



DERGİABANT

e-ISSN: 2148-0494

Cilt/Volume: 9

Sayı/Issue: 2

Güz/Autumn 2021

DERGİABANT

Cilt/Volume: 9 Sayı/Issue: 2 Güz/Autumn 2021



e-ISSN: 2148-0494

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



İmtiyaz Sahibi/Owner

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Adına

On Behalf of Bolu Abant İzzet Baysal
University Divinity Faculty

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR
(Dekan/Dean)



Editörler/ Editors

Doç. Dr. Cahid KARA
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL



Editör Yardımcıları/Subeditors

Arş. Gör. Abdullah ÇAN
Arş. Gör. Faruk KORKMAZ
Arş. Gör. Osman Said EVDÜZEN
Arş. Gör. Şerife Nur ÇELİK





Dil Editörleri/Language Editors

Doç. Dr. Üyesi Ayhan ÖZ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFÇİ
Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ



Yayın Kurulu / Editorial Boards

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ/Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ayhan ÖZ/İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Cahid KARA/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ/Ankara Hacı Bayram Veli İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Osman MUTLUEL/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ömer BAŞKAN/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. S. Nuri AKGÜNDÜZ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Süleyman KAYA/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Zübeyir BULUT/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Bedriye REİS/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih DEMİRCİ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Macit DEMİRER/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YAŞAR/Ankara Yıldırım B. Üniv. Sağ. Hiz. Meslek Yüksekokulu
Dr. Öğr. Üyesi Nusret DEDE/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Sayı Hakemleri / Referee Board of This Issue

- Prof. Dr. Ali Karataş**/Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Gülçin Yahya Kaçar**/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı
- Prof. Dr. Muammer Erbaş**/Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Musa Bilgiz**/Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Osman Kara**/Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Ali Çiftci**/Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Ahmet Aydın**/Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
- Doç. Dr. Ayhan Öz**/İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Hikmet Koçyiğit**/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
- Doç. Dr. Hüseyin Akgün**/Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Kamil Çoştur**/Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
- Doç. Dr. Mehmet Öncel**/İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Eğitim Fakültesi
- Doç. Dr. Muhammet Selim İpek**/Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Murat Özcan**/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Nesim Sönmez**/Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü
- Doç. Dr. Nesrişah Saylan**/Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Orhan Yılmaz**/Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Ömer Faruk Habergetiren**/Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
- Doç. Dr. Ramazan Gürel**/Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Arslan Karaoğlu**/Nidge Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Emin Cengiz**/Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Gül Şen Yaman**/Süleyman Demirel Üniversitesi Eğitim Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Kadir Taşpınar**/Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akın**/Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk Çiftci**/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali Asar**/Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Beyler**/Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Musa Çetin**/İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kılıç**/Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Ömer Dinç**/Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Sedat Sağdıç**/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Sehil Derşevi**/Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Seyyid Sancak**/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gümrükçüoğlu**/Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Zeynel Abidin Aydın/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Gör. Hasan Hüseyin Havuz/Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Dr. Öğr. Gör. Osman Arpaçukuru/Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





İletişim Adresi /Official Contact

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06
e-posta: dergiabant@hotmail.com



Dergiabant, **Ulakbim TR DİZİN** (Cilt 5, Sayı 9 [Bahar 2017] sayısından itibaren, Kabul Tarihi: 23.02.2018), Sosyal Bilimler Atıf Dizini, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.

Dergiabant has been issued by TR DIZIN since (v.5, is.9 [Spring 2017] acceptance date: 23.02.2018), Sosyal Bilimler Atıf Dizini, Adademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Turk Egitim İndeksi, TDV Islam Arastırmaları Merkezi (ISAM).



Dergiabant, tüm editöryal süreçlerini TÜBİTAK ULAKBİM çatısı altında hizmet veren **DergiPark** elektronik platformu üzerinden yürütmekte ve online yayın yapmaktadır.





- ❖ ***Dergiabant***, BAİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** (Mayıs/Kasım) yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.

Dergiabant is an academic and refereed journal which has been published by BAIBU Faculty of Theology two times a year (May/November).

- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.

The articles which have been sent in order to be published in the journal have to be prepared according to the related rules.

- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Academic and legal responsibility of the articles published in the journal belongs to their authors.

- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Citing articles can be permitted by quoting the source.

- ❖ Makale gönderim tarihleri: Bahar dönemi **1 Ocak - 28 Şubat**, Güz dönemi **1 Temmuz - 31 Ağustos**.

Article submission dates: Spring semester **1 January - 28 February**, Fall semester **1 July - 31 August**.





Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Adem Apak, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Ocak, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Kaya, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin Erul, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Siirt Üniversitesi
Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Tarakçı, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Gencer, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Necmettin Gökkır, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Salih Çift, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Vejdi Bilgin, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf Doğan, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi





İçindekiler / Contents

❖ Araştırma Makaleleri / Research Articles

- **Süleyman KAYA** [573-598]
Kur'ân Müdafaası: İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* Örneği
The Defense of the Qur'ân: The Example of Ibn Qutayba's *Ta'wîl Mushkil al-Qur'ân*
- **Selami YALÇIN** [599-622]
'Bakara Sûresi'nin Son Âyetleri Miraç Gecesinde mi, Hicret'ten Sonra mı Nazil Oldu?' Meselesi
The Problem of the Last Verses of Sûrat al-Baqara when was revealed in Mi'râj or after the Hijra
- **Hüseyin ALGUR** [623-947]
Hafızlık Eğitiminin Bireyin Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi
A Contribution to the Controversial The Effect of Hifz Education on Personality Characteristics
- **Macit DEMİRER** [648-673]
Mihneyi Geciktiren Bir Hadîs Âlimi: Yazîd b. Hârûn
The Scholar who Delayed the Miḥna: Yazîd b. Hârûn
- **Bilal ATİK** [674-689]
Kur'ân Öğretiminde Ta'lim Usûlünün Yeri ve Önemi
The Place and Importance of Ta'lim Method in Teaching the Qur'ân
- **Davut ORHAN - Saad ALROFAİDY - Yaseen HAGLAN** [690-703]
تاريخ تعليم اللغة العربية في تركيا وأهم تحدياته: كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية نموذجاً
Türkiye'de Arapça Öğretiminin Tarihçesi ve Başlıca Sorunları: İlahiyat ve İslami İlimler Örneği
- **Bayram KÖSEOĞLU** [704-724]
Kur'ân Meâlleri Kur'ân Hükümünde midir? *Kur'an-ı Kerim-Gerçek* Adlı Meâl Bağlamında Bir İnceleme
Can the Translations of the Qur'ân Be Considered as the Qur'ân Itself? An Examination in the Context of the Translation Work Called *The Holy Qur'ân-Genuine*
- **Ahmet Arif AKBABA** [725-747]
İşârî Veçhesiyle *Tefsiru'l-Mazharî*'de Kıraat Olgusu
The Case of Recitation in *Tafsîr al-Mazharî* with Its Ishârî Aspect

• **Aitmammat KARIEV**

[748-765]

Kırgız Örf-Âdetindeki Kalın Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi (19-20 yy.)

Analytical Research on the Kalın Institution of Kyrgyz People from the Perspective of Islamic Law (18-19 cc.)

• **Ebubekir MATPAN**

[766-782]

Arap Edebiyatında Vasiyet Türleri: Sadrü'l-İslâm Dönemi

Testaments in Arab Literature: Şadr al-Islam (The Golden Age of Islam) Period



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli *Dergiabant* okurları;

Dergiabant'ın Kasım 2021 dönemi 9. cilt 2. sayısını takdim etmekten büyük mutluluk duyuyoruz.

Günümüz kurumsal düzeyde akademik dergi yayıncılığında karşılaştığımız en önemli sorun hakem kabulüdür. Dergimize gönderilen makaleleri ilgili konuya hâkim veya daha önce benzer konularda çalışma yapmış araştırmacılara göndermeyi ilke olarak uygulamaya çalışıyoruz. Bunun için altyapı çalışmasından sonra isimleri tespit ederek Dergipark sistemi üzerinden hakem adaylarına makaleleri gönderiyoruz. Hakemlerimiz kendilerine e-mail yoluyla gelen davet neticesinde makaleyi değerlendirmeye aldıkları gibi ret de edebiliyorlar. Ancak üzülererek ifade edebiliriz ki kendisine davetiye gönderilen bazı hakemlerimiz sürece olumlu veya olumsuz karşılık vermediklerinden dolayı makale süreci uzamaktadır. Hakemin kabul tarihi bittikten sonra başka bir hakeme aynı şekilde gönderilmektedir. Dolayısıyla hakemlerin makaleyi kabule veya redde yanaşmamaları, yayın sürecini uzattığından editör olarak bizleri de süreç hakkında endişeye sevk etmektedir. Hakem adaylarımızdan ricamız kendilerine gönderilen davetiye durumuna olumlu veya olumsuz bir şekilde karşılık vermeleridir. İlâveten ilgili yetkililerden hakemlerin makalelere katkılarının bir şekilde maddi olarak değerlendirilmesinin bu süreci daha nitelikli ve profesyonel kılacağını düşündüğümüzden bu konuda desteklerinin gerekli olduğunu ifade etmek isteriz.

Değerli araştırmacı ve yazarlarımız tarafından bu sayımızda da geniş bir teveccühe mazhar olduğumuzu belirtmek isterim. Dergimizin bu sayısında İslâm hukuku, tefsir, kıraat, hadis, din eğitimi, Arap dili ve belagatı alanlarında olmak üzere on adet araştırma makalesi yer almaktadır. Farklı alanlarda birbirinden kıymetli araştırmalarıyla akademi dünyasına katkılarda bulunan değerli yazarlarımıza bu çabalarından dolayı *Dergiabant* ailesi olarak teşekkür ederiz. Bununla beraber kısıtlı imkanlarla çalıştığımızdan dolayı dergimize gönderilen her bir makaleyi maalesef yayın sürecine dahil edemedik. Bu konuda dergimizin yayın kriterlerine uymadığı tespit edilen veya yoğunluktan dolayı değerlendiremeyeceğimizi düşündüğümüz bazı makaleleri geri çevirmek zorunda kaldığımızı üzülererek belirtmek isteriz.

