmemiştir. Nöldeke'nin İslami kaynakların tarihlendirme yaklaşımlarına yönelik oryantalist eleştirileri, genellikle makul ve makbul bir argüman ileri sürülmeksizin dillendirilmiştir.²²

Vahyin nüzûl tarihini tespit adına Nöldeke tarafından yapılan oryantalist değerlendirmeler müşahade edildiğinde, her ne kadar güvensizlikle ve genellikle sonraki dönemlerde müfessirler veya âlimler tarafından ihdas edilmiş olmakla nitelenmiş olsa da rivâyet kültürüne yoğun bir şekilde atıfta bulunduğu görülecektir.²³ Bu durum Nöldeke'nin gerek Mekke dönemi gerekse de Medine dönemi vahyi için kendi tarihlendirme yaklaşımlarında İslami kaynaklardan ve rivâyet kültüründen istifade etmesine mani teşkil etmemiş;²⁴ doğal olarak onun tarihlendirme önerilerinin bir kısmının İslami görüşlerle uyumlu olmasına yol açmıştır.²⁵

Kur'an kronolojisine dayanak oluşturan İslami rivâyetleri, çoğu zaman herhangi bir neden ileri sürmeksizin arzularına göre red veya kabul ettiği müşahade edilen Nöldeke, bu tasarrufunda herhangi bir usul de takip etmemiştir. Nöldeke aynı pasaj hakkında birbirinden farklı tarihlere işaret eden nakiller arasından tercihte bulunurken kimi zaman dönemin tarihi olaylarını, siyasi ve sosyal şartlarını ileri sürerek itirazda bulunmuş kimi zaman da ilgili âyet pasajının dil ve üslup özelliklerini veya muhtevasını esas alarak farklı veya muhalif görüşler serdetmiştir.²⁶ Bunların yanı sıra Nöldeke'nin gerek vahiy tarihine ışık tutan bazı rivâyetler gerekse de bizzat bazı Kur'an pasajları hakkında bütünüyle dini ve ideolojik tutumlarının tesiriyle ve de tamamen yanlı hareket ettiği söylenebilir. Nitekim o bu bağlamda, İslam Peygamber'inin bazı pasajları Ehl-i Kitaptan aşırıldığını veya onlardan esinlenerek kurguladığını iddia etmiş; Hz. Peygamber'in

²¹ Neal Robinson, *Kur'an'ı Keşfetmek Örtülü Metne Çağdaş Bir Yaklaşım*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 113; Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 58.

²² Örneğin Nöldeke Fussilet sûresi 1-3 âyetlerinin Utbe b. Rebia'nın Müslüman olması için peygamberin sarfettiği çabalara işaret ettiği yönündeki nakilleri tenkit babında İbn İshak'ın bu durumu teyid eden açıklamasını eleştirir. Ona göre Utbe'nin İslam davetinin Hz. Hamza'nın İslam'a girişinin akabinde gerçekleştiği şeklindeki bilgiler güvenilmez olup İbn İshak'ın bu husustaki görüşüne itibar edilmemelidir. Ne var ki Nöldeke bu eleştirileri için aksini söyleyen hiçbir kaynağa atıf yapma ihtiyacı duymamıştır. Bkz: Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 152-153.

²³ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 62-63. Nitekim yukrda zikredildiği üzere Nöldeke, hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın Mesed sûresiyle ilgili bazı rivayetleri, sonraki yüzyıllarda müfessirler tarafından uydurulmuş olmakla nitelemiştir.

²⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 182-187.

²⁵ Bilhassa Mekkî olan Alak ve Müddessir ile Medenî olan Bakara, Tevbe ve Maide sûrelerinin tarihlendirmeleri için dayandığı rivâyetler bu duruma örnek gösterilebilir.

²⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 162-164.

ruh halini ve tecrübelerini yorumlama girişiminde bulunarak vahiy pasajlarını tarihlendirmeye çalışmıştır.²⁷

Nöldeke başta olmak üzere genellikle oryantalistler, rivâyet malzemesi içinden özellikle Hz. Peygamber veya Müslümanlar için olumsuz veya yakışıksız durumlara işaret edenleri hiç tartışmasız doğru kabul etme eğilimindedirler. Yukarıda zikredilen sınırlı sayıdaki örnek müşahede edildiğinde çoğu zaman İslami kaynaklara ve refeanslara yaslanmış gözükmekle birlikte Nöldeke'nin, İslami nakillerin sıhhat değerine itibar etmediği müşahede edilmiştir. Nitekim Nöldeke Müslümanlar ve Hz. Peygamber hakkında olumsuz gelişmelerin nakledildiği rivâyetlerde tarihi gerçeklik olduğu ön kabülüne saplanmış ve İslami tarihlendirmelere muhalif görüş ileri sürme refleksiyle çoğu rivâyeti sonraki asırlarda uydurulmuş olmakla itham etmiştir.

1.2. Kavramlar, Muhteva ve Bağlam ile İlişkilendirerek Tarihlendirme Yöntemi

Nöldeke'nin aşağıda kaydettiğimiz bazı tarihlendirme girişimleri kavramları, muhteva ve bağlamı esas alarak sûreleri ve âyet gruplarını tarihlendirme yöntemine örnek gösterilebilir.²⁸

Alak Sûresi

Nöldeke, Alak sûresinin sûrenin 1-5. âyetlerinden müteşekkil ilk bölümünün, sûrenin daha sonra nazil olan ikinci bölümüyle aynı zaman dilimine ait olmadığı kanatindedir. Zira ona göre bu âyetlerde ikinci bölümde İslam toplumunun aynı haklara sahip bir ferdi olan köle Müslümanın durumu ele alınmıştır. Bu durumda olan kişinin inançlarının düşmanı olan kâfirlerin ellerinden kurtarılması teması, ilk zamanlarda ve vahiyle yeni tanışmış Peygamber'in gündeminde olmaması gereken bir konudur. Nöldeke bu sebeple sûrenin ikinci bölümünün en iyi tahminle Hz. Muhammed'in risalet'inden birkaç yıl sonraya tarihlendirilebileceğini ileri sürmüştür.²⁹

Kureyş Sûresi

Nöldeke, Kureyş sûresinin nüzûl zamanı hakkında içerdiği yılda iki dönem gerçekleştirilen ticari yolculuklardan ve dönemin ritüellerinden biri olarak yaygın şekilde dile getirilen "Kâbe'nin Rabbine/رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ" ibadet edilmesi gerektiği

²⁷ Nöldeke, Geschichte des Qorans, I, 89-90.

²⁸ Daha fazla örnek pasaj ve malumat için bkz: Hüseyin Polat, Oryantalistlerin Kur'an Vahyini Tarihlendirme Çalışmaları- Alman Öncüler: Gustav Weil ve Theodor Nöldeke Örneği-, 181-219.

²⁹ Nöldeke, Geschichte des Qorans, I, 83.

yönündeki ifadelerinden hareketle tarihlendirme girişiminde bulunmuştur. Ona göre Mekkî sûrelerde Kâbe'den pek bahsedilmezken, bu sûrede kavmin geleneğinin sürdürülebilirliğine atıfta bulunulmuş ve bir nevi bu gelenek olumlanmıştır. Bu yaklaşımdan yola çıkan Nöldeke, Kureyş sûresinin, Hz. Muhammed'le kavmi arasında henüz bir çatışmanın yaşanmadığı nisbeten erken bir zaman dilimine ait olduğunu ileri sürmüştür.³⁰

Tîn ve Asr Sûreleri

A'lâ sûresi hakkındaki benzer yorumları, Mekke şehrini anlatan Tin sûresi ve Asr sûresi için de kaydeden bazı İslami yaklaşımların varlığına atıf yapan Nöldeke'ye göre, aslında her iki sûrenin orijinal ifadeleri üzerinde sonradan birtakım değişiklikler yapılmıştır. Tîn sûresi 6. âyetin sûreye daha sonra ilave edildiğini iddia eden Nöldeke, diğerlerine mukayeseyle 6. âyetin metninin daha uzun olduğu, "iman edenler ve salih amel işleyenler" ifadesinin sıklıkla Mekke döneminin sonlarında kullanılan bir söz öbeği olması hasebiyle sûrenin içeriği ve bağlamıyla ilişkili olmadığı yönünde birtakım argümanlar ileri sürerek bu iddiasını temellendirmeye çalışmıştır. Nöldeke, Tîn sûresi için zikrettiği gerekçelerin Asr sûresindeki benzer âyet için de geçerli olduğunu dile getirmiştir.³¹

Saffât Sûresi

Saffat sûresi 70. âyetinde, kâfir Mekkelilerin inkâr ettikleri yeniden dirilme ve hesap verme konularının işlendiğine dikkat çeken Nöldeke, bu âyetten sonra gelen 71. âyetin kendisinden sonraki 71-148. âyet grubuyla önceki pasajı birbirine bağladığını belirtmiştir. Ona göre bu bölümde yer verilen Yahudi asıllı yedi peygamberin hikâyesinde, elçilerin muhataplarının büyük oranda inkârcılardan müteşekkil olduğu vurgulanmak istenmiştir. Nöldeke, 167-182 arası âyet grubunun bu konuda güzel bir sonuç bölümü olarak değerlendirilebileceğini, fakat işlediği Mekkelilerin çoktanrıçılığı teması ile aradaki 149-167. âyet grubunun, daha zayıf bir konu deseni sağladığını dile getirmiştir. Ona göre buna rağmen söz konusu âyet grubunun oluşturduğu bölümün, kendisinden önceki ve sonrakilerin kendi içinde benzer birkaç pasaj veya bir iki âyetle sınırlı uyumuna nazaran, birbiriyle daha fazla ahenk içindedirler. Zira bu gruptaki âyetler üslup, kafiye ve ritim açısından birbirlerine o kadar yakındır ki hepsinin bir bütün olduğu konusunda neredeyse hiçbir şüpheye yer yoktur.³²

³⁰ Nöldeke, Geschichte des Qorans, I, 91.

³¹ Nöldeke, Geschichte des Qorans, I, 97.

³² Nöldeke, Geschichte des Qorans, I, 123.

Değerlendirme

Bu yöntemle yapılan tarihlendirmelerde, Kur'an'da yer alan kelimelerin ve kavramların kökeni, bunların dönemin cahiliye veya ehl-i kitap kültürüyle ilişkisi, sûrelerde ve âyet gruplarında ele alınan konular ve işlenen meseleler, vahiy pasajlarında yer verilen konunun önceki ya da sonraki âyetlerle irtibatı ve âyet grupları arasındaki bağlam örgüsü esas alınmıştır.

Nöldeke başta olmak üzere oryantalistler sıklıkla Kur'an vahyinin muhtevası, anlamı, metinde yer alana kelime ve kavramların tahlili, âyetler arasındaki bağlam ilişkisi, konu birliği ve anlam yakınlığı gibi unsurlardan hareketle kronolojik tarihlendirme denemelerinde bulunmuşlardır.³³ Nöldeke âyet pasajlarının veya sûrelerin kronolojisini tespitinde konu birliği ve muhteva yakınlığı yanında kelime ve kavram dünyası açısından birbirleri arasında irtibat kurmaya çalışmıştır. Vahiy pasajları arasında bağlam ilişkisinin bulunup bulunmadığı da oryantalistler tarafından sorgulanan bir durum olmuştur.³⁴ Bu özellikleri üzerinden vahiy kronolojisini tespit girişimi, oryantalist zihnin Kur'an vahyini klasik kompozisyon yapısını haiz bir metin olarak tasarlama düşüncesinden mülhemdir.³⁵ Oryantalistler her ne kadar Kur'an'ın konu ve muhteva eksenli bir tertip özelliğine sahip olmadığını vurgulasalar da tarihlendirme denemelerinde âyet gruplarını ve sûreleri, içeriklerinden hareketle ilgili ilgisiz farklı nüzûl zamanlarıyla ilişkilendirerek tarihlendirmeden de imtina etmemişlerdir.³⁶

Vahiy tarihinin aynı zamanda inanan birey ve toplumun inşa tarihi olduğu göz önünde bulundurulacak olursa Kur'an vahyinin, farklı zaman ve şartları dikkate alarak tedrici ve gelişimsel bir konu çeşitliliğine sahip olması gayet tabii bir durum olarak değerlendirilmelidir.³⁷ Haddi zatında Mekke döneminde işlenen konular, karşılaşılan sorunlar, dönemin siyasi, sosyal koşulları ve İslam'ın ve Müslümanların pozisyonu Medine döneminden farklı olduğu için her iki dönem vahiyleri arasında muhteva farklılıklarının bulunmasını zaruri kılmıştır.³⁸ Ancak bununla beraber gerek Mekke döneminde gerekse de Medine döneminde dinin temel mesajları açısından değişmeyen bazı ortak yönler ve konular da bulunmaktadır. Mamafih Müslüman tefsirciler ve ilim adamları da bu hususları gözden ırak tutmamış, vahiy pasajlarının kronolojik tasnifinde ilgili âyet gruplarının kavramsal yapıları ve muhtevalarını esas olarak değerlendirmelerde

³³ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 91-92.

³⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 105, 181, 194; Weil, *Einleitung*, 79, 80, 82, 83.

³⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 64; Weil, *Einleitung*, 7, 9, 41; Gustav Weil, *Mohammed der Prophet. Sein Leben und seine Lehre. Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt* (Stuttgart: Metzler Yay., 1843), 362, 363.

³⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 97.

³⁷ Subhi Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2014), 183-184.

³⁸ Muhammed Kutup, *Kur'an Araştırmaları*, çev. Bekir Karlığa, Beşir Eryarsoy (İstanbul: Seriyeye Kitapları Yay. 1997), I, 23; Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, 184, 185.

bulunmuşlardır.³⁹ Buna mukabil Nöldeke gibi öncü Alman oryantalistler vahyin evrensel ve ortak unsurlarını zaman zaman göz ardı etmişler ve bu yüzden de bazı vahiy pasajlarının tarihlendirilmesinde hatalı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁴⁰

Mekke dönemini sadece akide, ahlak, nübüvvetin savunusu, hesap ve ahirete ilişkin konulara hasreden oryantalistler, bu hususları ele alan kimi Medenî pasajları da Mekkî olarak tarihlendirmeyi tercih etmişlerdir.⁴¹ Hâlbuki Kur'an'ın bu konulardaki iddiası ve çağrısı Medine dönemini de içeren bir evrenselliğe sahiptir. Kur'an'ın inanç ve ahlak öğretisi Mekke'de, Mekkeli müşriklere; Medine'de ise burada yaşayan müşriklere ve Yahudilere dönüktür. Dolayısıyla Mekkî sûrelerde daha yoğunluklu olarak ele alınmış ortak bazı konular, pekâlâ Medenî sûrelerde de işlenmiştir.⁴² Buna karşın siyasi, sosyal ve kültürel gelişimin hasılası olarak değerlendiren ve ancak Medine döneminde gündem olabilmiş bazı konu ve meseleleri de Mekke döneminde aramak beyhude bir girişimdir.⁴³ Ne var ki oryantalistler bu yönlerini dikkate almaksızın bazı âyet ve sûreleri içerdikleri kelimelerden, kavramlardan veya ele aldıkları konulardan hareketle geliş güzel bir şekilde Mekke ya da Medine dönemi vahyinin farklı zamanlarına tarihlendirmede bir beis görmemişlerdir.⁴⁴

Nöldeke'nin Tîn ve Asr sûreleri gibi tek defada inmiş kısa sûrelerin içindeki bazı âyetlerin dahi Hz. Peygamber tarafından keyfi olarak mevcut yerlerine sonradan yerleştirildiği ve değiştirildiği yönündeki iddiaları ilmi ve makul bir izaha dayanmamaktadır. Bu türden görüşler temelde sûrelerdeki veya âyet gruplarındaki konu ve kavram çeşitliliğinin tabiatının, inanç ve ahlak ilkelerinin evrensel yönünün göz ardı edilmesinden ve oryantalist zihnin Kur'an'ın kaynağı hakkındaki peşin hükümlerle malûl kabul ve inançlarından neşet etmiştir. Kureyş sûresinde “*o halde bu evin sahibine ibadet edin*” âyetini dahi cahiliye geleneğini olumlamak şeklinde yorumlayan oryantalist yaklaşım, Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın kavram dünyasında özgünlük bulunmadığı ön kabulüne yaslanarak vahyi, cahiliye kültürü veya Ehl-i kitap geleneği ile zorlama irtibatlarla ilişkilendirmeyi tercih etmişlerdir.

³⁹ İzzet Derveze, *Kur'an-ı Anlamada Usul*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yay. 2008), 37.

⁴⁰ Weil, *Einleitung*, 70-72; Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 146. Özellikle Nöldeke'nin Kur'an'daki yemin ifadeleri hakkındaki görüşleri, Besmele, Fâtiha ve Allah'ın “Rahmân” isminin kullanımı hakkındaki iddiaları bunlara verilebilecek bazı örneklerdir. Nöldeke, Kur'an'da geçen yemin ifadelerinin ve âyet sonundaki kafiyelerin/seci cahiliye kültüründeki kâhinlerden alındığını, hatta bu nedenle çağdaşları tarafından deli veya mecnun olarak nitelendiğini iddia etmiştir. Bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 75-76. Meke döneminin ikinci aşamasında Peygamber'in putperest geleneğe ait terminolojiyi ödünç aldığını iddia eden Nöldeke'ye göre cahiliye döneminde, Allah'la eşanlı olarak çoğu zaman birlikte kullanılan “Rahmân” ismi bir süre tedavülde kaldıktan sonra üçüncü aşamadan itibaren terkedilmiştir. Bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 121.

⁴¹ Derveze, *Kur'an-ı Anlamada Usul*, 38.

⁴² Muhammed Abdulazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), I, 220.

⁴³ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 81, 98, 155, 157, 178.

⁴⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 81.

1.3. Dil ve Üslup Özellikleri ile İlişkilendirerek Tarihlendirme Yöntemi

Nöldeke'nin aşağıda kaydettiğimiz bazı tarihlendirme girişimleri dil ve üslup özelliklerini esas alarak sûreleri ve âyet gruplarını tarihlendirme yöntemine örnek gösterilebilir.⁴⁵

Alak Sûresi

Nöldeke, kısa cümle yapısına ve melodik bir ritme sahip olması nedeniyle Alak sûresinin ilk beş âyetinin erken dönem Mekke vahyinin özelliklerini yansıttığı kanaatindedir.⁴⁶

Burûc Sûresi

Nöldeke, sûrenin ilk inananların (dindar/muttaki) vasıflarını tanıtmayı ve erken dönemlerde hicret edenlerin işkencelere tabi tutulma ve öldürülme gibi tehditlerle sınıandıklarını anımsatmayı amaçladığı kanaatindedir. Sûrenin 8-11. âyetlerinin daha geç bir zaman diliminde bizzat Hz. Muhammed tarafından sûreye sonradan eklendiğini ileri süren Nöldeke'ye göre zira bu âyetler, gerek uzunlukları ve gergin ifade biçimleri gerekse farklı kafiye yapılarıyla diğerlerinden farklılaşmaktadır.⁴⁷

Kâri'a Sûresi

Kâri'a sûresinin edebi bir üslup taşımakla birlikte görece olarak kendisinden önceki sûrelerden daha sakin bir dil yapısına sahip olduğunu belirten Nöldeke, sûredeki bazı vahiy pasajlarının daha sonraki bir zaman dilimine ait âyet gruplarından oluştuğunu iddia etmiştir. Nöldeke'ye göre Muzzemmil'den sonra Kâri'a sûresinde de "leidenschaftliche Unruhe/tutkulu huzursuzluk" ön plana çıkmaktadır.⁴⁸ Bununla birlikte Nöldeke, Muir'in sûredeki 10. ve 11. âyetlerin pasajdan bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiği yönündeki görüşünün, sağlam dayanakları olmadığını düşünmektedir. Ancak ona göre, her ne kadar Muir dile getirmese de kesin olmamakla birlikte aslında 7. ve 10. âyetler arasında bir boşluk bulunmaktadır.⁴⁹

⁴⁵ Daha fazla malumat ve örnek pasaj için bkz: Hüseyin Polat, Oryantalistlerin Kur'an Vahyini Tarihlendirme Çalışmaları- Alman Öncüler: Gustav Weil ve Theodor Nöldeke Örneği-, 219-234.

⁴⁶ Nöldeke, Geschichte des Qorans, I, 83.

⁴⁷ Nöldeke, Geschichte des Qorans, I, 97-98.

⁴⁸ Nöldeke, Geschichte des Qorans, I, 99.

⁴⁹ Nöldeke, Geschichte des Qorans, I, 99.

Felak ve Nâs Sûreleri

Nöldeke Hz. Peygamber'in Felak ve Nâs sûrelerinin ifade ve üsluplarını kendi başına tayin etmediğini, aksine O'nun çok daha eski zamanlardan nakledilen bazı kalıp ifadeleri fark ettirmeden İslamileştirme ihtimalinin yüksek olduğunu iddia etmiştir. Nöldeke'ye göre Muavvizeteyn sûrelerinin yarısından fazlasına tekabül eden son üç âyet, cahiliye/şirk tesirini bariz bir şekilde sergilemektedir. Nöldeke, İslam'da Allah'tan başka hiç kimsenin yardımının talep edilemeyeceği şeklinde ifade edilen inanç ile paganist öğretide veya putperestlikte var olan kötü ruhların insan bedenine tesir edebileceği şeklindeki/yönündeki inancın birbirleriyle açık bir tutarsızlık oluşturduğu kanaatindedir. Ona göre bu durum sûrelerdeki ifadeler üzerinde yeni bir kurguyu gerekli kılmıştır. Nöldeke bu bağlamda Kur'an'da Mekke döneminin ikinci veya üçüncü aşamasına ait bazı âyetlerde, (Mü'minûn, 97, Nahl, 98, Fussilet, 36, Enfâl, 200) şeytanın tesirini etkisiz kılmak için sihirli kelimelerin kullanılmasının önerildiğini örnek göstermiştir. Nöldeke'ye göre tüm bu sebeplerden dolayı Muavizeteyn sûreleri çok daha erken döneme tarihlendirilmelidir.⁵⁰

Şu'arâ Sûresi

Nöldeke sûredeki 214. âyetin veya 214-224. âyet grubunun daha geniş ve daha zayıf olan biçimsel özelliklerinin, kendilerinden sonra gelen âyetlerle tam anlamıyla bir uyum içinde olduğunu dile getirmiştir. Nöldeke'ye göre bu özellikleri nedeniyle pasajın Tebbet ve Kıyâme sûreleri ile aynı zaman diliminde değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir.⁵¹

Sûredeki son beş bölümün ilk âyetlerinin tamamıyla benzer bir metinden oluştuğunu ileri süren Nöldeke'ye göre bu üslup, sûrenin son bölümü olan 192-227. âyet grubunda devam ettirilememiştir. Bu sebeple Nöldeke "وَأَنَّهُ لَ" ifadesiyle 191. âyete atıf yapılarak sûreyle sonradan birleştirilen bu bölümün, müstakil bir vahiy pasajı olarak değerlendirmesi gerektiğini iddia etmiştir.⁵²

İsrâ sûresi

Nöldeke'ye göre İsrâ sûresi birinci âyetin sonrakilerle ilişkilendirilemeyeceği, harici bir delile ihtiyaç olmaksızın açık bir şekilde görülmektedir. Üstelik âyet sonları "لَ" kafiyesiyle biten koca bir sûrede yalnızca bu âyet izole edilmişçesine "لَ" kafiyesiyle bitmektedir. Nöldeke bu durumda ya birinci âyeti ikinci âyete bağlayan bir dizi âyetin sonradan buradan çıkarılmış veya 1. âyetin başka bir

⁵⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 109.

⁵¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 126-127.

⁵² Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 129.

yerdeki bağlamından koparılıp bilinçli bir şekilde buraya yerleştirilmiş olabileceğini iddia etmiştir.⁵³

Nöldeke, sûrenin muhtelif âyetlerinin Medenî olduğuna ilişkin sayısız rivâyete yer verdiği halde sûrenin bir tek âyetinin dahi Medenî olduğuna işaret eden güçlü bir kanıtın olmadığı kanaatine varmıştır. Ona göre, her ne kadar 2. âyetten itibaren sûrede tam bir kafiye uyumu müşahede edilse de âyetler arasında sağlam bir konu irtibatı bulunmamaktadır. Bu da sûrenin bütünüyle aynı döneme ait olmadığı hakkındaki şüphelere haklılık kazandırmaktadır. Nöldeke, netice itibarıyla sağlam ölçütler olmadığı için sûrenin zamanı hakkında güvenilir bir sonuca varmanın mümkün görünmediğini belirtmiştir.⁵⁴

Değerlendirme

Nöldeke başta olmak üzere Kur'an kronolojisiyle ilgilenen oryantalistler, âyet ve sûreleri tarihlendirme denemelerinde vahyin dil, üslup ve form özelliklerine sıklıkla atıfta bulunmuşlar, Kur'an âyetlerinin kısa coşkulu ve heyecanlı üsluba sahip olanlarının daha erken döneme; buna mukabil daha sakin ve uzun olanların ise geç dönemlere tarihlendirmeyi tercih etmişlerdir.⁵⁵ Vahiy pasajlarının dil ve üslup özelliklerini esas almak, Nöldeke'nin âyetleri tarihlendirmede sıklıkla başvurduğu yollardan biridir. Nöldeke Mekke ve Medine dönemi vahiylerini dil ve üslup özelliklerini dikkate alarak farklı aşamalara ve zaman dilimlerine tarihlendirmiştir.

Nöldeke'nin Mekke dönemi vahyinin dil ve üslup özellikleri hakkında ortaya koyduğu birtakım tespitler, Müslüman âlimlerin savunduğu bazı görüşlerle örtüşmektedir. Nöldeke üç aşamaya ayırdığı Mekke dönemi vahyinin dil ve üslup açısından hicrete kadar kısmen azalmakla beraber erken dönemden itibaren neredeyse tümüyle manzum bir yapıya sahip olduğunu savunmuştur.⁵⁶ Ona göre şiirsel bir bünyede vücut bulan vahiy, coşkulu ifade tarzını kısa âyetlerde, secili ve kafiyeyle formuyla sergilemiştir. Kur'an'da dilin etkili üslup özellikleri yanında veciz ifadelerle, yemin ve hitap kalıplarına sıklıkla başvurulmuştur. Birçok vesileyle özlü hikâye türünden anlatım biçimine (kıssa) yer verilmiş, ahiret, hesap, cennet ve cehennem tasvirleri etkileyici ve edebi bir dille işlenmiştir.⁵⁷ Bununla birlikte Nöldeke dâhil birçok oryantalist Mekke dönemi üçüncü aşama vahyinin dil ve üslup açısından önceki aşamalardan bariz şekilde farklılaştığı kanaatindedir.⁵⁸

⁵³ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 136.

⁵⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 139.

⁵⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 63.

⁵⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 91, 92, 118.

⁵⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 75, 98-99

⁵⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 143; Weil, *Einleitung*, 72.

Nöldeke, Medine dönemi vahyinin siyasi, sosyal ve dini açıdan Mekke'dekinden farklı bir muhatap kitlesine ve atmosfere hitap etmesinden dolayı Mekke dönemi ile bariz şekilde bir dil ve üslup farklılığı sergilediğini ileri sürmüştür. Ona göre bu dönem vahyi, dil gelişimi yönünden gözlemlenebilir ciddi veriler sunmadığı için bu zaman diliminde inmiş vahiylerin tarihlendirilmesinde dil ve üslup özelliklerinden yeterince istifade edilemez.⁵⁹ Bununla birlikte Medine'deki yeni şartlar ve ortamın yeni ifade, kavram ve deyimler kullanımları da beraberinde getirdiğini belirten Nöldeke, Yahudiler ve Münafıklar ile mürtetlerin Medine'deki varlığının metinde yeni bazı kelime ve kavramların kullanımını zorunlu kıldığını dile getirmiştir.⁶⁰ Bu dönemde özellikle hukuki meseleleri ele alan âyetlerde, dil ve üslup açısından son derece belirgin bir değişimin rahatlıkla izlenebileceğini düşünen Nöldeke, az olmakla birlikte Medine vahyinde Mekke vahyini çağrıştıran bazı pasajlara da yer verildiğini kabul etmiştir.⁶¹

Yukarıda Nöldeke'ye ait tespitlerin bir kısmı özellikle de Mekkî âyetlerin dil, üslup ve form özellikleri hakkındaki değerlendirmeler, büyük oranda İslam tefsir geleneğinde de kabul görmüş ve dile getirilmiştir.⁶² Ancak bununla beraber oryantalistlerin, Mekke dönemi üçüncü aşamasının önceki Mekkî vahiylerden bariz bir şekilde farklılaştığı yönündeki açıklamalarının doğru olmadığı söylenebilir. Zira onlar yalnızca bu dönemle ilk dönem arasındaki bazı üslup farklılıkları olduğunu belirtmiş, bu döneme tarihlendirilen âyet ve sûreler ile ikinci dönem Mekkî aşama arasında ne tür farklar olduğunu açıklamamışlardır.⁶³ Hâlbuki Mekkî dönemin ikinci ve üçüncü dönem sûreleri dil özellikleri açısından müşahede edildiğinde aralarında bariz bir farklılığın olmadığı ve bu sûrelerin dil, üslup ve biçimsel özelliklerinin birbirleriyle uyduğu rahatlıkla müşahede edilecektir.⁶⁴

Nöldeke'nin Karia, Buruc ve İsrâ sûresine ait bazı ayetler örneğinde olduğu üzere ayet uzunluğu veya âyet sonu kafiye yapılarındaki farklılaşmaları öne sürerek Hz. Peygamber'in âyetlerin yerleri hakkında keyfi tasarruflarda bulunduğu ithamı, Kur'an'ın oryentalist algıda Hz. Muhammed'in ürünü olarak değerlendirilmiş olmasına dayanmaktadır. Nöldeke'nin düşüncesinde, Muhammedi bilgi vahiy olmadığına göre dönemin ulaşılabilir beşeri bilgi havzalarından beslenmiş olmalıdır. Bu durumda Felak ve Nas sûreleri örneğinde olduğu gibi vahiy pasajları dil üslup, kelime ve kavram tahlili açısından ele alındığında Peygamber'in bunları cahiliye geleneğinden alarak veya esinlenerek kurgulamış olması ihtimali zorunlu şekilde tek izah yolu olacaktır.

⁵⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 172.

⁶⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 171-172.

⁶¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 171.

⁶² Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, 181-184.

⁶³ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 143; Weil, *Einleitung*, 72.

⁶⁴ Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, 209, 230.

Bilhassa Mekke dönemi vahyinin dil ve üslup yapısının dönemin kâhin, falcı ve şairlerinden alındığı,⁶⁵ Peygamber'in vahye cahiliye ve Ehl-i Kitap terminolojisini soktuğu, Kur'an kıssalarını Arapçayı iyi bilmeyen yabancı öğretmenlerinden aldığı tarzında İslamî yaklaşımla bütünüyle çatışan birtakım iddialar ileri süren oryantalistler,⁶⁶ her şeyden önce Kur'an vahyinin orijinalliğini hedef almışlardır. Oryantalistler, benzer şekilde Hz. Muhammed'in gerek Mekke gerekse de Medine dönemi vahyinde Ehl-i Kitap malumatından istifade ettiğini özellikle de Medine'ye hicretten sonra sahip edindiği Ehl-i Kitap bilgisini geliştirdiği ve bu malumatı Kur'an'da sergilemekten çekinmediğini iddia etmişlerdir.⁶⁷

Kanaatimizce bu türden oryantalist görüşler, temelsiz ön kabullere ve zorlama ilişkilendirmelere dayanmaktadır. Zira hitap ettiği toplumun dilini ve kavramlarını kullanmak kadar tabii bir olguyu dahi Kur'an vahyinin alıntı hatta çalıntı olduğuna yormak hiç de adil ve insafli bir tutum değildir. Kur'an'ın kullandığı yemin kalıbı ve hitap formu gibi üsluplar Arapçanın dil özellikleriyle alakalıdır. Cahiliye terminolojisi olarak belirtilen dil kullanımları, bir alıntı veya özentî olmayıp vahye muhatap olan müşriklerin zihin ve gönül dünyasına açılan özel yollar olarak değerlendirilmelidir. Buradan hareketle İslam vahyinin özgün ve Peygamber'in bilgi kaynaklarının ilahi olmadığı söylenemez. Benzer şekilde ortak bazı yönlerin bulunması veya aynı geleneğin devamı olunması sebebiyle Ehl-i Kitapla İslam Peygamber'i arasında özgünlük tartışması yapmak yanlıştır. Zira İslam vahyi kendisinden önceki kaynakları tümüyle inkâr etmemiş ancak bunların kirletildiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla birçok mesele ve uygulamada ortak hatta benzer yaklaşım ve görüşün olması birini diğerinden beslenmiş veya diğerinden aşırılmış olduğuyula itham edilmesini asla gerektirmez.

Sonuç

Nöldeke'nin Kur'an vahyini tarihlendirme amacıyla başvurduğu yöntemler sırasıyla ve dikkatle incelendiğinde, onun âyet ve sûrelerin nüzûl tarihlerini tespit edebilmek için İslami rivayet malzemesini bütünüyle göz ardı etmediği müşahade edilecektir. Bununla birlikte Nöldeke'nin bu malzemeyi objektif kriterlere dayanmaksızın hoyratça kullandığı da söylenebilir. Nöldeke'nin bilhassa rivayetler arasından özellikle Hz. Peygamber ve Müslümanlar hakkında olumsuz algı ve imaj oluşturmaya müsait olanları mahza tarihi gerçekliği yansıtan olaylar olarak

⁶⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 75, 109.

⁶⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 121; Weil, *Einleitung*, 71.

⁶⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 183. Nöldeke'ye göre adet dönemindeki kadınlar hakkındaki hükümler Yahudilerden alınmıştır. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 192; Âli İmrân: 3/25. âyet pasajı bir şükür duası olarak Yahudilerden alınmıştır. Bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 115. Yine ona göre, Hicr: 15/87 ve Zümer: 39/24. âyetlerinde geçen "mesani" ifadesi İbranicedeki "mişna" veya Aramicedeki "meanisu" kelimesiyle ilişkilidir.

değerlendirmesi, ilmi ölçütlere aykırı, iyi niyetten uzak ve ön yargılı bir yaklaşımdır.

Kur'an tarihi ve kronolojisi alanında oryantalist akademyanın başat temsilcilerinden addedilen Nöldeke'nin Kur'an vahyini kavram, muhteva ve bağlam ilişkilendirmeleri üzerinden tarihlendirme girişimleri incelendiğinde, onun da oryantalist gelenekteki selefleri gibi Kur'an vahyini klasik kompozisyon yapısını haiz bir metin olarak tasarlama düşüncesinden sıyrılmadığı müşahede edilmiştir. Burada ilginç olan durum öteden beri oryantalistlerin bir nakisa olarak Kur'an'a yönelttikleri bu eleştiriye Nöldeke'nin vahyin tarihlendirilmesi hususunda göz ardı etmiş olmasıdır. Özellikle Mekke ve Medine dönemi vahiylerini konu muhteva açısından tasnife tabi tutan Nöldeke, tabii muhteva farklılıklarının ötesinde inanç ve ahlak gibi tüm zamanlar için geçerli ve evrensel olan bazı temel dini ilkeleri ve mesajları göz ardı etmiştir.

Nöldeke'nin Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerinin kaynağına ilişkin temel görüşleri, onun vahiy pasajlarını tarihlendirme tercihinde de etkili olmuştur. Bu bağlamda Kur'an vahyinin üslubunun cahiliye kâhin ve şairlerinden esinlenmeyle oluşturulduğunu iddia eden Nöldeke, âyetlerin sonlarındaki seslerin/kafiyelerin değişmesiyle âyet öbeklerinin nüzûl tarihi arasında bir ilişki kurmuştur. Benzer şekilde Kur'an'ın dilinde Ehl-i Kitap ve cahiliye kültürü tesiri olduğu ön kabülünden hareketle bazı vahiy pasajlarını tarihlendirmeye çalışmıştır. Nöldeke'nin âyet grupları veya sûrelerin dil ve üslup özelliklerinde görülen farklılaşmalarda Hz. Peygamber'in tasarrufu olduğu yönündeki değerlendirmeleri, tamamen onun sübjektif yaklaşımına ve Hırsiyen bir oryantalist olarak sahip olduğu algı ve kabüllere dayanmaktadır. Kur'an'ın muhatap aldığı insanların diline ait unsurları en mükemmel ve etkili şekilde kullanmasını, tabii olduğu kadar O'na has bir özgünlük ve üstünlük olarak değerlendirmek yerine bu durumu, Hz. Muhammed'in esinlenmesi, öykünmesi, hatta çalması şeklinde yorumlamak, aslında işin başından itibaren Kur'an'ın vahiy eseri olarak kabul edilmemesi inancı ve şartlanmışlığına dayanmaktadır.

Kaynakça

- Böwering, Gerhard. "Chronology of the Quran". *Encyclopedica of the Quran*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2001-2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Tâmir. 1 Cilt. Kahire: Dâr-ul Hadîs, 1. Basım, 1432/2011.
- Derveze, İzzet. *Kur'an-ı Anlamada Usul*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yay. 2008.
- Ebu Davûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thr. Ebu Zâhir Zuheyr Ali Zîi. 1 Cilt. Riyad: Dâru's-Selâm, 1430/2009.
- Elkot, Tarek Anwar Abdelgayed. *Die Methode Nöldeke's zur chronologischen Anordnung der Sûren und Verse des Korans in seinem Buch "Geschichte des Qorans", eine analytisch kritische Studie*, Göttingen: Georg August Üniversitesi, Felsefe Fakültesi Doktora Tezi, 2014.
- Fück, Johann. *Die Arabischen Studien in Europa: bis in den Anfang des 20 Jahrhunderts*. Leipzig: Otto Harrassowitz Yay., 1955.
- Irwin, Robert. *Oryantalistler ve Düşmanları*. çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: YKY Yay., 2008.
- Kutup, Muhammed. *Kur'an Araştırmaları*. 2 Cilt. çev. Bekir Karlığa, Beşir Eryarsoy. İstanbul: Seriyye Kitapları Yay. 1997.
- Muslim, Eb-ül Huseyn Muslim b. Haccâc b. Şahîh el-Muslim, nşr, Abd'ul-mâlik Mucâhid. 1 Cilt. Riyad: Dâr'us Selâm, 2. Basım, 1421/2000.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali b. Sinan en. thr: Ebû Zahir Zuheyr Ali Zîi. *Sünen en-Nesâî*. Riyad: Dâru's- Selâm, 1430/2009.
- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorans*. 3 Cilt (1909 baskısından yapılmış ofset baskı) Hildesheim: Georg Olms Yay., 1961.
- Paret, Rudi. *Arabistik und Islamkunde an Deutschen Universitäten*. Wiesbaden: Franz Steiner Yay., 1966.
- Polat, Hüseyin, *Oryantalistlerin Kur'an Vahyini Tarihlendirme Çalışmaları-Alman Öncüler: Gustav Weil ve Theodor Nöldeke Örneği-*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Robinson, Neal. *Kur'an'ı Keşfetmek Örtülü Metne Çağdaş Bir Yaklaşım*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer Yay., 2018.
- Salih, Subhi. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2014.
- Sarıçam, İbrahim vd. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yay., 2011.
- Stefandis, Emmanuelle. "The Qur'an Made Linear: A Study of the Geschichte des Qorans chronological Reordering". *Journal of Quranic Studies* 10/2 (Ekim 2008), 1-22.
- Weil, Gustav. *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*. Bielefeld: Velhagen und Klasing Yay., 1844.
- Weil, Mohammed der Prophet. *Sein Leben und seine Lehre. Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt*. Metzler Yay., Stuttgart: 1843.

Yaşar, Hüseyin. *Batının Kur'an Algısı*. İzmir: Işık Akademi Yay., 2010.

Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer. *El-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*. Beyrut: Daru ibn Hazm, 2012.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an*. 1/2. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu

-İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği-*

Mansur YAYLA**

Öz

Muhkem ve müteşâbih terimlerini tanımlamada görülen farklılıklar Tefsir problemleri arasında yer almaktadır. Bazı Tefsir problemlerine yaklaşımları arasında farklılıklar bulunan Sünnî ve Şîî geleneğine mensup müfessirlerin muhkem ve müteşâbih ile ilgili düşüncelerinde bir ihtilafın var olup olmadığı tespitini önem arz etmektedir. Bu çalışmada, öncelikle muhkem ve müteşâbih terimlerinin her iki gelenekteki tarihi gelişimi incelenmektedir. Buna bağlı olarak Sünnî ve Şîî düşünceleri savunan son dönem müfessirlerden İbn Âşûr ile Tabâtabâî'nin konu ile ilgili görüşleri ele alınarak bu kapsamda ulaşılan nokta mukayeseli olarak değerlendirilmektedir. Muhkem-müteşâbihin tarihi seyrine bakıldığında, Sünnî ve Şîî ulemasının yaklaşımlarının büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Sünnîlerde selef, Şîîlerde ise Ahbârî ulemasına göre müteşâbih ifadelerin anlamı sadece Allah tarafından bilinebilir. Ancak selef ile Ahbârî ulemasının muhkem-müteşâbih algısı arasında kısmi bir farklılık da görülmektedir. Selef ulemasının yaklaşımında ayetlerdeki gaybî durumların ismi olarak kullanılan kelimeler müteşâbih olarak adlandırılmaktadır. Ahbârî ulemaya göre ise Kur'an, yalnız masum imamlar tarafından doğru anlaşılabilirdiğinden bütün ayetler müteşâbihtir. Buna karşılık, Usûlî ulemaya göre Kur'an'da manası bilinmeyen ayetler bulunmamaktadır.

İlim dünyasına büyük katkılar sunan İbn Âşûr ile Tabâtabâî muhkem-müteşâbih konusunda özgün düşüncelere sahiptirler. Ancak, bu düşünceleri yeni tartışmaların önünü açacak kabildendir. Söz gelimi İbn Âşûr'a göre müteşâbihin Kur'an'da bulunmasının hikmetlerinden bir tanesi Kur'an'ın ilmî i'câzıdır. Tabâtabâî'ye göre ise te'vîle ihtiyaç duyan ayetlerin Kur'an'da bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sünnî, Şîî, İbn Âşûr, Tabâtabâî, Muhkem, Müteşâbih

* Bu makale, *İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin Bazı Tefsir Problemleri ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi* başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir. Makale Gönderim Tarihi: 05.12.2019/ Makale Kabul Tarihi: 16.12.2019.

** Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Dr., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Tafseer, mansuryayla@gmail.com,

ORCID: 0000-0001-6888-6184

The Fact of Muhkam and Mutashabih in Sunni-Shia Tradition

-The Example of Ibn Ashur and Tabatabai-

Abstract

The differences seen in the definitions of the terms Muhkam (decisive) and Mutashabih (similar) are part of the problems of Tafsîr. It is important to determine whether mufasssirs (commentators) from Sunni and Shia traditions, who have differences in their approach towards some of the tafsîr problems, have disagreement about their ideas for muhkam and mutashabih. In this study, primarily the historical development of the terms muhkam and mutashabih in both traditions is analyzed. Accordingly, by addressing the opinions of Ibn Ashur and Ṭabāṭabā'î, who are of the recent mufasssirs advocating Sunni and Shi'a ideas, the final point reached in this context is comparatively evaluated.

When the historical course of muhkam and mutashabih is considered, it is seen that the approaches of Sunni and Shi'ite scholars largely correspond to each other. According to the Salaf scholars in Sunnis, and the Akhbari scholars in Shi'ites, the meanings of mutashabih expressions can only be known by Allah. However, a partial difference is seen between the muhkam-mutashabih perceptions of Salaf and Akhbari scholars, as well. In the approach of Salaf scholars, the words used as the names for the unknown states in verses are called mutashabih. Yet, according to the Akhbari scholars, as the Quran can only be understand truly by the innocent imams, all of the verses are mutashabih. On the other hand, there are no verses in the Quran whose meaning is not known according to Khalaf scholars in Sunnis and Usulis in Shi'ites, in general.

Ibn Ashur and Ṭabāṭabā'î, who made great contributions to the world of scholarship, have unique ideas about the subject of muhkam-mutashabih. However, these ideas of theirs are such as to open the way to new discussions. For instance, one of the hidden causes for the Quran to include mutashabih is its scholarly laconic aspect. According to Ṭabāṭabā'î, it results from the fact that there are verses in the Quran which need gloss.

Keywords: Sunni, Shi'a, Ibn Ashur, Tabatabai, Muhkam, Mutashabih.

Giriş

Muhkem, محكم kökünden türemiş bir kelimedir. Lugatte birçok anlamı ifade etmekle birlikte, daha çok “sağlamlaştırmak, bir şeyi tam ve mükemmel kullanmak, fesattan alıkoymak” manasında kullanılmaktadır.¹

Müteşâbih ise تشابه kökünden türemiş olup, lugatte “iki ya da daha fazla şeyin birbirine benzeşmesi” anlamına gelmektedir.² İslâm edebiyatçılarından Ebû Bekr Sicistânî, (öl. 330/912) müteşâbihi lügatte, “güzellikte ve nitelikte bir şeyin başka bir şeye benzeşmesidir”³ şeklinde tanımlarken, Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) ise “kuvvetli benzeşmeden dolayı iki şeyi birbirinden ayırt edememek” şeklinde tanımlamaktadır.⁴

Muhkem, ıstılâhî olarak birçok manada kullanılmakla birlikte onu şu şekilde tanımlamak mümkündür: “Karine ya da harici bir delile ihtiyaç duyulmadan anlamı anlaşılan ayetlerdir.”⁵

Müteşâbihi ise şu şekilde tanımlamak mümkündür: “Tefsiri için karine ya da harici delillere ihtiyaç duyulan ayetlerdir.”⁶

Kur’an-ı Kerim’de muhkem ve müteşâbih kelimeleri, hem özel hem de genel manada geçmektedir. Sözelimi “*Elif, Lâm, Râ. (Bu) bir kitaptır ki, hikmet sahibi, her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından ayetleri muhkem (sağlam, eksiksiz ve açık) kılınmıştır.*”⁷ ayetinde muhkem kelimesi, lugavî manada kullanılmış olup, genel manada ayetlerin bütününe, haberlerinde sağlam, hakikati batıldan ayırmada eksiksiz ve emir ile yasaklarında açık olduğunu ifade etmektedir.⁸

Müteşâbih kelimesi, “*Allah, sözün en güzelini; ayetleri (güzellikte, doğrulukta ve mükemmellikte) birbirlerine benzeyen bir kitap olarak indirdi.*”⁹ ayetinde ise ayetlerin bütününe, güzellik, doğruluk ve mükemmellikte birbirlerine benzediğini ifade etmek üzere zikredilmiştir.¹⁰

¹ Halîl b. Ahmed Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn müretteben alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/343.

² Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekriyâ' İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lügâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), 3/243.

³ Ebû Bekr el-'Uzeyrî Muhammed b. 'Uzeyr Sicistânî, *Garîbu'l-Kur'an el-müsemmâ bi nüzheti'l-kulûb*, thk. Muhammed Edîb Abdülvahîd Cemrân (Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995), 432.

⁴ Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1247.

⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî (Beyrût: Dârül-Kütübî'l-'Arabî, 1431/2010), 475.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *et-Tizkâr fi efdali'l-ekâr*, thk. Beşîr Muhammed 'Uyûn (Dımeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1407/1987), 230.

⁷ Hûd 11/1.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1431/2010), 3/311-312.

⁹ ez-Zümer 39/23.

¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/674-675.

Kur'an'ın tamamının bir yönüyle muhkem, yani ayetleri nazım ve i'câz cihetiyle mükemmel, batıldan uzak, bir yönüyle de müteşâbih olduğu, yani ayetleri belagat, fesâhat, i'caz açısından birbirlerine benzediği hususunda İslâm uleması arasında tartışma bulunmamaktadır.¹¹ Bu konudaki asıl ihtilaf Kur'an'ın bazı ayetlerinin muhkem bazılarının da müteşâbih olduğunu beyan eden şu ayet üzerinde olmuştur:

“Kitabı sana indiren O’dur. Onun (Kur’an’ın) bazı ayetleri muhkemdir ki bunlar Kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar ‘Ona da inandık, hepsi Rabbimiz katındandır’ derler. (Bunları) akl-ı selim sahibi olanlar dışında kimse iyice düşünemez.”¹²

Diğer iki ayetin aksine burada Kur'an ayetlerinin ya muhkem ya da müteşâbih olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla müfessirler buradaki muhkem ve müteşâbihten kast edilen mana üzerinde ihtilaf etmişlerdir.

Bir diğer ihtilaf ise müteşâbihin, Allah hariç başkası tarafından bilinip bilinmeyeceği meselesidir. Bu tartışmanın çıkış noktası ise bir önceki ayette geçen *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* “İlimde derinleşmiş olanlar” ifadesidir. Müteşâbihin ilimde derinleşenler tarafından bilinebileceğini düşünenler mezkûr ifadeyi atıf cümlesi olarak kabul edip ayeti şu şekilde yorumlamaktadırlar: *“Oysa onun (müteşâbihin) gerçek manasını ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir.”¹³* Müteşâbihin Allah dışında kimse tarafından bilinmeyeceğini düşünenler ise mezkûr ifadeyi istinaf yani ibtidâ cümlesi olarak kabul edip ayeti şu şekilde yorumlamaktadırlar: *“Oysa onun manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, (acziyetlerini itiraf ederek) ‘Ona inandık hepsi Rabbimiz katındandır.’ derler.”*

Diğer taraftan nüzûl sebebi de ayetin anlamının doğru anlaşılmasında önemli bir etkidir. Bu konuda iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bir rivayete göre Hz. Peygamber ile Hz. İsâ'nın ulûhiyeti üzerine tartışmaya giren Necrân Hıristiyanlarına cevaben bu ayet inmiştir.¹⁴ Bir diğer rivayete göre mukattaa harfleriyle İslâm'ın ve ümmetin ömrünü tespit etmeye çalışan Yahudilerin bu tutumunun yanlışlığını ifade etmek için bu ayet inmiştir.¹⁵

¹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/311; Kurtubî, *et-Tizkâr*, 230.

¹² Âl-i İmrân 3/7.

¹³ Muhammed Hâdî Marifet, *et-Te'vîl fi mühtelifi'l-mezâhib ve'l-ârà'* (Tahrân: el-Cem'ü'l-Âlemiyye, 1427/2006), 26-28.

¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/100.

¹⁵ Mükâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîrü Mükâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmût Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 364; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/97.

1. Sünnîlere Göre Muhkem ve Müteşâbih

Sünnî ulemasının muhkem ve müteşâbih hakkındaki düşüncelerini ele alırken selef âlimlerin görüşleri ve halef âlimlerin görüşleri şeklinde iki ayrı grup üzerinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Sahâbe, Tâbiûn, Etbâu't-Tâbiîn ile onları temsil eden dört mezhep imamlarından oluşan selefin, muhkem müteşâbih anlayışı ile onlardan sonra gelen halefin anlayışı birbirinden farklıdır. Selef ulemasının kendi arasında muhkem ve müteşâbih ile ilgili farklı görüşleri olmakla birlikte genel itibariyle onlara göre müteşâbih, Allah'ın sıfat ve fiilleri, kıyametin zamanı, levh-i mahfuz, beyt-i ma'mur, Rûh, sûr, ahiret ahvali, meleklerin mahiyeti gibi gerçekliğini ancak Allah'ın bileceği gaybî durumları konu edinen ayetlerdir. Muhkem ise gaybla alakalı olmayan ayetlerdir. Nitekim Sahâbenin önde gelen şahsiyetlerinden olan İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), Übeyy b. Ka'b (öl. 33/654), İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Câbir b. Abdillâh'tan (öl. 78/697) muhkem ve müteşâbih ayetlerle ilgili şu rivayetler aktarılmaktadır:

“Birçok manayla te'vîl edilme ihtimali bulunan ayetlerdir.”, “(Kıyametin zamanı gibi) te'vîlini ancak Allah'ın bildiği durumlardır.”, “Muhkem hem iman etmeyi hem de amel etmeyi gerektiren ayetlerdir. Müteşâbih ise manası Allah indinde olup sadece iman etmeyi gerektiren ayetlerdir.”¹⁶

Tâbiûn ve Etbâu't-Tâbiîn uleması da muhkem ve müteşâbih konusunda, Sahâbe uleması gibi düşünmektedir. Mücâhid (öl. 103/721), Şa'bî (öl. 104/722),¹⁷ İkrime (öl. 105/723), Dahhâk (öl. 105/723), Hasan el-Basrî (öl. 110/728),¹⁸ Katâde (öl. 117/735), Süddî (öl. 127/745), Reb' b. Enes (öl. 139/757), Mükâtil b. Hayyân (öl. 150/767) Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi âlimlere göre muhkem amel etmeyi gerektiren, müteşâbih ise amel etmeyi gerektirmeyen ayetlerdir.¹⁹ Bu görüşe göre müteşâbih gaybla alakalı olduğundan ona sadece inanmak gerekmektedir.

Selef ulemasının son halkası olarak kabul edilen Ebû Hanîfe (öl. 150/767), İmâm Mâlik (öl. 179/795), İmâm Şâfiî (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) muhkem ve müteşâbih konusunda Sahâbe ve Tâbiûn uleması gibi düşünmektedirler.²⁰ Ayrıca İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, müteşâbihi, birçok te'vîle ihtimali bulunan ayetler olarak da açıklamışlardır.²¹

Hicri ilk üç asırda muhkem ve müteşâbih hakkındaki selef anlayışı daha sonra halefle birlikte farklı bir çehreye bürünmüştür. Kanaatimizce, selef ulemasından

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/94.

¹⁷ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Sem'ânî, *Tefsîru's-Sem'ânî*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/216.

¹⁸ Ebû Muhammed b. Mes'ud Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzil)*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr (Riyâd: Dârü Tîbe, 1427/2006), 1/324.

¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'azîm*, 2/7.

²⁰ Kâdî Muhammed Senâ'ullâh el-Osmânî el-Mazharî, *Tefsîrü'l-mazharî*, thk. Ahmed İzz İnâye (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1425/2004), 1/279.

²¹ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Abdulmaksûd b. Abdîrrahîm (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 1/369.

sonraki Ehl-i Sünnet âlimlerinin, muhkem müteşâbih ile ilgili farklı görüşler benimsemesinde, Mu'tezilerin akılcı yaklaşımının etkisi vardır. Nitekim Kur'an'da anlamı bilinmeyen ayetlerin bulunduğu dair görüşleri sert bir şekilde eleştiren ilk kişilerden birisi İbn Kuteybe (öl. 276/889)'dir. Bilindiği üzere İbn Kuteybe, uzun bir müddet meşhur Mu'tezilî âlim Câhız (öl. 255/869)'a talebelik etmiştir.²² Hicri ikinci asırda ortaya çıkan Mu'tezile akımı, ilmî birçok mevzuda akılcı yaklaşımlarıyla Ehl-i Sünnet âlimlerini etkilemiştir. Bu etkileşimin bir sonucu olarak İbn Kuteybe, Kur'an'da anlamı bilinmeyen ayetlerin bulunmasının, Kur'an'ın *Nûr*, *Mübin*, *Hidâyet* gibi vasıflarıyla bağdaşmayacağını ileri sürmekte ve ilimde derinleşenlerin de müteşâbihi bildiklerini şöyle ifade etmektedir:

“(Ali İmrân 7. ayetinde geçen bazı) kelime ve manaları hatalı te’vîl ederek Kur’an’ın müteşâbihlerini, ilimde derinleşenler de bilmez diyen kimselerden değiliz. Çünkü Allah, kullarına yarar sağlamayacak, onları hidayete erdirmeyecek bir şeyi indirmez. Kaldı ki müteşâbihler Allah dışında kimse tarafından bilinmez denilirse bu durumda Kur’an’a saldıranların eline koz verilmiş olunacaktır. Ayrıca kim Resûlüllâh (s.a.s) müteşâbihi bilmiyordu diyebilir ki? Resûlüllâh (s.a.s), müteşâbihi bildiğine göre Sahâbeden âlim olanların da müteşâbihi bilmelerinde bir sakınca olmayacaktır.”²³

İbn Kuteybe'den sonra, Kur'an'da anlamı bilinmeyen ayetlerin bulunmayacağı öne sürülerek muhkem ve müteşâbih konusunda yeni bir tutum belirlenmesinde, Taberî (öl. 310/923) ve Ehl-i Sünnet itikadının mezhep kurucularından İmâm Eş'ârî (öl. 324/935-36) ile İmâm Mâtürîdî (öl. 333/944)'nin etkisinin olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü İmâm Eş'ârî²⁴ ile İmâm Mâtürîdî'nin, müteşâbih ayetlerinin,²⁵ ilimde derinleşmiş olanlar tarafından bilinebileceklerini ifade etmiş olmaları, kendilerinden sonra gelecek olan birçok kelimeler ulemasının düşüncesini etkileyecektir. Sözelimi etkilenenlerin başında Bâkılânî (403/1013),²⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037),²⁷ İmâm Cüveynî (öl. 478/1085),²⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115),²⁹ Kâdî Beydâvî (öl. 685/1286)³⁰ ve

²² Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 1/10.

²³ Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kurân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 66.

²⁴ Ebü Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerredü mâkalati's-seyh Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1987), 190-191.

²⁵ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi (Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1422/2001), 301-302.

²⁶ Bk. Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkılânî el-Basrî, *Kitâbü't-temhîd*, thk. Richard Yûsuf McCarthy (Beyrût: el-Mektebetü's-Şerkiyye, 1957), 22-32.

²⁷ Bk. Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrût: Dârü Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 97-98, 245-246.

²⁸ İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Akâidetü'n-nizâmîyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1412/1992), 32.

²⁹ Bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-keîm*, thk. Veliyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr (Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 1421/2000), 90-110.

³⁰ Beydâvî, *Envâr*, 1/149.

Ebü'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310)³¹ gibi âlimler gelmektedir. Taberî'nin de muhkem ve müteşâbih konusundaki yaklaşımı, kendisinden sonra gelecek birçok tefsir ulemasını etkileyecektir. Ancak Taberî'nin, bütünüyle müteşâbihin bilinebileceğini düşündüğünü ifade etmek doğru olmayacaktır. Taberî, her ne kadar doğrudan ifade etmese de müteşâbihin, iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Ona göre hurûf-ı mukattaa, kıyametin kopma zamanı gibi durumlardan söz eden müteşâbih ayetlerin bilgisi, Allah'ın ilmüne mahsustur, başkaları tarafından bilinmesi mümkün değildir. Diğer müteşâbihler ise bir kısmı ancak Hz. Peygamber tarafından yorumlanabilen ve diğer kısmı da Arap dilinde uzman olanlar tarafından yorumlanabilmektedir.³² Taberî'nin muhkem ve müteşâbih konusundaki bu tutumuna bakıldığında onun için, selef ile halef uleması arasında uzlaşmacı bir rol üstlendiğini ifade etmek mümkündür.

Selef ulemasından sonraki Ehl-i Sünnet âlimlerinin, muhkem ve müteşâbih konusuna yaklaşımlarında, pek bir farklılık bulunmazken Gazzâlî (öl. 505/1111) ile Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) konuya yaklaşımları dikkat çekecek kabildendir. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere Ehl-i Sünnet uleması daha çok, müteşâbih üzerinden ihtilafa düşmüş ve muhkem konusu bu itibarla müteşâbihin gölgesinde kalmıştır. Ancak Gazzâlî, müteşâbih kadar muhkemi de gündeme taşımıştır. Nitekim birçok müellif, müteşâbihi kısımlara ayırırken Gazzâlî, muhkemin iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir. Ona göre muhkemin birincisi, anlaşılmasında herhangi bir zorluk bulunmayan ve manaları apaçık olan lafızlardır. İkincisi ise zahir ya da te'vîl oldukları mana itibarıyla açık, ancak delâletleri itibarıyla kapalı olan lafızlardır. Gazzâlî'nin bu yorumuna bakıldığında, ona göre te'vîl, sadece müteşâbih ayetler için değil muhkem ayetler için de söz konusu olabilmektedir. Gazzâlî, müteşâbih konusunda ise Allah'ın sıfatları hakkında varid olmuş ayetleri de dâhil olmak üzere bütün ayetlerin anlamının bilinebileceğini ifade etmektedir.³³

Muhkem ve müteşâbih konusunu oldukça geniş bir şekilde irdeleyen Fahreddîn er-Râzî ise diğer âlimlerden farklı olarak ayetlerin muhkem ya da müteşâbihattan sayılabilmesinin şartlarını tespit etmeye çalışmaktadır. Râzî'nin ortaya koyduğu şartlar neticesinde lafzın nass,³⁴ zâhir,³⁵ müşterek³⁶ ve mücmel³⁷ olma durumuna göre ayetler ya muhkem ya da müteşâbihtirler.³⁸

³¹ Nesefî, *Medârik*, 1/237-238

³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/93-98.

³³ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abüşşâfi (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 85-86.

³⁴ Nass: lafzın, sadece vazedildiği manaya delâlet etmesidir.

³⁵ Zâhir: lafzın delâlet ettiği iki manadan birisine ihtimali daha fazla olmasıdır.

³⁶ Müşterek: Lafzın iki manaya delâleti aynı düzeyde olmasıdır.

³⁷ Mücmel: Lafızdan kastedilen mananın kapalı olmasıdır.

³⁸ Râzî, *Mefâtilü'l-gayb*, 154-170.

Muhkem müteşâbih konusunda selef âlimleri gibi düşünen halef âlimleri de olmuştur. Bunlardan biri de Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413)'dir. Şerîf el-Cürcânî de selef âlimleri gibi gaybi haberler içeren ayetlere müteşâbih demektedir. Ona göre ayetlerin müteşâbih olması, lafzın kendisinden kaynaklanan kapalıktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bunların anlamının Allah dışında kimse tarafından bilinmesi mümkün olmayacaktır.³⁹

Tespit edildiği kadarıyla müteşâbihin pratik olarak tasnif edilmesi, ilk defa Mu'tezilî âlim Râgıb el-İsfahânî (öl. 425/1033) ile olmuştur.⁴⁰ Onun bu tasnifinden sonra birçok Sünnî âlimi de müteşâbih tasnif ederek açıklamaya çalışmıştır. Nitekim İranlı Sünnî âlim Tîbî (öl. 743/1343), muhkem ve müteşâbihin dört kısma ayrıldığını belirtmiştir.⁴¹ Şâtıbî (790/1388) ise müteşâbihin kısımlarına özgün isimler bulmuştur. O, manasını sadece Allah'ın bildiği müteşâbih ayetlere hakiki, ilimde derinleşenlerin de anlamını bileceği müteşâbih ayetlere izafi müteşâbih ismini vermiştir.⁴² İbn Teymiyye (öl. 728/1328),⁴³ Muhammed Abduh (öl. 1905),⁴⁴ Zürcânî (öl. 1367/1948),⁴⁵ Seyyid Kutub (öl. 1966)⁴⁶ gibi âlimler de Kur'an'da hakiki müteşâbihin olduğunu belirtmişlerdir.

2. Şia'ya Göre Muhkem ve Müteşâbih

Genel itibariyle Şîî ulemasının muhkem ve müteşâbih meselesine yaklaşımı onların zahir ve batın anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Ancak bu meselede de Ahbâriyye ve Usûliyye ekolleri⁴⁷ arasında farklılıkların bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Hicri ilk dört asırda teşekkül eden Ahbâriyye Ekolü, Kur'an'ın anlamının ancak imamlar tarafından bilinebileceğini öne sürmektedir. Şia inancına göre imamlar ile Allah arasında Rûh ani bir ilişki vardır. İmâmiyye uleması tarafından sıhhatinden şüphe duyulmayan kaynaklarda, imamların vahiy aldıkları da

³⁹ Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî (Kâhire: Dârü'l-Fazîle, 2004), 167.

⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî'nin görüşleri için bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1435/2014), 443-444.

⁴¹ O dört kısım ise, a. Lafız ve mana yönüyle muhkem b. Lafız ve mana yönüyle müteşâbih c. Lafız yönüyle müteşâbih ve mana yönüyle muhkem d. Lafız yönüyle muhkem ve mana yönüyle müteşâbihtir. Bk. Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütühü'l-gayb fi'l-keşf 'an kanâ'i'r-reyb*, thk. Hasan b. Ahmed el-Umerî (Dubai: Câ'izeti Dubai, 1434/2013), 4/19-21.

⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/68.

⁴³ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezâr & Enver el-Bâz (Kâhire: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005), 3/36-49.

⁴⁴ Muhammed Alî b. Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-hakîm-Tefsîrü'l-menâr* (b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 3/138.

⁴⁵ Zürcânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/299.

⁴⁶ Seyyid Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin el-Şâzilî, *Fî zilâli'l-Kur'an* (Kâhire: Dârü's-Şürûk, 1423/2003), 1/370.

⁴⁷ Ahbâriyye, dini konularda imamlardan gelen rivayetleri tek kaynak olarak kabul ederken Usûliyye ise rivayetlerle birlikte akıl ve istidlalin de kullanılmasına cevaz vermektedir.

belirtilmektedir.⁴⁸ Bu anlayışa göre, imamların bilgileri diğer kimseler gibi kesbi olmayıp ilham ya da vahiy yoluyla gerçekleşmektedir. Ayrıca onlara göre Hz. Ali ile diğer imamlar, bütün peygamberlerin mirasçıları olmakla birlikte ilimdeki her şey onların bilgisine sunulmuştur.⁴⁹ İmamlar, Kur'an'da bulunan ilimlerin tamamını bilmektedirler. Hatta Kur'an, onların anlayabileceği şekilde indirilmiştir. Böylece Kur'an'ı anlamının tek kaynağı imamlar ve onlardan gelen haberlerdir.⁵⁰

Ahbârîler bu inançları doğrultusunda muhkem olsun müteşâbih olsun herhangi bir ayetin anlamının ancak imamlardan gelen haberlerle anlaşılabilceğini ileri sürmektedirler.⁵¹

Ahbâriyye ekolünün hicri ilk dört asırdaki en önemli temsilcileri, İmâmiyye tarafından ilk müfessirler olarak kabul edilen Câbir el-Cu'fî (öl. 127/745), Fûrât el-Kûfî (öl. 310/922) ve Ebû Cafer el-Kummî (öl. 307/919) ile dört muteber muhaddisten kabul edilen Küleynî (öl. 329/941) ve Şeyh Sadûk (öl. 381/991)'tur. Câbir el-Cu'fî, naklettiği bir rivayette imamların, Kur'an'ın sırlarına vakıf olduklarından muhkem ile müteşâbihi de onların bildiklerini belirtirken⁵² Fûrât el-Kûfî, imamların ilimdeki derinlikleri hakkında biraz daha ileriye giderek, Ehl-i beyt'in, Tevrât'ı Tevrât ehlinden, İncil'i İncil ehlinden ve Kur'an'ı da Kur'an ehlinden daha iyi bildiğini dile getirmektedir.⁵³ Ebû Cafer el-Kummî, ise muhkemi, te'vîle ihtiyaç duymayan, müteşâbihi de birçok manaya delâlet eden ayetler olarak tanımlamasına rağmen Kur'an'ın te'vîlini ancak Resûlüllâh ve onun vasilerinin bileceğini belirtmektedir.⁵⁴ Küleynî ile Şeyh Sadûk da müteşâbihin sadece imamlar tarafından bilinebileceğini düşünmektedirler.⁵⁵

Hicri beşinci asırda Ahbârîliğin zayıflaması ve Usûliyye ekolünün ortaya çıkmasıyla birlikte Şîa'da reyle tefsir dönemi de başlamış oluyordu. Bu, aynı zamanda, muhkem ve müteşâbih konusunda yeni fikirlerin ortaya çıkması anlamına gelmekteydi. Ancak birçok ilmi yeni fikirlerin türemesi noktasında, İmâmiyye'ye öncülük eden Usûliyye ekolünün kurucularından Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022), muhkem ve müteşâbih konusunda da aynı şekilde öncülük ettiğini ifade etmemiz gerekir. Sözcülemi, Ahbârî ekolünün, ayetlerin te'vîl edilemeyeceğine dair şiddetli

⁴⁸ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 1/163; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 6/250, 28/267.

⁴⁹ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 1/112-127, 1/151; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 26/93; Hanifi Şahin, *İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı* (Ankara: Berikan Yay., 2015), 68-69.

⁵⁰ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 1/128.

⁵¹ Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesûd b. Ayyâş, *Tefsîrü Ayyâşî*, thk. es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1411/1991), 1/22-23.

⁵² Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî, *Bihârü'l-envâr* (Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1984/1404), 23/172; 26/252.

⁵³ Ebü'l-Kâsım Fûrât b. İbrâhîm b. Fûrât Fûrât el-Kûfî, *Tefsîrü fûrât el-Kûfî*, thk. Muhammed Kâzım (Tahrân: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr fi Vezâratil-İrşâdî'l-İslâmî, 1410), 68.

⁵⁴ Ebü'l-Hasan Alî b. İbrâhîm b. Hâşim el-Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî* (Beyrût: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1404), 1/7, 96; 2/152.

⁵⁵ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 1/126-127; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh Ebû Cafer b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Kummî, *Kitâbü'l-i'tikâdât* (Kum: Müessesetü'l-İmâmî'l-Hâdî, 1435), 379-387.

tutumuna karşı Şeyh Müfid, ayetlerin te'vîlini caiz görmüş ve bazı ayetleri bizzat kendisi te'vîl etmiştir.⁵⁶ Böylece İmâmiyye'de, müteşâbih ayetlerin manasının sadece imamlar tarafından bilinebileceğine dair gelen tek anlayış Şeyh Müfid'le birlikte son bulmuştur.⁵⁷

Şeyh Müfid'in talebesi Ebû Câfer et-Tûsî (öl. 460/1067) ile Tûsî'nin talebesi olan Tabersî (öl. 548/1153) ile birlikte Ahbârî anlayış daha da zayıflarken müteşâbihin bilinebileceği düşüncesi bu dönemde yaygınlaşmaya başlamıştır. Bilindiği üzere Tûsî ile Tabersî Şîî tefsir geleneği içerisinde en meşhur iki müfessir olma özelliğine sahiptirler. Özellikle Tûsî'nin, ilk defa dirayet metoduyla Kur'an'ı tefsîr etmesi, Şîî tefsir geleneğinde dönüm noktasını teşkil etmektedir. Muhkem ve müteşâbih konusunda da birçok Şîî müfessirin düşüncesini etkileyen Tûsî, Kur'an'ın manalarının dört kısma ayrıldığını, bunlardan bir tanesinin –gaybi haberler içeren ayetlerin manası gibi- Allah dışında kimse tarafından bilinmeyeceğini belirterek Şîî tefsir anlayışının aksine bir görüş ortaya atmıştır. Bilindiği üzere Şîî tefsir anlayışına göre imamlar Kur'an'ın açık kapalı bütün anlamını bilmektedirler. Tûsî, müteşâbih ayetlerin harici delillerle bilinebileceğini de ifade ederken, âlimlerin değerlerinin bu ayetlerin anlamını bilmeleriyle anlaşılacağını savunmaktadır.⁵⁸ Şîî dirayet tefsir yönteminin gelişiminde ciddi katkısı bulunan Tabersî ise Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunduğu dair görüşü sert bir şekilde eleştirmektedir. Tabersî, Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunduğu için tefsir edilmediğine dair Sahâbe ve Tâbiûn ulemasından herhangi bir rivayetin gelmediğini ileri sürer. O, müteşâbih ayetlerin, ilimde derinleşenler tarafından bilinmesinde, herhangi bir sakıncanın bulunmadığını belirtmektedir.⁵⁹

Hicri beşinci asırda ortaya çıkan Usûliyye ekolü anlayışı, hicri on birinci asra kadar devam etmiştir. Bu dönem içerisinde İbn Şehrâşûb (öl. 588/1192), İbn İdris el-Hillî (öl. 598/1201) gibi İmâmiyye'nin önde gelen âlimleri muhkem ve müteşâbih konusunda Tûsî'nin görüşünü desteklemiştir.⁶⁰ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl.

⁵⁶ Bk. Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed el-Ukberî, *el-Füsûlü'l-muhtâratü mine'l-'uyûn ve'l-mehâsin* (Kum: el-Mü'temirü'l-Âlemiyye li Elfiyeti'ş-Şeyh el-Müfid, 1413), 130.

⁵⁷ Şeyh Müfid'in çağdaşlarından Şerif er-Râzî (öl. 406/1015) ile kardeşi Şerif el-Murtazâ (öl. 436/1044), ilimde derinleşenlerin müteşâbihin manasını bilebileceğini düşünmelerine karşın Kur'an'ın batının ancak imamlar tarafından bilinebileceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlar, muhkem ve müteşâbih konusunda kendilerinden sonra gelenler Usûliyye âlimleri üzerinde fazla etkili olamamışlardır. Bk. Ebü'l-Hasen Şerif er-Râzî Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Müsevî el-Alevî, *Hakâ'ikü't-te'vîl fi müteşâbihî't-tenzîl*, thk. Muhammed er-Rızâ Ali Kâşifi (Beyrût: Dâru'l-Edvâ, 1406/1986), 9-10; İlmü'l-Hüdâ Şerif el-Murtazâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hafîb (Tahrân: Müessesetü's-Sâdık, 1424/2004), 1/302-304.

⁵⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/5, 10, 2/396.

⁵⁹ Tabersî, *Mecme'*, 2/196.

⁶⁰ Ebû Cafer İbn Şehrâşûb Reşîdüddîn Muhammed b. Alî, *Müteşâbihü'l-Kur'an ve muhtelifüh*, thk. Hâmid Câbir Habîb el-Mümin (Beyrût: Müessesetü'l-Ârif, 1429/2008), 1/48-49; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İdrîs el-Hillî, *el-Müntehab min tefsiri'l-Kur'an ve'n-nüke*, thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî (Kum: Mektebetü Âyetillâh el-'Uzmâ, 1409), 1/114.

726/1325) ise Usûli olmasına karşın muhkem ve müteşâbih konusunda Ahbârî ulemasının düşüncesini desteklemiştir.⁶¹

On birinci asırda Muhammed Emin el-Esterâbâdî (öl. 1033/1624), Ahbâriyye metodunu büyük bir uğraş neticesinde yeni bir anlayışla sistemleştirmiştir.⁶² Onunla müteşâbihin, ancak imamlar tarafından bilinebileceği anlayışı ikinci bir kez yaygınlık kazanmıştır.⁶³ Nitekim Feyz el-Kâşânî (öl. 1091/1680),⁶⁴ el-Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693),⁶⁵ Bahrânî (öl. 1107/1695),⁶⁶ AbdüAli el-Hüveyzî (öl. 1112/1700),⁶⁷ Meclisî (öl. 1110/1698), Ni'metullâh el-Cezâirî (1112/1700)⁶⁸ gibi Ahbâriyye'nin önde gelen âlimleri, müteşâbihin, sadece imamlar tarafından anlaşılabilceğini savunmuşlardır.

Bu son Ahbârî anlayış, modern döneme kadar devam etmiş, modern dönemle birlikte zayıflamıştır. Modern dönemde Usûli düşünce, İmâmiyye ilim âleminde tekrar yaygınlaşmış ve bununla birlikte muhkem ve müteşâbih konusundaki anlayış da bir kez daha değişmiştir. Bu dönemle birlikte müteşâbih, tasnif edilmeye ve müteşâbihin Kur'an'da yer almasının hikmetleri ve ayetlerin müteşâbih sayılmasındaki sebepleri üzerinde yoğunlaşmaya başlanmıştır. Nitekim Ali Abdurrezâk Mecîd Mirza (öl. 1421/2000) müteşâbihten ziyade ayetlerin müteşâbih sayılmasının sebepleri üzerinde durmuştur. Ona göre lugavî manalar, rivayet farklılıkları, kıraat farklılıkları, ıstılâhî manalardaki ihtilaflar vb. sebepler ayetlerin müteşâbih sayılmasında önemli etken iken,⁶⁹ Mekârim Şîrâzî, müteşâbihin Kur'an'da yer almasını, onun hidayet ve terbiye edici özellikleriyle izah etmektedir.⁷⁰

Bu dönem içerisinde birçok İmâmiyye âlimi, muhkem ve müteşâbih konusunda düşüncesini dile getirirken İmâmiyye'nin yetiştirdiği önemli âlimlerden Cevât Muğniyye (öl. 1979) ile M. Hâdî Ma'rifet, bu konuda önemli görüşler beyan etmişlerdir. Birçok ilmi meseledeki düşüncesi, Sünnî ulemasının düşüncesine yakın olmakla bilinen Cevât Muğniyye, bu konuda da benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim müteşâbihi, manasını sadece Allah'ın bildiği ayetler, manasını ulemanın da

⁶¹ Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *el-Elfeyn* (Kum: Dârü'l-Hicra, 1409), 98.

⁶² Metin Yürdağur, "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490-491.

⁶³ Bk. Muhammed Emin Esterâbâdî, *el-Fevâ'idü'l-medeniyye*, thk. Rahmetüllâh er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426), 49-50.

⁶⁴ Kâşânî, Muhsin Muhammed b. Şâh Murtaza, *Tefsîrû's-sâfi* (Tahrân: Mektebetü's-Sadr, ts.), 1/318.

⁶⁵ Muhammed b. el-Hasen Hürri el-Âmülî, *Vesâ'ilü's-Şia ilâ tahsilî mesâ'ilî's-şerîa* (Kum: Müessesetü'l-Âlî'l-Beyt li İhyâ'it-Türâs, 1409), 27/201.

⁶⁶ Hâşim b. Süleymân b. İsmâil Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî, 1427/2006), 2/10-11.

⁶⁷ Abdüali b. Cuma el-Arûsî Hüveyzî, *Kitâbü tefsîri nûri's-sekaleyn*, thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî (b.y.: y.y., 1383), 1/315-317.

⁶⁸ Meclisî, *el-Burhân*, 66/91-92; Ni'metullâh Seyyid b. Abdillâh b. Muhammed el-Müsevî el-Hüseynî Cezâirî, *'Ukûdü'l-mercân fi tefsîri'l-Kur'an* (Kum: İhyâü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1425), 1/285-286.

⁶⁹ Ali Abdurrazzâk Mecîd Mirzâ, *et-Tecâid fi tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd* (Kum: el-Müessesetü'l-İslâmiyye li'l-Bühûs ve'l-Ma'lûmât, 1428), 4/397-400.

⁷⁰ Ayetullâh Nâsır Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel fi tefsîri kitâbillâhi'l-münezzel* (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1434/2013), 3/173-175.

bildiği ayetler olmak üzere iki kısma ayırarak Şâtibî'nin düşüncesini desteklemiştir. Hatırlanacağı gibi Şâtibî, müteşâbihi hakiki ve izafi olmak üzere iki kısma ayırmıştı. Cevat Müğniyye, müteşâbihin, sadece imamların değil âlimlerin de bileceğini ifade ederek muhkem ve müteşâbih konusunda Şîî geleneğinin dışına çıkmıştır.⁷¹ M. Hâdî Ma'rifet ise Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunduğu dair iddiaları gafletle nitelerken müteşâbihi özgün bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Nitekim müteşâbihin kısımlarını zati/asli ve arazi olmak üzere iki özgün isim altında değerlendirmektedir. Ona göre zati müteşâbih, müteşâbih olarak inen ayetlerdir. Örneğin Allah'ın sıfatları, beşerin idrak yeteneğinin üzerinde olduğundan onlardan bahseden ayetler, nüzûl itibarıyla müteşâbihtirler. Arazi müteşâbih ise muhkem olarak inmiş olup daha sonra manasını anlamada güçlük yaşandığından müteşâbih olduğuna hükmedilen ayetlerdir.⁷²

Bu dönemde yaşayıp muhkem ve müteşâbih konusunda kısmen Ahbârî uleması gibi düşünen Usûlî müellifleri de olmuştur. Sözgelimi Müfessir Muhammed b. Abdirrahîm en-Nihâvendî (öl. 1371/1951) bir rivayete dayanarak bazı ayetlerin manalarının sadece Hz. Peygamber ve imamlar tarafından bilinebileceğini ifade etmektedir.⁷³ Cenâbizî (öl. 1327/1909) de Hz. Ali'ye değer atfetmede daha da ileriye giderek Hz. Ali'nin meşiyet makamına⁷⁴ yükseldiğini ve Rûh en peygamberlerden de üstün durumda olduğunu belirtmektedir. Ona göre müteşâbihi de ancak meşiyet makamına yükselenler bilmektedir. Ayrıca Âl-i İmrân 7. ayetindeki ilimde derinleşenlerden kastın Hz. Peygamber ve on iki imamdan başkası olmadığını ifade etmektedir.⁷⁵

Muhkem ve müteşâbih konusunda yukarıda değindiğimiz görüşlerin dışında birçok Şîî âliminden Sahâbeyi öven ve yeren görüşler de olmuştur. Maalesef başta Küleynî olmak üzere Ayyâşî, Kâşânî, Meclisî gibi müellifler, muhkemden kastın Hz. Ali, müteşâbihten kastın ise Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Âişe olduğunu ifade etmektedirler. Bu düşünceye göre Hz. Ali sağlam, güvenilir ve özünde sözünde biri olduğundan muhkem kelimesi onun bu vasıflarını karşılamaktadır. Onun

⁷¹ Cevât Müğniyye b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî, *et-Tefsîrû'l-kâşif* (Beyrût: Dârü'l-Envâr, ts.), 2/9-15.

⁷² Muhammed Hâdî el-Ma'rifet, *et-Temhîd fi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrût: Dârü't-Te'ârûf li'l-Matbû'ât, 1432/2011), 3/15-30.

⁷³ Muhammed b. Abdirrahîm Nihâvendî, *Nefehâtü'r-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'an* (Kum: Merkezü't-Tibâ'e ve'n-Neşr fi Müesseseti'l-Bi'sa, ts.), 1/578-580.

⁷⁴ Şia'ya göre meşiyet makamı, Kur'an'ın gizlerinin saklı olduğu yerdir. Bu makama ulaşmayan Kur'an'ın ilimlerini bilemez. Hz. Peygamber ve imamlar dışında diğer peygamberler de dâhil hiç kimse bu makama ulaşamaz. Dolayısıyla Kur'an'ın ilimlerini en iyi Hz. Peygamber ve imamlar bilirler. Bk. Cenâbizî, *Beyânü's-se'âde*, 1/16.