Bu düşüncelerle emek mahsulü kıymetli araştırma yazılarını dergimizde yayımlamayı tercih eden muhterem yazarlara, makaleleri değerlendirip katkı sunan değerli hakemlere, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza ve makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar yayım sürecinin tüm aşamalarında görev alan editör yardımcısı arkadaşlarımıza samimi teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Editörler/Editors

Doç. Dr. Cahid Kara

Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2021)

Kur'ân Müdafaası: İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* Örneği

The Defense of the Qur'ân: The Example of Ibn Qutayba's *Ta'vîl Mushkil al-Qur'ân*

Süleyman Kaya

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University,
Faculty of Theology, Department of Tafsir
Bolu/Turkey

suleymankaya@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-3412-3570

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 15 Ağustos 2021

Date Received: 15 August 2021

Kabul Tarihi: 03 Eylül 2021

Date Accepted: 03 September 2021

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2021

Date Published: 30 November 2021

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.983189>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Kaya, Süleyman. "Kur'ân Müdafaası: İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* Örneği". *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 573-598. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.983189>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Kur'ân Müdafaası: İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* Örneği

Öz

Bu makalede, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü müškili'l-Kur'ân* adlı eseri Kur'ân savunusu perspektifinden ele alınmıştır. Konu, daha ziyade nüzûl dönemi sonrasına ait süreçle ilişkilidir. Aslında eserin muhtevasını oluşturan meseleler, Kur'ân'ın mushaf haline getirilişinden itibaren çeşitli eserlerde dağınık bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. İbn Kuteybe, ilgili birikimi daha derli toplu hale getirmiş; yaşadığı dönemin öne çıkan konularıyla harmanlamıştır. Mevcut şekliyle eser, bir yönüyle dönemin tefsir anlayışını yansıtırken diğer yönüyle de sonraki dönemlerde ulûmu'l-Kur'ân veya tefsir usûlü olarak şekillenecek eserlerin adeta omurgasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla eserde ele alındığı şekliyle konular, bazı içerik ve sınıflama değişikliğine uğrasa da başlangıcından bugüne değin aslında bir yönüyle ulûmu'l-Kur'ân, bir yönüyle de Kur'ân müdafaasıdır. Bunun içindir ki makalede, ilgili esere, bugün zihinlerde kodlu olan yapısıyla "tefsir" kitabı yanında ulûmu'l-Kur'ân içeriğiyle de yaklaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmada, önce meselenin ulûmu'l-Kur'ân boyutuna işaret edilmiş, sonra İbn Kuteybe'nin konulara yaklaşım şekli Kur'ân müdafaası açısından analiz edilmeye çalışılmıştır. Makalede, İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönem ve yazdığı diğer eserler dikkate alınmakla beraber *Te'vilü müškili'l-Kur'ân* isimli eseri esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Müdafaası, Ulûmu'l-Kur'ân, Müşkil.

The Defense of the Qur'ân: The Example of Ibn Qutayba's *Ta'wil Mushkil al-Qur'ân*

Abstract

In this article, Ibn Qutayba's work named *Ta'wil Mushkil al-Qur'ân* is discussed from the perspective of the defense of the Qur'ân. The subject is rather related to the post-nuzûl period. In fact, the issues that make up the content of the work have begun to be dealt with in a scattered way in various works since the Qur'ân was turned into a mushaf. Ibn Qutayba made the related knowledge more compact; he blended it with the prominent topics of the period he lived. In its current form, the work reflects the understanding of tafsîr of the period in one way, and forms the backbone of the works that will be shaped as 'ulûm al-Qur'ân or tafsîr method in the next periods, on the other hand. Therefore, although the issues as discussed have undergone some content and classification changes, from the beginning until today, they are actually the 'ulûm al-Qur'ân in one aspect and the defense of the Qur'ân in another aspect. Therefore, in the article, it is emphasized that the relevant work should be approached with the content of the 'ulûm al-Qur'ân rather than the " tafsîr" book, which is coded in minds today. In the study, firstly the 'ulûm al-Qur'ân dimension of the issue was pointed out, and then the approach of Ibn Qutayba to the subjects was tried to be analyzed in terms of Qur'ânic defense. In the article, the period in which Ibn Qutayba lived and the other works he wrote were taken into account, and his work named *Ta'wil Mushkil al-Qur'ân* was taken as a basis.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Defense, 'Ulûm al-Qur'ân, Problematic.

Giriş

Kur'ân müdafaası denilince, nüzul döneminde vahye ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine karşı yapılan itiraz ve bu itirazlara Kur'ân'ın verdiği cevaplar akla gelebilir. Ancak burada müdafaadan, Hz. Peygamber'in irtihalinden ve Kur'ân'ın iki kapak arasında toplanmasından (Mushaf) sonra çeşitli vesilelerle Kur'ân çerçevesinde ortaya atılan maksatlı veya maksatsız soru, itiraz ve ithamlara karşı süreç içerisinde geliştirilen savunu

kastedilmektedir. Zira Kur'ân'ın kitaplaşma süreci sonrası en önemli konu, onu koruma duyusudur. Dolayısıyla süreç içerisinde bu refleksin izlerini görmek son derece olağandır.

Bu açıdan bakıldığında, İbn Kuteybe'ye göre kendi döneminde ortaya çıkan ihtilaflar ve ithamlar, -müslüman toplumun kendi içerisinde dahi olsa tabiri caizse hazmedilir nitelikte değildir. Çünkü bu ithamların bir kısmı doğrudan Kur'ân'ın mevsukiyetinin sorgulanmasına, bir kısmı da içeriğine yönelik olup Kur'ân tarafından Allah Resulüne bildirilmiş tevhid, levh-i mahfuz, cezâ-mükâfat ve kabir azabı gibi temel konulardadır.¹ İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân'a*, Kur'ân'ın önceki kitapları nesh ettiğine vurgu yapıp icâz yönünü ön plana çıkararak başlaması; *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân'a* ise açıklamaları kısa tutacağını belirttiği halde kitabın formatına çok da uymayan "İştikâku esmâillâhi ve sıfâtihî ve izhâri meânihâ"² şeklinde bir başlık atıp uzun uzun Allah'ın sıfatlarını izaha girişmesi bu savunma gereksinimin bir göstergesidir. Bunların, başta Mu'tezile olmak üzere, içerden ve dışardan her kesimin iddialarına yönelik bir savunu olduğu açıktır. Daha genel bir ifadeyle; Kur'ân okurken zihne takılan ve okuyucuya anlaşılması zor gelen her meselenin onun savunma kapsamına girdiğini söylemek mümkündür.

Diğer taraftan, bazı sahabilerin elinde bulunan Kur'ân nüshaları, ister yedi harf meselesi, isterse Hz. Osman dönemindeki Kur'ân'ın çoğaltılması kapsamında gelişen olaylarla ilişkilendirilerek yorumlansın, neticede İbn Kuteybe'ye geldiğinde kıraatlerle ilgili çok yönlü ihtilafların varlığı bilinmektedir.³ Dolayısıyla onun *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân'da*, Kur'ân'ın üstünlüğüne ve mevsukiyetine vurgu yaptıktan sonra kıraatler konusuna öncelik vermesi hiç şaşırtıcı değildir. Hz. Peygamber döneminde, konuşmaya değer bir mesele olarak görülmezken onun vefatından sonra çelişkili gibi görülen ayetler bağlamında dile getirilen tenâkuzu'l-âyât iddiasına⁴ karşı Kur'ân savunusu da gayet doğaldır. İkrime'ye gelen bir adamın, "Bu, kâfirlerin konuşamayacağı bir gündür"⁵ ayeti ile "Sonra siz de kıyamet günü Allah'ın huzurunda tartışacaksınız"⁶ ayeti arasındaki çelişkiyi nasıl açıklayacağını sorduğunu ifade eden Katâde rivayeti⁷ sürece işaret eden örneklerinden sadece biridir. Eserde ele alınan müteşâbihât, üslûbu'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir vs. meseleler bağlamında değerlendirilebilecek her bir konu günün şartları itibarıyla Kur'ân'a yöneltilen ithamlar bakımından müdafaayı hak etmektedir.

Tek tek ele alındığında, İbn Kuteybe'nin Kur'ân müdafaası ile ilgili değindiği konuların Müslüman toplumun gündemine düştüğü tarihi belirlemek kolay değildir. Bu yüzden bu hususlarda ayrıntıya girilmeyecek, yeri geldikçe ilgili başlıklar altında ele alınan

¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü muhtelifi'l-ḥadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 63.

² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 9-19.

³ İsmail Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 102.

⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2013), 222.

⁵ el-Mürselât 77/35.

⁶ ez-Zümer 39/31.

⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 84.

konuyla kısaca ilişki kurulacaktır. Kaldı ki bu açıdan bakıldığında her bir konu ayrıca çalışmayı gerektirecek kadar derinlikli ve bir o kadar tartışmalıdır. Ancak eserin değerini tespit açısından burada şunu belirtmek gerekir. Savunmaya konu olan meselelerin Hz. Peygamber'in vefatından itibaren çeşitli vesilelerle gündeme gelmeye başladığı anlaşılmaktadır. Ancak bu süreçte konular, muhtelif eserlerde dağınık halde bulunmaktadır. Henüz sonraki dönem ulûmu'l-Kur'ân veya usûlü't-tefsîr eserlerinde gördüğümüz şekilde bir arada ve sistematik olarak ele alınmış değildir. Ayrıca içerik yönünden de bu eserde yer alan konuların sınırları tam olarak çizil/e/memiştir.⁸ Meselâ, ilk örneği Mukâtil b. Süleyman tarafından ortaya konulan vücûh ve nezâir meselesi, *Te'vîlü müşkilü'l-Kur'ân*'da ele alındığı biçimiyle dahi içerik bakımından sonradan dilbilimin sınırlarını çizdiği çok anlamlılık konusunun dışına taşmaktadır.⁹ Bunun için istiâre kapsamında verdiği birçok örnek de belâgat uzmanlarınca farklı edebi sanatlar kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁰ Ama şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: Kur'ân yorumuna paralel olarak ortaya çıkmış, sonraki dönemlerde ulûmu'l-Kur'ân veya tefsir usulü kitaplarında işlenmeye başlanmış olan İbn Kuteybe'nin ele aldığı bu konular, onun yaşadığı dönemde gündemde olması hasebiyle müdafaa edilmesi gerekli olan hususlardır. Çünkü İslâm toplumunun kendi iç dinamikleri ve farklı kültürlerle yüzleşmesine paralel olarak gelişen fikir ve düşünce akımları bunu gerektirmiştir. Onun için hem *Te'vîlü müşkilü'l-Kur'ân* hem de *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* dönemin tefsir özelliğini yansıtsa dahi bugün zihin kodlarımızda yer alan Kur'ân tefsirinden ziyade büyük ölçüde ulûmu'l-Kur'ân eserleriyle benzeşmekte olup savunu yönü ağır basan eserlerdir. Ancak ilgili eserler ve özellikle de *Te'vîlü müşkilü'l-Kur'ân* henüz savunu özelliği ve ulûmu'l-Kur'ân yönüyle akademik bir çalışmaya konu edilmiş değildir.

İbn Kuteybe'nin, söz konusu her iki eserinin bu noktadaki talihsizliği, onlara bilindik anlamda tefsir eseri olma niteliği yüklemeye ilgili olabilir. Nitekim Mustafa Kurt'un, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı tarafından (1996) yayınlanan *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı* isimli eseri bu ön kabulden hareketle yapılmış değerli bir çalışmadır.

Erken dönem tefsirinin gelişim süreci dikkate alındığında dönemin şartları ve tefsir yöntemi açısından ilgili yaklaşım aslında doğrudur. Burada yanıltıcı ve eksik olan husus, sonraki dönemin zihinlerde mevcut tefsir anlayışı üzerinden eserleri değerlendirmek ve bu noktada yaşanan kırılma noktalarına değinmemektir. Oysa günümüzde tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân, içerdiği konular itibarıyla birebir örtüşmemektedir. Dolayısıyla zihinlerde her ikisi de bugünkü haliyle kodlanmış durumdadır. Bu sebeple özellikle de *Te'vîlü müşkilü'l-Kur'ân*'ın tefsir yönünden ziyade savunu özelliğinin ve bu durumun ulûmu'l-Kur'ân'la ilişki boyutunun öne çıkartılması gerekmektedir. Hatta İbn Kuteybe'nin kendi ifadesi dikkate alınarak biraz daha genişletilmiş şekli olarak düşünülse dahi *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ı da bu kategorinin örnekleri arasında zikretmek uygun olacaktır. Çünkü ilgili eserlerde, sonraki

⁸ Abdülhamid Birışık, "Ulûmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/134.

⁹ Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -'Nezâir'in 'Eş Anlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-" *Bilimname* 14/1 (2008), 7-33.

¹⁰ Abdulmuttalib Arpa, "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları -Te'vîlü Müşkilü'l-Kur'ân Çerçevesinde-", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 39, 40.

dönemlerde şekillenen bilindik anlamda bir tefsir formatı yoktur. Bir başka deyişle, her iki eserde de Kur'ân'ın ayetlerini birebir sırasıyla yorumlama söz konusu değildir. Bu husus, eserlere verilen isimlerden de anlaşılabilir. Çalışmanın içeriğinde ele alınan konuların tümünde görülebilecek bu özellik, eserin başında zaten müellif tarafından da dile getirilmektedir. Buna göre amaç, yöneltilen eleştiriler ve akla gelebilecek sorular karşısında Kur'ân'ın mevsukiyetini ve içeriğini savunmaktır.

İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* isimli eserinde, Kur'ân-sünnet tearuzuyla ilgili yaklaşımı da onun zihin kodlarının savunma refleksli hareket ettiğini göstermektedir. Zira o ilgili eserde, her grubun Kur'ân'ı kendi görüşlerini destekleyecek şekilde yorumladıkları eleştirisini yapmakta, özellikle çeşitli kelimeler ve rey/fıkıh ekollerinin rivayetler çerçevesinde öne sürdükleri itirazlara karşı hadis ehlini savunduğunu açıkça ifade etmektedir. Nitekim “Kelam ve rey/fıkıh taraftarlarına reddiye”, eserdeki konu başlıklarından biridir.¹¹ Makaleye, eserlerin konu içeriğinden hareketle Kur'ân müdafaası başlığı konulmasının sebebi de aslında bundandır. Gerçi İbn Kuteybe zaviyesinden bakıldığında İslâm'ın her konusuna yönelik savunma yapmak hem yaşadığı dönemin hem de onun inancının bir gereğidir denilebilir. Ancak bu çalışmada, sadece *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'dan hareketle İbn Kuteybe'nin Kur'ân savunusu üzerinde durulmuştur.

İbn Kuteybe ve eserleri hakkında birçok çalışma yapıldığı görülmüştür. Bunlar arasında 1990'da Mustafa Kurt tarafından yapılan, *Hicri III. asırdaki tefsir çalışmaları ve İbn Kuteybe'nin tefsir anlayışı* isimli doktora çalışması konumuz açısından en önemlisidir. Hatice Dülber'in *İbn Kuteybe ve hadis anlayışı* (2008); Kıyasettin Arslan'ın *İbn Kuteybe'nin Edebü'l-Kâtib adlı eserinin filolojik incelemesi* (2020); Abdullah Varol'un *Edebü'l-kâtib İbn Kuteybe (Abdullah b. Müslim)* (1980) adlarıyla da doktora tezi çalışmaları tamamlanmış; Ferda Yıldırım'ın *İbn Kuteybe'nin Uyûnü'l-Ahbâr'ı* isimli bir doktora çalışması ise devam etmektedir. Halime Alıcı'nın *İbn Kuteybe'nin (276/889) el-Maârifinde yer alan Şîa listesindeki isimlerin Şîa'ya nispet edilmeleri açısından incelenmesi*; İbrahim Sakarya'nın *İbn Kuteybe'nin kelami görüşleri ve el-ihtilaf fi'l-lafz*; İbn Kuteybe'nin mezhep anlayışı ve diğer mezheplere bakışı; Muhammet Vehbi Dereli'nin *İbn Kuteybe'nin Te'vîlü müşkili'l-Kur'an'ının Arap dili açısından tahlili*; Süheyla Hale Bayırbaş'ın *İbn Kuteybe'de dil ve anlam*; Tuğçe Günaydın'ın *İbn Kuteybe'nin Uyûnü'l-ahbâr'ındaki hadislerin tahrir ve tenkîdi*; Hüsnü Özer'in *İbn Kuteybe'nin tarihçiliği*; Aziz Siler'in *İbn Kuteybe'nin Garîbu'l-hadîs ve ez-Zemahşerî'nin el-fâik fi garîbi'l-hadîs Adlı Eserlerinin Konulu Sözlükçülük Açısından Değerlendirilmesi*, Floyd W. Mackay'ın *Ibn Qutayba's Understanding of Quranic Brevity*; Ahmed Meddah'ın *et-Tenzîru'l-belâğî 'inde İbn Kuteybe min hilâli kitâbihî Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* isimleriyle de yüksek lisans çalışmaları mevcuttur. Konu başlığı *İbn Kuteybe'nin Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an Adlı Eserinde Şiirle İstîşad* şeklinde aynı olan iki farklı yüksek lisans tezi ile *Kıraat İlminin Temel Meseleleri Bağlamında İbn Kuteybe* isimli yüksek lisans tezi devam etmektedir.

Syamsul Wathani “Metode Takwil al-Qur'an Ibnu Qutaybah”; Abdul Malik Ghozali “Menhecul-kıyâs fi fikhi muhtelifi'l-hadîs 'inde İbn Kuteybe ed-Dineverî” başlıklarla yabancı

¹¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs (Hadis Müdâfaası)*, çev. M. Hayri Kırbasoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989), 61.

dilde; Bahaüddin Varol “İbn Kuteybe, Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri”; Abdülmuttalip Arpa “İbn Kuteybe’nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları”; Mustafa Kılıç “İbn Kuteybe’de Kıraat–Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsîru Garîbi’l-Kur’ân Örneği)”; Semira Karuko “İbn Kuteybe ve Müberred Üzerinde el-Câhız Etkisi-Belâgat İlmi Açısından-”; İsmail Güler “İbn Kuteybe’nin Şiir Anlayışı ve Şaire Bakışı” gibi Türkçe birçok makale yazılmıştır.

İbrâhim Tâhâ Hamûdî et-Temîmî’nin, *el-İmam b. Kuteybe ed-Dineverî ve cuhûduhu fi’l-hadîs ve ‘ulûmihî*; ‘Ali b. Nefî’ el-‘Ulyânî’nin *‘Akîdetü’l-imâm ibn Kuteybe*; Mustafa Kurt’un *Hicri III. asırdaki tefsir çalışmaları ve İbn Kuteybe’nin tefsir anlayışı*, Fıkrı Auliya İlhamny’nin *Hadis Kemiskinan Menurut Ibnu Qutaybah dalam Kitab Ta’wil Mukhtalafal-Hadis* gibi eserler de kitap olarak yayınlanmıştır.