⁷⁵ el-Hâc Sultân Muhammed Alî Şâh Cenâbizî, *Tefsîrû beyânî's-se'âde fi makâmâtî'l-ibâde* (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1408/1988), 1/20, 248-249.

muhallifleri de aksine vasıflara sahip olduklarından onların vasıflarını müteşâbih kelimesi karşılamaktadır.⁷⁶

3. İbn Âşûr'un Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı

İbn Âşûr (öl. 1970), muhkem ve müteşâbih meselesini ele alırken diğer müfessirler gibi o da Kur'an'ın tamamının muhkem olduğunu beyan eden Hûd 1. ayeti ile Kur'an'ın tamamının müteşâbih olduğunu beyan eden Zümer 23. ayetinin, Kur'an'ın bir kısmının muhkem ve bir kısmının da müteşâbih olduğunu beyan eden Âl-i İmrân 7. ayetiyle tenakuz oluşturmadığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre Kur'an'ın tamamının muhkem olmasından kastedilen, onun belağatının ve i'cazının mükemmel olan üstünlüğüdür. Kur'an'ın tamamının müteşâbih olmasından kastedilen ise ayetlerin, güzellikte, belağatta ve doğrulukta birbirlerine benzemesidir. Nitekim "Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı. Onda, birçok tutarsızlık bulurlardı."⁷⁷ ayetinde de bu manaya vurgu yapılmaktadır.⁷⁸

Âl-i İmrân suresinin 7. ayetindeki muhkem ve müteşâbih hakkında ise İbn Âşûr, cumhura ait iki görüşün bulunduğunu belirtmektedir. Birinci görüşe göre muhkem, delâleti açık olan; müteşâbih ise manasını sadece Allah'ın bildiği lafızlardır. İkinci görüşe göre muhkem, manası açık, müteşâbih ise manası kapalı olan lafızlardır. Râzî'nin de meylettiği bu görüşe göre nass ve zâhir konumunda olan lafızlar, anlam itibariyle delâletleri açık olduklarından muhkemdirler. Mücmel ve müevvel kabul edilen lafızlar ise delâletleri itibariyle manaları kapalı olduklarından müteşâbihtirler.⁷⁹

İbn Âşûr, cumhura nispet ettiği bu iki görüşten ikincisini desteklemektedir. Ona göre söz konusu ayetteki muhkemden manası açık, müteşâbihten ise manası kapalı olan ayetler kastedilmektedir. Bunun delillerinden biri, aynı ayette geçen *Ümmü'l-Kitâb* ile *Te'vîl* ifadeleridir. Çünkü *الْكِتَابِ* ifadesi, *Kur'an'ın özü, aslı, anası* gibi manalarda olup muhkem ayetlerinin mana itibariyle açık olduklarını ve bu nedenle Kur'an'ın özünü oluşturduklarını; *تَأْوِيل* ifadesi de *Bir sözü, zahiri manasının dışındaki bir manayla yorumlamak* manasında olup müteşâbih ayetlerin mana itibariyle kapalı olduklarını nitelemek üzere zikredilmişlerdir. Böylece İbn Âşûr'a göre akâid, teşrî, adab, ahlak, irşad ile alakalı olan ayetler grubu, delâlet ettikleri mana itibariyle açık olduklarından muhkem kısmına dâhil olmaktadır. Allah'ın sıfatları, kıyamet, sûr, rûh gibi gaybî haberler içeren ayet grupları, delâlet

⁷⁶ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 1/261; Ayyâşî, *Tefsîrü Ayyâşî*, 1/185; Kâşânî, *Tefsîrü's-Sâfi*, 1/318; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 23/208; Hüveyzî, *Tefsîrü'nûrû's-sekaleyn*, 1/315-317; Nihâvendî, *Nefehâtü'r-Rahmân*, 1/579.

⁷⁷ en-Nisâ 4/82.

⁷⁸ İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/154.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/156; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/756-757.

ettikleri mana itibariyle kapalı olduklarından müteşâbih kısmına dâhil olmaktadırlar.⁸⁰

İbn Âşûr, Âl-i İmrân 7. ayetindeki muhkemden kastın, delâleti açık olan; müteşâbihten kastın da delâleti gizli olan lafızlar olarak kabul etse de muhkem ve müteşâbih kelimelerin, bu manalarla ayetlere ıtlak olunmasını mecaz olarak nitelendirmektedir. Ona göre muhkem, bir tek manaya delâleti olan ayetler ise, bu durumda birçok manaya delâlet eden ayetlere muhkem denilmemesi gerekir. Oysa bazen birçok manaya delâleti söz konusu olan ayetlere de muhkem denilmektedir. Aynı şekilde müteşâbih, delâleti kapalı olan ayetler ise bu durumda müteşâbih denilen ayetlerin, delâlet ettikleri mana itibariyle hep kapalı kalmaları gerekmektedir. Oysa müteşâbih ayetler, karine ve deliller vasıtasıyla açıklandıklarında, delâletleri açık hale gelmektedir.⁸¹

İbn Âşûr, müteşâbih ayetlerin bilinip bilinmeyeceği ihtilafına da değinirken öncelikle “İlimde derinleşmiş kimseler” anlamında olan *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ*⁸² ibaresiyle kimlerin kastedildiğini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre *Râsîhûn*, ilmin inceliklerine nüfuz etmiş olup Allah’ın, ayetlerdeki muradını ortaya çıkarabilecek delilleri tespit etmeye vakıf olan kimselerdir.⁸³

İbn Âşûr, *Râsîhûn*’un müteşâbih ayetlerin manasını bilip bilmeyeceği hususunda iki zıt görüş olduğunu ifade etmektedir. İbn Abbâs, Mücâhid, Rebî’ b. Süleymân, İmam Şâfiî, İbn Fûrek, Kurtubî ve İbn Atiyye gibi âlimlerden oluşan müfessirler, *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* ifadesini *إِلَّا اللَّهُ* lafzına atfederek müteşâbih ayetlerin te’vîlini Allah ve ilimde derinleşenlerin bildiğini belirtmişlerdir. Abdullâh İbn Ömer, Hz. Âişe, Übeyy, Urve b. Zübeyr, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Fahrüddîn er-Râzi gibi âlimler de *إِلَّا اللَّهُ* ifadesinde vakf yapıp sonraki cümleyle ibtidâ ederek müteşâbih ayetlerin te’vîlini sadece Allah’ın bildiğini ifade etmişlerdir.⁸⁴

İbn Âşûr, bu iki görüşten birincisini makul görmektedir. Ona göre ilimde derinleşmiş olanlar, müteşâbih ayetlerin te’vîlini bilmeyecek olsalardı ayette kendilerinden bahsedilmiş olmalarının bir anlamı kalmazdı. Onlar, müteşâbihin te’vîlini bildiklerinden *Râsîhûn* vasfına layık görülmüşlerdir.⁸⁵

Diğer taraftan ayette, *Râsîhûn*’un mukabili olarak zikredilen *الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ* “Kalplerinde eğrilik olanlar” ifadesinden kimlerin kastedildiği hususunda ihtilaf

⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/154-155; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/754-755, 2/766.

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/154; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/755.

⁸² Âl-i İmrân 3/7.

⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/164-165; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/770-771.

⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/164-165; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/770-771.

⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/164-165; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/770-771.

bulunurken⁸⁶ İbn Âşûr'a göre onlardan kasıt, münafıklar, müşrikler ve zındıklardır. Tefsirlerde, kalplerinde eğrilik bulunanların müteşâbih ayetleri nasıl yorumladıklarına dair örnekler çok az bulunurken İbn Âşûr müşriklerin, fitne çıkarmak amacıyla müteşâbih ayetleri te'vîl ettiklerine dair şu rivayeti örnek verir:

“Sahâbeden Habbâb b. Eret, Âs b. Vâil'e giderek borcunu istemişti. Âs b. Vâil onu alaya alarak 'Nasil olsa –sizin inancınızda- ölümden sonra bir daha dirileceğiz, o gün malım da çocuklarım da olacaktır, o zaman gel öderim!' dedi.”

Zındıkların te'vîline ise şu rivayeti örnek vermektedir:

“Muhammed b. Râzim et-Tâî şöyle dedi: 'Mekke'de bulunduğum sırada Karmafilerin reislerinden Cennâbî de ordaydı. O sırada Haccâc'ı öldürmüşlerdi. Şöyle diyorlardı: 'Mekkeli Muhammed (s.a.v.) 'Oraya (Mekke'ye) kim girerse güven içerisinde olur' demiyor muydu!' dedi. Ben de ona 'Bu ayet, haber nitelikli olsa da emir anlamındadır. Yani 'Kim oraya girerse ona güven verin' demektir' dedim.”⁸⁷

Müteşâbih, genelde manası kapalı olan ayetler olarak kabul edilse de delâlet ettiği manalar itibariyle birçok müellif tarafından kısımlara ayrılmıştır. Bu hususta İbn Âşûr, yeni bir şey söylemezken Şâtîbî'nin görüşlerini destekleyici mahiyette açıklamalarda bulunmaktadır. O da Şâtîbî gibi müteşâbihin hakiki ve izafi olmak üzere iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Ancak ona göre hakiki denilen müteşâbih ayetlerin sayısı oldukça azdır.⁸⁸

Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da bulunmasının sebeplerine dair birçok farklı görüş bulunurken bu hususta İbn Âşûr, özgün bir görüş ortaya atmaktadır. Nitekim müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının, Kur'an'ın ilmî i'câzı ve Kur'an'ın evrenselliğiyle alakalı bir durum olduğunu belirterek bu konuda yeni bir düşünce geliştirmiştir. Ona göre kevnî hikmet ve sırları ihtiva eden bazı ayetler, ilk muhatapları tarafından doğru anlaşılmadığından müteşâbih olarak telakki edilmişlerdir. Ancak bu ayetler, daha sonra bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte, ihtiva ettikleri sırlar anlaşılacak ve böylece Kur'an'ın ilmî i'câzı da ortaya çıkmış olacaktır. Dolayısıyla müteşâbih kabul edilen bazı ayetlerin, daha sonra muhkem olduklarına kanaat getirilecektir.⁸⁹

İbn Âşûr, müteşâbihin Kur'an'da yer almasını, onun davet, öğüt, öğretici, kalıcı teşrî' ve mucize olmasının gereği olarak görür. O, muhataplarının kültürel ve medeni yapılarının da müteşâbih ayetlerin var olmasıyla ilişkili olduğunu düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ın indiği dönemde Araplar, ilmi öğretim ve yazı geleneğine sahip değillerdi. Dolayısıyla mevcut dil, Kur'an'ın getirdiği birçok yeni

⁸⁶ Genel itibariyle kalplerinde eğrilik olanlardan kasıt Yahudiler olduğu yönündedir. Ancak Hârûriyye, Sebeiyye ve Hâriciler olduklarına dair rivayetler de vardır. Bk. San'ânî, *Tefsîrû Abdîrrazzak*, 1/382; Taberî, *Câmî*, 12/99-102.

⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/162; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/766-767.

⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/156; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/766.

⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/157-158; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/758-760.

ilmin amacını karşılamakta yetersiz kaldığı gibi muhataplarının çoğu, bu ilimleri anlama hususunda yeterli kabiliyete sahip değildi. Sözelimi Kur'an'ın beşer hizmetine sunduğu tabiat ilimleri, sosyoloji, felsefe ve hukuk gibi ilimler, muhatap kesiminin anlayış kabiliyetini aşmaktaydı. Bütün bunlar, Kur'an'da müteşâbihin yer almasını zorunlu kılmıştı.⁹⁰

İbn Âşûr'a göre müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının bir diğer hikmeti ise muhatabını ilmi araştırmalara sevk etmektir. Eğer bütün ayetlerin anlamı açık, herkes tarafından aynı şekilde anlaşılıyor olsaydı farklı bakış açılarının ortaya çıkması söz konusu olmazdı.⁹¹

Sonuç itibarıyla İbn Âşûr'a göre müteşâbihin Kur'an'da yer almasının hikmetleri şunlardır: a. Kur'an'ın evrenselliğini ortaya koymak, b. Kur'an'ın ilmî i'cazını göstermek, c. Hidayet kaynağı olması itibarıyla üslûp gereği, d. Muhataplarının kültürel ve medeni yapılarını göz önünde bulundurmak e. İslâm ulemasını sorgulamaya ve araştırmaya sevk etmek.

Ayetlerin, müteşâbih grubuna girip girmeyeceği durumunu belirlemek üzere birçok sebep zikredilirken İbn Âşûr, bu konuda bir araştırma yaptığını ve araştırma neticesinde on sebep tespit ettiğini ifade etmektedir. Onun tespit ettiği on sebep ise şunlardır:

1. Beşerin idrak kabiliyetini aşan manalar. Bu manalar, beşer idrakini aştığından kapalı olarak zikredilmişlerdir. Örneğin, rububiyet ve ru'yetle ilgili bazı hususlar, kıyamet ahvali gibi beşerin manasını idrak etmede zorluk yaşadığı meseleleri konu edinen ayetler.

2. Hikmetlere binaen mücmel olarak verilmesi gereken manalar. Bu manalar, ancak te'vîl yöntemiyle anlaşılabilirler. Hurûf-ı mukattaa ve "*Rahmân arşa istiva etmiştir*"⁹², "*Sonra (Allah) göğe yöneldi*"⁹³ ayetlerinin ihtiva ettiği manalar gibi.

3. Dilin, ifade etme hususunda yetersiz kalacağı manalar. Bu manalar, mahiyet itibarıyla dil ile tam olarak izah edilemeyeceğinden beşerin anlayabileceği şekilde verilmiştir. Bu maddeye "*Allâh, göklerin ve yerin nurudur.*"⁹⁴ ayeti ve Allâh'ın Rauf, Mütettekber gibi sıfatlarından bahseden diğer ayetler örnek verilebilir.

4. Ancak bilimin gelişmesine bağlı olarak anlaşılacak manalar. Bu manalar, ilk muhataplar tarafından tam anlaşılmasa da Kur'an'ın mu'cizliğinin bir gereği olarak sonraki çağlarda yaşayan ilim ehli tarafından doğru anlaşılacaklardır. Buna şu ayetler örnek verilebilir:

⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/157-158; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/758-760.

⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/157-158; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/758-760.

⁹² Tâhâ 20/5.

⁹³ el-Bakara 2/29.

⁹⁴ en-Nûr 24/35.

“Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir.”⁹⁵

“Rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik.”⁹⁶

“Geceyi gündüze dolar.”⁹⁷

“Görüp de donuk sandığın dağlar, bulut yürümesi gibi yürümektedirler.”⁹⁸

5. Arap dilinde kullanılan bazı mecaz ve kinayeler. Ancak bunları, zahirleri üzerine yorumlamak uygun düşmediğinden âlimler, onları yorumlama hususunda tevakkuf etmişlerdir. Örneğin “Göğ’e gelince, onu biz ellerimizle kurduk”⁹⁹, “Sen gözlerimizin önündesin”¹⁰⁰, “Yalnız Rabbinin varlığı baki kalacaktır”¹⁰¹, “Münafıklar, Allah’ı (güya) aldatmaya çalışırlar. Oysa, O, onların hile ve tuzaklarını bozar, onların başına geçirir.”¹⁰² ayetlerinde geçen *أَيْدٍ*, *وَجْهٍ*, *أَعْيُنٍ* ve *خَادِعٍ* ifadeleri gibi.

6. Kur’an indiğinde Araplar arasında yaygın olarak bilinmeyen bazı Arapça lafızlar. Buna dair şu ayetler örnektir:

“*Yahut (azabın) kendilerini bir korku üzerine yakalamayacağından (emin midirler)?*”¹⁰³ *أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ* “*Meyve ve çayır*”¹⁰³ *وَفَاكِهَةٌ وَأَبَاً* “*ve her birine de*”¹⁰⁴ *وَأَنَّا كُلَّ وَجْدٍ مِّنْهُمْ سَكِينًا*

⁹⁵ Yasin 36/38.

⁹⁶ el-Hicr 15/22.

⁹⁷ ez-Zümer 39/5.

⁹⁸ en-Neml 27/88.

⁹⁹ ez-Zariyât 51/47.

¹⁰⁰ Tûr 52/48.

¹⁰¹ er-Rahmân 55/27.

¹⁰² en-Nisâ 4/142.

¹⁰³ Abese 80/31. Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer’in *أَبَاً* kelimesinin anlamını bilmediklerini söylemeleri, bu kelimenin Kur’an’ın nâzil olduğu zamanda Araplar arasında yaygın olmadığını göstermektedir. Nitekim hutbedeyken *أَبَاً* ve *فَاكِهَةٌ* ayetini okuyan Hz. Ömer *فَاكِهَةٌ* kelimesinin anlamını biliyoruz, peki *أَبَاً* kelimesinin anlamı nedir?” diye sormuştur. Bk. Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şube el-Horâsânî, *et-Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr*, thk. Sa’d b. Abdillâh b. Abdilazîz Âli Hamîd (Riyâd: Dârü’s-Semî’î, 1417/1997), 1/181.

¹⁰⁴ en-Nahl 16/47. Saîd b. Müseyyeb’den gelen bir rivayete göre Hz. Ömer *تَخَوُّفٍ* kelimesinin anlamını bilmiyordu. Nitekim bu rivayete göre Hz. Ömer minberdeyken *أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ* ayetini okumuş ve cemaate *تَخَوُّفٍ* kelimesinin anlamını sormuştu. Hüzeyl kabilesine mensup birisi de ayağa kalkarak bu kelimenin kendi lehçelerine ait olduğunu ve Eksiltme anlamında olduğunu söylemişti. Bk. Şeyhzâde Muhyüddîn Muslihüddîn Mustafâ el-Kücevî, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ tefsîri’l-kâdî el-Beydâvî*, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419), 5/277.

birer bıçak verdi."¹⁰⁵ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ "Gerçekten İbrâhîm, çok içli ve yumuşak huylu birisiydi."¹⁰⁶ وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينَ "İrinden başka yiyecek yoktur."¹⁰⁷

7. Arapların, anlamını bilmedikleri bazı dinî kavramlar. Bu dinî kavramlardan bir kısmının anlamı, Kur'an'ın indiği dönemde Müslümanlar arasında yaygınlaşarak bilinir hale geldiği gibi bir kısmı da anlamı yaygınlaşmadığından mücmel olarak kalmıştır. Nitekim Hz. Ömer'in "Ribâ ayetleri en son inenlerdi. Fakat Resûlüllâh (s.a.v.) onları henüz açıklamamıştı ki vefat etti."¹⁰⁸ ifadesinden de anlaşıldığı gibi Ribâ, Araplar arasında şer'î anlamıyla bilinmeyen bir kavramdı.

8. Kur'an'ın indirildiği dönemde Araplarla özdeşleşmiş bazı üsluplar. Bu üsluplar sonraki çağlarda yaşayan topluluklar tarafından doğru anlaşılmadığından müteşâbih olarak telakki edilmiştir. Örneğin كَيْسٌ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ "O'na benzer hiçbir şey yoktur."¹⁰⁹ ayetindeki Kâf harfi, başında geldiği مثل Misl ifadesiyle aynı anlamı ifade etmektedir. Kur'an'ın indiği dönemde Araplar arasında bu tür kullanımlar vardı. Ancak sonraki nesiller, bundan haberdar olmadıklarından bu tür ayetleri müteşâbihattan saymışlardır.

9. Araplara ait bazı adetlerden bahseden ayetler. Bu ayetler, ilk muhatapları tarafından doğru bir şekilde anlaşılırken sonraki nesiller tarafından aynı şekilde anlaşılmadığından müteşâbih olduklarına hükmedilmişlerdir. Buna şu ayetler örnek gösterilebilir:

"Oruç gecesi, kadınlarımızla birlikte olmak size helal kıldı. Onlar sizin elbisenizdir, siz de onların elbisesisiniz. Allah, sizin kendinize yazık etmekte olduğunuzu bildi ve tevbenizi kabul edip sizi affetti."¹¹⁰

"İman edip sâlih amel işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve sâlih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur."¹¹¹

¹⁰⁵ Yûsuf 12/31. Ayette geçen بَيْكِنٌ ifadesinin de Kur'an'ın indiği dönemde Araplar arasında yaygın bir kelime olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in bir konuşmasında geçen بَيْكِنٌ ifadesini ilk defa işiten Ebû Hüreyre, şöyle demektedir: "Yemin ederim, بَيْكِنٌ kelimesini ilk defa o gün (Hz. Peygamberden) işittim. Çünkü biz bıçağa الْمُدَّةِ diyoruz." Bk. Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz (b.y.: Dârü'l-Kütübî's-Selefiyye, ts.), 6/458.

¹⁰⁶ et-Tevbe 9/114.

¹⁰⁷ el-Hâkka 69/36. Kur'an'ın indiği dönemde الأواد و الغسليين kelimelerinin, Araplar arasında yaygın olmadığı İbn Abbâs'ın şu sözlerinden anlaşılmaktadır: الأواد و الغسليين kelimelerinin anlamını bilmiyorum." Bk. Kurtubî, *et-Tizkâr*, 313.

¹⁰⁸ İbn Mâce, *Kitabü't-ticârât*, (1276).

¹⁰⁹ eş-Şûrâ 42/11.

¹¹⁰ el-Bakara 2/187.

¹¹¹ el-Mâide 5/93.

Bu son ayet, yasaklanmadan önce Araplar arasında yaygın olan içki âdetinden bahsetmektedir.

10. Dar anlayışlar. Bunlar da kalplerinde eğrilik olanlar ile te'vîli kabul etmeyip Kur'an'ı zahiri üzere tefsir edenlerdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, Kur'an'ın çoğunu müteşâbih kabul edip kendi arzularına göre te'vîl etmişlerdir. Te'vîli kabul etmeyenler ise selef ve halefe muhalefet ederek Kur'an'ı, zahirinden anlaşılan mana ile tefsir etmişlerdir. Onlar, "Hüküm vermek yalnız Allah'a aittir."¹¹² ayetine dayanarak kimsenin Kur'an'ı te'vîl etmeye yetkili olmadığını iddia etmektedirler. Örnek olarak şu ayet verilebilir: "Baldırların açılacağı gün"¹¹³

İbn Âşûr, müteşâbihin sebeplerini izah ettikten sonra müteşâbihattan sayılmaması gereken ayet gruplarının bulunduğunu ifade etmekte ve onları şu şekilde sıralamaktadır:

1. Bilgisine ulaşılmamasının mümkün olmadığını beyan eden ayetler. Örneğin "De ki; Rûh rabbimin emrindedir."¹¹⁴ ayetinde "Rûh"un bilgisinin sadece Allah'a ait olduğu belirtilmektedir.

2. Ne zaman meydana geleceğinin bilinemeyeceğine işaret eden ayetler. "O (Kıyamet), size ansızın gelecek."¹¹⁵ ayetinde kıyametin kopacağı vaktin, belirsiz olduğu haber verilmektedir.

3. Harici delillerden dolayı zahir manasıyla tefsir edilmesi uygun düşmeyen ayetler. "(Ey İblis), Onlardan gücünün yettiğini sesinle yerinden oynat."¹¹⁶ ayetinden ilk manasının kastedilmediğini (çünkü Allah, kullarının küfre düşürülmesini emretmez), harici delil konumunda olan "Şüphesiz Allah size muhtaç değildir. Fakat kulları için küfre razı olmaz."¹¹⁷ "Allah bozgunculuğu sevmeyiz."¹¹⁸ ayetleriyle anlaşılmaktadır.¹¹⁹

4. Tabâtabâî'nin Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (öl. 1981) de öncelikle İbn Âşûr gibi Kur'an'ın tamamının muhkem, tamamının müteşâbih ve bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğunu beyan eden ayetler arasında çelişkinin bulunmadığını izah etmeye çalışır. Ona göre Hûd 1. ayetindeki Kur'an'ın tamamının muhkem

¹¹² el-En'âm 6/57.

¹¹³ el-Kalem 68/42. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/158-160; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/761-765; Enver Arpa, "Müteşâbih Ayetler' Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 151-168.

¹¹⁴ İsrâ 17/85.

¹¹⁵ el-A'râf 7/187.

¹¹⁶ İsrâ 17/64.

¹¹⁷ ez-Zümer 39/7.

¹¹⁸ el-Bakara 2/205.

¹¹⁹ İbn Âşûr *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/160; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/765.

olmasından kasıt, ayetlerin mana itibariyle açık, muğlaklıktan uzak ve yanlış yorumlanmaya karşı emniyetli olmalarıdır. Zümer 23. ayetindeki Kur'an'ın tamamının müteşâbih olmasından kasıt ise muhkem olsun müteşâbih olsun bütün ayetler, i'câz, güzellik, üslûp ve dil tatlılığı hususunda aynı tarzdadırlar.¹²⁰

Tabâtabâî'ye göre Âl-i İmrân 7. ayetindeki Kur'an'ın bir kısmının muhkem olmasının anlamı, bir manaya delâleti olup manası başka bir mana ile karışmayan ayetlerdir. Kur'an'ın bir kısmının müteşâbih olmasından kasıt ise zahirinden asıl manası anlaşılmayan ayetlerdir.¹²¹

Tabâtabâî, ayetteki muhkem ve müteşâbih ifadeleri için öngördüğü manaları destekleyici mahiyette, genel manadaki muhkem ve müteşâbih için ise şu tanımları uygun görmektedir: "Muhkemden kasıt Kur'an'ın temel prensiplerinden bahseden ayetlerdir. Müteşâbihten kasıt ise bu temel prensipler çerçevesinde anlamı belirginlik kazanan ve netleşen ayetlerdir."¹²²

Bununla birlikte Tabâtabâî, müteşâbih ayetlerin muhkem ayetlerden ayırt edilebilmesi için şöyle pratik bir örnek de vermektedir: "Dinleyici, müteşâbih ayeti ilk işittiğinde ondan amaçlanan manayı çıkaramaz. Bilakis birkaç mana arasında gidip gelir ta ki muhkem ayetlere başvurana kadar. İşte bu tür ayetlere müteşâbih denilir."¹²³

Tabâtabâî, muhkem ve müteşâbihi yukarıdaki şekilde açıklamakla birlikte mukattaa harflerinin dışındaki bütün ayetlerin bir yönüyle açık olduklarını ve bu nedenle de muhkem olduklarını şu şekilde ifade etmektedir:

"Kur'an'da manası bilinmeyecek bir tek ayet yoktur. Bu itibarla ayetler ya muhkem ayetlerde olduğu gibi kendiliğinden ya da müteşâbih ayetlerde olduğu gibi muhkem ayetler aracılığıyla dolaylı olarak, muhkemdirler. Sûrelerin başındaki mukattaa harflerine gelince, onlar, ne normal anlamda kelimedirler ne de insanın anlayabileceği bir anlama sahiptirler; bu nedenle, görünen lafzi bir anlamları yoktur, muhkem ve müteşâbih sınıflandırmasının dışında kalırlar."¹²⁴

Tabâtabâî'nin bu yorumdan hareketle, Kur'an'da, ya doğrudan muhkem ya dolaylı olarak muhkem ya da ne muhkem ne müteşâbih olmak üzere üç çeşit ayet grubu bulunmaktadır.

Müteşâbih ayetler, manasının tespiti hususunda, harici delillere ihtiyaç duyulacağı bilinen bir şeydir. Ancak harici deliller tespit edilirken nasıl bir yöntemle başvurulması gerektiğine dair farklı görüşler vardır. Bu konuda Tabâtabâî, müteşâbih ayetlerin delâlet edecekleri anlamların, yalnız muhkem ayetlerle

¹²⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4/16; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 46.

¹²¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4/16; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 47; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddî*, 79.

¹²² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4/17; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Kâsım el-Hâşemî (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1423/2002), 69.

¹²³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4/16.

¹²⁴ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 38-39.

anlaşılabileceğini savunmaktadır. Ona göre Kur'an'da bulunan her bir müteşâbih ayetin delâlet edeceği anlama, kaynaklık edebilecek ayetler vardır. Sözelimi "*Rahmân arşa istiva etmiştir.*"¹²⁵ ayeti, müteşâbih olup delâlet ettiği mana itibariyle kapalı durumdadır. Çünkü Rahmân'ın arşa istivasının nasıl olduğu bilinmeyen bir şeydir. Ancak muhkem olan "*O'na benzer hiçbir şey yoktur.*"¹²⁶ ayetine başvurulduğunda, *İstiva* kelimesinden "mülke egemen olma", "her şeyi kuşatma" manasının kastedildiği anlaşılmış olacaktır.¹²⁷

Diğer taraftan birçok müellif, müteşâbihi te'vîle ihtiyaç duyan ayetler olarak açıklarken Tabâtabâî, ayetlerin, te'vîle ihtiyaç duymalarından dolayı müteşâbih olamayacaklarını ifade etmektedir. Ona göre muhkem olsun müteşâbih olsun her ayetin bir te'vîli bulunmaktadır. Dolayısıyla te'vîl olgusunun, ayetlerin muhkem ve müteşâbih sayılmasında bir ölçü olması söz konusu değildir. Tabâtabâî'nin, her ayetin bir te'vîlinin olduğunu düşünmesinde kanaatimizce İmâmiyye'nin "*Her ayetin bir te'vîli vardır. Onu da en iyi imamlar bilirler.*"¹²⁸ şeklindeki anlayışın etkisi olduğu ifade edilebilir.¹²⁹

Müteşâbihin manasının, bilinip bilinmeyeceği konusunda ise Tabâtabâî, Şîî Usûlî uleması gibi düşünmektedir. Ona göre Kur'an ayetleri arasında, bir tane dahi olsa manası muğlak, anlaşılmaz bir ayet bulunmamaktadır. Böyle bir şey, Kur'an'ın fesahat yönüyle de bağdaşmamaktadır. Kaldı ki Kur'an, ayetlerinin açık olduğunu bizzat kendisi açıklamıştır: ¹³⁰ "*Bilen bir toplum için ayetleri açıklanmış, Arapça okunan bir kitaptır.*"¹³¹

Tabâtabâî'ye göre Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin var olup olmadığı ihtilafı, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ¹³² ifadesinin başındaki *Vâv* harfinin i'rabtaki konumundan kaynaklanmaktadır. Müelliflerden bir kısmı, *Vâv* harfini atif edatı olarak kabul edip *Vâv*'dan sonra gelen ifadeyi, وَاللَّهُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ ifadesindeki اللَّهُ lafzına atfederek ayetin bütününden "Hem Allah hem de ilimde derinleşenler müteşâbihin manasını bilecektir." manasını çıkarmışlardır. Bir kısmı da *Vâv* edatını istinaf edatı olarak kabul edip ayetten "müteşâbihin te'vîlini sadece Allah bilecektir." anlamını çıkarmışlardır.¹³³

Tabâtabâî müteşâbih ayetlerin manalarının bilinebileceğini şiddetle savunmasına karşın *Vâv* harfinin atif edatı olmadığını düşünmektedir.

¹²⁵ Tâhâ 20/5.

¹²⁶ Eş-Şûrâ 42/11.

¹²⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/16, 32; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 51-52; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 83.

¹²⁸ Ayyâşî, *Tefsîrû Ayyâşî*, I/22-23; Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed Şerîf er-Râzî el-Müsevî el-Alevî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Kum: Mektebetü Basîratü, ts.), 251; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 22/197; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü's-Şîa*, 27/196.

¹²⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/19, 34; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 50; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 83.

¹³⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/19, 27; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 51; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 84-85.

¹³¹ el-Fussilet 41/3.

¹³² Âl-i İmrân, 3/7.

¹³³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/19, 38; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 90.

Görebildiğimiz kadarıyla müteşâbihin te'vîlinin bilinebileceğini savunup, *Vâv* harfinin atıf edatı olmadığını düşünen müellif bulunmamaktadır. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere *Vâv* harfinin atıf edatı olarak kabul edilmesi, müteşâbihin te'vîlinin bilinebileceğine dair önemli bir delil olacaktır. Dolayısıyla *Vâv* harfinin atıf edatı olarak kabul edilmemesi makul görünmemektedir. Ancak Tabâtabâî, bu konuda aksini düşünürken gerekçesini şöyle ifade etmektedir:

“Şayet ‘Vâv’ harfi, atıf edatı olarak kabul edilip, atıftan ilimde derinleşenlerin de müteşâbihin te'vîlini bildiği anlamı çıkarılırsa bu durumda, ilimde derinleşenler ifadesi, umum ifade ettiğinden Resûlüllâh'ı (s.a.v.) da kapsayacak ve Resûlüllâh'ın müteşâbihin te'vîlini bilmediğine dair bir anlam ortaya çıkmış olacaktır. Kur'an'ın, Resûlüllâh'ın kalbine indiğini göz önünde bulundurduğumuzda Resûlüllâh'ın müteşâbih ayetlerden neyin kastedildiğini bilmemesi mümkün mü? Kaldı ki ayetlerde, ümmet ya da bir toplulukla birlikte Resûlüllâh'tan da bahsedileceği zaman Kur'an'ın bu konudaki üslûbu bellidir. Teşrif amacıyla önce Resûlüllâh'ı ismen; sonra diğerlerini zikreder. Buna dair birçok örnek bulunurken birkaç tanesi şunlardır:

‘Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman etti)’,¹³⁴ *‘Sonra Allah, Resûlünün ve müminlerin üzerine sekinetini (güven veren rahmetini) indirdi’*.¹³⁵ *‘Fakat Peygamber ve beraberindeki müminler’*,¹³⁶ *‘Allah, Peygamber ve O'na iman edenler’*,¹³⁷ *‘Allah, Peygamber ve O'nunla birlikte iman edenleri utandırmayacaktır’*.¹³⁸ Şayet *‘الْمُؤْمِنُونَ فِي الْعِلْمِ’* ifadesi, Resûlüllâh'ı da kapsamış olsaydı bu durumda ayet şöyle olacaktı: *‘Allah, O'nun Resûlü ve ilimde derinleşenler dışında kimse onun te'vîlini bilemez.’*¹³⁹

Tabâtabâî, *Vâv* harfini atıf edatı olarak kabul etmeyip ayetten “Allah'tan başka kimse müteşâbihin te'vîlini bilmez” anlamını çıkarsa da müteşâbihin başkaları tarafından da bilinebileceğini şöyle ifade etmektedir:

“Ayette, te'vîlin bilinmesinin Allah'a mahsus olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir. Ancak bu, ayetteki genellemeye istisnanın vaki olmayacağı anlamına gelmez. Nitekim *‘عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا’* *‘Gaybı bilen O'dur. Hiç kimseye gaybını bildirmez.’*¹⁴⁰ ayetinde gayb bilgisi Allah'a özgü kılınmışken *‘إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ’* *‘Ancak razı olduğu elçiye (gaybı) gösterir.’*¹⁴¹ ayeti istisna kabilinde, (Allah'ın rızası dâhilinde) başkalarının da gaybî bileceğini bildirmiştir.¹⁴²

¹³⁴ el-Bakara 2/285.

¹³⁵ et-Tevbe 9/26.

¹³⁶ et-Tevbe 9/80.

¹³⁷ Âl-i İmrân 3/68.

¹³⁸ et-Tahrîm 66/8.

¹³⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/22.

¹⁴⁰ Cin 72/26.

¹⁴¹ Cin 72/27.

¹⁴² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/22; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 62-64.

Tabâtabâî'nin, Resûlüllâh'ın ilimde derinleşenlerden ayrı zikredilmemesiyle ilgili düşüncesi kanaatimizce makul değildir. Çünkü söz konusu ayetlerde Resûlüllâh'ın isminin ayrı zikredilmiş olması diğer ayetlerde de O'nun isminin ayrı zikredilmesini gerektirmez.¹⁴³ Kaldı ki toplumsal övgünün olduğu bazı ayetlerde, Resûlüllâh'ın ismi ayrıca zikredilmemiş ve o toplumla birlikte anılmıştır. Örneğin şu ayette olduğu gibi: *شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* “Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahittir. Bütün melekler ve adaletten ayrılmayan ilim sahipleri de Allah'ın, mutlak galip ve hikmet sahibi olduğuna şahittirler.”¹⁴⁴

Tabâtabâî'nin istisna ile ilgili düşüncesi de makul görünmemektedir. Çünkü müteşâbihin te'vîlinin bilinip bilinmeyeceği, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere *Vâv* edatının atıf ya da istinaf edati olmasıyla ilgili bir durumdur. Ayrıca *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* ayetindeki genellemeye herhangi bir ayetin istisna mahiyetinde zikredildiğine dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Zaten Tabâtabâî de ayetin istisnasının bulunduğunu belirtmesine karşın başka ayetlerdeki istisnayı örnek göstermiştir.

Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının hikmetlerine de değinen Tabâtabâî, öncelikle bu hususta Müslümanlara yönelik şöyle bir itirazın bulunduğunu ifade etmektedir:

“Kur'an, kıyamete kadar insanların sorumluluklarıyla alakalı hükümler içermektedir. Hak ile batılı birbirinden ayıran kesin bir sözdür. Ancak buna rağmen mezhep müntesipleri, kendi mezhebi görüşlerini haklı çıkarmak için Kur'an'dan deliller türetmektedirler. Bütün bunların yegâne sebebi ise Kur'an'ın muhkemle birlikte müteşâbih ayetleri de içermiş olmasıdır. Kur'an, müteşâbih ifadelerden arınmış ve bütün ayetlerinde açık olsaydı, amaca daha uygun düşmez miydi? Böylece birçok ihtilafın önüne de geçilmiş olmaz mıydı?”¹⁴⁵

Tabâtabâî, bu itiraz karşısında öncelikle isim vermeden Muhammed Abduh'un müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının hikmetleriyle ilgili üç görüşünü nakleder ve bu görüşlerin yukarıdaki itiraza cevap olabilecek nitelikte olmadıklarını izah etmeye çalışır. Abduh'a ait üç görüş ise şöyledir:

1. Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının hikmetinden bir tanesi, Allah'ın emirlerine karşı gelmeyi sakındırmak ve Peygamberinin emirlerine teslimiyeti sağlamaktır. Çünkü Kur'an'daki bütün ifadeler açık seçik herkes tarafından aynı şekilde anlaşılıyor olsaydı, Allah ve Peygamberinin emirlerine itaat etmede bazı noksanlıklar yaşanabilirdi.¹⁴⁶

Tabâtabâî, bu görüşün, yukarıda zikredilen itiraza cevap olabilecek nitelikte olmadığını düşünmektedir. Ona göre boyun eğme, zayıf kimsenin güçlüünün

¹⁴³ Ma'rifet, Kur'an ilimlerine giriş, 229.

¹⁴⁴ Âl-i İmrân 3/18.

¹⁴⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4/43; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 99.

¹⁴⁶ Reşid Ruzâ, *el-Menâr*, 3/141; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4/44; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 100.

karşısında hissettiği birtakım duygular neticesinde, ortaya çıkan bir durumdur. Sözgelimi Allah'ın sonsuz kudreti, sonsuz azameti gibi sıfatların etkisinde kalan insanoğlu bu etkileşimin bir gereği olarak Allah'a karşı boyun eğer. Ancak müteşâbih ayetler karşısında böyle bir durum söz konusu değildir. Örneğin müteşâbihin manasını yanlış kavrayan birisi onu doğru kavradığını düşünmektedir. Bu durumda olan kişi için müteşâbihe boyun eğmenin nasıl bir anlamı olacaktır?¹⁴⁷

2. Müteşâbih ayetlerin, Kur'an'da bulunmasının hikmetlerinden bir tanesi de aklın fonksiyonelliğini sağlamaktır. Bilindiği üzere müteşâbih ayetler, delâletleri itibariyle kapalıdır. Akıl, bu kapalı manaları ortaya çıkarmak üzere birçok araştırmaya ihtiyaç duyacaktır. Böylece insanın en değerli varlığı olan akıl, insanın eğitiminde aktif bir rol üstlenerek işlevini yitirmemiş olacaktır.¹⁴⁸

Tabâtabâî, bu görüşü de kabul etmemektedir. Ona göre Allah Teâlâ, akıllarını kullanmaları için insanoğlunun iç ve dış âleminde birçok ayet yaratmıştır. Kur'an da kapalı ve ayrıntılı bir üslupla afaki ve enfüsi ayetler üzerinde düşünmeye yönelik birçok telkinde bulunmuştur. Nitekim göklerin, yerin, dağların, ağaçların, hayvanların ve insanların yaratılışı, dillerin ve renklerin farklılığı gibi hususlar üzerinde düşünülmesi Kur'an'ın bir emridir. Ayrıca Kur'an, akletmeye, tefekkür etmeye yönelik yeryüzünde dolaşmayı, geçmiş ümmetlerin akıbetlerinden dersler çıkarmayı teşvik etmektedir. Bütün bunlar dururken fikir çatışmasına ve ayrılıklarına sebep olacak unsurların (müteşâbih ayetlerin) aklın işlevselliğini koruduğunu söylemenin bir anlamı olmayacaktır.¹⁴⁹

3. Müteşâbihin, Kur'an'da yer almasının hikmetlerinden bir tanesi de peygamberlerin gönderildikleri toplumun kültür seviyesiyle alakalıdır. Vahiyle muhatap olan kesimden zeki, aptal, âlim ve cahil kimseler bulunur. Dolayısıyla bazen bir manayı, iç boyutunu tüm gerçekliğiyle göz önüne serecek ve herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmasını sağlayabilecek nitelikte ifade etmek mümkün olmayabilir.¹⁵⁰

Tabâtabâî, Muhammed Abduh'un bu görüşünü, benimsediği "Müteşâbih ayetlerin manası ancak muhkem ayetler aracılığıyla anlaşılabilir" ilkesiyle reddetmektedir. Tabâtabâî'ye göre bu görüş doğrultusunda, avam kesimi, müteşâbih ayetlerin manasını hiçbir zaman bilemeyecektir. Hâlbuki Kur'an'ın ayetlerinin bir kısmının diğer bir kısmını tefsir ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla avam olsun havas olsun, müteşâbih ayetleri, muhkem ayetlere irca etmeleri halinde müteşâbihin manasını anlayabileceklerdir.¹⁵¹

Abduh'un görüşlerini reddeden Tabâtabâî, müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasını bir zorunluluk olarak görmektedir. Ona göre Kur'an, ilahi hitap

¹⁴⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 100.

¹⁴⁸ Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 3/141; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 100.

¹⁴⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 100.

¹⁵⁰ Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 3/141; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 100.

¹⁵¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 101.

olduğundan te'vîle ihtimali bulunan ayetler içermelidir. Bu da, doğal olarak müteşâbih ayetlerin Kur'an'da bulunmasını zorunlu kılacaktır. Bu zorunluluk ise Kur'an'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir etmeyi zarurî kılan te'vîl olgusunun varlığından kaynaklanmaktadır.¹⁵²

5. Değerlendirme

Muhkem ve müteşâbih meselesinde birçok ihtilafın oluşması, konunun müşkül bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte bazı eleştirilerin oluşmasında ortaya atılan görüşlerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bunların başında ise müteşâbih ile bağlantılı olarak Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunduğu yönündeki görüştür. Nitekim İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin de içerisinde yer aldığı âlimler grubu, Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunduğu dair görüşü eleştirirken bu görüşün kaynağının selef uleması olduğunu düşünmektedirler.¹⁵³

Peki, selef ulemasına göre Kur'an'da manası bilinmeyen ayet var mıdır? Bu konuda selef ulemasından gelen rivayetlere bakıldığında Kur'an'da, manası bilinmeyen ayetlerin yer aldığını belirtmek oldukça güçtür. Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b. Ka'b gibi Sahâbenin önde gelenleri, Kur'an ayetlerinden her birisinin manasının bilinebileceğini belirtmişlerdir. Nitekim Hz. Ali, her ayetin manasını bildiğine işaret etmek üzere şöyle demiştir: "Allah'ın kitabı hakkında bana sorun? Allah'a yemin ederim ki, hiçbir ayet yoktur ki onun, ne hususta nerede ve kimin hakkında indiğini bilmeyeyim."¹⁵⁴

Abdullâh İbn Mes'ûd da bu hususta şöyle demiştir: "Allah'a yemin ederim, Kitapta nâzil olan ayetlerin kimin için ve nerede nâzil olduklarını en iyi ben bilirim."¹⁵⁵

Ayrıca İbn Mes'ûd'dan Hz. Ali'nin her ayetin manasını bildiğine dair gelen rivayetler de vardır.¹⁵⁶

İbn Abbâs da "Kur'an'ın tamamını biliyorum." demiştir.¹⁵⁷ Bununla birlikte İbn Abbâs'ın bütün ayetlerin manasını bildiğini, ondan gelen "Ben ilimde derinleşenlerdenim, müteşâbih ayetlerin te'vîlini bilirim."¹⁵⁸ rivayetinden de çıkarmak mümkündür. Çünkü müteşâbih ayetlerin dışında kalan ayetlerin manalarının bilinirliği üzerinde bir tartışma bulunmamaktadır. Müteşâbih ayetlerin

¹⁵² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4/45; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 101.

¹⁵³ Bk. Şîrâzî, *el-Lüme'*, 159; Zerkeşî, *el-Burhân*, 295; Sübhî Sâlih, *Mebâhis*, 282.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vîl*, 1/219; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 3/599; Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, 19/190.

¹⁵⁵ Mükâtil b. Süleymân, *Tefsîrü Mükâtil*, 5/11; İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 1/13.

¹⁵⁶ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed es-Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Alî Mu'avvid (Beyrût: Dârü İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 1418), 1/53.

¹⁵⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 67; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Enbârî, *ez-Zâhir fi Me'âniyi Kelimâti'n-Nâs*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 1/103; Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/14.

¹⁵⁸ Taberî, *Câmi'*, 3/107.

manasını bilen, muhkem ayetlerin de manasını bilecektir. İbn Abbâs da müteşâbih ayetlerin manasını bildiğine göre muhkem ayetlerin manasını da bilecektir. Çünkü Kur'an bir bütün olarak muhkem ve müteşâbih ayetlerden ibarettir.

Tâbiûn ulemasının önde gelenlerinden olan Mücâhid, Dahhâk, Katâde, İkrime gibi âlimlerden gelen rivayetlerden de Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer almadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mücâhid, müteşâbihin te'vîlini bildiğini; Dahhâk da ilimde derinleşen kimselerin, müteşâbihin manasını bileceğini belirtmişlerdir.¹⁵⁹ İkrime Kur'an'ın bütün ayetlerini tefsir ettiğini; Katâde ise mukattaa harflerinin dâhi manasının bilineceğini belirtmiştir.¹⁶⁰

Selef ulemasından dört mezhep imamı da Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer almadığını düşünmektedir.¹⁶¹

Selef asrından hemen sonraki asırda yaşamış olan İbn Kuteybe, Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer aldığı iddiasının selef ulemasından kimseye ait olmadığını, bu hususta herhangi bir ayetten de örnek gösterilemeyeceğini ihsas ederek şunları dile getirmektedir:

“Müfessirlerden, Kur'an'ın herhangi bir ayetinin tefsiri hususunda tevakkuf edip de ‘Bu ayet müteşâbihattandır, Allah dışında kimse onun manasını bilmez’ diyen birisini göremezsiniz. Bilakis, onlar bütün ayetleri tefsir etmekle yükümlü olduklarının bilincinde olarak mukattaa harfleri de dâhil olacak şekilde ayetlerin tamamını tefsir etmişlerdir.”¹⁶²

Benzer bir görüş de Tabersî ve Zerkeşî'den gelmiştir. Her iki müellif de Sahâbe ve Tabiûn'dan herhangi bir ayet için manası bilinmez, tefsiri yapılmaz şeklinde gelen bir bilginin bulunmadığını dile getirmektedirler.¹⁶³

Peki, selef uleması Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer almadığını düşünürken neden müteşâbihleri manasını sadece Allah'ın bileceği ayetler olarak değerlendirmektedirler? Bu bir çelişki değil midir? Bu bir çelişki değildir. Çünkü selef uleması, müteşâbih ayetlerden sûreleri oluşturan ayetleri kastetmemektedirler. Zaten Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer alıp almadığı ihtilafı, selefin bu konudaki yaklaşımının anlaşılmasındandır. Selef uleması, genel olarak müteşâbih ayetlerden Hz. İsâ'nın nüzûlü, güneşin batıdan doğuşu, kıyametin kopma zamanı gibi hususlar, Rûh, sûr, dabbetü'l-arz, arş, kürsî, melek, şeytan, cin gibi unsurlar ve Allah'ın sıfatları gibi aklın bilgi sınırlarını aşan gaybi durumları kastetmektedirler. Söz konusu gaybi durumlar, ayetlere konu olduklarından onlara doğrudan ayet denilmiştir. Bir nevi mecâz-ı mürsel çeşidi وإرادة الكل “Bütünü anıp parçayı kastetmek” kabilinden ayetin cüzüne/parçasına, ayet denilmiştir. Nitekim Hz. Âişe,

¹⁵⁹ Taberî, *Câmi'*, 3/107; Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/14; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1/258.

¹⁶⁰ Mükâtil b. Süleymân, *Tefsîrü Mükâtil*, 5/66; Suyûtî, *el-İtkân*, 883.

¹⁶¹ Bk. Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, 1/279; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/541; Aynü, *'Umde*, 7/281.

¹⁶² İbn Kuteybe, *Te'vil*, 67.

¹⁶³ Tabersî, *Mecme'*, 2/196; Zerkeşî, *el-Burhân*, 295.

İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b. Ka'b, Câbir b. Abdillâh, Mücâhid gibi Sahâbe ve Tâbiûn'dan âlimler, bilgisi Allah'a mahsus ayetlerden maksadın, kıyamet vakti, güneşin batıdan doğması, Hz. İsa'nın nüzûlü gibi hususlar olduğunu beyan etmişlerdir.¹⁶⁴

İmâm Mâlik'in meşhur "İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldur, istivaya inanmak vacip, istiva hakkında soru sormak bidattir."¹⁶⁵ sözü selef ulemasının bu konudaki düşüncesini özetle yansıtabilecek niteliktedir. Çünkü dikkat edilirse İmâm Mâlik, *İstivâ* kelimesinin geçtiği ayetin anlamını değil, *İstivâ*'nın bizzat kendisinin gaybla alakalı olduğundan bilinmeyeceğini ifade etmektedir.

Selef ulemasının müteşâbih ile ilgili düşüncesi anlaşıldığına göre وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ¹⁶⁶ ifadesinin istinaf mı yoksa atıf cümlesi mi olduğu hususu da netlik kazanacaktır. Bir başka ifadeyle müteşâbihin te'vîlinin bilinip bilinmeyeceği durumu ile ilgili net bir şey söylemek mümkün olacaktır. Nitekim Gazzâlî, bu konudaki ihtilafa çözüm bulma adına şunları ifade etmektedir:

"Müteşâbihin te'vîlini sadece Allah mı bilir yoksa hem Allah hem de ilimde derinleşenler mi bilir? Deriz ki her ikisi de muhtemeldir. Eğer kastedilen kıyametin kopma zamanı, Rûh, sûr gibi durumlar ise 'Bunun te'vîlini sadece Allah bilir' ifadesi üzerine vakfetmek daha uygun olur. Eğer bununla kastedilen sûreleri oluşturan ayetler ise 'Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar, te'vîli bilir' şeklinde okunması daha doğru olacaktır."¹⁶⁷

Burada değerlendireceğimiz ikinci mesele İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının hikmetleriyle ilgili ileri sürdükleri bazı görüşleri olacaktır.

Yukarıda da geçtiği üzere İbn Âşûr'a göre müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer alması, Kur'an'ın evrenselliği ve ilmî i'câzı gereğiydi. Bir diğeri de aklın işlevselliğini sağlamaktı. Tabâtabâî'ye göre ise te'vîlin, Kur'an'da bulunmasından kaynaklanan bir durumdur.

İlmî i'câz, Kur'an'ın indiği dönemde beşerî vasıtalarla bilinmesi mümkün olmayan, ancak deneysel yöntemlerle ulaşılan bazı gerçeklerin Kur'an tarafından önceden haber verilmesidir.¹⁶⁸ Bu çeşit i'câz ile ilgili olumlu ve olumsuz görüşlerin olduğu bilinmektedir. Olumlu bakanlara göre Kur'an'da müsbet ilimle ilgili yedi yüz elliden fazla ayet vardır. Bu ayetlerdeki hakikatler ile Allah'ın yaratmış olduğu kevnî hakikatler arasında uyum bulunmaktadır. Çünkü her ikisi de aynı kaynaktan gelmektedir. Müslümanlara düşen, deneysel verilerle bu hakikatler arasındaki

¹⁶⁴ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1/224.

¹⁶⁵ Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, 9/104.

¹⁶⁶ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁶⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 236.

¹⁶⁸ Yûsuf Karadâvî, *Keyfe nete'âmel mea'l-Kur'ani'l-Azîm* (Kâhire: Dârü's-Şurûk, 1421/2000), 12.

uyumu tespit edip Kur'an'ın vahiy ürünü olduğunu inkârcılara göstermektir.¹⁶⁹ Olumsuz bakanlara göre ise Kur'an'ın böyle bir i'câz çeşidi olmuş olsaydı selef zamanında mutlaka gündeme gelirdi.¹⁷⁰ Kur'an'daki her ifade, belirli bir sözlük anlamını karşılamak üzere kullanılmıştır. Kur'an ayetlerini bilimsel verilerle yorumlama, Kur'an ifadelerini maksut olmayan manalarla yorumlamaya yol açabilir.¹⁷¹ Bununla birlikte bilimsel i'câz, Kur'an'ın bilimsel veriler ışığında yeniden yorumlanmasını gerektirmektedir ki bu da Kur'an'ın belâgatı açısından doğru değildir.¹⁷² Ayrıca Kur'an'ın mu'cizliği denildiğinde bu mu'cize kıyamete kadar devam edebilecek nitelikte olmalıdır. Kur'an'ın işaret ettiği bazı gerçeklerin, bilimin ortaya koyduğu verilerle tespiti halinde Kur'an'ın ilmî yönden i'câzı son bulmuş olacaktır.¹⁷³

Yukarıdaki görüşlerden anlaşıldığı gibi Kur'an'ın ilmî i'câzı tartışmalı bir mevzudur. Bu tartışmalı mevzuda, müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının hikmetlerinin aranması, beraberinde yeni tartışmaları da getirecektir. Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer alması, Kur'an'ın ilmî i'câzıyla ilişkilendirilebilir. Ancak şu hususları da dikkatten kaçırmamak gerekir:

a. Kur'an, hem ayet hem de sûreleriyle mu'ciz olduğunu beyan ederek muhataplarına tehdîde bulunmuştur.¹⁷⁴ İlmî i'câz denilen olay, sadece müteşâbih ayetlerde söz konusu olursa Kur'an'ın bazı ayetlerinin, i'câz alanının dışında kalması gerekecektir. Bu da, Kur'an'ın bütün ayet ve sûreleriyle tehdîde bulunma ilkesine ters düşecektir.¹⁷⁵

b. Kur'an bir hidayet kitabı olduğundan asıl gayesi de insanlara doğru yolu göstermektir. O'nun müteşâbih denilen ayetlerinde tıp, matematik, hendese gibi kevnî ilimleri aramak, Kur'an'ın gönderiliş amacının önüne geçebilir.¹⁷⁶

c. Geçmişte ortaya konulan bazı bilimsel verilerin, modern dönemde yeni bilimsel verilerle yanlışlanması, bilimsel verilerin sabit ve değişmez olmadıklarını göstermektedir. Dolayısıyla şüphe arz edecek olan verilerle müteşâbih ayetlerin açıklanması, Kur'an ayetlerine de şüpheyle yaklaşılmaya sebep olabilir.¹⁷⁷

d. Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer alması, Kur'an'ın ilmî i'câzının bir gereğidir denilebilir. Ancak ilmî i'câz, sadece müteşâbih ayetlerde değil muhkem

¹⁶⁹ Muhammed Râtib en-Nâblûsî, *Mesû'atü'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne* (Dimeşk: Dârü'l-Mektebî, 1426/2005), 1/1-3.

¹⁷⁰ Şâtibî, *Muvâfakât*, 2/79-80; Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî*, 96.

¹⁷¹ Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yeniden Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: y.y., 2010), 401-424.

¹⁷² Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrûn* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1433/2012), 2/430

¹⁷³ Muhammed Gazzâlî, *Keyfe nete'âmel me'a'l-Kur'an* (Kâhire: Nehdetü Mısır, 2005), 138-139.

¹⁷⁴ Mustafa Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'an* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1426/2005), 54.

¹⁷⁵ Zâhir b. Muhammed, *el-İ'câzü'l-ilmî*, 106.

¹⁷⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*, 2/431-432; Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/379.

¹⁷⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*, 2/431; Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl* (Ankara: Aktif Yayınevi, 2007), 56-58.

ayetlerde de söz konusu olabilir. Nitekim muhkem ayetlerde bilimsel i'câz aranmaz diye bir kurala rastlanılmamaktadır. Aynı şekilde Kur'an'ın evrenselliği de müteşâbih ayetlerle sınırlı değildir. Kur'an, hem müteşâbih hem de muhkem ayetleriyle evrensel bir kitaptır.

Müteşâbihin Kur'an'da yer almasının hikmetinin, te'vîl olgusundan kaynaklanan bir zorunluluk olduğu düşüncesi hakkında ise şunu ifade etmek mümkündür: Te'vîl, müteşâbih ayetlerin Kur'an'da bulunmasının bir sebebi değil aksine müteşâbih ayetlerin Kur'an'da bulunmasından ortaya çıkan bir olgudur. Nitekim müfessirler, müteşâbih ayetleri mana açısından kapalı bulduklarından, onları te'vîl etmeye çalışmaktadırlar. Kaldı ki yukarıda da belirtildiği gibi Tabâtabâî, sadece müteşâbih ayetlerin değil muhkem ayetlerin de te'vîli olduğunu düşünmektedir.

Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının birçok hikmet ve sebebi zikredilmektedir. Kanaatimizce müteşâbihin Kur'an'da yer alması, Kur'an'ın belagat, fesahat ve nazım i'câzıyla alakalı bir durumdur. Bilindiği üzere Kur'an, belagat ve fesahat açısından en üst, nazım yönünden ise erişilmez düzeydedir. Bir başka ifadeyle Kur'an, seçtiği kelimeler ve bu kelimelerden oluşan cümleler, açık, duru ve güzel olmaları yönüyle en üst düzeydedir.¹⁷⁸ Dolayısıyla seçtiği kelimeler, kelimelerin tertibi ve cümlelerinden oluşan ifade tekniğinden daha iyisinin bulunması söz konusu değildir. Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer alması sorgulandığında bu ayetlerin yerlerine aynı anlamları karşılayan başka ayetlerin yer alması söz konusu olacaktır. Bu durumda mevcut ayetlerden belagat, fesahat ve nazım açısından daha üst düzeyde ayetlerin getirilebileceği ihtimali doğacaktır. Beşer tarafından Kur'an'ın bir benzerinin ya da daha iyisinin getirilmesi mümkün değildir. Çünkü Kur'an, şu ayetlerinde muhkem ve müteşâbih ayetleri ayırt etmeden bir benzerinin bulunmadığını beyan etmektedir:

“De ki: Andolsun eğer insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine destek olsalar, yine onun bir benzerini getiremezler.”¹⁷⁹

“Yoksa ‘O’nu uydurdu mu?’ diyorlar. De ki: ‘Öyleyse siz de onun benzeri on uydurulmuş sûre getirin.’”¹⁸⁰

“Eğer kulumuza indirdiğimizden şüphe ediyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin.”¹⁸¹

Allah tarafından daha iyisinin getirilmesi ise mümkün olmakla birlikte bunun sorgulanması abesle iştigal etmek demektir. Çünkü manalara uygun düşen lafızları en iyi bilen Allah'tır.

¹⁷⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkîllânî el-Basrî, *İ'câzü'l-Kur'an* (Beyrût: Âlemü'l-Kitâb, 1408/1988), 52-56.

¹⁷⁹ İsrâ 17/88.

¹⁸⁰ Hûd 11/13.

¹⁸¹ el-Bakara 2/23.

Sonuç

Müteşâbih meselesi, tanımı üzerindeki tartışmalarla ön plana çıktığı düşünülse de, daha çok manası bilinmeyen ayetlerin Kur'an'da yer alıp almadığı tartışmasıyla gündemde kalmıştır. Hicrî ilk asırlarda müteşâbihin te'vîlinin Allah dışında kimse tarafından bilinmeyeceği yönünde bir düşüncenin oluşması, Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin var olup olmadığı ihtilafını doğurmuştur.

Kur'an'ın her ayetinin bilineceği hususunda selef ve halef ulemasının ittifakı bulunmaktadır. Aralarındaki ihtilaf noktası, müteşâbihin bilinip bilinmeyeceğidir. Selef uleması, müteşâbihin manasının bilinmeyeceğini, halef uleması ise bilineceğini düşünmektedir. Ancak selef ulemasına göre müteşâbih, sûreleri oluşturan ayetler değil, ayetler içerisinde yer alan, gaybi durumları niteleyen bazı ifadelerdir.

Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer aldığı hususunda Şîî uleması içerisinde de ihtilaf bulunmaktadır. Ahbârî ulemasına göre Kur'an, ancak imamlar tarafından doğru anlaşılacaktır. Usûlî ulemasına göre ise Kur'an'ı en iyi bilen imamlar olmakla birlikte âlimlerin de müteşâbih ayetleri bilmeleri mümkündür.

İbn Âşûr, muhkem ve müteşâbih konusunda halef uleması gibi düşünürken müteşâbihin Kur'an'da yer almasıyla ilgili özgün fikirler ortaya atmıştır. Çağdaş dönemde müteşâbihin, Kur'an'da yer almasının hikmetleriyle ilgili birçok farklı fikir ortaya atılırken İbn Âşûr, müteşâbihin Kur'an'da yer almasının, Kur'an'ın ilmî i'câzı ve evrenselliğiyle alakalı bir durum olduğunu düşünmektedir. İbn Âşûr, bu yaklaşımıyla müteşâbihle ilgili yeni bir ilmi tartışmanın önünü açmış bulunmaktadır. Sözelimi bu görüşle birlikte ilmî i'câz ya da Kur'an'ın evrenselliği sadece müteşâbih ayetlerde mi geçerli olacaktır? Öyleyse muhkem ayetlerde söz konusu olmayacağına dair deliller nelerdir? gibi birçok soruyu beraberinde getirecektir. Diğer taraftan İbn Âşûr, müteşâbihin Kur'an'da yer almasının, Kur'an'ın ilk muhataplarının kültürel ve medeni yapılarıyla da alakalı bir durum olduğunu belirterek müteşâbih ayetlerinin anlaşılmasında tarihin önemine dikkat çekmiştir.

Tabâtabâî de muhkem ve müteşâbih konusunda Usûliyye ulemasının yaklaşımını benimsemektedir. En şiddetli savunusu, Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer almadığıdır. Gerek tefsirinde gerek diğer eserlerinde muhkem ve müteşâbih konusunu geniş bir şekilde ele almış olması, birbirinden farklı görüşler ortaya atmasına sebep olmuştur. Diğer taraftan müteşâbih ayetler, genelde te'vîle ihtiyaç duyan ayetler olarak kabul edilse de Tabâtabâî, muhkem olsun müteşâbih olsun her ayetin bir te'vîlinin olduğunu belirterek bu yaklaşımı kabul etmemiştir.

Kaynakça

Ali Abdurrazzâk Mecîd Mirzâ. *et-Tecdîd fî tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd*. Kum: el-Müessesetü'l-İslâmiyye li'l-Bühûs ve'l-Ma'lûmât, 1428.

Arpa, Enver. "Müteşâbih Ayetler' Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 151-168.

Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. thk. es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1411/1991.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

Bahrânî, Hâşim b. Süleymân b. İsmâil. *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'an*. Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî, 1427/2006.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'an*. Beyrût: Âlemü'l-Kitâb, 1. Basım, 1408/1988.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü't-temhîd*. thk. Richard Yûsuf McCarthy. Beyrût: el-Mektebetü'ş-Şerkiyye, 1957.

Begavî, Ebû Muhammed b. Mes'ud. *Tefsîrû'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl)*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr. Riyâd: Dâru Tîbe, 1427/2006.

Cenâbizî, el-Hâc Sultân Muhammed Ali Şâh. *Tefsîrû Beyânî's-Sa'âde fî Makâmâtî'l-İbâde*. Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 2. Basım, 1408/1988.

Cevât Muğniyye b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî. *et-Tefsîrû'l-kâşif*. Beyrût: Dâru'l-Envâr, ts.

Cezâirî, Ni'metullâh Seyyid b. Abdillâh b. Muhammed el-Müsevî el-Hüseynî. *'Ukûdü'l-mercân fî tefsîri'l-Kur'an*. Kum: İhyâü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1425.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muahmed Sıddık el-Miñşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 2004.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1412/1992.

Demir, Şehmus. "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yeniden Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım". Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar. (İstanbul: y.y., 2010), 401-424.

Esterâbâdî, Muhammed Emin. *el-Fevâ'idü'l-medeniyye*. thk. Rahmetüllâh er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhîd*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

Furât el-Kûfî, Ebü'l-Kâsım Furât b. İbrâhîm b. Furât. *Tefsîrû Fûrât el-Kûfî*. thk. Muhammed Kâzım. Tahrân: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr fî Vezâratü'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1410.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abüşşâfi, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993.

Gazzâlî, Muhammed. *Keyfe nete'âmel me'a'l-Kur'an*. Kâhire: Nehdetü Mısır, 7. Basım, 2005.

Gazzali. *Mustasfa*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yay., 2017.

Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usûl*. Ankara: Aktif Yayınevi, 2007.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-ayn müretteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamid el-Hindâvî. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *el-Elfeyn*. Kum: Dârü'l-Hicra, 1409.

Hillî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İdrîs. *el-müntehab min tefsîri'l-Kur'an ve'n-nüke*. thk. Mehdî er-Recâî. Kum: Mektebetü Âyetillâh el-'Uzmâ, 1409.

Hürr el-Âmülî, Muhammed b. el-Hasen. *Vesâ'ilü's-Şia ilâ tahsili mesâ'ili's-şerîa*. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâ'i't-Türâs, 1409.

Hüveyzî, AbdüAli b. Cuma el-Arûsî. *Kitâbü tefsîri nûri's-sekaleyn*. thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî. b.y, y.y, 1383.

İbn Âşûr. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârü Suhnûn, 1997.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyyin Ahmed b. Zekriyâ'. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *Mücerredü mâkalati's-şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Fethü'l-bârî şerhü Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz. b.y.: Dârü'l-Kütübü's-Selefiyye, 1. Basım, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b Müslim ed-Dîneverî. *'Uyûnü'l-ahbâr*. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kurân*. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

İbn Şehrâşûb, Ebû Cafer Reşîdüddîn Muhammed b. Ali, *Müteşâbihü'l-Kur'an ve muhtelifüh*. thk. Hâmid Câbir Habîb el-Mümin. Beyrût: Müessesetü'l-Ârif, 1429/2008.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. AbdilhAlim el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Âmir el-Cezâr ve Enver el-Bâz. Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *ez-Zâhir fi me'âniyi kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

Karadâvî, Yûsuf. *Keyfe nete'âmel mea'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 1421/2000.

Kâşânî, Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ. *Tefsîrû's-sâfi*. Tahrân: Mektebetü's-Sadr, ts.

Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhîm b. Hâşim. *Tefsîrû'l-Kummî*. Beyrût: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1404.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *et-Tizkâr fi efdali'l-ekâr*. thk. Beşîr Muhammed 'Uyûn. Dımeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1407/1987.

Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Te'vîl fi mühtelifi'l-mezâhib ve'l-ârâ'*. Tahrân: el-Cem'ü'l-Âlemiyye, 1427/2006.

Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru't-Te'ârûf li'l-Matbû'ât, 1432/2011.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Beyrût: Dâru's-Sâdir, 1422/2001.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdulmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.

Mazharî, el-Kâdî Muhammed Senâ'ullâh el-Osmânî. *Tefsîrû'l-mazharî*. thk. Ahmed İzz İnâye. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1425/2004.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Bihârü'l-envâr*. Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1984/1404.

Mekârim Şîrâzî, Ayetullâh Nâsır. *el-Emsel fi tefsîri kitâbillâhi'l-münezzel*. Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1434/2013.

Mustafa Müslim. *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'an*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005.

Mükâtil b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîrû Mükâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmût Şehhâte. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.

Nâblüsî, Muhammed Râtib. *Mevsû'atü'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne*. Dımeşk: Dâru'l-Mektebî, 2. Basım, 1426/2005.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-keâm*. thk. Veliyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr. Dımeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 1421/2000.

Nihâvendî, Muhammed b. Abdurrahîm. *Nefehâtü'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'an*. Kum: Merkezü't-Tibâ'e ve'n-Neşr fî Müesseseti'l-Bi'sa, 1. Basım. ts.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1435/2014.

Reşîd Rızâ, Muhammed Ali b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-hakîm-Tefsîrü'l-mennâr*. b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali Mu'avvid. Beyrût: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1418.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru's-Sem'ânî*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Seyyid Kutub, b. İbrâhîm b. Hüseyin el-Şâzilî. *fi Zilâli'l-Kur'an*. Kâhire: Dârü'ş-Şürûk, 1423/2003.

Sicistânî, Ebû Bekr el-'Uzeyrî Muhammed b. 'Uzeyr. *Garîbu'l-Kur'an el-müemmâ bi nüzheti'l-kulûb*. thk. Muhammed Edîb Abdülvahîd Cemrân. b.y.: Dâru Kuteybe 1416/1995.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Fevâz Ahmed Zümerlî. Beyrût: Dârül-Kütübi'l-'Arabî, 1431/2010.

Şahin, Hanifi. *İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*. Ankara: Berikan Yay., 2015.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b Mûsâ el-Hümmî. *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerî'a*. thk. Abdullâh Drâz. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 8. Basım, 2011.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn. *eş-Şâfi fi'l-imâme*. thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb. Tahrân: Müessesetü's-Sâdık, 1424/2004.

Şerîf er-Razî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî, Kum: Mektebetü Basîrafî, ts.

Şerîf er-Razî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn. *Hakâ'ikü't-te'vîl fi müteşâbihi't-tenzîl*. thk. Muhammed er-Rızâ Ali Kâşifi. Beyrût: Dârü'l-Edvâ, 1406/1986.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ukberî. *el-Füsûlü'l-muhtâratü mine'l-'uyûn ve'l-mehâsin*. Kum: el-Mü'temirü'l-Âlemiyye li Elfiyeti'ş-Şeyh el-Müfid, 1413.

Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh Ebû Cafer b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Kummî. *Kitâbü'l-i'tikâdât*. Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, 1435.

Şeyhzâde, Muhyüddîn Muslihüddîn Mustafâ el-Kücevî. *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî*. thk. Muhammed Abdülkâdir Şâhîn. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-İ'câz ve't-tehaddî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. thk. Kâsım el-Hâşemî. Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1. Basım, 1423/2002.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Kur'an fi'l-İslâm*. Beyrût: y.y. 1393.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'an*. Beyrût: Müessesetü'l- 'Elemî, 1427/2006.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd. 12 cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1431/2010.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütühü'l-gayb fi'l-keşf 'an kanâ'i'r-reyb*. thk. Hasan b. Ahmed el-Umerî. Dubai: Câ'izeti Dubai, 1434/2013.

Yürdagür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1433/2012.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

Kur'an Tilavetinde Teorik ve Pratik Düzeyde Zuhur Etmış Bazı Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme*

Ömer BAŞKAN**

Öz

Bu makalede; bazı tecvid kaidelerinin hem teorik izah hem de pratiğe aktarımlarında bir vakıa olarak varlığını devam ettiren bazı farklılıkların tasviri ve analizi konu edilecektir. Nitekim bu farklılıklar son dönemde beynelmilel ilmi müzakere ortamlarında da konu edinilen bir mesele hüviyeti kazanmıştır. Binaenaleyh bu çalışma; öncelikle mevcut farklılıkların tespitini bilahare nereden kaynaklandıklarını tecvid ilminin hem kitabî hem de şifahî birikimi üzerinden analiz etmek, başka bir ifadeyle ilgili sorunu teorik düzeyde tanımlayıp anlamlandırmak amacıyla matuf olarak kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tecvid, Telaffuz Farklılıkları, İhfa, İdgâm

An Assessment on Some Differences Which Appeared in the Theoretical and Practical Level of the Qur'an Recitation

Abstract

In this article; we will describe and analyse some differences in the tajweed rules in terms of the theoretical explanations and the practice of the rules. As a matter of fact, these differences represent an issue that has recently been subject to international scientific meetings. Thus, this study will address; firstly, the identification of the existing differences and then their origin analysing both of the issues through the written and the oral sources of the tajweed science, in other words, the article was written in order to identify and comprehend the problem at a theoretical level.

Key Words: Qur'an, Tajweed, Pronunciation Differences, Ikhfa, Idghâm

* Bu makale; 2012 Yılında Kastamonu'da DİB Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu tarafından düzenlenen Tecvid Çalıştayında çağrılı sözlü tebliğ olarak sunulan "Kur'an Tilavetinde İhfa-İdgâm-İklâb Merkezli Uygulama Farklılıkları" başlıklı yayınlanmamış tebliğden üretilmiştir. Makale Gönderim Tarihi: 07.04.2019/ Makale Kabul Tarihi: 29.11.2019.

** Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Assoc. D., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Tafseer, omerbaskan@ibu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9052-1472

Giriş

Teorik düzeyde öne çıkan ittifak kaydına/vurgusuna rağmen¹ günümüzde müslümanların yaşadıkları farklı coğrafyalarda tecvid ilminin konusu olan bazı telaffuz biçimlerinin tatbikindeki farklılıkların varlığı bir vakiadır. Bu farklılıklar; son dönemde telif edilmiş bazı tecvid eserleriyle sınırlı kalmış görünse de teorik düzeyde de karşılığını bulan bir sorun izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla uzunca bir zamandır bir vakıa parçacı bir şekilde müzakere edilmekle yetinilen² bu farklılıkların, son dönemde akademi dünyasının ilgi gösterdiği³ ve uluslararası ilmi ortamların konusu haline gelmiş bir mesele boyutunda tartışılmaya başlanmış olması önem arz eden bir durumdur.

Nitekim bu farklılıklar kısmen de olsa, Türkiye Cumhuriyeti Devleti Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu'nun organize ettiği ve başarıyla gerçekleştirdiği *I. Uluslararası Kıraat Sempozyumu*'nda bu yeni boyut çerçevesinde konu edilmiştir.⁴ Bu sayede mesele ilgililerinin gündemine akademik bir tartışma hüviyeti kazanarak yeniden girmiş, bu vesileyle bu türden farklı tezahürlerin nicelik ve niteliği profesyonel bir ilgiyle yeniden sorgulanmaya başlanmıştır. Bu saikle hazırlamaya çalışılan bu makalede; hem teorik hem de lafzi düzeyde el-İhfâ ve el-İdgâm telaffuzları⁵ çerçevesinde zuhur etmiş teorik ya da

¹ İlgili ittifak vurgusunun klasik çerçevesi için bk. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye li tecvîdi'l-kırâe ve tahkîk-i lafzi't-tilâve*, thk. Ahmet Hasan Ferhât (Umman: Dâr'u-Ammâr, 1984), 52, 154, 231; Ebu Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddurî Hamed (Bağdat: Dâr'u'l-Enbâr, 1988), 67 vd.; Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l Cezerî, *et-Temhîd fi i'lmî't-tecvîd*, thk. Ganim Kaddurî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 56 vd.; benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. Sıtkı Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi* (İstanbul: Huzur Yayınları, 2005), 1.

² Mesela Türkçe Tecvîd literatüründen bir örnek için bk. Ali Rıza Sağman, *İlâveli-Yeni Sağman Tecvîdi* (İstanbul: Bahar Yayınları, 2012), 23. (27. dip.); ilgili müzakerenin literatürün önemli kaynaklarından birindeki izdüşümü için ayrıca bk. Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye şerhu'l mukaddimetü'l-cezerîyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 115.

³ Bu akademik ilginin ürünü olan çalışmalar için mesela bk. Mehmet Akif Koç, "Kur'an Kıraatında Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 79-91; keza örnek bir tez çalışması için bk. Fatma Yasemin Mısırlı, *Türkiye'de Yaygın Tilavet Geleneği ve Fonetik Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017). Konunun Tecvîd İlmi bağlamında müstakil bir sunumunu ve değerlendirmesini içeren akademik bir çalışma için ayrıca bk. Ali Çiftçi, "Kuran Okuyucularının Uygulamasında İttifak Sağlayamadıkları Bir Konu Olan İklâb'ın Değerlendirilmesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 237-256.

⁴ Bu sempozyumda konuyla ilgili olarak sunulan ve tartışılan örnek tebliğler için mesela bk. Ömer Başkan, "Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme," *Uluslararası Kıraat Sempozyumu Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (İstanbul: DİB Yayınları, 2012), 415-447; benzer tebliğ ve müzakereleri için ayrıca bk. 553-597.

⁵ Malum olduğu üzere bu bağlamda en çok tartışılan telaffuz farklılıklarından biri de el-İklâb'a ilişkin olanıdır. Dolayısıyla el-İklâb telaffuzunun da böyle bir makaleye niye konu edilmediği sorgulanabilir. Ne var ki el-İklâb telaffuzu bahsedilen uluslararası sempozyumda tarafımızdan sunulan bir tebliğde hem kitâbî hem de şifâhî birikim düzeyinde ulaşılabilen bütün detaylar marifetiyle tartışmaya açılmış, mesele bütün veçheleriyle analiz edilmeye gayret gösterilmiş ve net bir sonuca ulaşılmıştır. Binaenaleyh ilgili tebliğin bir devamı niteliğinde olan bu çalışmada tekrara düşmemek adına el-İklâb telaffuzuna yer

pratik düzeydeki farklılıklar, bir tasvir ve müzakere çerçevesinde ele alınmaya gayret edilecektir. Temel amaç; mümkün olduğunca mevcut farklılıkları, tartışılabilir vasıflarını ön plana çıkararak akademik müzakereye imkân sağlayacak sıhhatli bir tasvire ve tasnife konu yapabilmektir.

Takdir edilmelidir ki birbirinden farklı sebeplerin etkin olması muhtemel bir konuda kesin bir neticeye ya da hükme ulaşmak bir makalenin sınırlarını hayli aşan bir durumdur. Ne var ki meselenin kitâbî ve şifâhî boyutlarıyla birlikte yüzyıllardır süregelen bir tilavet geleneğine ait oluşu, bu geniş tartışma alanını oldukça daraltan net bir sınır olarak karşımızda durmaktadır. Başka bir ifadeyle ilgili farklılıklar her hâlükârda Kur'an tilavet geleneğinin ana çerçevesini ören bu iki ana sınırı muvacehesinde değerlendirilmek durumundadır. Bu geleneğin 1400 küsur yıllık birikimi dikkate alındığında aksi bir durum ilmen mümkün görünmemektedir.⁶

Konunun belirgin sınırlarına rağmen ilgili farklılıkların ve dahi sâiklerinin kâmilten ortaya konulabilmesi, mevcut klasik ve modern bütün literatürün eksiksiz gözden geçirilmesini ve şifâhî geleneğin/geleneklerin bütün temsilcileri ile birebir mülakatı gerektirdiğinden kesin hükümlere varabilmek; uzun soluklu, organize ve de sistematik uluslararası ekip çalışmalarıyla mümkün addedilmektedir.

Bu genel tespitlerin yön verdiği bu makalede mevzubahis farklılıkların kitâbî bir temelinin olup olmadığı ortaya konulmaya uğraşılmıştır. Makale bu çerçevede elde edilen fikriyatı özetleyen bir değerlendirme kısmıyla son bulacaktır.⁷

1. el-İhfâ ve el-İdgâm'a İlişkin Kitâbî Düzeyde Baş Gösteren Farklılıklar

Bu başlık altında ulaşılabildiği kadarıyla modern dönem yazılı ve görsel yayınlar da dâhil olmak üzere, kaynaklarda el-İhfâ ve el-İdgâm kavramları sadedinde rastlanılan farklı terim, tanım, tasnif biçimi ve ilgili arızî sıfatların telaffuzlarında dikkat edilmesi gereken bazı hususlara dair yer verilen farklı değerlendirmelerin yanı sıra konu özelinde dikkatlere arz edilmesi gerektiğini düşündüğümüz daha önceki çalışmamızda da yer verilmeyen el-İklâb'a ilişkin bazı

verilmemiş gerektiğinde mevzubahis tebliğe atıf yapmakla yetinilmiştir. el-İklâb telaffuzu bağlamında serdedilmesi beklenen analiz çerçevesi ve yine sahanın önemli isimlerinden Sayın Talip Akbal tarafından yapılan müzakeresi için bk. Ömer Başkan, "Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme," *Uluslararası Kıraat Sempozyumu Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (İstanbul: DİB Yayınları, 2012), 415-447; Talip Akbal, "Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Uluslararası Kıraat Sempozyumu Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (İstanbul: DİB Yayınları, 2012), 441-445.

⁶ Benzer tespit ve sınırlamalar için bk. Başkan, "Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme," 417-418.

⁷ Benzer bir konu dâhilinde ön görülen aynı yöntem anlayışı ve bu çalışmaya aktarılmayan teknik detayları için bk. Başkan, "Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme," 418 vd.

tespitlere de yer verilecektir. Mevzubahis farklılıkların şu şekilde bir ayırım dâhilinde ele alınması konunun sonraki aşamaları için verimli bir tartışma çevresi sağlayacaktır: a. İlgili telaffuz biçimlerini/tecvîd kaidelerini ifade etmek üzere seçilen ıstılah/terim düzeyindeki farklılıklar, b. İlgili telaffuz biçimleriyle tilâvet edilmesi gereken farklı formları ifade etmek üzere yer verilen tanım ve tasnif biçimlerine dair farklılıklar, c. İlgili arızî sıfatların tatbiki esnasında dikkat edilmesi gereken (tutma süresi, dudak talimi vb.) birtakım hususiyetlere dair farklı tespit ve değerlendirmeler.

Şifâhi düzeydeki farklılıklara geçmeden yukarıda zikredilen her bir maddeyi detaylandırmak sonraki aşamalar için önem arz etmektedir.

1.1. İlgili Telaffuz Biçimlerini/Tecvîd Kaidelerini İfade Etmek Üzere Seçilen İstılah/Terim Düzeyindeki Farklılıklar

Son dönemlerde özellikle ülkemiz dâhilinde gerek sözlü gerekse yazılı olarak dile getirilen; bazı idğâm oluşumlarının, *teşdîd maa'l-gunne* ve *teşdîd bilâ gunne* terimleriyle ifade edilmesinin daha sağlıklı olacağı yönündeki tespit, terim düzeyinde zuhur eden farklılıklar meyanında zikredilmesi gereken diğer bir konu olarak takdim edilebilir.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla konu, alanında seçkin bir hocamız tarafından görsel ortamlarda mevcut olan tecvîd dersleri marifetiyle,⁸ yine sahanın önemli isimlerinden olan başka bir hocamız tarafından da 2012 yılında yayımlanan kitabının *İdgâm-ı Misleyn* bahsi vesilesiyle detaylandırılmaktadır.⁹

Buna göre bütün şeddeli oluşumlar öncelikle; *bizzat idğâm sebebiyle şeddeli okunanlar*, *lafzen ya da luğaten şeddeli/müşedded olup bundan dolayı şeddeli okunanlar* şeklinde bir üst ayırıma tabi tutulmalıdır. Bu temel ayırımdan hareketle, ilgili oluşumlar da kategorisine göre ya idğâm ya da teşdîd kavramları marifetiyle bir alt ayırıma daha tabi tutulmalı, oluşumlara özgü diğer ayrıntılar ise bu kategorilerin altında detaylandırılmalıdır.