Makale hazırlık sürecinde, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân* ve devamı niteliğindeki *Tefsîru ğarîbi’l-Kur’ân* baştan sona okunmuş, İbn Kuteybe ve eserlerine dair yapılan çalışmalar mümkün olduğunca gözden geçirilmeye çalışılmıştır. İbn Kuteybe’nin hayatına ve yaşadığı döneme makalenin imkân ve sınırları gözetilerek kısaca temas edilmiştir. *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân* eseri bağlamında ele alınan konuların ulûmu’l-Kur’ân veya tefsir usulü gelişim süreci ile olan ilişkisine de kısaca değinilmiştir. Ardından eserin içeriği, Kur’ân müdafaası kapsamında analiz edilmeye çalışılmıştır. Makalede, yine aynı gerekçe ile başlıklar altında sınırlı sayıda örnekle yetinilmek zorunda kalınmıştır.

1. İbn Kuteybe ve Dönemine Kısa Bir Bakış

Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, 213/828 yılında Kûfe veya Bağdat’ta doğmuştur. İlmî birikimini Bağdat’ta elde ettiği düşünülmektedir. Doğduğu yere nispetle Kûfî, Dinever kadılığı yaptığı için Dineverî lakabıyla da anılmıştır. Nişâbur ve Mekke’ye yolculukları olmuş ancak hayatının büyük bir bölümünü Bağdat’ta geçirmiştir. 276/889 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir.¹² İbn Kuteybe, lehinde ve aleyhinde birtakım iddialar olmasına rağmen¹³ sika kabul edilmektedir. Teşbîhe meylettığı, Kerrâmiye’nin görüşlerine itibar ettiği ve yalan söylediği ifade edilse de Zehebî bunun doğru olmadığını ifade etmektedir. Bu konularda Hanbelî mezhebine aykırı bir görüş belirtmemiştir.¹⁴

İbn Kuteybe, dini ilimlerin her alanında eser vermiş ansiklopedist bir âlimdir. *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, *Tefsîru ğarîbi’l-Kur’ân*, *Garîbu’l-hadîs*, *Müşkilü’l-hadîs*, *İ’râbu’l-kırâât*, *Edebu’l-kitâb*, *Uyûnu’l-ahbâr*, *Kitâbu’l-meârif*, *Tabakâtu’s-şuarâ*, *Kitâbu’l-envâ*, *Kitâbu’l-mesâil* gibi daha birçok önemli eseri vardır.¹⁵ Eserlerini oğlu Ebû Cafer Ahmed b. Abdillah (öl. 322/933), Ubeydullah b. Abdurrahman es-Sükkerî (öl. 323/936), İbrahim b.

¹² Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Muhammed İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., ts.), 1/85; Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb Bağdâdî, *Târih-u Bağdâd* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1931), 13/411; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ* (Kâhire: Dârü’l-Hadîs, 1427), 13/300.

¹³ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân* (Muhakkikin mukaddimesi), 10-12.

¹⁴ Zehebî, *Siyer*, 13/298, 299.

¹⁵ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/85; Bağdâdî, *Târih-u Bağdâd*, 13/411; Ebû’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefâyâtu’l-A’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan ‘Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 42-44; Zehebî, *Siyer*, 13/297, 300.

Muhammed b. Eyyün es-Sâîğ (öl. 313/925), Abdullah b. Ahmed b. Bükeyr et-Temîmî, Abdullah b. Câfer b. Dürüsteveyhi'l-Fârisî (öl. 347/958) rivayet etmişlerdir.¹⁶

İbn Kuteybe, ikinci Abbâsi döneminde yaşamıştır. Yaklaşık 63 yıllık hayatında dokuz halife görmüştür. Onun yaşadığı dönemde Abbasîler yavaş yavaş güç yitirmeye başlamıştır. Halifenin gücü zayıflamaya yüz tutmuş, siyasi karışıklıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Yönetim kademesiyle sıradan halk arasındaki fark açılmış, halife ve vezirler arasında lükse yönelim başlamıştır. Siyahi kölelerin “Zenci İsyanları” olarak bilinen isyanları yıllarca sürmüştür.¹⁷

İbn Kuteybe, bir takım iç çekişmelere rağmen Abbasilerin ilmî, siyasî ve sosyal açıdan genişlediği/güçlendiği bir dönemde yaşamıştır.¹⁸ Beytü'l-Hikme'nin kurulması, Yunanca'dan tercümelerin başlatılması yine bu dönemdedir.¹⁹

Abbâsi yönetimi, Me'mûn zamanına kadar ehl-i hadis olarak nitelenebilecek Sünnilik çizgisinde ilerlemiş; Kaderiyye, Râfıza, Hâricîlik ve Mürcie ehl-i bid'at olarak nitelenmiştir. Mu'tezile'nin, halife Me'mun döneminde (813-833) devletin resmi mezhebi ilan edilmesiyle (212/827), halku'l-Kur'ân başta olmak üzere itizâlî ilkeler gündeme taşınmış; beraberinde mihne olayları başlamıştır.²⁰ Mu'tezile imamlarından Nazzâm (öl. 231/845), Câhız (öl. 255/869), Ebû Huzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]) gibi büyük şahsiyetlerin o dönemde yaşadıkları ve İbn Kuteybe'nin Câhız'ın talebesi olduğu unutulmamalıdır.

Mütevekkil Alellah'ın (öl. 247/861) Mu'tezilî politikaya son vermesiyle birlikte²¹ süregelen Arap-Mevâlî sürtüşmesi tekrar ehl-i hadis çizgisinin lehine bir ortamın doğmasına imkân vermiştir.²² Bu süreçte İbn Kuteybe, bazı konularda tezini Mu'tezile karşıtlığı üzerine oturtmuş olsa da bütün kesimlere karşı savunuyu yaptığı söylenebilir.²³ Nitekim o Mu'tezilenin önde gelen isimlerinden Nazzâm'ı alkolik, zinakar, yalancı gibi ağır ithamlarla suçlamış; Ebû Huzeyl el-Allâf'ı yalancılıkla itham etmiş; talebeliğini de yaptığı Câhız için yalancılık ithamı yanında farklı açılardan ağır tenkitler yöneltmiş; Ebû Hanîfe başta olmak üzere rey ehlini genel anlamda eleştirmiştir.²⁴ İlgili grupların her birinin tefsiri

¹⁶ Bağdâdî, *Târih-u Bağdâd*, 13/411; Zehebî, *Siyer*, 13/297; Bahaüddin Varol, “İbn Kuteybe (276/889) Hayatı, Eserleri ve İslâm Tarihçiliğindeki Yeri”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/5 (1999), 245-274.

¹⁷ Corci Zeydan, *Târîhu't-temeddüni'l-İslâm* (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, ts.), 370, 389 vb.

¹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 46-51.

¹⁹ Mahmut Kaya, “Beytülhikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/88.

²⁰ Nahide Bozkurt, *Abbâsiler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 62-76.

²¹ Bozkurt, *Abbâsiler*, 90.

²² W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 270.

²³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-'aqlî fi't-tefsîr: Dirâse fi kazıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1996), 171, 174.

²⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 63, 66-113.

kendi arzularına uydurduğunu ifade ederek bunlara dair örnekler vermiştir.²⁵ Kaldı ki bütün bunlar yanında ehl-i hadisi hakka daha yakın ve yorumda daha isabetli gördüğünü açıkça ifade etmektedir.²⁶

Kendisi Fars asıllı olmasına rağmen²⁷ bu süreçte Şuûbiyye'ye karşı tavır takınmıştır. Eşitlik ilkesi üzerinden üstünlüğün sadece takvada olduğu vurgusunu yapıyor görünse de eserlerinde Arap üstünlüğünü çağrıştıran yorumlar hissedilmektedir.²⁸ Basra dil ekolüne daha yakın olmakla beraber Kûfe dil ekolünün görüşlerinden de faydalanmıştır.

İbn Kuteybe'nin müdafaaya çalıştığı konular yaşadığı dönemin gündeminde olan konulardır. Makalede, yeri geldiğinde meselenin bu yönlerine de kısaca işaret edilecektir.

2. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân Eseri ve Kur'ân Müdafaası*

Müdafa nitelikli yaklaşımların dağınık da olsa erken dönemlerde başlamış olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Konuya dair ilk eserin *er-Red 'ale'l-mülhidîn fi müteşâbihi'l-Kur'ân* adıyla Kutrub (öl. 210/825 civarı) tarafından yazıldığı;²⁹ kayıp olsalar dahi benzer nitelikte *Cevâbâtü'l-Kur'ân* adıyla Süfyan b. Uyeyne ve Mukâtil b. Süleyman'ın da eserinin olduğu ifade edilmiştir. Ancak günümüze ulaşan ve daha derli toplu olarak konuları ele alan en ciddi eser İbn Kuteybe'ye aittir denilebilir.

İbn Kuteybe'ye göre; din karşıtları, toplumda fitne çıkarmak veya Kur'ân hakkında şüphe uyandırmak için Kur'ân'ın müteşâbihlerinden faydalanarak kendi arzularına uygun anlamlar üretmişlerdir. Aslında bu, onların akıl kıtlığından ve meseleleri derinliğine kavrayamamalarından kaynaklanmaktadır. Eğer onların iddiaları gerçek olsaydı mesele zaten nüzul döneminde halledilmiş olurdu. Çünkü o dönemde Kur'ân'a karşı şiir, sihir, kehânet, bazen de öncekilerin uyduruk hikayeler şeklinde benzeri itirazlar olmuştur. Kur'ân bu iddialara meydan okumuş (tehaddî), iddia sahipleri de bu meydan okuma karşısında ezilmişlerdir.³⁰

Görülüyor ki İbn Kuteybe, bu eseri, müslim veya gayrı müslim kesimden kendi döneminde Kur'ân'a yöneltilen ithamlara cevap verme ve ilgili konularda Kur'ân'ı savunma amacıyla telif etmiştir. Bu sebeple konuya, Kur'ân'ın önceki kitapları nesh ettiğinden, îcâzdaki ayrıcalığından bahisle "Bana cevâmiu'l-kelim verildi." hadisinin gereğinin Kur'ân'da tahakkuk ettiğine işaretle başlamaktadır.³¹ Bununla ilgili olarak, Kur'ân'ın îcâzına

²⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 118-126.

²⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 127.

²⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 7.

²⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Fadlu'l-Arab ve't-tenbih 'alâ 'ulûmihâ*, thk. Mahmud Halis (Abudabi: Dâru'l-Kütübî'l-Vatanî, 2010), 110; Mine Demirbilek, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 114-117.

²⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1996), 2/764; Muharrem Çelebi, "Kutrub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/495.

³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 51, 52.

³¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 31.

dair verdiği örneklerden biri de her gürültüye kulak dikip Müslümanlardan geldiğini sanarak korkulu bakışları Müslümanlara diken münafıklardan veciz bir şekilde bahseden “Ama her gürültüyü de kendilerine yönelik sanırlar. Asıl düşman onlardır.”³² ifadesidir. Buradaki îcazı, verdiği iki şiir örneği ile de desteklemektedir.³³

İlgili yaklaşımı, İbn Kuteybe'nin savunusunu Arapça dilbilim ve Belâgat ilmi -o dönemde henüz gelişim sürecinde olsalar da- üzerinden temellendireceğinin işaretidir. Nitekim ona göre Kur'ân, diğer bütün dillerden daha ayrıcalıklı özelliğe sahip olması nedeniyle Arapça olarak gönderilmiştir. Gönderildiği dönemin şartlarına göre her peygamberin peygamberliğine delil olacak alametler/mu'cizeler söz konusudur. Hz. Peygamber'in en belirgin delili (alem) de Kur'ân'dır. İnsanlar ve cinler bir araya gelseler dahi benzerini yapmaya muvaffak olamayacaklardır. Ancak işin bu yönünü kavramak Arapça dilbilim konusunda ciddi bir derinliği gerektirmektedir. Edebî üsluba sahip bir kişi nikâh veya diyet takdimi törenlerinde nasıl bazen uzun, bazen kısa, bazen basit, bazen ağdalı konuşursa İbn Kuteybe'ye göre Kur'ân'ın da muktazayı hale uygun üslubu bunu gerektirmektedir. Bu durum onun farkını ortaya koymaktadır.³⁴

İbn Kuteybe, 28 harften oluşan Arap alfabesinin ve onun cümle yapısının buna uygun olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda, “Hâzâ kâtilün ehî” ile “Hâzâ kâtilü ehî” Arapça'nın anlatım zenginliğini göstermek için verdiği örneklerden biridir. Aynı minvalde dilbilimin sonradan eş anlamlı, çok anlamlı veya yakın anlamlı olarak sınıflayacağı kelimelerden örnekler vererek Arapça'nın anlam ayrıcalığını göstermeye gayret etmektedir.³⁵ Arap şiirinin kafiye, vezin gibi yapısal özellikleri üzerinden Araplara sağladığı bilgi edinme ayrıcalığına vurgu yapmaktadır. Neticede, Arapça'nın ayrıcalıklarını Kur'ân nazmı ile ilişkilendirerek meseleyi; “Kur'ân, Arapçanın bütün bu sanatsal niteliklerini içerisinde barındıran bir üslupla indirilmiştir. Bu sebeple meseleyi İncil, Habeşçe veya Rumcaya; Tevrat, Zebur ve diğer kutsal kitaplar Arapçaya tercüme edilebilirken diğer diller Arapçanın sahip olduğu engin mecâz özelliklerine sahip olmadığından Kur'ân'ı başka bir dile tercüme etmeye kimsenin gücü yetmez noktasına getirmektedir.”³⁶ Eser, kıraatler, lahn, çelişki ve ihtilaflar, müteşâbih, mecâz, istiâre, kalb, hazf ve ihtisâr, tekrarlar, kinâye ve ta'rîz, lafzın zâhirine ters manaya delaleti, hurûf-u mukattaa, vücûh ve nezâir, edatların anlamı ve birbiri yerine kullanımı, kelimeye eklenen bazı harfler gibi ulûmu'l-Kur'ân'ın da temelini teşkil eden konuları ele almaktadır. Açıklamalarını, bazen rivayet, bazen şiir, bazen de Tevrat, Zebur ve İncil'den verdiği örneklerle temellendirmektedir.³⁷

³² el-Münâfikûn 63/4.

³³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 35.

³⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 39-41.

³⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 40.

³⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 50.

³⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 95, 122, 123 vb.

İbn Kuteybe'nin i'câzu'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir konularıyla yakın ilişkisi bulunan furûk meselesine özel bir önem atfettiği anlaşılmaktadır.³⁸ Örneğin "kelâm" ve "kavl" arasında fark olduğunu ifade etmektedir.³⁹ "Farku mâ beyne'l-ğurûb ellezî hüve 'üfûlün ve beyne'l-ğurûb ellezî lehû en-nev'u" şeklindeki başlık da bunu göstermektedir.⁴⁰

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, İbn Kuteybe'yi, özellikle de Mu'tezile'ye itiraz noktalarında kendinden önceki birikime hiçbir şey eklememekle suçlarsa da⁴¹ bunu tümüyle kabul etmek doğru değildir. Kanaatimizce İbn Kuteybe'nin yaptığı analizlerle fark yarattığı ifade edilebilir. Özellikle ulûmu'l-Kur'ân açısından bakıldığında konuları biraz daha sistematîğe soktuğunda şüphe yoktur. Ele aldığı meseleleri izah sadedinde yaptığı analizler, özellikle de tefsir usulü açısından son derece önemlidir.

Eserde yer yer görülen tefsir nitelikli açıklamalar, özellikle de müşkilü'l-Kurân bahsinde yine bu konuyla ilişkili olarak sûre bazlı ele alınan bazı ayet yorumları, esere sonradan eklenmiş olabileceği izlenimi vermektedir. Bunlar, doğrudan eserin yazılış amacı olan Kur'ân'a yöneltilen eleştirilere cevap niteliği taşımamakta olup İbn Kuteybe'nin diğer bölümlerdeki yöntemiyle de uyuşmamaktadır. Bu kısımda, sûre sıralaması gözetilmediği gibi bazen aynı sûre farklı ayetler bağlamında farklı yerde tekrar geçmektedir. Yorumda kullanılan uzun ve düzgün cümleler, rivayetler ve muhteva dönemin tefsir metodundan daha ziyade sonraki dönem tefsirin aldığı formatı andırmaktadır.

İbn Kuteybe'nin *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ını, dönemin tefsir çeşitlerinden biri olarak görmek mümkünken *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ı daha çok ulûmu'l-Kur'an çerçevesinde yapılmış analizler veya savunular olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ın bu bağlamda gerekli bilgileri içeren detayda olmasını zaten kendisi istemiştir. Kur'ân'ı savunma niteliği taşıdığından bu özellik anlaşılabilir bir durumdur.

Girişte de vurgulandığı gibi, Kur'ân'a karşı üretilen ithamlar ve bunlara karşı yapılan müdafaa, nitelik olarak nüzul döneminden farklılaşmaktadır. İbn Kuteybe, yaşadığı dönem gereği en büyük eleştirinin kıraatler üzerinden yapılmış olduğunu hissetmiş olacak ki ilk olarak kıraatler meselesini gündeme getirmekte ve savunusuna bu noktadan başlamaktadır.

2.1. Kıraatlar Konusundaki Müdafası

İbn Kuteybe'nin, kıraatler konusundaki müdafasını başa almasının önemli bir yönü vardır. Zira dönem itibarıyla doğru anlamı yakalama gayreti içerisinde kıraatlerin birtakım argümanlarla desteklenmesi (ihticâc li'l-kırâat-ihticâc bi'l-kırâat) tefsir literatüründe öne

³⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Edebu'l-kitâb*, thk. Muhammed ed-Dâlli (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 144.

³⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 128.

⁴⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-envâ' fi mevâsîmi'l-Arab* (Haydarabat: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmanî, 1956), 12.

⁴¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-'aqli fi't-tefsîr: Dirâse fi kazıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, 174.

çıkmağa başlamıştır.⁴² Kıraat farklılıkları hayli çoğalmış, Mu'tezile ve Râfızîler gibi ehl-i bidattan bazıları bidatleriyle uyumlu kıraat üretmeye yönelmiş, mezhebi kabulleri teyit için kıraatler araçsallaştırılmaya başlamış,⁴³ hatta İbn Kuteybe döneminden kısa bir süre sonra İbn Mücâhid (öl. 324/936) bu konuya el atarak yedi kıraat meselesini gündeme getirmek durumunda kalmıştır.⁴⁴

İbn Kuteybe, kıraatler konusundaki müdafaasına “Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Hepsini de okuma için uygundur. Hangisini isterseniz onu okuyun.”⁴⁵ rivayetini değerlendirerek başlamaktadır. Bazılarının yedi harf konusunu va'd-va'îd, helâl-haram, öğüt, emsâl; bazılarının yedi lehçe; bazılarının da yine helâl-haram, emir-nehîy, geçmişten veya gelecekte haber şeklinde yorumladıklarını ifade ederek bu yaklaşımı eleştirmektedir.⁴⁶

Konu, onun açısından, i'rabı değiştiği halde anlamı değişmeyen “هُؤْلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطَهَرُ”⁴⁷; şekli değişmediği halde i'rabı değiştiğinde anlamı da değişen “رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنٍ”⁴⁸; harfi ve anlamı değiştiği halde i'rabı değişmeyen “وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ”⁴⁹; kelimeleri farklı olmasına rağmen anlamı değişmeyen “وَطَلَعِ مَنْضُودٍ/وَطَلَحِ مَنْضُودٍ”⁵⁰; manası ve kelimesi farklı olan “وَإِن كَانَتْ إِلَّا زَقِيَّةً/إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً”⁵¹; ekleme ve çıkarma “وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ الْحَقِّ بِالمَوْتِ/وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ المَوْتِ بِالْحَقِّ”⁵²; şekilde yedi farklı versiyonuyla değerlendirilmelidir. Bunların her biri, hadiste ifadesini bulan “harf” kapsamındadır ve Allah'ın kelâmıdır. Çünkü her yılın Ramazan ayında o güne kadar inen vahiy okunur; Allah bu kapsamda nesh edeceğini eder, etmeyeceğini de bırakırdı.⁵⁴

İbn Kuteybe, yedi harf rivayetiyle ilişkilendirerek savunduğu bu yaklaşımını lehçe farklılığı bağlamında Allah'ın verdiği bir ruhsat ve kolaylık olarak değerlendirmektedir. Buna göre Hüzeli, Esedi veya Teymî gibi her bir kabile -zıt anlamlı kelimeler hariç-⁵⁵ resmî mushafa uyduğu takdirde kendi lehçesine göre Kur'ân'ı okuyabilmelidir. Aksi halde şahıslar,

42 Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM, 2019), 257.