Delil ve gerekçeleri açısından ilgili kavramsallaştırmaya daha yakından bakılırsa şu hususlara dikkat çekilmesi önem arz etmektedir:

İlgili sunumunda meseleyi edat olan ^ا ile inlemek anlamında fiil olan ^ا arasında yaptığı ayırımla da destekleyerek izah eden Fatih Çollak'ın; teşdîd terimini, luğaten müşedded olup hep bu şekilde kullanılan özellikle edat

⁸ Konunun bazı itirazlara cevap mahiyetinde delilleri ve referanslarıyla birlikte açıklıkla dile getirildiği ders kaydı için bk. Asıkyekini, "Teşdîd Meal Ğunne & Teşdîd Bilâ Ğunne - Fatih Çollak Hocaefendi", *Youtube* (16 Ekim 2012), 00:02:00-00:14:36.

⁹ İlgili bahis ve detaylar için bk. Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvîd Kıraat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 183-188; *teşdîd maa'l-ğunne* ve *teşdîd bilâ ğunne* terimlerinin daha doğru olacağına ilişkin tespit ve vurgu için ayrıca bk. Pakdil, *Ta'lim Tecvîd Kıraat*, 187.

düzeyindeki formlara hasrettiğini tespit etmek mümkündür. Bu meyanda mesela Fatıha Suresi 1. Ayet-i Kerime’indeki ر ب kelimesindeki lafzen şeddeli olsa da ب harfi müdğam ve müdğamun fih’ine ayrılabilceği için (başka bir ifadeyle kelime müştak olduğu için) *idğâm-ı misleyn bilâ gunne*; ancak takib eden ayetlerdeki إياك kelimesindeki aslen şeddeli olan ي ise müdğam ve müdğamun fihine ayrılamayacağı için *teşdîd bilâ gunne* şeklinde isimlendirilmelidir. Başka bir ifadeyle bu edatları müdğam müdğamun fihine ayırma imkanı olmadığından, dolayısı ile de izhar ile okunma ihtimali bulunmadığından idğam kavramıyla isimlendirilme imkanı da söz konusu değildir.

Görüldüğü üzere Çollak’ın bu değerlendirmesinde temel ölçüt, şeddeli kelimenin luğaten müşedded bir kelime olup olmaması olarak öne çıkmaktadır. Bu izah ise; Muhammed Mekki Nasr el-Cüreysi’nin (öl. 1905) *Nihayetü’l-Kavli’l-Müfid fi ‘İlmi’t-Tecvid* isimli eserinin, *Mim-i Sâkine Hakkında Kelam* başlıklı 5. Faslı’nın Tetimme kısmında yer verilen şu ifadelerle dayandırılmakta, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- konuya dair başka eser zikredilmemektedir¹⁰:

ثم اعلم أن التشديد لا يستلزم الإدغام ؛ إذ بعض الكلمات فيه تشديد وليس سببه الإدغام بل هو ثابت في أصل وضعه، نحو إن و كأن و لكن و أشباهها و لا أثر للغنة فيها في نقص التشديد ألبتة بل تشديدها مستكمل كما صرح به الرعاية¹¹

Fatih Çollak’ın konu dâhilindeki tespitleri ise şu şekilde özetlenebilir: “Luğaten şeddeli herhangi bir Kurânî kelime tecvid tahliline tabi tutulurken, *idğam* istilâhıyla değil ilgili kelimenin her daim şeddeli kullanıldığını ifade eden *teşdîd* terimiyle tanımlanmalıdır. Mesela ثم، أن، إن، vb. edatlar ilgili harflerin gunne sıfatı da gözetilerek *teşdîd maa’l-gunne*; اذني، حثي، إلا، حثي، إيأك، vb. gibi gunnesiz telaffuz edilmesi gereken müşeddedler de *teşdîd bilâ gunne* şeklinde isimlendirilmelidir. Bu türden kelimelere *idğâm-ı misleyn maa’l-gunne* ya da *idğâm-ı misleyn bilâ gunne* demek doğru değildir.”¹²

Meseleyi hem yazılı hem de daha geniş bir izah çerçevesinde kaydeden Ramazan Pakdil ise konu bağlamında temel ölçü olarak şu tespitleri aktarmaktadır:

“Bütün şeddeli harfler idğâm-ı misleyn’den dolayı şeddeli değildir. Çünkü şeddeli bir harf, iki durumdan dolayı müşeddedir. Ya lafzen ve luğaten müşeddedir. أن، إن، نثم، ثم، إثمًا،

¹⁰ İlgili sunum ve tasrih için bk. Asıkyekini, “Teşdîd Meal Ğunne & Teşdîd Bilâ Ğunne - Fatih Çollak Hocaefendi”, 00:02:00-00:14:36.

¹¹ İfadeler için bk. Mekki Nasr el-Cüreysi, *Nihayetü’l-kavli’l-müfid fi ‘İlmi’t-tecvîd* (Kahire: Mektebetü’s-Safa, 1999), 171.

¹² Bk. Asıkyekini, “Teşdîd Meal Ğunne & Teşdîd Bilâ Ğunne - Fatih Çollak Hocaefendi”, 00:06:00-00:16:34.

أَمَّا، حَيٌّ، كَلَّا، إِلَّا، لَمَّا gibi veya bir idğâm sonucu müşeddeddir. Bu da müdğam ve müdğamun fihi bir kelimedede olduğu zaman idğâm edilir ve şedde verilir. Örneğin، مَدَّ، مَرَّ، الْحَقُّ، رَبُّ، هَمَّ، تَمَّ، gibi. Ancak bu türden kelimelerdeki idğâm, misliyyet sebebiyle olduğu gibi bazen de tekarrub (mahreç ve sıfatlarındaki yakınlık) sebebiyle de olabilir. مُدَّكَرٍ aslı: مَدَّكَرٍ aslı مَا مَدَّكَرٍ aslı مَا مَدَّكَرٍ kelimesinde olduğu gibi. Bu kelimelerin temel özellikleri semaî olarak Araplar'dan bu şekilde duyulagelen kelimeler olmalarıdır.¹³ Bu ayrıntı dikkate alınmazsa (müellif tarafından bu durum Arapça bilmemekten kaynaklanan bir nâkisa olarak hasır edilmektedir) o zaman (ilgili formların aralarındaki bu teknik ve yapısal ayırım gözetilmeksizin) hepsine idğâm-ı misleyn demek gerekir ki bu doğru değildir. Bu duruma düşmemek ve düşürmemek için müdğam ve müdğamün fihi bir kelimedede olup idğâm edilen, şeddelenen veya lafzen ve lügaten müşedded olanları idğâm-ı misleyn adı altında değil *müşedded* adı altında toplamak görüşü daha doğru gelmektedir.¹⁴

Pakdil, -ilgili bahse başlarken yer verdikleri kendi cümleleriyle çelişki arz ediyor gibi görünse de-¹⁵ bu değerlendirmelerini şu şekilde temellendiriyor: Kitabının genel yöntemine de uygun olarak Abdurrahman Gürses'in (öl. 1999); "şeddeli harflere, idğâm-ı misleyn dememek lazım, müşedded veya teşdîd denilebilir." şeklindeki mülahazalarına; son yüzyılda kaleme alınmış Türkçe Tecvîd kitaplarından biri olmanın ötesinde bazı tespit ve değerlendirmeleriyle dikkat çekmiş önemli bir eser olan bir telifin konu bağlamında yer verdiği bir değerlendirmeye¹⁶; *Mukaddime* şerhlerinden *er-Ravda*'da yer alan; "idğâm ancak iki kelimedede meydana gelir, bir kelimedede asla meydana gelmez" şeklindeki Hocamız'ın da tahsis etmek durumunda kaldığı aşırı genelleme içeren bir tespite¹⁷, kaynakların, idğâm-ı misleyn bahislerinde genellikle şeddeli olan kelimeleri örnek olarak vermektен kaçınmalarıdır.

Bu temellendirmeden hareketle konuyu şu şekilde özetlemek mümkündür: İster lafzen ve luğaten olsun ister idğâm sebebiyle olsun *müşedded* herhangi bir kelimenin tecvid açısından idğâm-ı misleyn olarak değerlendirilmesi çok doğru değildir. Bu türden kelimelerin müşedded ya da teşdîd kavramıyla tanımlanması

¹³ Pakdil, *Ta'lim Tecvîd Kıraat*, 184-186.

¹⁴ Pakdil, *Ta'lim Tecvîd Kıraat*, 183 vd.

¹⁵ Bu cümleler şu şekildedir: "İdğâm-ı misleyn bir kelimedede veya bir harfe de olabilir, ayrı kelimelerde de olabilir. (...) Bir kelimedede veya bir hafta olursa yine idğâm edilip şeddeli bir harf olarak okunduğu gibi, yazıya da şedde yazılır ve gözüktür." Bk. Pakdil, *Ta'lim Tecvîd Kıraat*, 184.

¹⁶ Bu değerlendirme şu şekildedir: İlgili eserde temel ölçüt, "idğâmın şartları, misliyyet (eşitlik), cinsiyyet (soydaşlık), kurbiyyet (yakınlık/yaklaşıklık) ve müdğam ile müdğamün fihin başka başka kelimelerde olmasıdır" şeklinde tespit edilmekte olup bu tespit "Nahivdeki idğamlar ile tecvîddeki idğamları birbirine karıştırmamalıdır. 'Nihâyetü'l-Kavl' adındaki şâheser kitabın 121. Sahifesine bakınız." şeklinde (29. dip.) teyid olunmaktadır. İlgili izah ve dipnot için bk. Sağman, *İlâveli-Yeni Sağman Tecvîdi*, 26.

¹⁷ Mahmûd Muhammed Abdül'l-Mün'im el-Abd, *er-Ravdatü'n-nediyyetü şerhu metni'l-Cezeriyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001), 77-78.

daha sağlıklıdır. Eğer müşedded harf م ve و ise buna *teşdid maa'l-gunne*, diğer harflerden birisi ise *teşdid bilâ gunne* denebilir.”¹⁸

Fatih Çollak ve Ramazan Pakdil'in benzer gerekçelerden hareketle kamuoyuna mal ettikleri bu değerlendirmelerin tahliline geçmeden, iki görüş arasında tespit olunması icap eden şu nüansa da dikkat çekilmelidir:

Fatih Çollak Hocamız tarafından sadece aslen ve luğâten müşedded olan kelimelerle sınırlandırılan terimlerin mefhumu, Ramazan Pakdil Hocamız tarafından “ister aslen ve luğâten olsun ister -lâm-ı tarifi idğâmı hariç- idğâm sebebiyle olsun *müşedded bütün kelimeler* olarak tespit edilmiş görünmektedir. Dolayısıyla Ramazan Pakdil tarafından *teşdid maa'l-gunne*, *teşdid bilâ gunne* terimleri; lâm-ı tarifi idğâmını ifade etmek üzere şeddeli olarak yazılan kelimeler hariç, Kur'an'da lafzen (ve luğâten) müşedded/şeddeli olarak yazılı olan bütün kelime ve edatları kapsayan çok daha geniş bir boyutta değerlendirilmektedir.

Kapsam farklılığı hariç iki görüş birlikte değerlendirildiğinde müzakereye temel teşkil edebilecek şu hususların dikkatlere arz edilmesi mümkündür:

Bu iki terim ve marifetleriyle yapılan yeni tasnif; tespit edebildiğimiz kadarıyla bu sarahatte ve bu içerikte ilk defa hocalarımız tarafından gündeme getirilmiş görünmektedirler. Yani klasik ya da modern başka tecvid eserlerinde bu istilâhlar ve bu istilâhlar marifetiyle yapılan mevzubahis kavramsal ayırma ve tasnife rastlanılamamıştır.

Mesele Fatih Çollak tarafından sarâhâten referans verilme suretiyle, Ramazan Pakdil tarafından da dolaylı olarak aynı kitâbî kaynaktan temellendirilmektedir. Şöyle ki Pakdil, ilgili konuya kitâbî referans bağlamında Ali Rıza Sağman'ın tecvid kitabına atıf yapmakta, Sağman da konu dâhilinde yer verdiği *müdğâm ve müdğamun fih ayrı ayrı kelimelerde olmak* şeklindeki tespitini temellendirme sadedinde Fatih Çollak tarafından sarahatle referans verilen kitabın aynı ifadelerine gönderme yapmaktadır.¹⁹ Binâenaleyh iki üstadımızın da bu kavramsallaştırmaya referans olmak üzere verdikleri kitâbî kaynak aynıdır. İlgili kaynakta ise *mîm-i sâkine* bahsinin sonunda yer verilen bu ifadeler nihâyete erdirilirken, *er-Ri'âye*'nin tasrih ettiği gibi şekilde bir atıfla konu önemli bir tecvid klasiğimiz olan Mekkî b. Ebû Tâlib'in telif ettiği ve kendinden sonraki tecvid literatürünü birebir etkilemiş *er-Ri'âye li Tecvîdî'l-Kırâe ve Tahkîk-i Lafzî't-Tilâve* adlı esere²⁰ irca edilmiş görünmektedir.²¹

¹⁸ İlgili alıntılar için bk. Pakdil, *Ta'lim Tecvîd Kıraat*, 183-187.

¹⁹ Bk. Sağman, *Sağman Tecvîdi*, 26, (29. dip.).

²⁰ Eser ve müellifinin tecvîd tarihindeki mevki ve önemi için bk. Tayyar Altukulaç, “Mekkî b. Ebû Tâlib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/575-576; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 474 vd.; Ömer Başkan, “Süregelen İki Tanımlama

İlm-i Tecvîd'in sonraki bütün külliyatına temel teşkil eden sahanın en önemli klasiklerinden biri olan *er-Ri'âye*'de *el-Müşeddedât* diye özel bir bahis²² vardır. Bu bâbda gerek müfred gerek se idgâm sebebiyle şeddeli olanlar olsun bütün şeddeli kelimeler özellikle telaffuza konu oluşları açısından detaylı bir analize ve tasnife tabi tutulmuşlardır. Özellikle ilk kategorinin kendi içindeki tasnifinde,

والمشددُ المفردُ يأتي على ضرب، منها ما هو مُشددٌ مفرد ليس أصله حرفين منفصلين في الوزن، وإنما هو حرفٌ مشددٌ في الوزن يُشدد في اللفظ كما يُشدد في الوزن، وهذا تشديد بالغ، نحو: {مُبَيِّنَةٌ} و {عَلَّمَ} و {صَلَّى} و {إِنَّا} و {إِنَّكَ} و {أَعْجَبِي} وشبهه، وهو كثير، وإنما يأتي هذا في أكثر الكلام في عين الفعل. ومنه: ما أصله حرفان منفصلان في الوزن، وإنما يُشدد للإدغام، نحو: {مَيِّت}، {هَيِّن}، {لَيْن}، {سَيِّد}، وشبهه، وهو كثيرٌ أيضاً²³.

şeklindeki ayırımdan hocalarımızın yaptıklarına benzer bir tasnif yapıldığı düşünülebilir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin ne bu bâbından de diğer kısımlarında “²⁴ ثم اعلم ان التشديد لا يستلزم الإدغام ” şeklindeki iki üstadımızın da kitabî referans olarak atıfta buldukları tespite temel teşkil edecek, bu ifadenin kaynağı olabilecek bir ifadeye rastlanulamamıştır. Keza *er-Ri'âye* bağlamında *teşdîd maa'l-gunne, teşdîd bilâ gunne* gibi bir kavramsallaştırma da yapılmamıştır. Ayrıca hem bu bâbın girişinde yer verilen, *هو المشدد المفرد: اعلم أن المشدد في القرآن كثير، وكل حرف مشدد قائم مقام حرفين في الوزن واللفظ الاول منهما ساكن والثاني متحرك، فيجب علي القارئ ان* ²⁵ şeklindeki tasrihten hem de aşağıda bu babdan seçilerek alıntılanan metinlerde yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere, *er-Ri'âye* müellifinin luğatındaki teşdîd; idgâm ile telaffuzu gerektiren bütün formları kapsayan bir mefhuma/içeriğe sahip görünmektedir. Yani metindeki açık pek çok atıftan hareketle bu bâbtan, el-Cüreysî'nin cümlesine bir referans bulabilme imkanı görünmemektedir. Şimdi bu ifadeleri sırasıyla verelim:

Aşağıda vereceğimiz ilk alıntıda da görüleceği üzere ilgili bahiste *müşedded râ* harfinin telaffuz hususiyetleri tartışılmaktadır. Konumuz açısından dikkat çeken yön ise; ذرّية kelimesinin örnekliğinde şeddeli ra harfinde yani lafzân müşedded bir harfte idgâmın varlığından açıklıkla bahsedilmesidir.

ve Tasnif Problemi Üzerine: el-İhfâ mı? el-İhfâü'l-Lisânî mi?, el-İzhâr mı?, el-İzhârü'l-Lisânî mi?", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (2007), 115 vd.

²¹ İlgili atf için bk. Nasr el-Cüreysi, *Nihayetü'l-kavli'l-müfid*, 171.

²² Bu bahis için bk. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el Kaysî, *er-Ri'âye li tecvîd-i-kirâe ve tahkik-i lafzî't-tilâve*, thk. Ahmed Hasen Ferhat (Umman: Dâru Ammâr, 1996), 245 vd.

²³ Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 245-246.

²⁴ Nasr el-Cüreysi, *Nihayetü'l-kavli'l-müfid fi 'ilmi't-tecvîd*, 171.

²⁵ İlgili ifade için bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 245.

و يكون تشديد الراء في ذلك أبين من غيرها, ليتمكن إخفاء التكرير فيها. فهي في التشديد أمكن, لاجتماع إدغام وإخفاء في حرف واحد, و ذلك أمر يتقارب في التشديد و لا يتباين كل التباين. فإذا قلت: ذرّية, فتشديد الراء و الياء بالغ مستوا الا أن الراء أمكن قليلا لأجل إخفاء التكرير فيها.²⁶

Sırasıyla dipnotta refere edeceğimiz bazı müşedded formların telaffuz hususiyetlerini konu edinen iki ayrı başlık alıntıda²⁷ serdedilen örneklerden hareketle *er-Ri'âye* sahibinin, müşedded ya da teşdîd kavramlarıyla diğer idğam oluşumlarını dışarıda tutan bir mefhumu kastetmediğini açıklıkla tespit etmek mümkündür. Nitekim ilgili alıntılarda da net olarak görüleceği üzere; bugün itibariyle literatürde *idğâm-ı misleyñ ma'al gunne* ya da *idğâm-ı misleyñ bilâ gunne* şeklinde ifadesini bulan ilgili formlar (misil harfler aynı ya da ayrı kelimelerde yan yana gelmiş olsun fark gözetilmeksizin) daha da ötesi bugün itibariyle literatürde ihtilaf edilmeksizin *idğâm-ı maa'l-gunne* diye ifade edilen formlar ayırım gözetilmeksizin teşdîd kavramıyla ifade olunmaktadır.

Yer vereceğimiz son alıntı ise konumuza önemli bir istikamet belirleyecek izahatın yanı sıra özellikle pek çok kaynağımızın sessiz kaldığı iki kelimeyi de ele alması hasebiyle ayrı bir önem arz etmektedir. Kastedilen iki kelime Lafzatullah ve اللّٰذِي ismi mevsûlü olup görüleceği üzere bu müşedded iki kelimedede de ilgili harflerin idğamından açıklıkla bahsedilmektedir. İlgili ifadeler şu şekildedir:

و منه ما يكون المشدد لأول من آخر كلمة في الوزن حرفان أصليان والمشدد الثاني من أول كلمة أخرى أصله أيضا حرفان: الأول زائد و الثاني أصلي أدغم أحدهما في الآخر نحو: "ما يود الذين", "و" "من يتول الله", "و" "ولعل الله" و شبهه كثير...²⁸

Keza mevzubahis kavramsallaştırma sadedinde kitâbî dayanak olarak referans verilen el-Cüreyşi'nin telifinde ilgili ifadelerden iki sahife evvelinde önemli bir müellif olan Mar'aşî'den (öl. 1150/1732) aktararak²⁹ yer verdiği şu tespitler ise bu referansı daha da tartışmalı hale getirebilecek bir içeriğe sahiptir. İlgili ifadeler aynen şu şekildedir:

والثاني: الإدغام بغنة عند ميم مثلها وجوبًا سواء كانت الأولى مقلوبة من النون الساكنة أو التنوين نحو "مَنْ مَاءٌ مَهِينٌ" وقد سبق بيانه، أو أصلية نحو "خلق لكم ما في الأرض" و "أم من أسس" و يطلق ذلك في كل ميم مشددة نحو قوله دمر و

²⁶ Alıntı için bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 248.

²⁷ Şu girizgahla başlayan ilgili alıntılar için bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 252-253.

"و قد تأتي الثلاث المشدّدات المتواليات من أربع كلمات, و تشديدهن كلهن متوسط للغة الظاهرة التي مع كل مشدد منهن. و ذلك قوله تعالى: "و على أمم مّمن معك", فهذه ثلاثة أحرف مشدّدات متواليات تشديدهن تشديد متوسط لأن مع كل واحد غنة ظاهرة (...). " إذا وقع التشديد في حرفي العلة و هما الياء والواو و يجب على القارئ أن يظهر التشديد إظهارًا بينا بخلاف غيرها من الحروف (...). نحو قوله تعالى: "ذلك بما عصوا وكانوا" و "واتقوا و آمنوا" و ما كان من كلمة نحو: "عدو", و "ولي" و "غني" (...).

²⁸ İlgili alıntı için bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 248.

²⁹ İlgili tespitlerin Mar'aşî'nin telifindeki yeri ve konuyu idğam kavramı bağlamında ele alış için bk. Saçaklızade Muhammed b. Ebu Bekr el-Mar'aşî, *Cühdü'l-mukill*, thk. Salim Kadduri'l-Hamed (Umman: Daru Ammar, 2008), 206.

يعمر و يلزم أن يأتي بكمال التشديد و إظهار الغنة في ذلك لأن الغنة عندهم للمدغم فيه فلا فرق عندهم بين ممن و أم من اه. مرعشي.³⁰

Takdir edileceği üzere bu ifadelerle; ister ayrı ayrı kelimelerde olsun isterse tek kelime *lafzen* ya da *lügaten müşded* bir mîm olsun aralarında hiçbir fark gözetilmeksizin ilgili harflerin *gunne* ile yapılması gereken *idğam* konu edilmektedir.

Ramazan Pakdil'in konu bağlamında müstakil olarak ileri sürdüğü bir diğer kitabî delili teşkil eden *er-Ravda'* da yer verilen ifadelerin yer aldığı pasaj ise şu şekildedir:

قوله: (وَأدغم) هنا بدأ في الحكم الثاني وهو الإدغام، وهو لغة: الإدخال تقول أدغمت اللجام في فم الفرس أي أدخلته فيه. واصطلاحًا: أنه عند التقاء حرفين الأول منهما ساكن والثاني متحرك فإننا نحذف الأول لفظًا وننطق بالثاني مشددًا. والإدغام نوعان: الأول: الإدغام الكامل، وهو الإدغام بدون غنة وهو يكون مع حرفي اللام والراء، ويتضح ذلك في قوله: (في اللام والراء). والثاني: الإدغام الناقص، وهو الإدغام بغنة، ويكون مع حروف كلمة (يومن)، ويتضح ذلك من قوله: (وَأدغم بغنة في يومن). واعلم أن الإدغام لا يحدث إلا في كلمتين، أي لا يحدث في كلمة واحدة أبدًا. واعلم أيضًا أن النون الساكنة لا تأتي في كلمة واحدة وبعدها حرف من حروف كلمة (يومن) إلا في أربع كلمات فقط في القرآن الكريم³¹

Bu tespitler; aşağıda yer verdiğimiz başlangıç ifadelerinden de³² anlaşılacağı üzere İmam Cezeri'nin; *izhar, idğam bilâ gunne, idğam maa'l-gunne* ve *izhâr-ı kelime-i vahde* konularına temas ettiği iki beytinin³³ şerhi sadedinde yer verilen izahattır.³⁴

Pakdil'in referans olarak verdiği "idğam asla tek kelime meydana gelmez" mealindeki kısım, konunun bütünlüğü içinde bakılırsa idğam ma'al-gunnenin anlatıldığı bölümün içinde yer almaktadır. Eğer ibare konu bütünlüğü içinde ele alınırsa cümleden mutlak anlamda idğamın değil idğam maa'l-gunnenin maksûd olduğu açıktır. Çünkü ilgili ifadenin hemen akabinde *nûn-i sâkinenin* بنو harflerinden birisiyle birlikte tek kelime yan yana gelmesi durumunda asla idğam edilemeyeceği, bu durumun vaki olduğu Kur'an'daki dört kelimenin izhar ile okunmasının gereği vurgulanmaktadır. İlgili ifadeler,³⁵ konu bütünlüğü içinde şu şekildedir:

³⁰ İlgili ifadeler için bk. Nasr el-Cüreyisi, *Nihayetu'l-kavli'l-müfid*, 169.

³¹ Bk. Abdü'l-Mün'im el-Abd, *er-Ravdatü'n-nediyye*, 77-78.

³² İlgili ifadeler şu şekildedir: الإظهار والادغام: البيان يوضح الناظم حكمين: الإظهار والادغام، bk. el-Abd, *er-Ravdatü'n-nediyye*, 76.

³³ Beyitler şu şekildedir: وَأدغمن بغنة في يومن ... إلا بكلمة كذنبنا عثونا فعند حرف الحلق أظهز وأدغم ... في اللام والراء لا بغنة لزم

³⁴ Bu izahat için bk. Abdü'l-Mün'im el-Abd, *er-Ravdatü'n-nediyye şerhu metni'l-Cezeriyye*, 77-78.

³⁵ Bk. el-Abd, *er-Ravdatü'n-nediyye*, 77-78.

والإدغام نوعان: الأول: الإدغام الكامل، وهو الإدغام بدون غنة وهو يكون مع حرفي اللام والراء، ويتضح ذلك في قوله: (في اللام والراء). والثاني: الإدغام الناقص، وهو الإدغام بغنة، ويكون مع حروف كلمة (يومن) (1)، ويتضح ذلك من قوله: (وأدغم بغنة في يومن). واعلم أن الإدغام لا يحدث إلا في كلمتين، أي لا يحدث في كلمة واحدة أبدًا. واعلم أيضًا أن النون الساكنة لا تأتي في كلمة واحدة وبعدها حرف من حروف كلمة (يومن) إلا في أربع كلمات فقط في القرآن الكريم وهي: (ذُنْبًا - صُنُونًا - قُنُونًا - بُنْيَانًا)، ويجب الإظهار في هذه الكلمات الأربعة، وأشار إلى ذلك بقوله: (إلا بكلمة كدنيا عنونوا).

Bizi bu şekilde düşünmeye, ibareyi bu şekilde anlamaya iten bir diğer sebep de; müellifin aynı cümle kalıbını bir önceki izhar bahsinde de benzer bir vurguyla kullanmış olmasıdır. İlgili ibare³⁶ şu şekildedir:

ومن أمثلة الإظهار مع التنوين (ولا يحدث إلا في كلمتين لأن التنوين لا يكون إلا في آخر الكلمة) مثل: عذابٌ أليمٌ، سلامٌ هي، حكيمٌ عليمٌ، غفورٌ حلِيمٌ، وربُّ غفورٌ، عليمًا خبيرًا.

İdğâm Şemsiyye ve İzhâr-ı Kameriyye terimleri yerine, *Lâm-ı Tarifin İdğâmı* ve *Lâm-ı Tarifin İzhârı* istilahlarının Kullanılması: Bu teklif de; ilgili kavramların eskilerine nazaran pratik yarar açısından daha verimli ve anlaşılabilir oldukları gerekçesiyle Fatih Çollak tarafından gündeme getirilen bir öneridir.³⁷ İlk bakışta teklif olunan istilahlar, diğerlerine nazaran daha anlaşılabilir gözükümlerdir. Keza lâmu tarife vurgu yapması açısından özellikle ilgili idğâm formunun (idğâm-ı şemsiyyenin) *idğâm-ı misleyn*le karıştırılma gibi sürekli karşılaşılan bir sorunun çözümü bağlamında da kısmen katkı sağlayabilecek bir teklif olarak değerlendirilebilir.

Ne var ki ilgili tanımlamalardan hareketle *lâm-ı tarifin idğâmı* istilahının *idğâm-ı şemsiyye ma'al gunne*, *idğâm-ı şemsiyye bilâ gunne* şeklindeki, farklı telaffuz hükümlerini de ima eden ayırımı nasıl sağlayacağı hususu muallak görünmektedir.

Tenvin ya da nûn-i sâkineden sonra ب harfinin gelmesi durumunda ortaya çıkan arzi sıfatın; klasik ya da modern, Arapça ya da Türkçe pek çok eserde الإقلاب terimiyle ifade olunmasına rağmen bazı eserlerde bu isimlendirmenin sahih olmadığı belli bir tarihten önceki kaynaklarda yer aldığı üzere القلب teriminin dil açısından daha fasih olduğu ve bu şekilde kullanılması gerektiği yönündeki tespit değerlendirilmeye alınabilir.³⁸

³⁶ İbare için bk. el-Abd, *er-Ravdatü'n-nediyye*, 77.

³⁷ Bu teklif ve gerekçeleri için bk. Asikyekini, "Lâmı Tarifin İdğâmı ve İzhârı - Fatih Çollak" *Youtube* (21 Eylül 2012), 00:00:00-00:07:12.

³⁸ Bu tartışma için mesela bk. Husnî Şeyh Osmân, *Hakku't-tilâveh* (Cidde: Dâru'l-Minâre, 1998), 216 (3/11. Dip.); ilgili eser 2005 yılında Yavuz Fırat tarafından dilimize de çevrilmiştir. Bk. Husnî Şeyh Osman, *Güzel Kur'an Okuma*, çev. Yavuz Fırat (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 208 (4. dip.); el-İklâb ifadesinin fasih

Doğrusu kadim kaynaklarımızın çoğunlukla kullanmayı tercih ettikleri terim *el-Kalb* olarak görünmektedir. Her ne kadar الإقلاب teriminin, meçhul muzari kipinde fiil olarak kullanılıp mastarının zikredilmemiş olmasından, bir kısmında da mefhumun الإبدال kavramı tercih edilerek³⁹ tasnif edilmesinden dolayı kadim kaynaklarımızdaki standart kullanımın ne olduğunu tespit etmek zor görünmektedir. Bununla birlikte bazı modern eserlerde fasih olmadığı yönünde ısrarla eleştirilen الإقلاب teriminin ise; hem İbnü'l Cezerî (öl. 831/1429) gibi sahanın oldukça mühim isimlerinden birinin tecvide dair eserinde, hem de modern dönemde kıraat ve tecvid literatürünün önemli teliflerinde açıklıkla kullanılmış olması⁴⁰ bu tespit sadedinde câlib-i dikkat bir durum olarak aktarılmalıdır.

Istilah düzeyinde tespit olunan bu farklılıklardan sonra tasnifimize uygun olarak bazı tecvid kaidelerinin tanım ve bu tanım kapsamına giren farklı formların/oluşum biçimlerinin tasnif biçimlerine dair farklılıklara geçilebilir.

1.2. İlgili Tecvîd Kaidelerinin Tanımı ve Bu Tanım Kapsamına Giren Farklı Formların Tasnif Biçimlerine Dair Farklılıklar

el-İhfâ bağlamında müşahede olunan tanım ve tasnif farklılıkları: *el-İhfâ*'ya dair ma'alesef özellikle Türkçe yazılmış tecvid literatüründe yanlış bir algıya sebebiyet veren bir tanım ve tasnif karmaşası söz konusudur. Daha önce yaptığımız bir çalışmada da bütün sebep ve sonuçları ile ortaya koymaya çalıştığımız bu durumun temelde ilgili telaffuz biçiminin *nûn-i sâkine ve tenvîn'in hükümleri* üst başlığıyla sınırlandırılması sonucu tezahür eden kadim bir tasnif problemi kaynaklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu problemi burada enine boyuna tartışmak makalenin sınırlarını bir hayli zorlayacağından ilgili detayı bahsedilen makaleye⁴¹ havale ederek ulaştığımız şu sonuç ve teklifleri arz etmek yerinde olacaktır:

el-İhfâ'ya dair ma'alesef özellikle Türkçe yazılmış tecvid literatüründe yanlış bir algıya sebebiyet veren, aslında tanım olmadığı halde tanım yerine geçmiş kalıp bir ifade vardır: "Tenvîn ve sakin nûndan sonra şu 15 ihfâ harfinden birisi gelirse

bir kullanım olmadığını, doğru/fasih olan kullanımın "kalb" olması gerektiğini dile getiren benzer bir tespit için ayrıca bk. Kenzu Kalbi, "13 أحكام النون الساكنة (الإقلاب)", *Youtube* (30 Temmuz 2010), 00:11:00-00:14:29; aynı vurgu için bk. Almoniba, "باب النون و الميم المشددين والميم الساكنة", *Youtube* (11 Nisan 2011), 00:07:00-00:48:45.

³⁹ Mesela bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 266.

⁴⁰ Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *et-Temhid fi ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Huseyn el-Bevvab (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1985), 157; İbnü'l-Cezerî merhum aynı kavramı aynı telifinin başka bahsinde "Kalb" mastarıyla da isimlendirmektedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid fi Ilmi't-Tecvîd*, 70; ayrıca bk. Çânim Kaddûrî el-Hamed, *l'Imi't-tecvîd dirase savtiyye müyessera* (Umman: Dâr-u Ammâr, 2005), 118; benzer bir kullanım için ayrıca bk. Atıyye Kabil Nasr, *Çayetü'l-mürîd fi ilmi't-tecvîd* (Riyâd: 1412), 50, 61 vd.

⁴¹ İlgili makale için bk. Başkan, "Süregelen İki Tanımlama ve Tasnif Problemi Üzerine", 103-134.

ihfâ olur.”⁴² Hâlbuki bu durumda ihfâ ile telaffuz edilmesi gereken bir dil ihfâsı/el-ihfâu'l-lisâni oluşumu meydana gelir. Yani el-İhfâ sadece nûn-i sâkine ile kayıtlanamayacak evsafa ârızî bir sıfattır. Daha açık bir ifadeyle, belli durumlarda varlık kazanan bir ses keyfiyetidir ve Arapça'ya dolayısıyla Kur'an tilâvetine özgü bir telaffuz biçimidir. Tıpkı *el-İdgâm, el-İzhâr, el-Kalkale*, vs. gibi. Belli durumdaki nûn-i sâkine ise bu özel telaffuz biçimi ile seslendirilmesi gereken formlardan sadece bir tanesinin unsurudur ve bu formdaki ihfâ telaffuzunda dilin şekli birebir belirleyici olduğu için süreç içerisinde literatür zaten bu formun öz tanımını *el-İhfâu'l-Lisâni* şeklinde tespit etmiş ve kullanagelmıştır. Malum olduğu üzere bu telaffuz biçimiyle telaffuz edilmesi gereken başka formlar da vardır. Ne var ki yine literatürde devam edegelen tanımlama problemlerinden dolayı el-İhfâ; nûn-i sâkinenin ihfasına hasredilmiş, *ihfâ* ile okunması gereken diğer formlar ise -uzun uzadıya nûn-i sâkinenin ihfası, *el-İhfâ* olarak anlatıldıktan sonra⁴³ *ihfânın çeşitleri* şeklinde anlamsızlaşan bir başlık altında yeniden sıralanmış ve günümüzdeki durum da bu şekilde devam etmektedir.⁴⁴

Hâlbuki mevzubahis telaffuz biçimleri kıraat ilmine özgü gözüken harf sistematiği temelinde değil, tecvid literatürüne özgü kavram merkezli bir yaklaşımla ele alınmalıdır.⁴⁵ Yani konu nûn-i sâkineden bağımsız *el-İhfâ* üst başlığı altında sunulmalı, bu kavramın ifade ettiği telaffuz biçimi tanımlandıktan sonra *el-ihfâ* ile telaffuz edilmesi gereken farklı formların tasnifine geçilmelidir. Aksi

⁴² Mesela İlahiyat fakültelerimizde yıllardır ders kitabı olarak okutulan ve de kendisinden sonra yazılan benzeri pek çok kitaba temel teşkil eden çok önemli bir eserde; “nûn-i sâkine ve tenvîn'in hükümleri” üst başlığı altında sırası gelince yer verilen el-İhfâ ve teknik tanımının hemen akabinde bahsettiğimiz tanım koyu harflerle şu şekilde yer almaktadır: “İhfâ, ihfâ harflerinden önce gelen tenvîn veya sâkin nûn'u izhâr ile idgâm arasında, şeddeden uzak, ğunnenin bâki kalmasıyla okumaya denir.” Bk. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri Mufassal Tecvîd* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 305; benzer durum için bk. Demirhan Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvîdi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 87 vd.; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 163.

⁴³ Mesela bk. Sayın İsmail Karaçam üstadımız “Tenvin ve Sakin Nûnun Hükümleri” üst başlığı altında 4. Sırada saydığı el-İhfâ telaffuzunu, istilâhî tanımını vererek tanımladıktan sonra ma'alesef biraz önce değindiğimiz ve asıl problemi teşkil eden tarifi vurgular. Akabinde tamamen bu ikinci tarifte bahis konusu edilen nûn-i sâkinenin ihfâsı olarak özelleştirdiği ihfânın şartları, harfleri, temel nitelikleri, sebebi, yapılışı, yapılırken dikkat edilmesi gereken hususları uzun uzadıya ele aldıktan sonra ihfânın çeşitleri başlığını atar ve bu başlık altında buraya kadar uzun uzadıya anlattığı ihfâyâ bir çeşit olarak yeniden yer verir. Bu anlatım ve detayları için bk. Karaçam, *Mufassal Tecvîd*, 305-308; İhfânın çeşitleri şeklindeki başlık ve içeriği için bk. 309.

⁴⁴ Son dönemde yayımlanan özellikle de Türkçe kitâbîyattaki durum için mesela bk. Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları* (İstanbul: İfav Yay., 2013) 72; Nurettin Başyığıt, *Tecvîd Ta'lim ve Tashî-hi Hurûf* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 72-73; Ömer Kara, *Tecvîd Kur'an Okuma Kâideleri* (İstanbul: İFAV yayınları, 2016), 102-103; Pakdil, *Ta'lim Tecvîd ve Kıraat*, 165-167; konuyu bahsedilen ilm-i tecvîde özgü kavram merkezli bir yaklaşımla ele alan bir sunum için ayrıca bk. Alican Dağdeviren, *Kur'an Okuma Sanatı Tecvîd* (Sakarya: Beşiz Yayınları, 2016), 107 vd.

⁴⁵ Bu tespit ve teklif için bk. Başkan, “Süregelen İki Tanımlama ve Tasnif Problemi Üzerine”, 129 vd.

takdirde bahsedilen tanım ve tasnif probleminin çözümü mümkün görünmemektedir.

el-İdgâm bağlamında müşahede olunan tanım ve tasnif farklılıkları: *el-İdgâm* kavramına gelince tanım düzeyinde herhangi bir probleme rastlanılmamakla birlikte yine özellikle Türkçe literatürde yer alan *İdgâmın Çeşitleri* başlığı altında görülen ve ciddi bir karmaşa arz ettiğini düşündüğümüz tasnif probleminin ilgililerin dikkatine sunulması önem arz etmektedir.

Bu karmaşık tasnifin iki sebepten dolayı baş gösterdiği düşünülebilir. Birincisi bir önceki bahiste de gündeme getirilen, temelde kıraat ilmine özgü harf merkezli yaklaşımın bir sonucu olarak, aslında *el-İdgâm* üst başlığı altında değerlendirilmesi gereken formlardan bir kısmının; *nûn-i sâkine*, *mîm-i sâkine* ve *lâm-ı tarif*'in hükümleri şeklinde yer alan farklı başlıklar altına dağıtılmış olmasıdır. İkincisi ve daha önemli olanı ise *idgâm* telaffuzunun, kıraat ilmi açısından muhakkak nazara alınması gereken ancak tecvid ilmine konu olan formları aşan birtakım hususiyetlerinin de tasnifte zikredilme zaruretidir.

Şöyle ki; herhangi bir *idgâm* telaffuzu, o *idgâm* formunu teşkil eden harflere yani *müddgâm* ve *müddgâmun fihin* hususiyetlerine göre bazen %100 tahakkuk ederken, bazen %100 tahakkuk etmemektedir. Keza kıraat imamlarından özellikle Ebû Amr'dan (öl. 154/771) nakledilen *idgâma* konu harfler ve *idgâmın* gerçekleşmesini sağlayan şartlar noktasındaki kıraat farklılıkları da *idgâmın çeşitlerine* yönelik tasnif çerçevesini genişleten ve dahi zorlaştıran sebepler olarak tespit edilebilir.

Bu geniş çerçeveyi tasnif zorluğundan olsa gerek özellikle ilahiyat fakültelerinde okutulan ve mevkileri gereği bu detaya yer vermek durumunda olan tecvid eserlerinde genellikle şu şekilde bir dağılım görülmektedir: a. *İdgâmın Tarifi*, b. *İdgâmın Rükünleri*, c. *İdgâmın Şartları*, d. *İdgâm Yapmanın Sebebi*, e. *Yapılışı* Bakımından *İdgâmlar*, f. *İdgâmın Kısımları*. Daha sonra ise *İdgâmın çeşitleri* şeklinde bir başlık atılıp; *İdgâm-ı misleyn*, *İdgâm-ı Mütecâniseyn*, *İdgâm-ı Mütekâribeyn*⁴⁶ şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulmaktadır.

Görüldüğü üzere bir tasnif karmaşası olmanın ötesinde bu tasnifte olması gereken üç *idgâm* formu da başka başlıklar altında ele alındığından tasnife hiç yansımamıştır. Meselenin bütüncül bir şekilde kavranılmasına da engel olan bu sorunun çözümü, tecvid literatürünün kavram merkezli bir tasnif sistemiyle yeniden ele alınmasıdır. Bir sonraki başlık altında *idgâma* dair bir tablo vasıtasıyla bir örnek ve aynı zamanda öneri sunmak istiyoruz.

⁴⁶ Mevzubahis karmaşık tasnif için mesela bk. Başyigit, *Tecvid*, 78-86; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 175-191; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 231-241; Karaçam, *Mufassal Tecvid*, 283 vd.; Dağdeviren, *Kur'an Okuma Sanatı*, 95 vd.; konuyu bahsedilen ilm-i tecvide özgü kavram merkezli bir yaklaşımla ele alan bir sunum için ayrıca bk. Kara, *Tecvid*, 114-120.

İdgâm çeşitlerini şu üç şekilde tasnif etmek mümkündür: a. Oluşumdaki harflerin / müdgâm ve müdgâmün fihin mahrec ve sıfat hususiyetlerine göre idgâm çeşitleri, b. Telaffuzu itibariyle idgâmın %100 gerçekleşip gerçekleşmemesi açısından idgâm çeşitleri, c. Kıraat imamlarının bakış açısına göre idgâm çeşitleri. Bu ayırım sayesinde herhangi bir idgâm formunun, aynı anda bu üç açıdan da değerlendirilip çeşidinin buna göre belirlenmesi çok daha kolay ve anlaşılır olacağı aşikardır. Mesela لَمْ يُعْتَلْ lafz-ı celilinde; oluşumdaki harfler açısından idgâm ma'al gunne, idgâmın %100 gerçekleşip gerçekleşmemesi açısından nakıs bir idgâm, kıraat imamlarımızın bakış açısına göre de *idgâm-ı sâğîr* (küçük idgâm) şeklinde bütün hususiyetlerini tavsif edebilen bir tanımlaması yapılabilir. Yani bu örnek özelinde de olduğu üzere; *Küçük, nakıs bir idgâm maa'l-gunne* tespiti çok daha kolay ve anlaşılır bir şekilde ifade edilebilir.

Tecvid ilmine konu telaffuz hususiyetlerinin literatürdeki tanım ve tasnif düzeylerinde tespit edilebilen problemlerle yaklaşımlara işaret edildikten sonra, yine farklı değerlendirmelere konu olan başka bir alt başlığa *ilgili tecvid kaidelerinin tilavetleri esnasında dikkat edilmesi gereken hususlara* dair ihtilaflara geçebiliriz.

1.3. İlgili Tecvîd Kaidelerinin Tatbiki Esnasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlara İlişkin Farklılıklar

Özellikle Türkçe tecvid kitaplarından aşına olduğumuz, her konu bitiminde son başlık olarak yer verilen *ilgili tecvid kaidelerinin tatbiki esnasında dikkat edilmesi gereken hususlar* ayırımı, aslında klasik tecvid kitaplarımızda da ısrarla dikkat çekilen önemli uygulama ölçülerini içeren bir muhteviyata sahiptir. Ne var ki bu ölçüler ifade edilirken kullanılan kalıplar, telaffuz süreleri ve benzerini konu edinen tespit ve değerlendirmeler bağlamında da farklılıklar söz konusudur. Klasik kaynaklarımız genellikle belli bir şekil ve süre tespiti yapmak yerine ilgili tatbikin asli hususiyetlerinin fem-i muhsinden öğrenilmesi gereğine dikkat çekerken, günümüze yakın ya da günümüzde yazılmış kaynaklar ise ilgili telaffuzun şekli birtakım hususiyetlerine ve telaffuz sürelerine yönelik net birtakım ölçülere yer vermektedirler. Mesela literatürde sıklıkla müşahede edilen *tutma süresi, dudak talimi* ve diğerlerinin bu amaçla istihdam edilen kavramlar oldukları söylenebilir. Kanaatimizce bu ölçülerin özellikle çağdaş literatürde zikredilmesinin sebebi ise hocadan ziyade daha çok ders kitabına, yazılı kaynaklara dayalı bir öğretimin giderek hâkim olduğu modern dönemde, bu anlamda beliren ihtiyaca cevap verebilme kaygısıdır. Ne var ki bu alanda da çoğu zaman nüans düzeyinde kalsalar da ihtilafa medar olan birtakım farklılıklar malumdur. Özellikle ülkemizde daha çok dikkat çeken ve son zamanlarda tartışma konusu da olmaya başlayan farklılık, ilgili telaffuzları tatbik ederken dudakların şeklinin nasıl olması gerektiğine dair olanıdır.

Her dilde olduğu gibi Araça'da da telaffuz esnasındaki dudak şekline dahi sirayet eden bir takım fonetik hususiyetler tabii bir durumdur. Söz konusu şekil tam anlamıyla sağlanamadıkça çoğu zaman ilgili ses de tam anlamıyla telaffuza yansımaz. Mesela Arapçaya özgü *vâv* ve *ötre harekenin* seslendirilmesi bu durumun açık iki örneği olarak takdim edilebilir. Mesela klasik kaynaklarımızda bu ses çıkartılırken dudak şekline açık bir atıf yoktur belki ama ötre sesinin *vâv* sesini temele alan bir ses doğrultusu olduğuna dair izah hemen hemen bütün kitaplarımızda mevcuttur.⁴⁷ Mesela üstün ya da esre sesinin telaffuzu esnasında dudakların yeterince açılması gereği, tefhim ile okunması gereken harflerde bu açıklığın daha da artırılması yönündeki uyarılar eskiden beri literatürümüzde mevcut uyarılardır.⁴⁸ Keza kalkale harflerinin telaffuzunda dikkat edilmesi gereken inceliklere dair atıflar, yine med harflerinin başka bir ifade ile uzatma seslerinin mâ kablihindeki/öncesindeki harf kalınsa, kalın ince ise ince bir sesle icrâ edilmesi yönündeki ikazlar⁴⁹ hep bu fonetik hususiyetlere dair uyarılardır. Bu açıdan belli durumlarda bir harfi telaffuz ederken dudak talimi, tutma süresi vb. gibi tabii/doğal olan bir takım seslendirme hususiyetlerinin olamayacağını düşünmek her dilin kendine özgü telaffuz karakterini inkâr etmektir. Binaenaleyh birtakım farklılıklara konu olsa da bu yöndeki net ölçülerin literatürde yer alması özellikle günümüzde bir gereklilik olarak kaydedilmelidir. Kadim literatürde yer verilmemesine rağmen modern dönemde telif edilen bazı eserlerde bu konuya detayıyla yer verilmiş olmasını bu kaygıyla ilişkilendirmek olasıdır. Konu bağlamında ilk kez bu kadar açık ve detaylı bir şekilde tanım ve tasnife yer veren eser tespit edilebildiği kadarıyla Ali Rıza Sağman (öl. 1964) tarafından kaleme alınmış ve 1950'li yıllarda yayımlanmış tecvid kitabı olarak görünmektedir. Bilahare bu telifi temel almakla birlikte konuyu daha sistematik bir surette okuyucularıyla buluşturan önemli ve yaygın bazı eserler vesilesiyle olsa gerek⁵⁰ ilgili kaideler özellikle ülkemizde tilâvet düzeyine de belli oranda yansıyan bir boyut kazanmışlardır. Bazı uzmanlar konu bağlamında genelde sessiz kalmayı tercih etmelerine rağmen İsmail Bayrı'nın (öl. 1972) gözü görmediği için elindeki büyüteçle de olsa öğrencilerinin talimi esnasında dudak talimine dikkat ettiğine dair beyanı, uzmanların şifâhî düzeyde de bu tür hususları önemsediklerine ilişkin bir husus olarak zikredilebilir.⁵¹

⁴⁷ Mesela bk. Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 99.

⁴⁸ Mesela bir örnek uyarı için bk. Birgîvî Mehmet Efendi, "Dürr-i Yetim", *Resâil fi 'ilmi't-tecvîd* (İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts), 1/8.

⁴⁹ "Be" harfinin kalkalesi ve kendisinden sonra harf-i med olan elifin gelmesi durumlarındaki telaffuz hususiyetlerine ilişkin örnek uyarılar için meslea bk. İbnü'l Cezerî, *et-Temhîd*, 118, ayrıca bk. Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 171, 173.

⁵⁰ Mesela bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 327 vd.; Başyığıt, *Tecvid*, 137 vd.; Dağdeviren, *Tecvid*, 177 vd.; Pakdil, *Talim Tecvid ve Kıraat*, 107 vd.

⁵¹ Benzer anekdotlar ve konu özelinde müstakil bir değerlendirme için ayrıca bk. Pakdil, *Talim Tecvid ve Kıraat*, 120-131.

Söz konusu kaidelere göre bütün idgâm oluşumlarında dudaklar *müdğamun fih'*in yani oluşumdaki ikinci harfin harekesine göre, hareketin ihfası hariç her iki ihfâ çeşidinde ve iklapta ise dudaklar oluşumdaki birinci harfe göre şekil almalıdır. Tabi *ihfâ* ve *iklab* oluşumlarında birinci harf sakın olduğu için yine *sakin harflerde dudaklar mâ kablihînin harekesine göre şekil almalıdır* kaidesi gereği bir önceki harfin harekesine göre şekil almalıdır.⁵²

Ne var ki ülkemizde belli bir düzeyde de olsa benimsenmiş görünen dudak talimi kaidelerinden özellikle idgâm çeşitlerine ve dahi sakın harflere özgü uygulamayla Arap âlemindeki tatbik arasında tezat düzeyinde belirgin bir farklılık söz konusudur. Dolayısıyla klasik kaynaklarda meseleye veri teşkil edecek net atıfların bulunmaması vb. sebepler dikkate alınarak konunun uluslararası ilmi bir heyet tarafından usulünce tartışılarak bir karara bağlanması uygun olan yol olarak görünmektedir.

Tutma süresi kavramıyla ifadesini bulan teorik ve uygulama düzeyindeki farklılıklar ise daha çok derece farkı kavramıyla ifade edilebilecek cinstendir. İlgili eserler incelendiğinde genellikle *gunne* ile birlikte *icrâ* edilmesi gereken tecvid oluşumları sadedinde gündeme getirilen tutma süresinin içeriği şu ifadelerle doldurulmaktadır: *1,5 elif miktarı, 1,5 harf miktarı, bir eliften çok iki eliften az, bir buçuk hareke miktarı, iki harften ekall bir harften ekser* vs.

Ne var ki tutma süresi; *gunne* ile birlikte *icrâ* olunması gereken tecvid oluşumlarına has bir hususiyettir. Dolayısıyla *gunnenin* için içinde olmadığı hiçbir tecvid kaidesinde tutma süresinden bahsedilme imkânı yoktur. Başka bir ifadeyle tutma süresi, telaffuza yansımaları gereken *gunne* sesinin telaffuz esnasında hayşûmdan burun dışına çıkması için gereken süreyi ifade eden bir müstakil süreyi ifade etmek üzere istihdam edilen bir kavramdır. Bu yüzden süre cinsinden karşılığı; klasik kaynaklarımızda da tasrih edilen başka bazı temel telaffuz sürelerine kıyasla netleştirilebilir. Bahsettiğimiz temel süre *bir elif miktarı* olarak ifadesini bulan tabii med ölçüsüdür. Mesela *el-Mukaddime*'nin en önemli şerhlerinden biri olan *el-Minahu'l-Fikriyye*'de bu ölçü şu şekilde tasrih edilmektedir: "Bil ki, (med harfi olan) elif, iki fethadan; (med harfi olan) vâv iki dammeden; (med harfi olan) yâ ise iki kesreden mürekkeptir"⁵³. İmdi bu temel ölçüden hareketle⁵⁴ şu sonuçları ifade etmek mümkündür:

⁵² Bizim genelleyerek verdiğimiz kaidelerin ilk sunumu için bk. Sağman, *İlâveli-Yeni Sağman Tecvidi*, 38-42.

⁵³ Bu net ölçü veren ifadeler ve devam eden tespitler için bk. el-Kârî, *el-Minahu'l-fikriyye*, 115.

⁵⁴ Arap üstadlardan Eymen Rüşdî Süveyd ilgili telaffuzların sürelerine dair klasik hiçbir kaynaktan bir tasrih yapılmadığı için net bir süre vermenin doğru olmadığını, okuyuş hızına göre ve üstadın öğrenildiği üzere bir uygulamanın tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu tespit için bk. Almoniba, "أيمن سويد : باب النون و الميم المشددين والميم الساكنة", 00:05:00-00:48:45.

Bir defa telaffuz süresi ya hareke ya da elif sesi üzerinden ifade edilmelidir. Harf kavramı yalın halde bir harfin herhangi bir süreye tekabül eden bir sesi olamayacağı için çok isabetli görünmemektedir.

Eğer bir eliflik uzatma süresi iki fethayı okuyacak kadar geçen zamana denk ise o zaman yalın bir hareke 0,5 yani yarım eliflik süreye tekabül eden bir ses olarak ifade edilebilir.

Gunne ise; tıpkı uzatma sesi/med gibi Arapça'ya özgü, lazîmi sıfatı olduğu *mîm* ve *nûn* harflerinin belli durumlardaki telaffuzlarında varlık kazanan belli bir küllî mahreci olan özel bir sestir.

Bir hareke sesine kıyasla *gunnenin* de *hayşûmdan* muhatabın kulağına ulaşacak bir ses olarak telaffuz edilebilmesi için asgari yarım eliflik bir süreyle telaffuzu sayesinde mümkündür. Nitekim her okuyucu *gunne* telaffuzun burun yoluyla dışarıya yansması için belli bir sürenin şart olduğunu bu sürenin de asgari yarım eliflik yani bir süreye tekabül ettiğini bizzat tecrübe ile tespit edebilir.

Bütün bunlardan hareketle tutma süresinin ilgili oluşumdaki harflerin hareketlerinin telaffuz edilmelerini sağlayacak süreye ilaveten telaffuza içkin/tabii olarak dâhil *gunne* sesinin süresinin de dâhil olduğu toplam zamanı ifade ettiği aşikârdır. Buna göre; *gunneli* bütün *idgâm* oluşumlarında, *mîm-i sâkinenin ihfâsında* ve *iklâbda* oluşumdaki her iki harf te telaffuza dâhil olduğundan tutma süresi üç hareke, ya da bir buçuk elif miktarı, dil ihfâsında ise oluşumdaki ikinci harfin süresi toplam telaffuz süresine dâhil edilemeyeceğinden iki hareke ya da bir elif miktarı gibi net bir ölçü takdir etmek olasıdır. Ayrıca yalın bir hareketin telaffuzu aşağı yukarı bir saniyeye denk geldiğinden ilgili süreleri saniye cinsinden de ifade edebilmek imkân dâhilindedir.

Buraya kadar ele alınan ve sadece belli bir kesimin ilgisi dâhilinde olması muhtemel teorik düzeye münhasır farklılıklardan sonra, sahayla bir şekilde ilişkili hemen herkesin vakıf olduğunu düşündüğümüz tilavet düzeyinde baş gösteren ve uluslararası bir boyut da arz eden şifahî düzeydeki ihtilaflara geçebiliriz.

2. Şifahî Düzeydeki Farklılıklar

Daha önce de ifade olunduğu üzere teorik düzeyde öne çıkan ittifak kaydına/vurgusuna rağmen günümüzde müslümanların yaşadıkları farklı coğrafyalarda ilm-i tecvîdin konusu olan bazı telaffuz biçimlerinin tatbikinde açıklıkla tespit edilebilen farklılıklar bir vakıdır. Bu farklılıkların en belirgin olanlarından *el-İklâb* ve *el-İhfâu'ş-Şefevî* telaffuzları, daha önce tarafımızdan yapılan bir çalışmaya müstakil olarak konu edilip net bir sonuca da ulaşıldığı için⁵⁵ bu başlık altında sadece *el-İhfâu'l-Lisânî* telaffuzuna dair olan farklı uygulamaların

⁵⁵ Bk. Başkan, "Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme", 439-440.

değerlendirilmesine yer verilecektir. Ayrıca kıraat farklılıklarıyla sabit olduğundan nakıs *idgâm-ı maa'l-gunne* formlarının gunnesiz olarak telaffuzunu öngören tilavet biçimi dışında belirgin bir tatbik farklılığı tespit olunamadığından bu bahiste *idgâm* telaffuzu da dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla çalışmanın bundan sonraki kısmında, varsa meselenin teorik/kitâbî çerçevesi incelemek suretiyle sadece *el-İhfâu'l-Lisânî* düzeyindeki uygulama farklılıkları analiz edilmeye çalışılacaktır.

2.1. el-İhfâu'l-Lisânî/Dil İhfâsı Telaffuzu Bağlamında Tespit Olunan Farklılıklar

Tespit edilebildiği kadarıyla bizim konu edinmediğimiz telaffuz farklılığı problemleri daha önce de görüşlerine pek çok defa atıfta bulunduğumuz çağdaş müelliflerden Ğânim Kaddûri'l-Hamed müstakil olarak ele almıştır. Ne var ki ilgili çalışmalar tespit edebildiğimiz kadarıyla konu bağlamında en yetkin kaynaklar olma niteliğini haiz eserlerdir. Ayrıca birçok detayın birincil düzeydeki kaynaklardan ve modern tecvid literatürü ve Arap diline özgü sesbilim çalışmalarından aktararak oluşturulan zengin ve sistematik tartışma, sonrasında yapılacak benzeri çalışmalara belirleyici olacak düzeyde bir öneme sahip görünmektedir. Dolayısıyla makalenin bu bölümündeki analiz perspektifi hem konuyu dağıtmamak hem de sistematik bir tartışma bağlamında tekrara düşmeksizin yeni değerlendirmelere ulaşabilmek adına sayın el-Hamed'in tespitleri üzerine inşa edilecektir.

el-Hamed; özellikle muâsır kâriilerin tilavetine hasrederek ele aldığı dil ihfâsı bağlamındaki farklı telaffuzları özenle değerlendirmiş ve tespit ettiği üç farklı eda biçiminden birini tercih de etmesine rağmen konuyu şu cümlelerle bitirmiştir: “Sanıyorum ki bu bahisle dikkatleri, zamanımızın eda problemlerinden en belirgin olanlarından birine çekebildim.”⁵⁶ Bu cümle konunun hala tartışılmaya muhtaç bir mesele hüviyetini koruduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim el-Hamed bu mühim tespite yaklaşık otuz sahife süren bir analiz neticesinde ulaşmış görünmektedir. Müellif bu uzun ve nitelikli bahse; klasik nahiv, tecvid ve kıraat kaynaklarından ayrıca modern Arap ses bilimine dair olduğu anlaşılan bazı eserlerden⁵⁷ aktardığı bilgilerle derlediği nûn harfinin mahreç ve sıfat hususiyetlerine dair bir giriş kısmıyla başlar. Arapçaya özgü bir ses hususiyeti olarak değerlendirdiği nûn-i sâkinenin ihfasına yönelik tespitlerine *Arap Ses Gelenişinde Nûnun İhfâsı*⁵⁸ şeklindeki dikkat çekici alt başlık altında devam eder. Konuyu, nûn-i sâkine ve ihfa ile telaffuzu sadedinde Sibeveyhî'nin *el-Kitâb'*ından,

⁵⁶ el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 133.

⁵⁷ Mesela 1. Dipnotta İbrahim Enîs tarafından kaleme alınmış *el-Esvâtu'l-luġaviyye* isimli esere bir atıf söz konusudur. Bk. el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 109.

⁵⁸ el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 115.

Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-Keşf* ve *er-Ri'âyesi*'ne, Dâni'nin *et-Tahdîd*'inden Dimyâtî'nin *İthâf*'ına kadar pek çok klasik ve dahi modern kaynağa atıflar yaparak derinleştirir. Bu bahiste müellifin özellikle nûn-i muhfâtın telaffuzu anındaki dil ucunun konumuna odaklanan bir seyir izlediği fark edilebilir.

Bu aşamada klasik tecvid ve kıraat kaynaklarından yapılan birkaç alıntı ilgili telaffuz esnasında dilin konumuna dair içerdikleri açık tanımları dolayısıyla dikkat çekicidir. Mesela Mekkî b. Ebî Tâlib'ten aktarılan tanımlama şu şekildedir: "Nûn-i sâkinenin mahreci, orta ön dişlerin uçları arasında olan dil ucudur. Maiyyetindeki gunne ise hayşûmdan çıkar."⁵⁹ Kezâ birazdan değerlendireceğimiz kendi tercihinin aksine bir tasvir içeren *el-İthâf*'tan aktardığı şu bilgi ise ilgili telaffuzun hangi surette yapılması gerektiğine dair oldukça açık bir tavsif içermektedir: "Nûn-i sâkinenin ihfâsı esnasında dilin, üst ön orta iki dişin (iç yüzünün üst kısımlarına) yapıştırılmasından sakınılmalı. Aksi durum hata olur. Bu telaffuzun tam olarak gerçekleşebilmesinin yolu, dilin üst ön orta iki dişin iç yüzünün üst kısmından hafif bir şekilde içeriye doğru çekilmesidir."⁶⁰ Görüldüğü üzere bu iki tavsif nûn-i muhfâtın telaffuzu esnasında dilin ve ucunun ağız içinde herhangi bir yere yapışmamasının, aksine dil ucunun üst orta ön dişlerin uç kısımlarına hafifçe temasının gereğine vurgu yapmaktadır. Ne var ki bu açıklığa rağmen el-Hamed, ilgili ibareleri birtakım tahsislerle tevîl etmektedir. Şöyle ki, biraz önce dipnotta da işaret ettiğimiz üzere ibaredeki الثنايا اطراف şeklindeki kısmın yerine فويق الثنايا ifadesinin tercih edilmesi bir tarafa, (nüsha farklılığı vs. bir sebepten olması kuvvetle muhtemel) bu ifadelerin değerlendirildiği bölümde bizzat müellifin kendi kurduğu cümlede, ilgili ifadenin parantez içi olsa da من اللثة şeklindeki tahsisle⁶¹ sınırlandırılması bu tevîlin açık göstergesi okunabilir.

Hâlbuki klasik literatürü takip eden herkes görebilir ki dil ihfasının telaffuzu esnasında dilin asla hareket ettirilmemesi yönündeki uyarı oldukça bariz ve belirgindir. Hatta bu husus; Sibeveyhî'nin *el-Kitâb*'ından⁶² Dâni'nin *Tahdîd*'ine⁶³,

⁵⁹ el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 116; el-Hamed'in " فويق الثنايا " ifadesini kullanarak yer verdiği cümlelerin tamamı bizim referans verdiğimiz asıl kaynaktaki şu şekildedir: "فالغنة في الحرف الخفي هي النون الخفية ؛ وذلك أن النون مخرجها من طرف اللسان وأطراف الثنايا ومعها غنة من الخياشيم ، فإذا أخفيت لأجل ما بعدها زال مع إخفاء ما كان يخرج من طرف اللسان وبقي ما كان يخرج من الخياشيم ظاهراً"

İbare için bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *Kitâbü'l-keşf an vücûhi'l-kirâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/166.

⁶⁰ Bk. el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 124; ifade ve asıl kaynaktaki yeri için bk. Ahmed b. Muhammed el-Benna, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaati aşer*; thk. Şaban Muhammed İsmail, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987), 1/147. وطريق الخلاص منه تجاوي اللسان ، وليحتز أيضا من إصااق اللسان أطراف الثنايا العليا عند إخفاء النون فهو خطأ أيضا ، وطريق الخلاص منه تجاوي اللسان

قليلًا عن ذلك

⁶¹ Bk. el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 119.

⁶² Ebû Bişr Amr b. Osmân Sibeveyh, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 4/454. (İbare şu şekildedir: وتكون النون مع سائر حروف الفم حرفاً خفياً مخرجها من الخياشيم؛ وذلك أنها من حروف الفم، وأصل الإدغام لحروف الفم، لأنها أكثر

Mekkî'nin *er-Ri'âye'sinden*⁶⁴ İbnü'l-Cezerî'nin muhalled eseri *en-Neşr'ine*⁶⁵ hatta kıraat sahasının önemli müracaat eserlerinden Dimyâtî'nin (öl. 1117/1705) *İthaf*'ına⁶⁶ kadar bütün temel eserlerimizde açıklıkla yer verilen bir tasvirdir. Dahası ihfa telaffuzu esnasında dilin hareket imkânı olmadığına ilişkin kadim eserlerde yer alan bunca atfa rağmen, aksi görüşü temellendirmek üzere Dâni, Kurtûbî, İbnü'l-Cezerî ve Mar'aşî'den aktarılan kimi ifadeleri⁶⁷ ise dikkatlice değerlendirilirse; ihfâdaki gunnenin, nûn-i sâkineden sonra gelen ve mahreci nûninkine yakın harfler indinde daha belirgin ve zaman açısından daha fazla tutularak, daha uzak harfler indinde ise daha zayıf ve zaman açısından daha kısa tutulmak suretiyle telaffuz edilmesi gerektiğine ilişkin izahlardan ibaret oldukları söylenebilir. Nitekim *Cühdi'l-Mukill* sahibi bu hususu açık açık izah etmiştir.⁶⁸ Bu ön tespitlerden sonra Ganim Kadduri'l-Hamed'in meseleye bakış açısına gelince şu şekilde özetlenebilir:

Sayın el-Hamed, Kur'an tilaveti ve ilm-i Tecvîd bağlamında tartışılan konuları merkeze aldığı *Ebhâs fî Ilmi't-Tecvîd* isimli eserinde ihfâ telaffuzunu da değerlendirir. Kadim kaynaklarımız başta olmak üzere muasır tecvid ve ses bilim eserlerine atıfla geniş bir çerçevede yürütülen tartışma neticesinde şu hususlar ön plana çıkartılır:

Günümüz itibariyle dil ihfası telaffuzu sadedinde üç farklı mezheb/uygulama/tarz söz konusudur. Bu uygulamalar;

Birinci tarz: Nûn-i muhfâtî; bir taraftan nefes burun boşluğundan akarken diğer taraftan dilin dayandığı/istinat ettiği yeri nûn-i sâkineden sonraki harfin çıkış yerine doğru naklederek telaffuz etmek. Bu noktada ilgili on beş harften mahreci nûnun mahrecine yakın, orta ya da uzak mahrece sahip olanlar arasında hiçbir farklılık yoktur.

الحروف، فلما وصلوا إلى أن يكون لها مخرج من غير الفم كان أخف عليهم أن لا يستعملوا ألسنتهم إلا مرة واحدة، وكان العلم بها أنها نون من ذلك (الموضع كالعلم بها وهي من الفم، لأنه ليس حرفٌ يخرج من ذلك الموضع غيرها)

63 Dâni, *et-Tahdîd*, 100; daha açık bir ifade için ayrıca bk. 115. İbare aynen şu şekildedir: وأما إخفاء النون والتنوين فحقيقه أن يؤتى بهما لا مظهرين ولا مدغمين، فيكون مخرجهما من الخياشيم لا غير، ويظل عمل اللسان بهما، ويمتنع التشديد لامتناع قلبهما

64 Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 267-268.

65 Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 2/22. (İbare aynen şu şekildedir: أُنْ مَخْرَجُ النَّوْنِ وَالنَّوْنِ مَعَ حُرُوفِ الْإِخْفَاءِ الْخُمْسَةِ عَشْرَ مِنَ الْمُشْتَمُولِ فَقَطْ وَلَا خَطًّا لَهَا مَعَهُنَّ فِي الْقَمِّ لِأَنَّهَا لَا عَمَلٌ لِّلسَانِ فِيهِمَا كَعَمَلِهِ فِيهِمَا مَعَ مَا يَظْهَرَانِ عِنْدَهُ

66 Dimyâtî, *İthafu fudalâi'l-beşer*, 1/147.

67 İfadelerin orijinal hali ve bağlamlarını görmek için bk. Dani, *et-Tahdîd*, 115; Abdülvehhab Muhammed el-Kurtûbî, *el-Muvaddah fî't-Tecvîd*, thk. Ganim Kadduri'l-Hamed (Umman: Daru Ammar, 2000), 171; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, 168.

68 Üstadın kendisine izafe ederek yer verdiği bu açık izah ve ibareler için bk. el-Mar'aşî, *Cühdü'l-mukill*, 204-205. (İbareler şu şekildedir: وبالجملة أن مراتب الحروف ثلاث: فإخفاؤها عند الحروف الثلاثة الأول أزيد وغنتهما الباقية قليلة، بمعنى: أن زمان امتداد الغنة قصير، وإخفاؤها عند القاف والكاف أقل، وغنتهما الباقية كثيرة، بمعنى: أن زمان امتدادها طويل، وإخفاؤها عند بواقي الأحرف متوسط، فزمان غنتهما متوسط، ولم أر في مؤلف تقدير امتداد الغنة في هذه المراتب)

İkinci tarz: şu dört harf (ت د ط ض) haricindeki 11 harf bağlamında birinci tarzla aynıdır. Bu dört harfin evvelinde ise, nûn-i muhfât telaffuz edilirken diğerlerinde olduğu gibi dil üst orta ön dişlerin dibindeki diş etine (من اللثة)⁶⁹ yapıştırılmaz. Aksine hafif içeriye doğru çekilerek ilgili telaffuz icra olunur.

Üçüncü tarz ise nûn-i muhfât; kendisinden sonra ilgili 15 harften hangisi gelirse gelsin dil ucu, üst orta ön dişlerin dibindeki diş etine (من اللثة) yapıştırmaksızın hafif içeriye doğru çekilerek telaffuz edilir. Bu telaffuz esnasında dilin ucu ön dişlerin dibindeki diş etine muntabık (ifadede böyle geçtiği için özellikle kaydedilmiştir) olmadığı gibi nefes de burun boşluğundan akıp çıkması için serbest bırakılır.

Görüldüğü üzere ilk iki tarz daha çok Arap âleminde son tarz ise daha çok bizim coğrafyamızda icra olunan dil ihfası telaffuzunu tavsif etmektedir. Hamed; muasır kurrânın ekserisinin telaffuzuna, nûn-i muhfâtın vasfı konusunda aktardığı âlimlerin görüşlerine ve dahi dilde kolaylığı prensip edinmiş Arap ses bilimi kurallarına daha uygun gördüğü için kendisinin de birinci görüşü tercih ettiğini açıklıkla vurgular.⁷⁰ Ne var ki Dimyâti'nin *İthâf*ından aktardığı değerlendirme sadedinde özellikle dikkat çekerek verdiği üçüncü görüşü de yabana atmaz.⁷¹ Nitekim hemen bu alıntının akabinde yer verdiği şu değerlendirme, tartışma bağlamında gerçekten model arz edecek bir yaklaşım ve üslup örneği olarak kaydedilmelidir: "Şu ana kadar zikrettiğimiz delillerden hareketle, bu tartışma sadedinde net olan husus/kesin karar şudur ki; (konu bağlamında) bu üç görüşten biri kesin olarak doğru diğer ikisi yanlıştır gibi bir iddiayı öne sürmekten kaçınmak elzemdir. (Bu şartla) Tabi ki görüşlerden biri tercih edilebilir. Nitekim biz de daha önce takdim ettiğimiz üzere birinci görüşü tercih ettik."⁷² Keza el-Hamed'in, ihfa bahsini bitirirken serdettiği "Sanyorum ki bu bahisle dikkatleri, zamanımızın eda problemlerinden belirgin olanlarından birine çekebildim." ifadeleri⁷³ ise mevzubahis ihfâ telaffuzlarından biri lehine net bir hükme ulaşmanın kolay olmadığını, aksine meselenin ilmen bütün imkânlar tüketilinceye kadar tartışılmaya muhtaç bir mesele olduğunu tespit sadedinde açık bir beyan olsa gerektir.

Bununla birlikte Üstad el-Hamed; *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye* isimli daha sonra yazdığı eserinde ise sadece tercih ettiği birinci görüşü ön plana çıkarır ve temellendirir. Ne var ki bu temellendirme klasik kaynaklardan nakledilen açık

⁶⁹ Bahsettiğimiz tahsis burada daha açık bir biçimde zikredilmektedir. Bk.el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 121.

⁷⁰ el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 123.

⁷¹ el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 123-124.

⁷² el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 124.

⁷³ el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 133.

seçik referanslardan hareketle değil, sadece bir kaynakta yer alan bir ifadenin bu görüş lehine teviliyle inşa edilmiş görünmektedir. Şöyle ki; el-Hamed, kadim eserlerin meseleye yaklaşım biçimini birtakım alıntılar marifetiyle aktardıktan sonra⁷⁴ şu genel değerlendirmeye yer verir: “Tecvid âlimlerinin ‘Hiç şüphe yok ki nûn-i muhfât, kendisinde (telaffuzu esnasında) dil için herhangi bir amele/eyleme/harekete asla yer olmayan bir telaffuzdur.’ şeklindeki kavli (ilm-i görüşü), ilgili harfin telaffuzu esnasında dilin pozisyonu hakkında kâfi derecede bir izah içermemektedir. Ne var ki Abdü’l-Vehhâb el-Kurtûbî dil ve tecvid ulemasının ifadelerindeki bu yöndeki kapalılığı gidermiştir. O, nûn-i muhfâtın mahrecinin kendisinden sonra gelen ilgili harfin mahrecine ittisal ettiğini takrir/açıklıkla ifade etmiştir.”⁷⁵ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Hamed’in atıf yaptığı el-Kurtubî’nin ifadeleri ile el-Hamed’in kurduğu cümle birtakım nüanslar arz etmektedir. Şöyle ki, biraz önce de alıntılanıldığı üzere el-Hamed’in Kurtûbî’ye atıf yaparak kurduğu cümle; *قرر مخرج النون المخفاة يتصل بمخارج الحروف التي تقع بعدها* şeklinde⁷⁶ tahsisli bir ifadedir. Ancak *el-Muvaddah*’da atıf yapılmış ya da yapılmamış konu bağlamında yer alan ifade ve tespitler ise farklılık arz etmektedir.⁷⁷ Şöyle ki;

Kurtûbî’nin ifadelerinden nûn-i sâkineden sonraki harfin mahreciyle bir ittisal anlaşılrsa da el-Hamed’in aksine ittisalden kastın ne olduğuna ilişkin net bir tahsis yapabilmek zor görünmektedir. Nitekim Kurtûbî’nin bu ifadelerinin tespit edebildiğimiz kadarıyla sonraki kaynaklarda dikkate alınmamış olması, aksine mesela İbnü’l-Cezerî’nin *Ğâyetü’n-Nihâye*’sinde hem Kurtûbî’nin biyografisine⁷⁸ hem de mevzubahis eserine atıf yapmış olmasına rağmen⁷⁹, ittisale değinmediği aksine, nûn-i muhfâtın mahrecinin sadece hayşum olduğu, kendisinden sonra gelen harflerle birlikte ağız içinde bir paylarının/beraberliklerinin olamayacağı ve dahi telaffuzu esnasında dilin asla hareket etmemesi gerektiği yönündeki açık tenbihleri manidar görünmektedir.⁸⁰

Binaenaleyh gerek kadim kaynaklarda gerekse kadim kaynakların verilerini esas alarak meseleyi değerlendiren çağdaş eserlerin analiz çerçevelerinden hareketle, muteber okuyuş olarak ilan olunan mevzubahis telaffuz biçiminin bile tartışmadan vareste olmadığı açıktır. Dolayısıyla meselenin halli üst düzey bir heyetin icmâen alacağı bilimsel bir karara merbut görünmektedir.

⁷⁴ el-Hamed, ed-Dirâsâtü’s-savtiyye, 377.

⁷⁵ el-Hamed, ed-Dirâsâtü’s-savtiyye, 378.

⁷⁶ el-Hamed, ed-Dirâsâtü’s-savtiyye, 378.

⁷⁷ Bahsedilen ifade ve tespitleri için bk. el-Kurtûbî, *el-Muvaddah*, 157,158, 170.

⁷⁸ İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye fi tabakâti’l-kurrâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 1/429.

⁷⁹ İlgili atıf için bk. İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 1/202.

⁸⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/22. (İbare aynen şu şekildedir: *أَنَّ مَخْرَجَ النُّونِ وَالتَّوِينِ مَعَ حُرُوفِ الإِخْفَاءِ الْخَمْسَةِ عَشَرَ مِنَ الْخَيْثُومِ قَطُّ وَلَا حَظَّ لِهَئِمَّا مَعَهُنَّ فِي الْقَمِّ لِأَنَّهُ لَا عَمَلَ لِللِّسَانِ فِيهِمَا كَعَمَلِهِ فِيهِمَا مَعَ مَا يَطَّهَّرَانِ عِنْدَهُ*

Sonuç

Görüldüğü üzere teorik düzeyde öne çıkan ittifak kaydına rağmen; *el-İklab*, *el-İhfâ*, *el-İdğam* telaffuzlardaki farklılıkların varlığı bir vakiadır. Ne var ki bu farklılıklar; farklı milletlere mensup müminlerin teşkil ettiği ümmetin geneline şamil bir hususiyet arz etmektedir. Bu takdirde pek çok meselemizde olması gerektiği üzere bu meselede de temel yaklaşım biçiminin; her tilavet geleneğini temsil salahiyetini haiz mütehasısların yer aldığı ilmi heyetler aracılığıyla belirlenecek bir ittifak çerçevesine oturtulması elzemdir. Kanaatimizce şöyle bir süreç izlenmelidir: Öncelikle üst bir koordinasyon sistemi kurulmalıdır. Bu sistem dâhilinde meselenin farklı yönlerini belli bir çerçevede müzakere edebilecek uzmanlar heyeti teşkil edilmelidir. Bu heyetler, usulünce tartışılıp belirlenen bir sistematik yöntem dâhilinde bütün mümkün bilimsel verileri değerlendirmeli ve ittifak/icma edilen sonuçları hiçbir tilavet geleneğini ilzam etmeksizin ilan etmelidir. İhtilaf edilenleri de bütün ilmi gerekçe ve değerlendirmeleriyle ümmetin dikkatine sunmalıdır. Böylelikle belli bir süreç dâhilinde ittifak edilen telaffuz biçimlerinin bütün farklı coğrafyalarda tahakkuku, ihtilaf edilen okuyuş biçimlerinin de bir ayrılık vesilesi, başka bir ifadeyle yüzyıllara şamil müstakil bir tilavet geleneklerinin ilzam edilmesinin aracı olmaktan kurtarılması mümkün olur.

Kaynakça

Abd, Mahmûd Muhammed Abdü'l-Mün'im. *er-Ravdatü'n-nediyyetü şerhu metni'l-Cezerîyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001.

Akbal, Talip. "Bazı Tecvid Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme Başlıklı Tebliğin Müzakeresi". *Uluslararası Kıraat Sempozyumu Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*. 441-446. İstanbul: DİB Yayınları, 2012.

Almoniba. "أئمن سويد : باب النون و الميم المشددين والميم الساكنة". *Youtube*. Yayın Tarihi 11 Nisan 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=jAqcpVk95zg>

Altıkulaç, Tayyar. "Mekkî b. Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Asıkyekini. "Lamı Tarifin İdğamı ve İzharı - Fatih Çollak". *Youtube*. Yayın Tarihi 21 Eylül 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=rBb3ss20qXk>

Asıkyekini. "Teşdîd Meal Gunne & Teşdîd Bilâ Gunne - Fatih Çollak Hocaefendi". *Youtube*. Yayın Tarihi 16 Ekim 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=AAulB6zfMP4>

Atıyye Kabil Nasr. *Ġayetul-mürîd fi 'ilmi't-tecvîd*. Riyâd: 4. Basım, 1412.

Başkan, Ömer. "Bazı Tecvid Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Kıraat Sempozyumu Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*. 415-440. İstanbul: DİB Yayınları, 2012.

Başkan, Ömer. "Süregelen İki Tanımlama ve Tasnif Problemi Üzerine: el-İhfâ mı? El-İhfâü'l-Lisânî mi?, el-İzhâr mı?, el-İzhâru'l-Lisânî mi?" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 103-134.

Başığit, Nurettin. *Tecvîd Ta'lîm ve Tashî-hi Hurûf*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2015.

Benna, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaati aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987.

Birgîvî, Mehmet Efendi. "Dürr-i Yetîm". *Resâil fi 'ilmi't-tecvîd*. İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts.

Cüreysi, Mekki Nasr. *Nihayetü'l-kaoli'l-müfid fi 'ilmi't-tecvîd*. Kahire: Mektebetü's-Safa, 1999.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 7. Basım, 2009.

Çiftçi, Ali. "Kuran Okuyucularının Uygulamasında İttifak Sağlayamadıkları Bir Konu Olan İklâb'ın Değerlendirilmesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32, (2011), 237-256.

Dağdeviren, Alican. *Kur'an Okuma Sanatı Tecvid*. Sakarya: Beşiz Yayınları, 2016.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Ġânîm Kaddurî Hamed. Bağdat: Dâru'l-Enbâr, 1988.

Gülle, Sıtkı. *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi*. İstanbul: Huzur Yayınları, 2005.

- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *Ebhâs fi 'lmi't-tecvîd*. Umman: Dâr-u Ammâr, 2002.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *'lmi't-tecvîd dirâse savtiyye müyessera*. Umman: Dâr-u Ammâr, 2. Basım, 2005.
- Husnî Şeyh Osmân. *Hakku't-Tilâveh*. Cidde: Dâru'l-Minâre, 12. Basım, 1998.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *et-Temhid fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddurî Hamed. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kara, Ömer. *Tecvid Kur'an Okuma Kâideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri Mufassal Tecvid*. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım 1996.
- Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed. *el-Minahu'l-fikriyye şerhu'l-mukaddimeti'l-Cezerîyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *er-Ri'âye li tecvîdi'l-kırâe ve tahkîk-i lafzî't-tilâve*. thk. Ahmed Hasen Ferhat. Umman: Dâru Ammâr, 2. Basım, 1996.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *Kitâbü'l-keşf an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1984.
- Kenzu Kalbi. "13 أحكام النون الساكنة (الإقلاب)". *Youtube*. Yayın Tarihi 30 Temmuz 2010. <https://www.youtube.com/watch?v=Pk8xJYAMOno&t=1s>
- Koç, Mehmet Akif. "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 79-91.
- Kurtûbî, Abdülvehhab Muhammed. *el-Muvaddah fi't-tecvîd*. thk. Ğânim Kadduri'l-Hamed. Umman: Daru Ammar, 2000.
- Mar'aşi, Saçaklızade Muhammed b. Ebû Bekr. *Cühdü'l-mukill*. thk. Salim Kadduri'l-Hamed. Umman: Daru Ammar, 2. Basım, 2008.
- Mısırlı, Fatma Yasemin. *Türkiye'de Yaygın Tilavet Geleneği ve Fonetik Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid Kıraat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Sağman, Ali Rıza. *İlâveli-Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Bahar Yayınları, 5. Baskı, 2012.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1988.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Şia'da Kur'an'ın Mevsukiyeti Sorunu: el-İntisar Adlı Eser Özelinde Bir Değerlendirme*

Şaban KONDI**

Öz

Bu makalede; Kur'an'ın korunmuşluğu ve tahrif konusu Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye Şiası arasındaki tartışmalar, Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) *el-İntisâr li'l-Kur'an* isimli eseri örneğinde ele alınmıştır. Makale iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısım bazı Şîî âlimlerin Kur'an'ın lafzına yönelik ekleme ve çıkarma iddialarını, ikinci kısımda ise Kur'an'ın ilâhî ve beşerî tedbirlerle korunmuşluğuna yönelik tespitleri içermektedir. Bazı Şîî ulemanın Kur'an metnine yönelik tahrif iddialarının çok boyutlu olduğunu görmekteyiz. Şia'nın özellikle Hz. Ali'nin hilafeti ve Ehl-i Beyt ile alakalı âyet ve sûrelerin mevcut Kur'an'da yer almadığına, yer alanların da tahrif edildiğine, Kur'an'ın hem lafız hem de anlam düzeyinde değiştirildiğine, birtakım ekleme ve çıkarmaların yapıldığına dair iddialar ele alınmıştır. İlk dönem kaynaklarında ve klasik dönem eserlerinde, tahrif iddiasının üzerine inşa edildiği Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir'in cem ettiği, Hz. Osman'ın istinsah ederek resmi mushaf haline getirdiği Kur'an nüshasında bu iddialarla alakalı bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Vahiy, Tahrif, Mevsûkiyet, Ehl-i Sünnet, Şia.

The Matter of the Reliability of Quran in Shia: An Evaluation in Scope of the Work Titled el-İntisar

Abstract

In this article, the discussions between 'The Protection of the Qur'an and the subject of Tahrif' (Ahl al-Sunnah and Imamiyya Shia) are discussed in the example of *al-Intisar li'l-Qur'an* by Qad'i Abu Bakr Bâkılânî (d. 403/1013). The article is divided into two parts. The first part includes the claims of some Shiite scholars about the additions and subtractions to words of the Qur'an, and the second part contains the determinations of the protection of the Qur'an by divine and human precautions. We see that some Shia ulema's claims of falsification of the Qur'an are multi-dimensional. No clear statement of Shia claiming that especially Hz. Ali's caliphate and Ahl al-Bayt-related verses and surahs are not included in the current Qur'an, those involved are falsified, the Qur'an has been changed at the level of both word and meaning, to confirm the claims that some additions and subtractions. was

* Makale Gönderim Tarihi: 17.09.2019/ Makale Kabul Tarihi: 29.12.2019.

** Dr., Mersin İl Müftüsü, Mersin, Türkiye

Dr., Mufti of Mersin, Mersin, Turkey, saban_kondi61@hotmail.com

found in the Qur'an and Sunnah. When we look at the sources of the first period and the works of the classical period, Hz. Ali, Hz. Abu Bakr cem, Hz. In the copy of the Qur'an, which Osman has made an official mushaf, he has not witnessed any information to confirm this.

Keywords: Tafseer, Qur'an, Revelation, Tahrif, Mevsûkiyet, Ahl al-Sunnah, Shia.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm, nüzulünden kıyamete kadar insanlık için her alanda kutsal bir metin, dînî, hukûkî ve ahlâkî alanda bir mesaj, aynı zamanda da bir hidâyet kaynağı ve yol gösterici rehber olmuştur. Cebrail Kur'an'ı vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) getirmiş, Hz. Peygamber de onu okumuş, onda hiçbir değişiklik yapmadan kâtiplere yazdırmış, hıfz, kitabet, cem, istinsah, tebliğ, ibadetlerde okunarak tekrarlama gibi özel yöntemlerle koruma altına almıştır.¹

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte, sahâbe döneminden uzaklaştıkça, özellikle İslâm fütuhâtının genişlemesiyle, Kur'an'ın mevsûkiyeti, tarihi ve Kur'an ilimleri içerisinde yer alan konularla alakalı farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Özellikle bazı Şîî âlimler ve son yüzyılda da bazı müsteşrikler tarafından Kur'an'ın tarihine, mevsûkiyetine ve tahrif iddialarına yönelik birçok görüş ileri sürülmüş, bunlara yönelik birçok eser kaleme alınmıştır.

Ehl-i Sünnet ulemasına göre; Kur'an'ın bütün insanlığa gönderilen Allah'a ait son kitap olduğu, daha önceki semavî kitapların aksine mevcut Kur'an metninin fazlalık veya noksanlık gibi bir tahrife maruz kalmadığı, aksine Allah'tan geldiği şekliyle nakledilip sonraki nesillere salimen ulaştığı ittifakla sabittir.² “Şüphesiz o Zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz... Onun koruyucusu da elbette biziz.”³, “Bu, kendisinde şüphe olmayan Kitaptır.”⁴ âyetleri Ehl-i Sünnet'in temel dayanaklarından.

Bununla birlikte erken dönem Şîî - İmâmî kaynaklarda Kur'an'ın hem lafız hem de anlam düzeyinde tahrif edildiğine, birtakım ekleme ve çıkarmaların yapıldığına dair birçok rivâyet mevcuttur. Lafzî tahrifle ilgili rivâyetlerin bir kısmı çok sayıda âyetin Kur'an'ın içerisinde yer almadığı iddiasını içermektedir.⁵ Mesela, Şîî âlimlerin önde gelen muhaddislerinden el-Küeynî (öl. 329/941) *el-Kâfi fi'l-Uşûl* isimli eserinde, (Hişam b. Sâlim'den) Ebû Abdillâh'ın şu sözünü nakleder:

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *Tefsiru'l-Kurtubî*, thk. Sâlim Mustafa Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431/2010), 1/25-28; Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1430/2009), I/26; Şihâbuddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîr'ül-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Seyyid Muhammed-Seyyid İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), I/25-26.

² Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkallânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, thk. Ömer Hasan el-Kıyâm (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1425/2004), II/33; İhsan İlahî Zâhir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takıyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli & Hasan Onat (Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984), 68.

³ el-Hicr 15/9.

⁴ el-Bakara 2/2.

⁵ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 180.

“Cebrail’in (a.s) Hz. Muhammed’e (s.a.v.) getirdiği Kur’an on yedi bin âyettir. Ehl-i Beyt ve Hz. Ali (öl. 40/661) ile ilgili âyetler tamamen Kur’an’dan çıkartılmıştır.”⁶ İmam Muhammed el-Bâkır’ın da (öl. 1110/1688), “Kur’an’ın tamamının [Allah] tarafından indirildiği şekliyle cem edildiğini ileri süren kimse yalancıdır. Zira Kur’an’ı Allah’ın indirdiği şekilde cem ve hıfz eden sadece Hz. Ali ve ondan sonraki imamlardır.” dediği zikredilmiştir.⁷

Bu çalışmanın sınırları içinde, Şia’nın tahrifle ilgili iddialarının tamamını inceleyerek analiz etmemiz mümkün değildir. Söz konusu iddiaların reddine yönelik delilleri daha ziyade Bâkılânî’nin *el-İntisâr li’l-Kur’an* isimli eseri bağlamında ele alacağız.

Bununla birlikte; Şîî âlimlerin önde gelenlerinden, Ebü’l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî’nin (Şeyh Sadûk) (öl. 307/919) *Risâlet’ül-İ’tikâdâtî’l-İmâmiyye* (Şîî-İmâmiyye’nin İnanç Esasları) ve *Tefsîru’l-Kummî’si*, el-Küleynî’nin *el-Kâfi fi’l-Usûl’ü*, Abdillâh es-Sayrafi’nin *Nüketu’l-intisâr li-nakli’l Kur’an’ı*, Seyyid Murtezâ er-Rizvî’nin *el-Burhân ‘alâ ‘ademi tahrifi’l-Kur’an’ı* gibi son dönem Şia eserlerinden yararlanılmıştır. Yine Kur’an’ın tahrifiyle ilgili Şaban Karadaş’ın *Şia’da ve Sunnî Kaynaklarda Kur’an Tarihi*, Mustafa Öztürk’ün *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, Hasan Elik’in *Kur’an’ın Korunmuşluğu Üzerine* vb. kaynaklardan ve makalelerden de istifade edilmiştir.

1. Kur’an Metninin Mevsûkiyeti ve Tahrif Kavramı

Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası arasındaki temel tartışma konularından biri de Kur’an’ın mevsûkiyeti ve tahrifi hususundadır. Bu tartışmanın temelini Hz. Ali’nin imamet/hilafeti tartışmasıyla irtibatlı olarak iki mezhebin Kur’an metni ve mevsûkiyetiyle ilgili farklı yaklaşımları oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet’e göre Kur’an, Allah tarafından Hz. Muhammed’e nazil olan ve bütün insanlığa gönderilen son kitaptır. Asla değişmemiş ve bozulmamıştır. Kıyamete kadar da bozulmayacak ve değişmeyecektir. Kur’an, daha önceki semavî kitapların aksine her türlü tahriften, ziyade ve noksanlıktan uzak, ilâhî ve beşerî tedbirlerle koruma altındadır. Birçok Sünnî müfessir Kur’an’ın metinsel mevsûkiyeti konusunda; “Şüphesiz o Zikri (Kur’an’ı) biz indirdik biz... Onun koruyucusu da elbette biziz.”⁸ mealindeki âyeti delil göstermişlerdir. Daha önceki semavî kitaplar Kur’an’ın korunmasında uygulanan beşerî tedbirler (hıfz, kitâbet, cem, istinsah, arza, tebliğ ve ibadetlerde tekrarlama) uygulanmadığı için peygamberlerin vefatından sonra tahrif, tebdil, ziyade ve noksanlıktan kurtulamamışlardır.⁹

⁶ Küleynî, *el-Kâfi fi’l-Usûl* (Beyrut: y.y., 1426/2005), II/634, 824.

⁷ Küleynî, *el-Kâfi fi’l-Usûl*, I/228.

⁸ el-Hicr 15/9.

⁹ Bâkılânî, *el-İntisâr li’l-Kur’an*, II/33, *İcâzu’l-Kur’an*, thk. Mahmud Muhammed Mezrûa (Cidde: Mektebetü Küñûzil Mârife, 1427/2006), 23; Zâhir, *Şia’nın Kur’an, İmamet ve Takıyye Anlayışı*, 68.

Kur'an'ın tahrifi iddalarına geçmeden önce tahrif sözcüğünü lügat ve ıstılah açısından incelemekte yarar vardır. *Tahrif* sözcüğü sözlükte “bir şeyi eğip bükmek, değiştirmek, çarpıtmak, döndürmek, şeklini bozmak, bir şeyi bulunduğu yerden saptırmak, kaydırmak, uzaklaştırmak”¹⁰ yahut “bir kelimeyi muhtemel iki manadan birine hamletmek, tevîl yoluyla manayı değiştirmek¹¹, bir sözü bir tarafa çekmek”¹² gibi anlamlara gelmektedir. Metni değiştirmeye tenzîli tahrîf, mânâyı değiştirmeye ise te'vîli tahrîf adı verilmektedir.¹³ Kur'an'da *tahrif* kelimesinin yanı sıra, *tebdil*, *leyy* (*dili eğip bükme*), *kitman* (*gizlemek*), *nisyan* (*unutmak*), *Allah'ın âyetlerini satmak*, *elleriyle kitap yazmak* gibi bazı kelime ve ifade kalıplarının da tahrifle ilgili olduğu düşünülmektedir.¹⁴

İslam literatüründe tahrif sonraki dönemlerde Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal metinlerini kasıtlı şekilde değiştirmelerini veya yanlış yorumlamalarını ifade etmek için kullanılırken,¹⁵ ilk dönem sözlüklerinde tahrife verilen anlamlar metinden çok yorumla ilgilidir ve anlamın çarpıtılmasını ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁶ Arapçadaki özellikle “tağyir” ve “tebdil” kelimeleriyle de yakın anlam ilişkisi bulunan tahrif kelimesi¹⁷ bu bağlamda Kur'an'da Ehl-i Kitap ile ilgili olarak kelimelerin anlam ve bağlamının çarpıtıldığını ve ilâhî kelâmın tahrif edildiğini açıklamak üzere dört yerde geçmektedir.¹⁸ Bu âyetlerin tamamına bakıldığı zaman muhatap zümre Hz. Peygamber devrindeki Medine Yahudileridir.¹⁹ Müfessirler bu âyetlerde Medine Yahudilerine isnad edilen “tahrif” fiilini tamamen Tevrat ile ilişkilendirmekle birlikte kısmî de olsa diğer ilâhî kitaplarda da tahrifin olabileceğini belirtmişlerdir.²⁰ Ancak kelimeler ve tefsircilerin genel kanaati Kur'an'ın dışındaki kitapların tahrifinin daha çok lafız ve mana olarak yapıldığı yönündedir.²¹

¹⁰ Ebu'l-Fazl Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisân'ul-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), II/402-403; İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an* (Beyrut: y.y., 1432/2011), 228.

¹¹ Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (Beyrut: y.y., 2005), I/412; Rasûl Câferiyyân, *Ükzûbetü tahrifi'l-Kur'an beyne's-Şîâ ve's-Sünne* (Tahrân: y.y., 1405/1985), 8.

¹² İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, 228.

¹³ Arif Yıldırım, “Kelâmî Açından Tevrat ve İncil Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Aralık 2006), 12; Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *İktizâu's-Sırat'l-Mustakîm Muhâlefeti Ashabi'l-Cehîm*, thk. Muhammed Hâmid (Kahire: y.y., 1369/1950), 8.

¹⁴ Mehmet Tarakçı, “Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'an Ayetlerinin Anlaşılması Sorunu”, *Usûl Dergisi- İslam Araştırmaları* 2/2 (Temmuz-Aralık 2004), 36.

¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîru vet'Tenvîr*, VI/36-37; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I, 260.

¹⁶ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I, 260; Tarakçı, “Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'an Ayetlerinin Anlaşılması Sorunu”, 37.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisân'ul-'Arab*, II/402.

¹⁸ Bakara 2/75; Nisa 4/46; Mâide 5/13; Ra'd 13/41.

¹⁹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I/261; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, V/69.

²⁰ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I/260; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, V/67-69.

²¹ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Ignaz Goldziher, “Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği” çev. Cihad Tunç, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 151-170; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: y.y., 2001), 208-232; Necmeddin Gökür, “Kur'an-ı Kerim Açısından İlahi Kitapların Tahrifi Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 221-256.

Ebû Abdillâh b. Ahmed el- Kurtûbî (öl. 671/1273) ve Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 335/946), Yahudilerin, Tevrat'ın aslında tahrif yaptıkları gibi, Kur'an hususunda da Hz. Peygamber'in, bu tür tahrifin Tevrat'ta olabileceği gibi Kur'an'da da Yahudiler tarafından yapıldığına dikkat çekmiştir. Yahudi din adamlarının Hz. Peygamber'i dinlediğinde hoşlarına gitmeyen sözleri ve hükümleri değiştirerek anlamını tahrif ettiklerini, kendi görüşlerine göre yorum yaptıklarını, umumi olan ilâhî hükümleri gizlediklerini anlatmıştır.²²

Fahreddin er-Râzî' (öl. 606/1209) de tahrifi, yalan yanlış yorumlar veya kelime oyunları ile sözün anlamının başka yönler çekilmesi şeklinde tanımlamıştır.²³ Râzî, "en-Nisa 4/46 âyetinin tefsirinde bir dizi tahrif şekline söz etmiştir. Tahrifin birinci şekli, recm cezasıyla ilgili ibareyi had cezasına tahvil etmek gibi lafızda değişiklik yapmak ya da lafzın aslı şeklini bozmaktır.²⁴ İkinci şekli, aslı esas olmayan fikirler temelinde merdud te'villere başvurmak ve birtakım kelime oyunları ile kutsal metinlerdeki ibarelerin nesnel anlamlarını çarpıtmaktır. Üçüncü şekli ise Yahudilerin Hz. Peygamber'den aldıkları bilgileri çarpıtmaları ve yalan yanlış biçimde aktarmış olmaları ve söylemediği sözleri ona isnad etmeleridir."²⁵ şeklinde izah etmiştir.

2. Şia'nın Kur'an Metninde Tahrif İddiası

Şia'nın Kur'an metnine yönelik tahrif iddiası çok boyutludur. Bunun bir boyutu Kur'an metnine ekleme ve çıkarma meselesiyle ilgilidir. İkinci bir boyutu Kur'an metninde lahn (imla ve gramer hatası) iddiasıyla ilgilidir. Bir diğer boyut Kur'an'daki tekrarlarla ilişkilidir. Bütün bunların dışında, mecazlı ve kinayeli ifadeler ile bazı zamirler ve edatlar, mukattaa harfleri, hitap şekilleri, âyet ve sûrelerin sayı ve tertipleri de tahrif iddiasının başka bir boyutuna karşılık gelmektedir.

Erken dönem Şî-İmâmî kaynaklarda Kur'an'ın hem lafız hem anlam düzeyinde tahrif edildiğine, birtakım ekleme ve çıkarmaların yapıldığına dair birçok rivâyet mevcuttur. Lafzî tahrifle ilgili rivâyetlerin bir kısmı çok sayıda âyetin Kur'an'ın içerisinde yer almadığı iddiasını içermektedir.²⁶ Mesela, Şîî âlimlerin önde gelen muhaddislerinden olan el-Küleynî *el-Kâfi fi'l-Usûl* isimli eserinde, Hişam b. Sâlim'den Ebû Abdillâh'ın şu sözünü nakleder. "Cebrail'in Hz. Muhammed'e (s.a.v.) getirdiği Kur'an on yedi bin âyettir."²⁷

²² Geniş bilgi için bk.Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I/411-413.; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I/259-260; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhit*, I/436-438.

²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, X/95.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, X/94-96.

²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, III/124; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, V/67-69.

²⁶ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri*, 180.

²⁷ Küleynî, *el-Kâfi fi'l-Usûl*, II/824.

Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr, el-Beyyine sûresinin ilk âyetinde Kureyş'ten yetmiş kişinin tek tek zikredildiğini söylemiştir.²⁸ Keza Küleynî başka bir rivâyette İmam Muhammed el-Bâkır'ın, Kur'an'ın tamamının Allah tarafından indirildiği şekliyle cem edildiğini ileri sürenin yalancı olduğunu, zira Kur'an'ı Allah'ın indirdiği şekilde cem ve hıfz edenin sadece Hz. Ali ve ondan sonraki imamlar olduğunu nakletmektedir.²⁹ Bu son beyan Kur'an'ın tam ve otantik şeklinin Ehl-i Beyt imamlarıyla birlikte mezara gittiğine işaret etmektedir.³⁰ Bunlarla birlikte bir kısım Şiî ulema Kur'an'dan bazı sûrelerin tamamen çıkartıldığını iddia etmişlerdir. Mesela kırk bir âyetten oluştuğu iddia edilen Kur'an'da da hiç yer almayan Nûreyn sûresi ve Hz. Ali'ye itaat ve hürmetin gerekliliğinden söz eden yedi âyetlik Velâye sûresi buna birer örnektir.³¹ Ancak bu iddiaları doğrulayacak Kur'an'da hiçbir emare mevcut değildir.

2.1. Şiî Gelenekte Kur'an Âyetlerinin Tahrif Edildiğine Yönelik İddialar

2.1.1. Hz. Ali ve on iki imamın isimlerinin düşürüldüğüne yönelik iddialar

Erken dönem Şiî-İmâmî hadis ve tefsir kaynaklarında birçok âyetin kısmen tahrif edildiği iddiasına rastlanır. Umumiyetle İmam Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sadık'a isnad edilen bu iddiaya göre kısmî metin tahrifine maruz kalan âyetlerin hemen hepsi genelde Ehl-i Beyt ve imamların faziletleri, özelde de Hz. Ali ve onun velâyeti ile ilgilidir.³² Örneğin Câfer es-Sâdık;

“Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz.” mealindeki Âli İmrân 3/110 âyetinde geçen أُمَّةٌ kelimesinden, sıradan bir topluluk bir ümmet değil أُمَّةٌ ortaya çıkarılmış hayırlı ve faziletli imamlar topluluğunun (on iki imamın) kast edildiğini söylemiştir.³³ el-Kıyâme sûresinin 75/17 âyetteki, إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ “Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir.” yerine بِه

“Şüphesiz onu toplamak ve okumak Ali'mize aittir.” şeklinde yorumlamıştır. Keza en-Nisa 4/166 âyetindeki لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَكُ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ فِي عِلْمِهِ “Fakat Allah sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder. Melekler de buna şahitlik eder...” “ne var ki Allah sana Ali hakkında indirdiği buyruğa tanıklık eder.” Yine, إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ “Bu Kur'an en

²⁸ Küleynî, *el-Kâfi fi'l-Usûl*, II/634.

²⁹ Küleynî, *el-Kâfi fi'l-Usûl*, I/228.

³⁰ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia-Polemikleri*, 180-181.

³¹ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri*, 182; Garcin de Tassy, “Chaptire inconnu du Coran”, *Journal Asiatique* 3 (1842), 431-439.

³² Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 180-183.

³³ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/52,53.

doğru olana iletir.”³⁴ âyetindeki اللّٰتِ ismi mevsûlünü imam olarak belirleyen İmâmiyye müfessirleri âyetin anlamını, “Bu Kur’an لِإِمَامٍ يَهْدِي imama (on iki imama) iletir.” şekline dönüştürmüşlerdir. Şiâ, Kur’an’daki müphem ifadeleri kendi kabulleri doğrultusunda yorumlamıştır. Buna ilişkin en önemli örneklerden birisi de el-Mâide sûresinin 5/67. âyetidir. Zira bu âyet, İmâmiyye mezhebinin ileri sürdüğü ilâhî hak nazariyesinin en temel argümanını oluşturmaktadır. يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ

مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun.”³⁵ mealindeki âyette (مَا) ismi mevsûlü zikredilmek sûretiyle müphem bırakılan husus, İmâmiyye müfessirleri tarafından Hz. Ali’nin hilafet hakkı olarak yorumlanmış ve bu yoruma göre Hz. Peygamber’den kendisine indirilip tebliğ edilmesi istenen şey de bu hakkın açıkça ilan edilmesi şeklinde telakki edilmiştir.³⁶ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et” den sonra âyetin devamında, يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ فِي عَلَيَّ buyrukları tebliğ et”³⁷ diye ilave edilmiştir. Zikri geçen bu âyetlere ilaveten benzer ibareler en-Nisâ 4/168, el-En’âm 6/93 ve 26, eş-Şuarâ 26/227 âyetlerde Ehl-i Beyt’in hakkına tecavüz edildiğini bildiren ifadelerde bir şekilde tahrif ve tağyir edildiği iddia edilmiştir.³⁸

İmâmiyye müfessirlerinden bazıları, Furkan 25/28. âyette kullanılan, يَا وَيْلَتَى kelimesini “Yazıklar olsun bana, keşke falanı dost edinmeseydim!”³⁹ âyetindeki “فَلَانًا” kelimesinden kast edilenin herkesçe tanınan Hz. Ömer olduğunu,⁴⁰ ancak Hz. Osman’ın, bunu falanca şeklinde kinevî ve müphem lafızla değiştirmek sûretiyle Kur’an’da tahrifat yaptığını⁴¹, Allah’ın böyle müphem ve manası açık olmayan âyetleri indirmesinin mümkün olamayacağını söylemişlerdir. Yine el-Furkân 25/27. âyette وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَيْبًا “O gün zalim kimse, (çaresizlik içinde) ellerini ısırıp şöyle diyecektir: ‘Ne olurdu ben de peygamberle beraber aynı yolu tutsaydım!’” ifadesinde müphem bırakılan yerde Hz. Ebu Bekir’in “Ah keşke Rasul ile beraber Ali’yi de veli edinseydim” demek istediğini ileri sürmüşlerdir.⁴²

³⁴ el-İsrâ 17/9.

³⁵ el-Mâide 5/67.

³⁶ Süleyman Ateş, “İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20 (1975), 162.

³⁷ Ebu’l-Hasen İbrâhim el- Kummî, Tefsîru’l-Kummî (Beyrut: y.y., 1991), I/22-23.

³⁸ Kummî, Tefsîru’l-Kummî, I/22-23.

³⁹ Furkan 25/28.

⁴⁰ Bâkîllânî, el-İntisâr li’l-Kur’an, II/116; Sayrafî, Nüketü’l-İntisâr, 43.

⁴¹ Bâkîllânî, el-İntisâr li’l-Kur’an, II/116; Sayrafî, Nüketü’l-İntisâr, 29.

⁴² Bâkîllânî, el-İntisâr li’l-Kur’an, II/50, 116-117; Ayrıca bk. Karadaş, Şia’da ve Sünni Kaynaklarda Kur’an Tarihi, s. 190.

Şia'nın tahrif iddiaları bunlarla sınırlı değildir. Bilindiği gibi Allah, Kur'an'ı Arapça olarak indirmiş, muhataplarına Arap dilinin imkân sınırları çerçevesinde hitap etmiştir. Bu itibarla O, insana yönelik hitabında, vahyin ilk ve doğrudan muhatapları olan Arapların konuşup anlaştıkları dile özgü üsluplarını kullanmıştır. Bâkılânî'nin naklettiğine göre; Şiî ulema, Kur'an'da manası açık olmayan ve anlaşılmasında bir karineye ihtiyaç duyulan mecaz⁴³ ve kinayenin,⁴⁴ zamirlerin,⁴⁵ hurûfu mukataânın,⁴⁶ müphem kelimelerin,⁴⁷ tekrarların⁴⁸ olamayacağını, bu tür sözlerin ancak inandığının dışında bir söz söyleme ihtiyacı duyan ya da insanları idare etmekten korkan bir insana ait anlamsız sözlerin olabileceğini⁴⁹ ileri sürmüşlerdir.

Bazı Şiî ulema, es-Sâffât 37/147. âyetindeki; *أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ* “Nihâyet onu (tekrar) nüfusu yüz binden fazla olan bir kavme peygamber olarak gönderdik.” âyetindeki “و” kelimesinin mana itibari ile şek ve zann ifade ettiğini, hâlbuki Allah'a şek ve şüphe isnad edilemeyeceğini, Allah'ın bütün şek ve şüpheden uzak olduğunu, Tâhâ 20/17. âyette *وَمَا تِلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ* “Şu sağ elindeki nedir ey Musa!”⁵⁰ âyetinde de bir soru ve haber alma ifadesi kullanıldığını, halbuki Allah'ın bütün gaybı bildiğini, soru sormanın mana itibarıyla bir bilinmezliği ifade ettiği için Allah'ın böyle bir şeyle vafedilemeyeceğini söylemişlerdir.⁵¹ Yine er-Rûm 30/27. *وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ* “İnsanları ilkin yaratan o'dur. Gününü gelince onları tekrar hayata kavuşturacak olan da yine O'dur. Üstelik bu iş O'nun için pek kolaydır.” âyetinde de *وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ* “bu daha kolaydır” ifadesinden demek ki Allah'a zor olan

⁴³ Bk. Yusuf 12/82. Bu âyette mürsel mecâzı oluşturan ilgi (alâka) türlerinden *hâl-mahall* ilgisini üzerinden, mahal (şehir) zikredilmiş ancak hâl (şehirin sakinleri) zikredilmemiştir. “Şehre sor.” ifadesinde, aslında şehir sakinlerine sor anlamı kast edilmiştir. (Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II, 239.)

⁴⁴ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/116; Sayrafi, *Nüketü'l-İntisâr*, 44; Bk. Yusuf 12/82, en-Nisâ 4/43 ve el-Mâide 5/6. âyetlerde geçen, *أَوْلَسْتُمْ النِّسَاءَ* ifadesinde ki *لَمَنْ* fiilini hem hakiki hem de mecâzî olarak anlamlandırmak mümkündür. Bu kelimeden maksat cima olabileceği gibi dokunma manasında da kullanılmıştır. Farklı örnekler için bk. Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, II/188.

⁴⁵ Bk. el-Âdiyât 112/4, eş-Şems 91/3-4, el-Kadr 97/1; Cüneyt Eren, “Kur'an-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belagat Açısından Değerlendirilmesi”, *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 94.

⁴⁶ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/115.

⁴⁷ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/116-117. Ayrıca bk. Karadaş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, 190.

⁴⁸ Kur'an'da tekrarlar, bir sûre içerisinde aynı âyetin tekrarlanması, aynı âyetlerin ardışık olarak gelmesi ve aynı âyetin sûrenin farklı yerlerinde geçmesi şeklinde olabilir. el-Müddessir 74/18-20, el-Kiyâme 75/34-35, Rahman sûresinde 31 kere geçen *فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ* “Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?” âyetleri örnek olarak gösterilebilir. Yine bir âyetin değişik sûrelerde tekrar edilmesine örnek olarak Yûnus Sûresi 10/48 âyette geçen *وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ* “Eğer doğru söyleyenler iseniz, (söyleyin) bu tehdit ne zaman gerçekleşecek?”⁴⁸ ifadesi altı ayrı sûrede tekrarlanmıştır. Yûnus 10/48; el-Enbiyâ 21/38; en-Neml 27/71; Sebe 34/29; Yasin 36/48; el-Mülk 67/25.

⁴⁹ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/116; Sayrafi, *Nüketü'l-İntisâr*, 44.

⁵⁰ Tâhâ 20/17.

⁵¹ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/170, 171-190.

şeylerin de olabileceğini, hâlbuki her şeyi yaratan, gören ve işiten Allah için hiçbir şeyin zor olamayacağını, dolayısıyla böyle bir âyetin Kur'an'ın nazmına aykırı olduğunu,⁵² bu ve benzeri hataların ancak Kur'an'ı cem ve istinsah edenlerin inatları, hataları ve onda olmayanları ona dâhil etmeleri yüzünden meydana geldiğini iddia etmişlerdir.⁵³

2.1.2. Gramer yönünden Kur'an'da tahrif yapıldığına dair iddialar

Şiî ulema, gramer yönünden de Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Kur'an'ı tahrif ettiklerini, ona birbiriyle uyumlu olmayan açık ve yanlış kelimeler dahil ettiklerini, sağlam ve icaz vasfına sahip olmayan bu kelimelerin asla Allah'a isnat edilemeyeceğini, Allah'ın bu tür yanlış kelimelerle konuşamayacağını, Kur'an'ın böyle gramere aykırı olan ve doğru olmayan kelimelerle indirilemeyeceğini, Hz. Peygamber'in de bunları dile getiremeyeceğini iddia etmişlerdir. Bu tür yanlışların olsa olsa Kur'an'ın cemi ve yazımı esnasında cem edenler ya da kâtipler tarafından kasten Allah'ın kitabını ifsad için yapılmış olabileceğini söylemişlerdir.⁵⁴ Örnek olarak da aşağıdaki âyetleri vermişlerdir. Lokmân 31/3. âyette الصَّلَاةُ الرَّكُوعَ kelimeleri elifle değil vâv ile yazılmıştır. Yine, el-En'âm 6/74. âyette, إِبْرَاهِيمُ el-En'âm 6/84. âyette, إِسْحَاقَ - سُلَيْمَانَ Kehf 18/46. âyette, الْحَيُّوَةُ şeklinde⁵⁵ yazılarak lafızda vâv ile telaffuz edilmemesine rağmen elif düşürülmüştür.⁵⁶ Yine el-Bakara 2/135. âyette فَأَلُوا - كُونُوا, en-Nisâ 4/142. âyette فَأَمَّاوَا şeklinde sonlarında sabit olmayan bir elif yazılmıştır. Dolayısıyla yazılışta ve okunuşta farklılık arz etmektedir.⁵⁷ Bu âyetlerde harflerin yazılışından kaynaklanan ve hata olarak algılanan durumun aslında gerçek bir hata olmadığı, farklı kabilelere mensup kâtiplerden (şive ve lehçe farklılıklarından) kaynaklanan bir durum olduğu Ehl-i Sünnet uleması tarafından belirtilirken,⁵⁸ bazı Şiî ulema da, Allah'ın gramer eksiklikleri içeren böyle hatalı cümleler kullanmayacağını, bu tür hataların varlığının Kur'an'ın tahrif edildiğinin açık bir delili olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁹

İnsanlık tarihine bakıldığı zaman her toplumun kullandığı dil, farklı şive ve lehçelerden oluşmaktadır. Kur'an'ın indiği Arap toplumu da, aynı dili konuşmasına rağmen, farklı şive ve lehçeleri telaffuz eden gruplardan meydana gelmiştir.⁶⁰ Birçok Ehl-i Sünnet âlimi, Kur'an'ın tevatür yoluyla nakledildiğini, onda

⁵² Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/172-173; Fussilet 41/11; en-Naziât 79/27-30.

⁵³ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/172-173.

⁵⁴ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/130.

⁵⁵ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/144-145.

⁵⁶ el-En'âm 6/74-85; el-Fâtiha 1/3; el-Kehf 18/46.

⁵⁷ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/145-146.

⁵⁸ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/149.

⁵⁹ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/131.

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ullûmi'l-Kur'an*, I/293.

gramer ve yazım dâhil hiçbir eksikliğin ve tahrifin olmadığını dile getirmişlerdir.⁶¹ Şîî ulema tarafından, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf'ın tilavetinde ve yazılışında hataların ve değişikliklerin olduğuna yönelik iddialar da mevcuttur. Bu iddialara örnek olarak; bazı âyetlerin evvelinde huzurda bulunan (muhatap) kişiye hitap ederken sonunda huzurda olmayan (gâipteki) kişilere hitap edilmesinin Kur'an'ın nazmına uymadığını iddia ettikleri âyetleri vermişlerdir. el- Hucûrât 49/7. ayette, *وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ.* "*Bilin ki, aranızda Allah'ın elçisi bulunmaktadır. Eğer o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz. Fakat Allah, size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize güzel göstermiş; inkarcılığı, fasıklığı ve (İslam'ın emirlerine) karşı çıkmayı da çirkin göstermiştir. İşte onlar doğru yolda olanların ta kendileridir.*" Âyette, *فِيكُمْ* (sizin aranızda), *لَوْ يُطِيعُكُمْ* (Eğer size uysaydı), *فِي* (sizin kalplerinizde) buralarda *كُمُ* muhatap zamirleriyle hazırda bulunanlara hitap edilirken âyetin sonunda *هُمُ الرَّاشِدُونَ* (İşte onlar doğru yolda olanların ta kendileridir) *هُمُ* zamiriyle hazırda olmayanlara hitap edilmiştir.⁶²

Yine er-Rûm 30/39. âyette, *وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ* "*Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek her ne zekat verirsiniz; işte bunu yapanlar sevaplarını kat kat arttıranlardır.*" Bu âyette de *تُرِيدُونَ* (istiyorsunuz) *وَمَا آتَيْتُم* (siz ne verirsiniz) *فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ* zamirleri hazırda bulunanlara hitap ederken âyetin devamında *هُمُ الْمُضْعِفُونَ* diyerek gâipte olanlara hitap edilmiştir.⁶³ Bâkılânî, Arap lügatini en iyi bilenlerce malum olduğu üzere ittifakla hazırda olan birisine hitap ederken, hitabın hazırda olmayan birisine dönüşmesinin mümkün olabileceğini, bu durumun birçok Arap şiiirinde ve Arap kültüründe mevcut olduğunu, bu ithamların ravi senet ve sıkı açısından problem teşkil ettiğini ifade etmiştir.⁶⁴ Yine Hz. Ali'nin kölesi Kamber ile birlikte taşıyabilecekleri kadar ağır olan Kur'an'ın Hz. Muhammed'in vefatından sonra Hz. Ali tarafından cem edildiğini,⁶⁵ bu Kur'an'ın dörtte birinin Ehl-i Bey'tin fazileti hakkında, dörtte birinin Ehl-i Bey'tin düşmanları hakkında, dörtte birinin siyer ve örnekler hakkında, dörtte birinin de farzlar ve Kur'an'ın fazileti hakkında indirilmiş olmasına rağmen⁶⁶, elimizde mevcut olan Kur'an da bu bölümlerin yer almadığını iddia etmişlerdir.⁶⁷

Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu dil olan Arapçada kelime, mana, telaffuz veya imla farklılığı gösteren çeşitli lehçeler, şiveler, muhatap ve gaib zamirleri, mecaz, kinaye gibi muhatapların dikkatini çekmek için tasarlanmış, anlatım

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîl-i âyi'l-Kurân*, II/363-364.

⁶² Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/1954. Ayrıca bk. Yûnus 10/22.

⁶³ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/1954.

⁶⁴ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/195.

⁶⁵ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/51.

⁶⁶ Küleynî, *el-Kâfi fi'l-Usûl*, II/812.

⁶⁷ Küleynî, *el-Kâfi fi'l-Usûl*, II/824-828.

zenginliği içeren türlü dil öğelerine rastlamak mümkündür. Ancak bu durum asla Kur'an'da bir tahrif olduğunun gerekçesi değildir. Zira Kur'an'ın bütün parçaları, kelime, cümle, âyet ve sûreleri arasında son derece dikkat çekici bir irtibat ve uyum vardır. O, gerçekten her türlü tenakuz ve ihtilaftan, tahrif ve tağyirden uzak ilâhî bir kitaptır. Ne nazmında, ne îcâzında, ne gramerinde ne de tertip ve düzeninde bir tenakuz söz konusudur.

Kuşkusuz Ehl-i Sünnet ile Şia arasında Kur'an'ın bu şekilde değerlendirilmesi daha çok siyâsî ve ideolojiktir. Özellikle Şia'nın aşırı grupları dinin aslını ve Kur'an'ı, bu vasıflara sahip imamlardan aldıklarını söyleyerek, her Şif'nin bu imamlara inanması ve itaat etmesinin farz olduğunu, imamlardan gelen rivâyetlerin asla cerh ve tadile tabi tutulamayacağını, imamet makamında bulunan kişi sadece İslam toplumunun dünyevî lideri değil aynı zamanda masumiyet ve gizli bilgilere de sahip olduğunu, bu itibarla imamın dinî ve dünyevî işlerde peygamberin vekili olduğunu, imâmetin meşruiyetinin de nassa (haber-i sâdık'a) dayandığını ve bu konuda birçok âyet ve hadisin mevcut olduğunu söylemişlerdir.⁶⁸ Bu delillerin kahir ekseriyeti *imâmetten ziyade* Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk halife olması gerektiği iddiasını temellendirmeye yöneliktir.⁶⁹ Ancak İslam geleneğinde "Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemes. O hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye layık olan Allah tarafından indirilmiştir."⁷⁰ gibi âyetler Şia'nın bu iddialarının reddi yönünde delil niteliğindedir.

Şiî ulema Kur'an ile alakalı düşüncelerini genelde Hz. Ali'nin velâyeti üzerinden yürütmektedir. Hz. Ali, Hz. Osman'ın istinsah ettiği Kur'an'ı onaylamış, Kur'an'ı cem eden komisyona dâhil olmuş, onun dışındakileri reddetmiş ve Kur'an'da değiştirilen, ziyade ve noksan bir harf ve bir kelimenin dahi olmadığını söylemiştir.⁷¹ Bazı Şiî ulemânın iddia ettiği gibi Kur'an'ın âyetleri değiştirilmiş, yok edilmiş, eksiltilmiş ya da ziyade edilmiş ve bunu da Hz. Ali söylemiş ise o zaman Hz. Ali'nin Kur'an'ın neresinin değiştirildiğini, hangi âyetlerin çıkarıldığını, hangi âyetlerin ziyade edildiğini söylemesi gerekmez miydi? Bu tespitler yapılmadan Hz. Ali'nin bunları söylemesi mümkün müdür?⁷² Kanaatimizce Muaviye'nin Şam'a vali olmasına karşı çıkararak savaşı göze alan Hz. Ali'nin, dinin özü olan Kur'an'ın tahrif edilmesi durumunda bunu mutlaka dile getirirdi.⁷³

Konu ile alakalı yaptığımız çalışmada; tahrifle ilgili iddiaların sadece Şiî kaynaklarda değil, sahihlik derecesi tartışmalı olsa da Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki rivâyet malzemelerinde de mevcut olduğuna şahit olduk. Bu konuda el-Ahzâb sûresi ve recm ile ilgili rivâyetler bize yeterli bilgi vermektedir. Hz. Aişe'den

⁶⁸ Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/47; İlahî Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takıyye Anlayışı*, 85.