43 Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 49.

44 Halid 'Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve Kavâiduh* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 439; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 285.

45 Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010), “*Fezâilü'l-Kur'ân*”, 59.

46 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 59.

47 Hûd 11/78.

48 es-Sebe' 34/19.

49 el-Bakara 2/259.

50 Yâsîn 36/29.

51 el-Vakı'a 56/29.

52 Kâf 50/19.

53 el-Hadîd 57/24.

54 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 61-63.

55 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 65.

yetişme döneminde öğrendiği lehçenin dışında kalan okuma şeklini öğrenmek zorunda kalacaklardır ki bu da meseleyi zorlaştırmak olacaktır.⁵⁶

İbn Kuteybe, kıraat farklılıkları çerçevesinde ekleme ve çıkarma bağlamında dile getirdiği Übey b. Ka'b'ın Kur'ân nüshasına Kunût duâlarını almasını, İbn Mes'ûd'un ise Fatiha ve Muavvizeteyn sûrelerine nüshasında yer vermemesini, Hz. Peygamber'in ilgili bölümleri namaz içi ve dışında çeşitli vesilelerle okumasının nüsha sahiplerince farklı değerlendirilmesine bağlamaktadır. Hatta Kur'ân'ın ya eksiltilme veya çoğaltılma ya da unutulma kaygısıyla toplandığına atıfla, her namazda ve hatta rekâta okunan Fatiha için unutulma kaygısı olmadığından yazılmamış olabileceğini ifade etmektedir.⁵⁷ Ancak bu noktada yaptığı savunuların çok ikna edici olduğu söylenemez. En önemli vahiy katiplerinden biri olan Übey b. Ka'b'ın nüsha muhtevası gerekirse rivayet eleştirilerinden hareketle daha müdellel şekilde izah edilmeliydi. Zaten İbn Kuteybe'nin Kur'an'a, akla veya düşünceye ters düştüğü gerekçesiyle itiraz edilen rivayetlerde dahi bazen aşırı savunmacı davrandığı ifade edilmektedir.⁵⁸

Bu konuya dair açıklamalarına topluca bakıldığında, İbn Kuteybe'nin ilk savunusu Kur'ân'ın muhtevasına yöneliktir denilebilir. Zira Ebû Ubeyde'nin Kunût dualarını mushafına almasını, İbn Mes'ûd'un Fâtiha, Felak ve Nâs sûrelerini mushafına almamasını ahabın genel kabulüne ters görerek eleştirmesi bu çerçevede değerlendirilecek niteliktedir. Kıraatleri sahih-şâz ayırımına tabi tutmadığı görülmektedir.⁵⁹ Dönemin yaygın kıraat ağı içerisinde ihticâc li'l-kırâat yaklaşımıyla Kur'ân'ın doğru anlamını yakalamaya çalıştığı ve savunusunu bu noktadan geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere ilerleyen süreçte konu ulûmu'l-Kur'ân'ın önemli başlıklarından bir olmaya devam etmiştir.

2.2. Kur'ân'da Gramer/Yazım Hataları (Lahn) Olduğu İddiasına Karşı Müdafaası

Kısaca dilde ve kıraatte hata yapmak olarak tanımlanan lahn,⁶⁰ Hz. Peygamber döneminden uzaklaşma yanında farklı kültürlerle yüzleşmenin tabii sonucudur. Arapça dilbilim çalışmalarının aldığı yol ve bunlar arasındaki ihtilaflarla birlikte Kur'ân'ın yazım süreçleri dikkate alındığında İbn Kuteybe'nin bu konu üzerinden savunma yapması da olağandır.

İbn Kuteybe, konu hakkındaki savunusuna, bazılarının gramer hatası gibi değerlendirdiği Kur'ân'ın yazılı metni üzerinden yapılan eleştirilere, Arapça'nın kullanım şeklinden hareketle dilbilimciler tarafından cevap verildiğini ifade ederek başlamaktadır.

⁵⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 64-66.

⁵⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 63-69.

⁵⁸ Hatice Dülber, *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 215.

⁵⁹ Mustafa Kılıç, "İbn Kuteybe'de Kıraat-Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsîru Garîbul-Kur'ân Örneği)", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2020), 38.

⁶⁰ Abdurrahman Çetin, "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/55.

“Kâlû in hâzâni lesâhirâni” (قَالُوا إِنَّ هَذَا نَسَاجِرَانِ)⁶¹ ayetini örnek vererek, kurrânın bazısının ilgili ayeti “Kâlû inne hâzeyni lesâhirâni” (قَالُوا إِنَّ هَذَيْنِ نَسَاجِرَانِ) şeklinde de okuduğunu belirtir. Bu okuyuş farklılığının lehçe kaynaklı olabileceğini; nitekim “وقبضت منه درهمان , مررت برجلان” şeklinde kullanımların bulunduğunu Arap şiirinden de örnekler vererek savunmaktadır.⁶² Meseleye böyle bakılacak olursa, zaten Kur'ân için lahndan söz edilemeyeceğini belirtmektedir.⁶³ Ancak ilginç olan şu ki İbn Kuteybe, ehl-i hadise yakınlığını gösterecek şekilde Kur'ân'da gramer hatası olduğu iddiaları kapsamında Hz. Aişe ve Hz. Osman'a dayandırılan zayıf rivayetleri de dikkate almakta,⁶⁴ bu kapsamda da ihtimallere dayalı savunulara girişmektedir. Ona göre bu ihtimallerden biri imam mushafın yazımı sırasında müstensih hatasından kaynaklı yazım ve okuyuş farkıdır. Haccâc b. Yusuf'un birini mushafı tetkikle görevlendirip hatalı olanları sahibine ödeme yaparak imha ettirmesini yazım hatalı nüshaların varlığına delil olarak göstermektedir.⁶⁵ Nitekim aynı örnek üzerinden yaptığı değerlendirmede; Âsım el-Cahderî'nin (öl. 128/746) nüshasını “in hâzâni lesâharâni” şeklinde imam mushafına uygun yazdığı halde “inne hâzeyni lesâhirâni” olarak okuduğunu ifade edip diğer ayetlerden de örnekler vererek yazım ve okuyuş farklarının mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'da bu minvalde birçok örnek de bulmak mümkündür. İbn Kuteybe bütün bunları, Hz. Osman'ın sözüyle ilişkilendirerek, imam nüshası yazım hatasını kurrânın okuyuşla düzeltilmesi olarak değerlendirmektedir.⁶⁶ Ona göre, şayet mesele müstensih kaynaklı ise Kur'ân'a atfedilen böylesi bir lekenin Allah ve Resulüyle ilişkilendirilecek herhangi bir yönü de yoktur. Ayrıca zaten gramer hatası olarak gösterilen bu istisnâî durumlar dışında da Kur'ân'da yazım ve okuyuş farklılıkları vardır. “Salât” (الصلوة), zekât (الزكاة) gibi kelimelerin “vav” ile “qanât (القناة), felât (الفلانة) gibi kelimelerin “elif” ile yazıldığı halde okunuşlarında bu farkı görmek mümkün değildir.⁶⁷

İbn Kuteybe, burada bir ihtimalden daha söz etmektedir. O da dilde zamanla meydana gelen tahrifat dolayısıyla bazı kurrânın Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn dönemindeki okuyuşa aykırı okumalar yapmış olmasıdır. Bunlar med, işba' ve idğam gibi hususlarda aşırıya kaçtıklarından, bahse konu örneklerin çoğu Hicaz halkının kullanımına ve dolayısıyla da Arapça'nın tabii yapısına uymamaktadır. Bu sebeple zaten İbn Uveyne başta olmak üzere Bîşr b. Hâris ve Ahmed b. Hanbel de bu okuyuşla kılınan namazın caiz olmayacağı kanaatine varmışlardır. Ona göre; zamanla şâz kıraatler olarak değerlendirilecek bu okuyuş farklılıklarının sorumlusu bizzat bu hataya düşen ilgili

61 Tâhâ 20/63.

62 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müškili'l-Kur'ân*, 71, 72.

63 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müškili'l-Kur'ân*, 77.

64 İkrime'den gelen rivayet şöyledir: “Kur'ân yazılıp Hz. Osman'a arz edilince yazımında bir kısım hatalar gördü ancak bunları değiştirmeyin, çünkü Araplar onları düzeltir.” bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müškili'l-Kur'ân*, 71; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/585.

65 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müškili'l-Kur'ân*, 73.

66 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müškili'l-Kur'ân*, 73.

67 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müškili'l-Kur'ân*, 78.

kurrâdır. Dolayısıyla bunların hiçbiri Allah'ın kitabına yöneltilen ithamlara delil olarak getirilemez.⁶⁸

İbn Kuteybe'nin Kur'ân'da lahn olduğu iddialarına karşı savunusunu genel olarak yaklaşımına esas aldığı Arap dilbiliminin özellikleri üzerinden yaptığı anlaşılmaktadır. Ehl-i hadis düşüncesine yakınlığının getirdiği rivayetleri sahiplenme refleksinin karşısına çıkardığı izahı zor konuların sorumluluğunu da kurrâya yükleyerek savuşturduğu görülmektedir.

2.3. Aralarında Çelişki/Tenâkuz Olduğu İddia Edilen Ayetlere Dair Müdafaası

Günümüz ulûmu'l-Kur'ân veya tefsir usulü eserlerinde müşkilü'l-Kurân başlığı altında işlenen bu konu,⁶⁹ İbn Kuteybe tarafından, "et-Tenâkuz ve'l-İhtilâf" başlığıyla ele alınmıştır. Bu, ulûmu'l-Kur'ân konularının o dönemde henüz tam olarak tasnif edil/e/memiş ve bu çerçevede adlandırıl/a/mamış olmasından kaynaklanmaktadır. Eserine verdiği *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* adından da anlaşılabilirliği gibi ona göre müşkil, çok anlamlılık veya anlamındaki kapalılık vb. sebeplerle anlaşılma güçlüğü çekilen ve yanlış anlaşılan Kur'ân ayetleriyle ilgili her husustur. Dolayısıyla aradaki bu adlandırma farkına dikkat etmek gerekmektedir.

Tabii olarak, İbn Kuteybe'nin ana meselelerinden biri, ulûmu'l-Kur'ân'ın temel konularından biri olan Kur'ân'da birbiriyle çelişen ifadeler olduğu iddialarına cevap vermektir. Onun için daha baştan bunun Kur'ân'a yöneltilen haksız bir itham olduğuyula işe başlamaktadır.⁷⁰ Dolayısıyla konuyu bu tür iddialara delil olarak sunulan bazı ayetler bağlamında ele alarak Kur'ân'da çelişki olmadığını müdafa etmek. Örneğin bazılarının, "İşte o gün insana da cine de günahı hakkında soru sorulmaz"⁷¹ ile "Rabbine yemin olsun ki yaptıklarından dolayı muhakkak surette onların hepsini sorguya çekeceğiz!"⁷² ayetleri arasında çelişki olduğu iddiasını o şöyle açıklar: Cenâb-ı Allah'ın "elli bin yıl"⁷³ ifadesi, sorgulama ile sorgu sonrası gereğini yapma gibi iki farklı süreci içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla ayetlerden biri sorgu aşamasını, diğeri ise sorgulama sonrası durumu açıklamaktadır. el-Kasas 28/78. ayette geçen "Ama suçluluğu kesinleşmiş olanlara artık günahları sorulmaz!" ayetinde olduğu gibi⁷⁴ Kâf 50/28. ve ez-Zümer 39/31. âyetlerle el-Mürselât 77/35, 36 ve el-Bakara 2/11. ayetler arasında var gibi gösterilen çelişkiyi de aynı mantıkla çözümlenmektedir.⁷⁵ Fussilet 41/9-11 âyetlerle en-Nâziât 79/27-30 ayetlerine birlikte bakıldığında yer küre ve semadan hangisinin önce yaratılmış olduğunda çelişki var iddialarını cahillerin Kur'ân'ı tahrife yönelik çabaları ve yanlış yorumlamaları

⁶⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 78-82.

⁶⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 179; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 184.

⁷⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 83.

⁷¹ er-Rahmân 55/39.

⁷² el-Hicr 15/92, 93.

⁷³ el-Meâric 70/4.

⁷⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 83.

⁷⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 84.

olarak niteledikten sonra konunun nasıl anlaşılması gerektiğini rivayetlerden aldığı destekle de izah etmektedir.⁷⁶

Yaptığı bazı savunu örneklerinden hareketle, ayetlerdeki çelişki iddiasının o dönemde çok farklı noktalara taşındığını düşünmek mümkün olmakla birlikte, aynı örnekleri konuların henüz iyice ayrıştırılmadığını gösteren deliller olarak okumak da olasıdır. Meselâ, Lokman 31/31. âyette geçen “sabbârin şekûr” ifadesini genel değil “mü'min”e tahsis ederek; el-Hadîd 57/20. âyette geçen “el-küffâr” kelimesini “çiftçi” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunarak aynı ifadeden çıkartılabilecek çelişkili anlamı da önlemeye çalıştığı görülmektedir.⁷⁷ Kaldı ki benzer şekilde değerlendirilebilecek örnekler arasında yer alan en-Nebe' 78/19'da geçen “sübâten” kelimesini uyku yerine “dinlenme” olarak anlamlandırdıktan sonra mecâz konusunda buna tekrar değineceğini ifade etmesi⁷⁸ “Eğer sana indirdiğimizden şüphen varsa, senden önce kitabı okuyanlara sor.”⁷⁹ hitabının peygambere yönelik olduğu halde hedefin şüphe edenler olduğunu belirtmesi ve ardından konuya kinaye ve ta'rîz bahsinde tekrar döneceğini açıklaması⁸⁰ hem anlamı doğru belirleme gayretini hem de konu tasnifinin o dönemde henüz tam olarak yapılamadığını gösterme çabası olarak değerlendirilebilir.

İbn Kuteybe'den ayetlerdeki çelişki konusunu nesh tartışmalarıyla ilişkilendirmesi beklenirdi. Çünkü o, bir yandan Kur'ân'da tederîciliğin gözetildiğini ifade ederken diğer taraftan bir ayetin diğer ayetin hükmünü kaldırdığından da bahsetmektedir.⁸¹ Ayrıca nesh meselesi kendinden önceki dönemde gündeme alınan bir konudur. Ama her nedense *Tefsîru müşkili'l-Kur'ân*'da bu bağlamda ilişki kurarak verdiği bir örnek bulunmamaktadır. İyi niyetli bir yorumla ifade edecek olursak; yaptığı izahların bu noktada yeterli olacağını düşünmüş olabilir.

2.4. Müteşâbihu'l-Kur'ân'la İlgili Müdafaası

Bilindiği üzere müteşâbih, genelde İslam Tarihi'nin özelde ise Tefsir ilminin en netameli hususlarından biridir. Zamanla bu kavramın te'vil ile ilişkilendirilerek her anlamın içerisine devşirilebileceği bir zemin haline geldiği de bilinmektedir.⁸² Örneğin, bu sayede Kaderiyye Kur'ân'dan kendine delil bulabilirken, Cebriyye de rahatlıkla kendine delil

⁷⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 85.

⁷⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 90, 91.

⁷⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 94.

⁷⁹ Yûnus 10/94.

⁸⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 96.

⁸¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 211; İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 52, 60, 154.

⁸² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*, thk. Adil b. Ali eş-Şidî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 2003), 416-421; Mennâ' Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 219; Kılıç Aslan Mavil, *Matüridi Kelamında Tevil* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 52, 53.

üretebilmiştir.⁸³ Dolayısıyla böylesine suiistimale açık ve önemli bir konuda Kur’ân müdafaası elbette gereklidir.

İbn Kuteybe, müteşâbihi kelime olarak, görünüşte birbirine benzeyen iki kelimenin farklı iki anlama gelmesi olarak tanımlamakta ve bu tanımına, وَأَتُوا بِهِ مَثَابَهَا “Daha öncekine benzeyen kendilerine verildi”⁸⁴ ve تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ “Kalpleri birbirine benzeşti”⁸⁵ ayetlerini örnek vermektedir.⁸⁶

Yaptığı açıklamalardan, müteşâbihle ancak kavrama yeteneği güçlü kişilerin anlayabileceği kapalı ifadeleri kastettiği anlaşılmaktadır. Aslında bu yaklaşımıyla o, müteşâbih üzerinden Kur’ân’a ayrı bir değer yüklemesi yapmaktadır. Ona göre; Arapça olarak indirilen Kur’ân, îcâz, ıtnab, te’kîd ve temsîl gibi herkesin kolayca anlayamayacağı sanatsal özellikleri bünyesinde barındırmaktadır.⁸⁷ Sıradan insanlar için zaman alsa da çabuk ve kolay kavrayan insanlar (râsihûn) bunları anlayabilirler.⁸⁸ Dolayısıyla İbn Kuteybe, bir yandan müteşâbih üzerinden Kur’ân’ın bir kısım ayetlerini sadece Allah’ın anlayabileceği iddiasında olanlara cevap vermekte, bir yandan da onun Allah kelâmı olarak değerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre müteşâbihlerin sağladığı böylesine bir fark olmasaydı Kur’ân, herkesin aynı kıvamda anladığı sıradan bir metin olurdu. Kaldı ki Hz. Peygamber, sahabe, tabiîn, şairler ve usta hatipler ile diğer insanların ifadeleri arasında bile farklar söz konusudur. Öğrenenle öğreten, âlimle cahil, hafî ile celî ifade arasında fark olduğu gibi Kur’ân ile sıradan metin arasında da bir fark olmalıdır. Zira hayat, hayır-şer, iyi-kötü, az-çok, faydalı-zararlı gibi zıtlar üzerine kuruludur. Bir şeyin değeri de ancak zıddıyla bilinebilir.⁸⁹

İbn Kuteybe, bu temel algısıyla bağıntılı olarak müteşâbihe deyim veya atasözlerinden seçtiği örnekler de vermektedir. Meselâ, Hz. Peygamber’in “Tecdûne’n-nâse keibilin mietin leyse fihâ râhiletün” ifadesi “Bütün insanlar yasalar ve kısas konusunda birbirine eşittir” anlamındadır.⁹⁰ Hz. Ebû Bekir, “Nahnu hafnetün min hafenâtillah” ibaresini “Her ne kadar sayıca çok olsak da Allah katında, avuca alınıp atılan bir parçacık kadar dahi değer ifade etmez” anlamında kullanmıştır.⁹¹ Araplar “Havrun fî mahâretin” ibaresini “Eksik mi eksik, noksan mı noksan!” anlamında kullanmaktadırlar.⁹² İbn Kuteybe, bu konuda verdiği örnekleri şiirle de desteklemekte; bununla hem Kur’ân’ın taşıdığı sanatsal yöne hem de insanlar arası ifade ve kavrama yeteneği farkına dikkat çekmektedir.