⁶⁹ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri*, 15-37.

⁷⁰ Fussilet 41/42.

⁷¹ İbn Sa'ad, *Tabakât*, VI/172; Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/57; Sayrafî, *Nüketü'l-İntisâr*, 29.

⁷² Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/55-56.

⁷³ Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/57, 59- 61.

rivâyet edilen bir hadiste, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde el-Ahzâb sûresinin iki yüz âyetlik bir sûre olmasına rağmen, Hz. Osman'ın istinsah ettiği mushafta sûrenin 73 âyet olduğu belirtilmiştir.⁷⁴ Bu konuda Hz. Ömer ve Übey b. Kâ'b'ın, Kur'an'da recm âyetinin olduğunu ve bu âyetin de el-Ahzâb sûresinde olduğunu, bu sûrenin vaktiyle el-Bakara sûresi kadar uzun olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁵

İbn Mâce (öl. 273/887) tarafından nakledilen bir hadiste de, Hz. Aişe'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Yeminle söylüyorum ki vaktiyle recm âyeti ile süt emzirme (radâ) âyeti nazil olmuştu. Bu âyetler divanumun altında bulunan bir sahifede yazılı idi. Ne var ki biz Hz. Peygamber'in vefatı ile ilgili işlerle meşgul olduğumuz sırada (koyun keçi türünden) bir evcil hayvan içeri girmiş ve o sahifeyi yemişti."⁷⁶

Şia'nın tahrif konusunda Ehl-i Sünnet'e ait eserlere yaptıkları bu tür atıfların genel itibarıyla mensuh âyetlerle ilgili rivâyetler, zayıf hadisler, bağlamından koparılan bazı ifadeler ve rivâyetler üzerinde yoğunlaştığını da görmekteyiz. Yine de Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu tür rivâyetlerin zikredilmesi Kur'an'ın mevsûkiyetine ciddi anlamda zarar vermektedir. Çünkü bazı Şîi ulema ve müsteşrikler Kur'an'da tahrif iddialarını bu tür görüşlerle temellendirmektedirler.

Sonuç olarak; Kur'an'ı bir araya getirip derleyenler, dört halife ve Hz. Peygamber'in sahâbeleridir. Onlar Kur'an'ın nüzulüne, kitabetine, hıfzına, cem ve istinsahına, mevsûkiyetine bizzat tanıklık eden seçkin insanlardır. Onların Allah'ın kitabında gördükleri bir hatayı düzeltmeyip bu halde sonraki nesillere bırakması söz konusu değildir. Kaldı ki onlar Kur'an'ı bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmişler ve onu derleyip bir araya getirmişlerdir. Kur'an'ın tahrif edildiğine dair başta dört halife olmak üzere sahabeden bir eleştiriye şahit olunmamıştır.⁷⁷

3. Kur'an'ın Korunmuşluğu

Allah Kur'an âyetlerini levh-i mahfuzda, beytü'l-izze'de, nüzul aşaması ve sonrasında her türlü cin ve şeytanların şerrinden ve hilesinden korumuştur. Şeytanlar ve cinler melekleri dinlemek ve göklerden bilgi çalmak için göklere çıkmaya teşebbüs ettiklerinde Allah onları delici ateş hüzmeleriyle oradan uzaklaştırarak⁷⁸ vahyi koruma altına almıştır.⁷⁹ Vahiy meleği Cebrail Kur'an âyetlerini ummu'l-kitap'tan mahiyetini bilmediğimiz bir biçimde almış⁸⁰, Hz. Peygamber'e farklı zamanlarda lafız ve mana bütünlüğü içerisinde değişik

⁷⁴ Hâkim, 510-511; İbn Hibbân, 4429; İbn Abdi'l-Berr, *el-İstizkâr*, 6/495.

⁷⁵ Buhârî, "Hudûd", 31; Dârimî, "Hudûd", 16; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 23; İbn Mâce, Hudûd, 9.

⁷⁶ İbn Mâce, "Nikah", 1944.

⁷⁷ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, II/60, 64, 66, 72.

⁷⁸ el-Cinn 72/8-9; el-Hicr 15/ 17-18.

⁷⁹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, XII/265-267.

⁸⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, I/164.

şekillerde getirmiştir. Getirilen her âyet Hz. Peygamber tarafından ezberlenmiş (hıfz), vahiy kâtiplerine titizlikle yazdırılmış (kitabet), her yıl vahiy meleği Cebrail'e mukabele şeklinde okunmuş (arz), sahabeye öğretilmiş, onlarında okuması ve ezberlemesi sağlanmış, Hz. Peygamber'in vefatından sonra cem ve istinsah gibi beşeri tedbirlerle koruma altına alınmış ve aslına uygun olarak günümüze kadar salimen ulaşmıştır.⁸¹ Böylece Kur'an Allah'tan geldiği şekliyle ezberlenen ve yazıya geçirildiği şekliyle lafız ve mana olarak korunabilmiş tek kutsal metin haline gelmiştir.

3.1. Kur'an'ın Levh- i Mahfuz'da Korunması

“Korunmuşluk” terkîbi ile vahyin Hz. Peygamber'e salimen ulaşması ve nüzulünden itibaren aslını muhafaza ederek günümüze kadar intikal etmiş olması⁸², levh-i mahfuz terkîbi ile de, mahlûkata ait bütün bilgilerin ve Kur'an'ın kayıtlı olduğu, her türlü müdahaleden, tahrif ve tağyirden korunmuş Allah'ın değişmeyen bilgilerinin yazılı olduğu *levha* ilahî kayıt merkezi diğer adıyla *ummu'l-kitâb* kast edilmektedir.⁸³ Burada Kur'an'ın asıl korunma merkezi olan levh-i mahfuz terkîbine kısaca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyim.

Levh-i mahfuz terkîbi; Kur'an'da vahyin nüzülü ile bağlantılı olarak zikredilen en önemli terkîblerden birisi levh-i mahfuz'dur. Kur'an'ın korunmasında en önemli etkidir. Tamlama şeklinde kullanılan levh-i mahfuz, Kur'an'da sadece el-Bürûc sûresinin 85/22. âyetinde geçmektedir. Âlimler levh-i mahfuz terkîbine birbirinden farklı anlamlar yüklemişlerdir. Mesela; levh-i mahfuz'u, Allah katında bütün bilgilerin kayıtlı olduğu, cin ve şeytanlardan korunmuş ana merkez,⁸⁴ yaratılanlarla ilgili Allah'ın değişmeyen bilgilerinin kayıtlı olduğu levha,⁸⁵ yazıcı meleklerin ilahî ilmi kaydettikleri yer veya semavî kitapları oradan istinsah ederek Cebrail'e sundukları bir makam⁸⁶, ummu'l-kitâb⁸⁷, bütün ilahi kitapların çoğaltıldığı levha, “yer ve gökteki bütün gizlilikleri kapsayan⁸⁸, olacak her şeyin bütün bilgilerini saklayan”⁸⁹ bir kavram olarak yorumlamışlardır.⁹⁰ Ayrıca, levh-i

⁸¹ Kurtubî, *Tefsîr'ul-Kurtubî*, I/25-28; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/172-173; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîr'ul-Kur'ani'l-azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I/25-26.

⁸² Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine* (İstanbul: İFAV Yayınları), 2009, 15.

⁸³ Kurtubî, *Tefsîr'ul-Kurtubî*, IXX/196; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIII, 219; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitabu't-Târifat*, Dar'ul Kutubî'l İlmiyye, (Beyrut: y.y., 1995), 130; Takiyuddin Ahmed b. Abdulhâlim İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Feteva*, (Dabat: y.y., ts.), VII/126.; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağda Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), VIII/238.

⁸⁴ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, XII/530-531; İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, IIX/152-154.; Zemaşşerî, *Keşşâf*, II/536.; Cemâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmit'-Tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987), IX/78.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkami'l Kur'an*, IXX/196.

⁸⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/403, IX/102.

⁸⁷ Ebu İshak İbrahim İbnü's-Seri Zeccâc, *Meânî'l Kur'an ve İrâbuhu*, (Beyrut: y.y., 1988), V/309.

⁸⁸ en-Neml 27/75.

⁸⁹ Kaf 50/4.

mahfuz terkibinin bazı âyetlerde yer alan kitâb⁹¹, kitâb-ı mübîn,⁹² îmam-ı mübîn⁹³, ümmü'l kitâb⁹⁴ ve kitâb-ı meknûn⁹⁵ terkîbleri ile eş anlamlı olarak kullanıldığını da görüyoruz.⁹⁶

Bazı âlimler de, levh-i mahfuz terkîbini ummu'l-kitâb terkîbiyle eş anlamlı olarak değerlendirmişlerdir.⁹⁷ Zira bu anlamı güçlendiren Kur'an'da birden çok âyet mevcuttur. "Şüphesiz o, katımızdaki ana kitapta mevcut olup çok yücedir, hikmetlerle doludur."⁹⁸, "Ana kitap onun yanındadır."⁹⁹ Allah bu âyetlerde bütün bilgilerin, ilahî mesajların kendi katında olduğunu açık bir şekilde *indehû* ve *ledeynâ* kelimeleriyle beyan etmiştir. Bu bilgi bize Kur'an'ın Allah'ın zatının dışında başka bir yerde kayıtlı olduğu, önce dünya semasına sonra oradan da toptan ya da peyderpey Hz. Peygamber'e indirildiği noktasında ki tartışmaların çokta isabetli olmadığını gösteriyor.

Bu âyetlerle şan ve şerefi yüksek, hikmetli ve muciz vasıflara sahip Kur'an'ın, Hz. Peygamber'e indirilmeden önce levh-i mahfuz'da (ummu'l-kitâb) cin ve şeytanlar dâhil her türlü müdahaleye karşı muhafaza altına alınmış "yüce bir Kitap" olduğu, "O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmedir."¹⁰⁰, "Biz onu hak olarak indirdik, o da hak olarak indirilmiştir."¹⁰¹ âyeti ile de Allah tarafından indirilerek beşer sözü olmadığı ve beşer sözü karıştırılmadığı açıkça belirtilmiştir. "Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı."¹⁰² buyurarak da Allah, vahyin cin, şeytan ve insanlardan gelebilecek her türlü müdahaleden, vesveseden, tahrif ve tağyirden korunduğunu, dolayısıyla müşriklerin Kur'an ve Hz. Peygamber hakkındaki iddialarını boşa çıkarmıştır.¹⁰³

Kur'an'ın korunmasında, levh-i mahfuz'un korunması kadar, vahiy meleği Cebrail ve Hz. Peygamber'in güvenilirliği ve korunması da önemlidir. Vahiy meleği Cebrail'in güvenilirliği Kur'an-ı Kerîm'de; Cibrîl, Rûhu'l-kudüs, Rûhu'l-emîn, Rûh ve Resûl şeklinde beş değişik isimle ifade edilir. İlgili âyetlerde belirtildiğine göre

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî'l Kur'an*, IXX/218; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIII/219; Mücteba Altındaş, "Bir Kitap Olarak Levh-i mahfuz ve Ummu'l kitâb", *Kelam Araştırmaları* 1/11 (2013), 225; İsfahânî, *Müfredât*, 456.

⁹¹ Tâhâ 20/51; el-Hadîd 57/22; er-Râ'd 13/39, el-Bürûc 85/21-22.

⁹² Hud 11/6; en-Neml 27/76, 77; En'âm 6/59.

⁹³ Yâsin 36/11.

⁹⁴ er-Rad 13/39; ez-Zuhrûf 43/4.

⁹⁵ el-Vâkıa 56/78.

⁹⁶ Taberî, *Tefsîrut-Taberî*, VII/405; Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, IX/219; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l Kurani'l-Kerîm* (Mısır: Menar Matbaası, 1353/1934), VII/470.

⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, V/402-405, XII/323.

⁹⁸ ez-Zuhrûf 43/4.

⁹⁹ er-Ra'd, 13/39. *Ana kitap* için ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/7; eş-Şuarâ, 26/192, 193; Fussilet 41/2.

¹⁰⁰ Fussilet 41/2.

¹⁰¹ el-İsrâ 17/105.

¹⁰² el-Hakkâ 69/38- 47.

¹⁰³ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), V/158.

Cebrail karşı konulamayan müthiş bir güce ve kesin bilgilere sahiptir.¹⁰⁴ Meleklerin kendisine mutlaka itaat ettiği şerefli, güvenilir bir vahiy meleğidir.¹⁰⁵ Kur'an'ın mevsûkiyeti için Allah, vahiy meleği Cebrail'i ve Hz. Muhammed'i korumuş, güvenli kılmış sonra da vahiy göndermiştir.

3.2. Kur'an'ın Beytü'l-İzze'de Korunması

Kur'an'ın ummu'l-kitâb'dan önce "beytü'l-izze"ye sonra tencîmen yeryüzüne indirildiğini savunanlara göre Allah Kur'an'ı "beytu'l-izze"de cin ve şeytanlardan yıldızlarla korumuştur. Zira Allah yıldızları, gökleri süslemek, vahiy korumak amacıyla şeytanlara ateş hüzmeleri olarak atmak ve insanların yön bulmalarına kolaylık sağlamak için yaratmıştır.¹⁰⁶

Taberî'nin ifade ettiğine göre, cinler ve şeytanlar öteden beri göklerde dolaşır, oradaki meleklerin aralarında ki konuşmalarını dinler, aldıkları bilgilere kendilerinden de yorumlar ekleyerek onlarla irtibat kuran kâhinlere anlatırlardı.¹⁰⁷ "Kuşkusuz biz göğe ulaşmak istedik, fakat onu çetin bekçilerle ve yakıcı ışıklarla dolu bulduk. Hâlbuki biz, (daha önce) göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim dinlemeye kalkacak olursa, kendini gözetleyen yakıcı bir ışık bulur."¹⁰⁸ Cin sûresinin nüzûl sebebini anlatan İbn Abbas da önceden cinlerin, Allah'ın meleklerle evrenin yönetimiyle ilgili olarak gönderdiği vahiy dinlediklerini, ancak Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle birlikte onların gökleri dinlemelerinin yasaklandığını,¹⁰⁹ Ebû Hayyân da göklerin cin ve şeytanlardan korunduğunu, vahiy dinlemeye kalkışanlar da görevli melekler tarafından ateş hüzmeleriyle uzaklaştırıldığını söylemiştir.¹¹⁰

Abdullah İbn Ömer, daha önce göklerden haber alıp kâhinlere getiren cin ve şeytanlar, vahyin Hz. Peygamber'e inmeye başladığı gün itibarıyla göklerden haber alamadıklarını ve oradan kovulduklarını söylemiştir. Yine İbn Abbas'ın; "Bir gün Hz. Peygamber ile otururken gökten bir yıldız düştüğünü gördük. Hz. Peygamber; 'siz cahiliye döneminde bu yıldız kaymasına ne anlam verirdiniz' diye sordu. İbn Abbas da; böyle bir durumu biz büyük bir şahsiyetin ya doğum ya da ölümü olarak algıladık diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in 'hayır, bu olay bir

¹⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz & Zeki Ünal, "Cebrail", *Diyanet İşleri Ansiklopedisi* VII/202-204; Konu ile ilgili bk. Meryem 19/17; el-Mü'min 40/15; el-Meâric 70/4; en-Nebe 78/38; el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102.

¹⁰⁵ Bk. eş-Şuarâ 26/193; en-Necm 53/5-6; et-Tekvîr 81/19-21; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X/393; Fîruzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 58; Lütfullah Cebeci, *Kur'an'a Göre Melek Cin Şeytan* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 23.

¹⁰⁶ Kurtûbî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, XVIII/138.

¹⁰⁷ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, XII/265-267.

¹⁰⁸ el-Cinn 72/8-9.

¹⁰⁹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V/499-501, XI/265-265; Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, XV/44-45; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Mektebi'l-İslâmî, 1987), VIII/380.

¹¹⁰ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhit*, IX/92.

şahsın doğum ve ölümü için meydana gelen bir olay değildir. Bu cin ve şeytanların göklerden vahiyden alacakları gizli haberleri önlemek içindir.¹¹¹ buyurması vahyin göklerde cin ve şeytanların şerrinden korunduğunu gösterir." Burada ki olaylar gaybî olaylardır. Biz bunun künhüne vakıf değiliz. Mahiyetini de bilemeyiz. Biz ne melekler nede şeytanlar hakkında Kur'an ve sünnette verilen bilginin dışında bir bilgiye sahip değiliz.¹¹²

3. 3. Vahyin Korunmasına Yönelik Beşerî Tedbirler

3. 3. 1. Hıfz Yoluyla Koruma

Kur'an tarihine baktığımız zaman en önemli konulardan birisinin hiç şüphesiz vahyin Allah katında, nüzûl aşaması ve sonrasında korunması olayı olduğunu görürüz. Kur'an'ın beşerî tedbir olarak korunmasının en önemli ve ilk yolu, kendisi de ilk hafız olan¹¹³ Hz. Peygamber ile şekillenen hafızlık müessesesi ve hıfzdır. Hafızlık müessesesi, Kur'an'ın ilk muhatabı Hz. Peygamber ve onun gözetimindeki seçkin sahabe ile başlamış,¹¹⁴ Müslümanlar tarafından kesintisiz günümüze kadar devam etmiştir.

Hz. Peygamber, sözlü ve ezbere dayalı kültürün yaygın olduğu Mekke'de, vahyin muhafazası konusunda ciddi bir endişeye kapılmış, kendisine vahyolunan âyetleri bir an önce ezberlemek ve muhafaza edebilmek amacıyla içten içe okuyarak acele etmişti. Hâlbuki Allah, Kur'an'ı onun hafızasında muhafaza edeceğini, lafız ve mana olarak kolay anlaşılacağını, kendisine okutulacağını ve unutulmayacağını, bu konuda bir endişeye ve telaşa gerek olmadığını özellikle vurgulanmıştır. "*Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın...*"¹¹⁵ Allah bu âyetle Kur'an'ı Hz. Peygamber'in hafızasında muhafaza edeceğinin garantisini vermiştir.¹¹⁶ Hz. Peygamber ne zaman Kur'an'dan bir bölüm okumak istese, hiç yanılmadan, şaşırmadan veya ilave ve eksiltme yapmadan okuyacaktır.

Hz. Peygamber, Kur'an öğretimine özel bir ihtimam göstermiş ve bizzat kendisi ashaba Kur'an öğretmiş,¹¹⁷ öğrenmelerini tavsiye etmiş,¹¹⁸ "ümmetimin en şereflipleri Kur'an'ı ezberleyenlerdir"¹¹⁹ buyurarak da Kur'an'ın ezberlenmesine dikkat çekmiştir. Sahâbe nazil olan âyetleri farz, nafîle ve teheccüd namazlarında, gece gündüz okuyarak muhafaza yoluna gitmiştir.

¹¹¹ Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, IXX/10.

¹¹² Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 81.

¹¹³ Kurtubî, *Tefsîr'ul-Kurtubî*, I/25-28; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/172-173; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîr'il-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I/25-26.

¹¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/164.

¹¹⁵ el-A'lâ 87/6,7.

¹¹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/165.

¹¹⁷ Ahmed Bin Hanbel, *Müsned*, II/157.

¹¹⁸ Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr* (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983), VIII/291.

¹¹⁹ Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, XI/42,125.

Kur'an'ın ezberlenerek korunmasına katkıda bulunan önemli hafız sahâbeler vardır. Ancak bunların sayısı hakkında farklı rivâyetler mevcuttur. Katâde'nin Enes b. Malik'ten rivâyet ettiği bir hadiste; Hz. Peygamber hayatta iken Ensar'dan dört kişinin Kur'an'ı cem ettiği belirtilmiştir. (Cemden maksat bazılarına göre ezberlemek, bazılarına göre de bir araya toplamaktır.) Bunlar, Übey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sabit ve ebû Zeyd'dir. Bir başka rivâyette Hz. Osman ve Temîm ed-Dâri de bunlara eklenmiştir.¹²⁰ İbn Ebî Dâvûd'dan gelen bir rivâyette, Übey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Ubade b. Samit, Ebud'-Derda ve Ebu Eyyub el-Ensârî olmak üzere beş kişinin, farklı bir rivâyette ise, biri kadın olmak üzere dört ile sekiz kişinin¹²¹ bir başka rivâyette ise, sayı aynı kalmakla birlikte sahâbelerin isimlerinin değiştiğini görmekteyiz.¹²² Ancak Hz. Peygamber'in döneminde Kur'an'ı ezberleyenlerin sayısı elbette ki bunlarla sınırlı değildir.¹²³ Bî'ri Maûne ve Yemâme savaşlarının her birinde yetmişer¹²⁴ hafız sahâbenin şehit düşmesi Hz. Peygamber dönemindeki hafızların sayısı hakkında bilgi veren önemli bir olaydır.¹²⁵ Bu savaşlara bakılırsa, hâfız olduğu halde şehit olmayan ve harbe katılmayanlarla birlikte bu rakamın daha fazla olma ihtimali yüksektir.

Hz. Peygamber'den itibaren orijinal haliyle kuşaktan kuşağa çok sayıda insanın hafızasında korunan Kur'an'ın tahrif, tağyir ve tebdile uğraması söz konusu değildir. Kur'an'ın dışında diğer semavî kitapların mensupları arasında kuşaktan kuşağa kesintisiz olarak vahiy metnini ezberleyen bir geleneğe rastlanmamıştır. Mesela bir Yahudi teolojisinde *Tevrat hâfızı* Hıristiyan teolojisinde *İncil hafızı* gibi bir kavrama rastlanmamaktadır. Bu durum sadece Kur'an mensupları için söz konusudur.¹²⁶ Kur'an, tarifinde de zikredildiği gibi, gönüllerde ezberlenen, sahifelerde yazılan, dillerde okunan, ilahî ve beşerî tedbirlerle korunan Allah'a ait tek kitaptır.¹²⁷ Kur'an'ın korunmasında, ilâhî taahhüdün "*Şüphesiz o Zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz. Onun koruyucusu da elbette biziz.*"¹²⁸ yanısıra, Hz. Peygamber'in yürürlüğe koyduğu ve titizlikle uyguladığı beşeri emniyet tedbirlerinin, son kutsal kitabın tahrif ve tağyire uğramaksızın günümüze kadar gelmesinde ve mevsûkiyetinde önemli katkısı olmuştur.

Kur'an'ın bir diğer muhafaza şekli; Cebrail ile Hz. Peygamber'in her yıl Ramazan ayında tekrarladıkları *arza* olayıdır. Hz. Peygamber ezberlerin doğruluğunu tespit için *arza* yöntemi ile her yıl Ramazan ayında mukabele şeklinde Kur'an'ı Cebrail'e okumuş, bu durum Hz. Peygamber'in vefatından önceki *son arza*

¹²⁰ Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/170; Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an*, 24-25.

¹²¹ Ahmed B. Hanbel, *Müsned*, VI/405; Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/164.

¹²² Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 188.

¹²³ İbn Sâd, *Tabakât* (Beyrut: Darus- Sadır, 1968), II/355-358.

¹²⁴ Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 185; Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/173.

¹²⁵ Hakkı Dursun Yıldız (Heyet), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), I/475.

¹²⁶ Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 177.

¹²⁷ İbn Akîl, *ez-Ziyâdetu ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: y.y., 2016), I/102.

¹²⁸ el-Hicr 15/9.

da iki defa vuku bulmuştur.¹²⁹ Müslümanlar bu olayın hatırasını, yüz yıllardır devam ettirdikleri ramazan aylarında ezber mukabele geleneği ile yaşatmaktadırlar.

3. 3. 2. Kitâbet Yoluyla Koruma

Kur'an'ın korunmasına yönelik yapılan en önemli çalışmalardan birisi belki de en önemlisi kitâbet yöntemidir. Bu yöntemle tarihte ilk defa kutsal bir kitap, daha nüzûl aşamasında sadece ilahî değil beşerî tedbirlerle de koruma altına alınmıştır. Kur'an, nâzil olmaya başladığı andan itibaren Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekliyle vahiy kâtipleri tarafından yazıyla kayıt altına alınmış, bu durum Hz. Peygamber'in sağlığında tamamlanmıştır.¹³⁰ Kur'an'ın yazılma sürecine baktığımızda; Hz. Peygamber nâzil olan âyetlerin sadece ezberlenmesini yeterli bulmadığını, vahyin gelecek kuşaklara eksiksiz intikalini sağlayabilmek için vahiy kâtipleri edindiğini görüyoruz.

Kur'an'ın yazılmasının zımnen ilâhî korumaya yönelik bir talimatın sonucu olarak, serahaten de nebevi bir tedbir olarak ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Zira Kur'an'ın yazılmasını emreden sarîh bir ayet mevcut değildir. Ancak Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren yazıldığına zımnen işaret eden âyetler de mevcuttur.¹³¹ Sözgelimi, Alak sûresinin oku emriyle başlaması ve devamında Allah'ın kalemle (yazmayı) öğrettiğine vurgu yapılması, "*İnsana kalemle (yazmayı) öğretti.*"¹³² el-Kalem sûresinde, "*Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına*"¹³³ "*kalem ve satıra*" yemin edilerek yazının önemine dikkat çekilmesi,¹³⁴ Kur'an'ın kendisinden ısrarla *el-Kitâb* adıyla yazılı bir şey olarak bahsetmesi, bazı âyetlerde yazının önemine dikkat çekilmesi,¹³⁵ okuma ve yazma ile ilgili emirlerin bizzat vahyin kendisinde mevcut olması, vahyin başlangıcından itibaren yazıldığına dair zımnen delil olarak kabul edilmiştir.

Vahyin, Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren yazıya geçirildiğine dair birçok rivâyet mevcuttur.¹³⁶ Zeyd b. Sabit'in; "Hz. Peygamber'in komşusu idim, kendisine vahiy geldiğinde beni çağırır ve gelen vahyi bana yazdırırdı. Yazı işlemleri

¹²⁹ Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/170. Muhaysîn, *Târîhu'l-Kur'an'il-Kerîm*, 131.

¹³⁰ Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/170; Muhaysîn, *Târîhu'l-Kur'an'il-Kerîm*, 128, 129; Subhî's-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: y.y., 1990), 73-74; Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 180.

¹³¹ el-Furkân 25/5; et-Tûr 52/1-3; Abese 80/11-16; el-Beyyine 98/2; el-Enbiyâ 21/104; en-Necm 53/36; el-En'âm 6/7.

¹³² el-Alak 96/4.

¹³³ el-Kalem 68/1.

¹³⁴ İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, I/27; İbn Fâris, *es-Sâhibî fi Fikhi'l-Luga*, 15; Kalkaşendî, *Subhu'l-Âşâ fi Sîrâti'l-İnşâ (fi Kitâbeti'l-İnşâ)*, III/9; Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/263.

¹³⁵ Muhammed Mustafa Â'zâmî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*, çev. Ömer Türker & Fatih Serenli (İstanbul: İz Yay., 2011), 105.

¹³⁶ Buhârî, "Cihâd", 129; Müslim, "İmâre", 24/92-94; "Zühd", 16/72; İbn Mâce, "Cihâd", 45; Zerkeşi, *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/172; Ganim Kaddûrî, *Resmu'l-Mushaf* (Bağdat: Dirâsetu'l-Lugaviyyetu't Târihiyye, 1982), 98.

bitince yazdıklarını Hz. Peygamber'e okurdum eğer bir eksiklik varsa onu düzeltirdi."¹³⁷ ve "Biz Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ı deri parçalarına yazardık."¹³⁸ demesi, vahyedilen âyetlerin, develerin kürek ve kaburga kemikleri, tabaklanmış deri parçaları, yassı taşlar, hurma dalları, odun parçaları vb. şeylere yazıldığıнын belirtilmesi Kur'an'ın Mekke döneminden itibaren yazıldığıнын kanıtıdır.¹³⁹ Ayrıca Hz. Ömer'in de Müslüman oluşuna vesile olan Kur'an âyetlerinin yazılı olduğu sahifelerin ortaya çıkması,¹⁴⁰ Sahâbeden Übey b.Kâ'b, Abdullah İbn Mesûd ve Hz. Ali gibi şahsiyetlerin kendilerine has Mushaf oluşturmaları,¹⁴¹ Hz. Peygamber'in Akabe Biatı'nda kendisi ile karşılaşan Zurayk oğullarından Râfi' b. Mâlik ez-Zuraykî' ye o güne kadar (on yıllık sûre zarfında) nâzil olan bütün vahiy metinlerini içine alan bir nüsha sunması,¹⁴² Kur'an'ın yazılmasının sonradan meydana gelen bir iş olmadığını, her vahiy geldiğinde bizzat Hz. Peygamber'in emriyle yazıya geçirildiğini gösteren delillerdendir.

Kur'an'ın nüzûl sürecine baktığımızda; Hz. Peygamber nâzil olan âyetlerin sadece ezberlenmesini yeterli bulmadığını, vahyin gelecek kuşaklara eksiksiz intikalini sağlayabilmek için vahiy kâtiplerine yazdırdığını da görüyoruz. Çünkü yazı unutmamayı, yanılmamayı ve vahyi korumayı gerçekleştiren önemli bir etkidir.¹⁴³ Başta ilâhî metinler olmak üzere toplumlar açısından önem arz eden metinler ancak yazı sayesinde daha sonraki asırlara eksiksiz aktarılabilmişlerdir. Bunun en güzel örneği de Kur'an'dır. Ayrıca Kur'an'ın cem'i¹⁴⁴ ve istinsahı¹⁴⁵ da korunmasına yönelik önemli beşerî tedbirlerdendir.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim, Allah tarafından vahiy meleği Cebrail vasıtasıyla mahiyetini bilemediğimiz bir şekilde, Hz. Peygamber'e indirilen ilâhî bir kelimadır. Nâzil olmaya başladığı andan itibaren, Hz. Peygamber'den günümüze sahih biçimde ulaşmıştır. İslam geleneğindeki yaygın inancın aksine birtakım Şîu ulema bunun aksi yönünde iddialarda bulunmuştur.

¹³⁷ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 4, Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/168; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*, 134; Kaddûrî, *Resmu'l-Mushaf*, 98.

¹³⁸ Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kurân*, I/170; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*, 153; Kurdî, *Târîhu'l-Kur'an*, 39; Kaddûrî, *Resmu'l-Mushaf*, 97.

¹³⁹ Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*, 157; Kurdî, *Târîhu'l-Kur'an ve Ğarâibu Resmihî ve Hukmihî*, 40; Muhaysîn, *Târîhu'l-Kur'an'ı'l-Kerîm*, 130.

¹⁴⁰ Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yay., 1993), I/105.

¹⁴¹ Bâkullânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, I/32.

¹⁴² İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, II/157; A'zâmî, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, I/201-202.

¹⁴³ Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/362.

¹⁴⁴ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 8; İbnü'n Nedîm, *el-Fihrist*, 41; Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kurân*, I/67; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 154; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I/162-165; Kurdî, *Târîhu'l-Kur'an ve Ğarâibu Resmihî ve Hukmihî*, 39-40; et-Tevbe 9/128-129.

¹⁴⁵ Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/169; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 157; Kaddûrî, *Resmu'l-Mushaf*, 115.

Ehl-i Sünnet, Kur'an'ın ilahî ve beşerî tedbirlerle lafız ve mana olarak koruma altında olduğunu belirtirken, bazı Şîî ulema özellikle Hz. Ali'nin hilafeti ve Ehl-i Beyt ile alakalı âyet ve sûrelerin mevcut Kur'an'da yer almadığını, yer alanların da tahrif edildiğini iddia etmiştir. Bu konuda Ehl-i Sünnet ile Şîî ulema arasındaki tartışmaların daha çok ideolojik ve siyâsî kaygılarla yapıldığı, Şîî ulemanın iddialarını doğrulayacak Kur'an ve hadis kaynaklarında sarih bir beyanın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Şîî ulemanın bir kısmının, Kur'an'da tahrif iddialarını güçlü kılabilmek için, şahsî düşüncelerini Hz. Ali ve ilk imamlar üzerinden yürüttükleri, iddialarını temellendirmek için âyet, cümle ve kelime bazında net bir delil getiremedikleri, bundan dolayı da gerçek Kur'an'ın aslî orijinal metnini ve Kur'an'daki eksiklikleri beklenen Mehdi'nin gelip açıklayacağı mazeretine sığındıkları anlaşılmaktadır. Ancak şunu da belirtelim ki, Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki rivâyetler, örneğin el-Ahzâb sûresiyle ilgili olanlar Şîî ulema'ya malzeme oluşturmuştur.

Bir takım erken dönem Şîî kaynaklarda Kur'an'ın hem lafız hem de mana olarak tahrif edildiğine, ekleme ve çıkarmaların yapıldığına dair birden çok rivâyetin olduğu, vahiy meleği Cebrail'in Hz. Muhammed'e getirdiği Kur'an'ın onyediy bin âyetten oluştuğu, Ehl-i Beyt'in fazileti ve Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili âyetlerin tamamının Kur'an'dan çıkartıldığı ya da tahrif edildiği, Kur'an'daki tekrarlar, mukattaa harfleri, mecazlı, kinayeli ifadeler ile bazı zamirler ve edatların mevcut olması gibi husular, hem lafız hem de anlam düzeyinde Kur'an'da tahrif iddiasının çok boyutlu olduğunu göstermektedir. Ancak Şia'nın bu konularla ilgili iddialarının tamamının senet, râvî ve rivâyet aktarımı açısından problemlî, mesnetsiz ve ideolojik yaklaşımlar olduğu kanaatine varılmıştır.

İlk dönem kaynakları ve klasik dönem eserleri incelendiğinde, tahrif argümanının üzerine inşa edildiği Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir'in cem ettiği, Hz. Osman'ın istinsah ederek resmî Mushaf haline getirdiği Kur'an nüshasını kabul ettiği, Kur'an'ı cem eden komisyona dâhil olduğu, Kur'an'da değiştirilen, tahrif edilen, ziyade ve noksan bir kelime ya da harfin olmadığına dair beyanda bulunduğu, kendisinin de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman'ın yerinde olsaydı onlardan farklı bir şey yapmayacağını ifade ettiği görülmektedir. Şîî ulemanın iddia ettiği gibi Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili Kur'an âyetleri, değiştirilmiş, tahrif edilmiş ve bunu da Hz. Ali söylemiş ise Hz. Ali'nin Kur'an'ın hangi sûresinin değiştirildiğini, hangi âyetlerin çıkartılıp hangilerinin ziyade edildiğini söylemesi gerekirdi. Ancak Hz. Ali'nin böyle bir ifadesine rastlanmamıştır.

Sonuç olarak, Kur'an'ın asli hüviyetiyle muhafazasına yönelik ilâhî taahhüdün yanısıra, Hz. Peygamber'in yürürlüğe koyduğu ve titizlikle uyguladığı bu beşerî emniyet tedbirlerinin, son kutsal kitabın tahrif ve tağyire uğramaksızın günümüze kadar gelmesinde ve mevsûkiyetinde önemli katkısı olmuştur.

Kaynakça

Adam, Baki. "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'an Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1997), 368-379.

Adam. *Yahûdi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

Âlûsî. *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*. Nşr. Muhammed Behcetü'l-Eserî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'an*. thk. Ömer Hasan el-Kiyâm. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004.

Bâkîllânî. *Îcâzu'l-Kur'an*. Thk. Mahmud Muhammed Mezrûa. Cidde: Mektebetü Künûzil Mârife, 2006.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: y.y., 1992.

Câferiyyân, Rasûl. *Ükzübetü Tahrifi'l-Kur'an Beyne's-Şîâ ve's-Sünne*. Tahran: y.y., 1985.

Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Tâ'rifat*. Beyrut: Dar'ul Kutubi'l İlmiyye, 1995.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: y.y., 1992.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît*. Beyrut: 2010.

Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: İFAV Yay., 2009.

Kaddûrî, Ganim. *Resmu'l-Mushaf*, Bağdat: Dirâsetu'l-Luğaviyyetut'Târîhiyye, 1982.

Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel & Rahmi Er. Ankara: İmaj Yay., 1993.

Goldziher. "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği". çev. Cihad Tunç. *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi* 5/7 (1980), 257.

Gökkır, Necmeddin. "Kur'an-ı Kerim Açısından İlahi Kitapların Tahrifi Meselesi" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 212-256.

Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

Hamîdullah. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yay., 2010.

Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi: Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1991.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm. *es Sîratu'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sekâ-İbrâhîm el Ebyârî-Abdülhafîz Şelebî. Beyrut: Dâr'ul-Mârife, 2012.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer ed-Dîmeşkî. *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*. Beyrut: y.y., 1991.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisân'ul-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhâlim. *Mecmau'l-Fetâvâ*. Dabat: y.y., ts.

İbn Teymiyye. *İktizâu's-Sırâtı'l Mustakîm Muhâlefete Ashabi'l-Cehîm*. thk. Muhammed Hamîd. Kahire: y.y., 1369/ 1950.

İbn Teymiyye. *Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkûl*. Beyrut: y.y., 1985.

İbn Akîl. *ez-Ziyâdetü ve'l-İhsân fi Ullûmi'l-Kur'an*. Kahire: y.y., 2016.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali. *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Mektebi'l İslâmî, 1987.

İhsan İlahi Zahir. *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takıyye Anlayışı*. çev. Sabri Hizmetli & Hasan Onat. Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984.

Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Subhu'l-Â'shâ fi Sîâati'l-İnşâ (fi Kitâbeti'l-İnşâ)*. Mısır: el-Muessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ts.

Karadaş, Şaban. *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*. İstanbul: Ekin Yay., ts.

Küleynî, Ebû Câfer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî. *el-Kâfi fi'l-Uşûl, Kitâbi Fadli'l Kur'an*. Beyrut: y.y., 2005.

Kummî, Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk). *Risâlet'ül-İ'tikâdâtı'l-İmâmiyye. Şî- İmâmiyye'nin İnanç Esasları*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1978.

Kummî. *Tefsîru'l-Kummî*. Beyrut: y.y., 1991.

Kurdî, Muhammed Tahir b. Abdu'l-Kadir. *Târîhu'l-Kur'an ve Ğarâibu Resmihî ve Hükmihi*. Thk. Ahmed İsa el-Mâsırâvî. Riyad: y.y., 2009.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tefsîr'ul-Kurtubî*. Thk. Sâlim Mustafa Bedrî. Beyrut: Dâru'l Kutubî'l-İlmiyye, 2010.

Makrîzî, Takiyyuddîn b. Abbas Ahmed b. Ali. *Kitabu'l Mevâiz ve'l-Î'tibar bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr. el-Ma'ruf bi'l-Hitât el-Makrizî*. Kahire: y.y., 1270.

Muhaysîn, Muhammed Sâlim. *Târîhu'l-Kur'an'il-Kerim*. Medine: Davetu'l-Hak, 2008.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *es-Sünen*, İstanbul: y.y., 1992.

Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/30 (2014), 1-37.

Nasr Hamîd, Ebû Zeyd. *İşkâliyyâtu'l-Kırâe ve Âliyyâtu't-Te'vîl*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1996.

Necefî, Muhammed Ahmed. *Şiâ ve tahrif'il-Kur'an*. Beyrut: y.y., 1982

Önder, Mehmet. *Antika ve Eski Eserler Kılavuzu*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1988.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.

Öztürk. *Kur'an Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2010.

Öztürk. *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2008.

Öztürk. *Kur'an'ın M'utezilî Yorumu Ebû Müslim el- İsfahânî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2008.

Öztürk, Mustafa & Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn el-Kureşî. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsiru'l Kurani'l-Kerim*. Mısır: Menar Matbaası, 1353.

Rıza. *Muhammedî Vahiy*. çev. Salih Özer. Ankara: y.y., 1991.

Sayrafî, Ebû Abdillâh. *Nuketü'l-İntisâr li Naakli'l Kurân l'il Bâkılânî*, Nşr. Muhammed Zağlûl. İskenderiye: y.y., 1971.

Subhi's-Sâlih. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: y.y., 1990.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Fevvaz Ahmet Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 2011

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. Beyrut: y.y., 2005.

Tarakçı, Muhammet. "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'an Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu". *Usûl Dergisi, İslam Araştırmaları*, 2/2 (Temmuz-Aralık 2004), 34-54.

Tabarânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed. *Mu'cemü'l-kebîr*. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.

Yıldırım, Arif. "Kelâmi Açıdan Tevrat ve İncil Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, (2006), 12-20.

Zeccâc, Ebu İshak İbrâhîm İbnü's-Seri. *Meâni'l Kur'an ve İrâbuhu*. Beyrut: y.y., 1988.

Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: y.y., 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî'Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2009.

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2019 sayı: 10

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.

2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.

3. Dergimizin yayım dili Türkçedir. Ayrıca dergimizde yer alan makaleler dergi editörlüğü tarafından Arapçaya ve İngilizceye tercüme edilerek Arapça ve İngilizce edisyon olarak yayımlanmaktadır.

4. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

5. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

6. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.

7. Dergide yayımlanması istenen makalelerin DergiPark üzerinden (<http://dergipark.gov.tr/ilak>) gönderilmesi gerekmektedir.

8. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirimleri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.

9. Yayımlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).

a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.

b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur.

Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayıma hazırlanır.

10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

11. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: 17.5x25 boyutunda, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm alttan 1,8 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 6 nk; sonra: 6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

6. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

7. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Dergimizde referans gösterme yöntemleri İSNAD Atıf sistemi, Chicago of Manual Style (CMS) ve APA sistemidir