⁸³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-‘aklî fi’t-tefsîr: Dirâse fi kazıyyeti’l-mecâz fi’l-‘Kur’ân inde’l-Mu‘tezile* (Beyrut: el-Merkezu’s-Sekâfi el-Arabî, 1996), 168.

⁸⁴ el-Bakara 2/25.

⁸⁵ el-Bakara 2/118.

⁸⁶ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 119.

⁸⁷ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 102, 119.

⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 113.

⁸⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 101, 102.

⁹⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 102.

⁹¹ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 105.

⁹² İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 108.

İbn Kuteybe'nin buradan gelmek istediği nokta, bir yandan müteşâbih üzerinden Kur'ân'a değer yüklemesi yapmak, diğer yandan da kavrama yetisi güçlü insanların (râsihûn) müteşâbihleri anlayabileceğini ifade etmektir. Böylece Kur'ân'a müteşebih kaynaklı yöneltilen ithamlara karşı da savunuyu yapmış olmaktadır. Nitekim ona göre Âl-i imrân 7. ayette geçen “ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ” ifadelerinden hareketle müteşabihi sadece Allah'ın bilebileceği sonucunu çıkarmak doğru değildir. Çünkü Allah, Kur'ân'ı insanlar faydalansın diye indirmiştir. Meseleye böyle bakılmazsa Kur'ân'a eleştiri yapan kimseye malzeme verilmiş olur.⁹³ Ona göre; müfessirlerin, hurûf-u mukattaayı açıklama gayreti de müteşâbihin bilinirliğinin bir delilidir.⁹⁴

İbn Kuteybe'nin, ehlü's-sünne çizgisinde Kur'ân'ı savunma babında Mu'tezile başta olmak üzere “ehlu bid'a”, “sâhibu bid'a” veya “sâhibu re'y”e karşı müteşâbihât üzerinden de savunuları olduğu anlaşılmaktadır. Onun, Kur'ân'a yönelik olarak Arapça veya belâgat kaynaklı gelebilecek her tür itham ve şüpheyi müteşâbih ile ilişkilendirerek savunduğu söylenebilir.⁹⁵

2.5. Üslûbu'l-Kur'ân'la İlgili Yaptığı Müdafa

İbn Kuteybe, ileriki dönemlerde üslûbu'l-Kur'ân başlığı altına girecek olan ve belâgat disiplini altında daha ayrıntılı olarak ele alınan Kur'ân ifadeleri bağlamında da savunmalarda bulunmuştur.⁹⁶ Mecâz, istiâre, maktûb, hazf ve ihtisâr, ziyâde ve noksân, kinâye ve ta'rîz, kelimenin zâhirî manasının dışında bir anlamda kullanışıyla ilgili yaptığı müdafaalar bunlardan bazılarıdır. Bütün bu yaklaşımlar, sonraki dönemlerde i'câzu'l-Kur'ân bağlamında üslûbu'l-Kur'ân konusunun bir alt başlığı şeklinde savunuyu içeriğini de koruyarak devam ettirilmiştir.⁹⁷

Ona göre bir kısım insanlar, Kur'ân'da mevcut birtakım sanatları anlayamayarak yanlış yorumlamışlardır. Nitekim İncil, Tevrat, Zebur müntesipleri de dildeki sanatsal özellikler üzerinden yanlış te'viller yaparak sapıtmışlardır. Benzeri yaklaşımlar Müslümanları da bölmüştür. O, bu noktadaki savunusunu, sanatsal özelliklerin Arapça'da da bulunduğu üzerinden yapmaktadır. Önemli olan hususun sanatsal özellikleri doğru anlamak olduğuna vurgu yapmaya çalışmıştır.⁹⁸

Nitekim İbn Kuteybe, mecâz konusunda aşırı gidenleri (Mu'tezile) de Kur'ân'da mecâzın kabulünü Kur'ân'a yalan söyletmeyle eş tutanları da şiddetle eleştirmiştir. Ayrıca

⁹³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 117.

⁹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 118.

⁹⁵ Ebû Zeyd Nasr Hâmid, *el-İtticâhü'l-'aqlî fi't-tefsîr*, 169, 172.

⁹⁶ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 136.

⁹⁷ Bedreddin b Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 2/121-123; Muhammed Abdu'l-Azîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 2/260-275.

⁹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 121, 145.

ona göre; “Terkibini de dilediği gibi yaptı”⁹⁹ âyetini tenâsuh ile yorumlamak,¹⁰⁰ sihirle ilgili âyetleri yanlış te’vile tabi tutarak sihri inkâr etmek doğru değildir.¹⁰¹

Ona göre Allah’ın kelâmı ve kavli olan Kur’ân vahyini sadece “mana”ya indirgemek ve mecâz konusunda aşırıya kaçmak da isabetli değildir.¹⁰² Ama bunun yanında mecâzı yalanla eş görmek cehaletin ta kendisidir. Mecâzın olmadığını söylemek dilde var olan bir takım kullanım şekillerini yok saymak anlamına gelir. Oysa “tohum bitti”, “ağaç uzadı” ve “meyve olgunlaştı” gibi ifadelerin hepsi mecâzî kullanımdır.¹⁰³

İbn Kuteybe’nin savunularında Mu’tezile’nin te’vil ettiği bazı ayetlere yönelik lafzın hakiki anlamını hararetle bir şekilde öncelerken, diğer ithamlara karşı mecâzı yine hararetle bir şekilde te’vîl aracı olarak kullanması,¹⁰⁴ aslında birbiriyle çelişen bir durum gibi gözükmemektedir. Bunu ancak savunuyu mantığı içerisinde anlamlandırmak mümkündür.

İbn Kuteybe, dildeki farklı sanatlar üzerinden de savunusuna devam etmektedir. Meselâ, başka bir sanat çeşidi olan, “bir sözün benzetme amacıyla, başka bir söz yerine kullanılması” anlamına gelen istiârenin hem Arapça’da hem de Kur’ân’da bulunduğunu ifade etmektedir. “Yağmur”a gökyüzünden indiği için bazen “sema”; yeryüzünün yeşermeye başladığını ifade etmek için “dahiketi’l-arzu” denmesini Arapça’daki kullanıma; “O gün secde yapmaları istendiğinde ayakları birbirine dolaşır da bunu gerçekleştiremezler” âyetini de Kur’ân’daki kullanımına örnek olarak vermektedir.¹⁰⁵

Maklûb, hazf ve ihtisâr, ziyâde ve noksân, kinâye ve ta’rîz sanatlarını da çeşitli yönleriyle ele alan İbn Kuteybe, her bir sanatın Arapça’nın özelliği olduğunu vurgulayarak, o dilde indirilen Kur’ân’da da bu sanatların olmasının doğal olduğunu; Kur’ân yorumunun dilin bu gerçekliğinin dikkate alınarak yapılması gerektiğini müdafaa etmektedir. Ancak onun bu savunularında, lafza atfettiği önem açısından ehl-i hadise yakın durduğunu da belirtmek gerekmektedir.

2.6. Kur’ân’daki Tekrarlar ve Fazlalık/Ziyâde Konusundaki Müdafaa

Kur’ân’daki tekrarlar konusu Hz. Peygamber döneminde, *Te’vîlü-müşkili’l-Kur’ân*’da ele alınan şekliyle gündeme gelmemiştir.¹⁰⁶ Kanaatimizce Kur’ân’ın Mushaf halini alışı ve bir bütün halinde elde bulunuyor oluşu konuyu gündeme taşımış olmalıdır.

İbn Kuteybe Kur’ân’daki tekrarları, Kur’ân’ın nüzulünün 23 seneye yayılması ve bu süreçte izlenen tadrîcîlik temelinde müdafaa etmektedir. Bu konuda; “Kâfirler, ‘Kur’an ona toptan indirilseydi ya!’ diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle

⁹⁹ el-İnfîtâr 82/8.

¹⁰⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 123, 124.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 130.

¹⁰² İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 123, 124.

¹⁰³ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 145.

¹⁰⁴ Nasr Hâmid, *el-İtticâhü’l-‘aklî fi’t-tefsîr: Dirâse fi kazıyyeti’l-mecâz fi’l-‘Kur’ân inde’l-Mu’tezile*, 170.

¹⁰⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 147, 148.

¹⁰⁶ Arpa, “İbn Kuteybe’nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları -Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân Çerçevesinde-”, 50.

yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik.”¹⁰⁷ âyetini örnek vererek bıkkınlığı önlemek için söz ve uygulamalarında Hz. Peygamber'in de aynı metodu izlediğini dile getirmektedir.¹⁰⁸

Ona göre; Kur'ân, sebepler gözetilmeden bir anda indirilseydi uyarı işlevselliği gerçekleşmez; nesh anlamını yitirir, kimse de bu yükün altından kalkamazdı. Oysa Allah, kolaylık sağlamak için Kur'ân'ın tümünü ezberlemeyi dahi zorunlu kılmayarak namaz için gerekli olan miktarı yeterli görmüş; ancak muhkem ve müteşabihi bilip onlara imanı zorunlu kılmıştır. Hz. Peygamber'in rehberlikte yıldızlara benzettiği sahabesinin de bu minvalde davrandığına¹⁰⁹ temasla tekrarları bu akışla ilişkilendirmiştir.

İbn Kuteybe, kıssalardaki tekrarlar ile Kur'ân'ın değişik yerlerinde yer alan birebir veya kısmî cümle tekrarlarını ayrı ayrı değerlendirmektedir. O, tebliğ sürecinin tabii akışının gereği olarak gördüğü kıssaların tekrarını, gelen heyetlere yapılan anlatım ile ilişkilendirmektedir. Ona göre tekrarlar olmasaydı bir kabileye sadece Hz. Mûsâ, diğerine sadece Hz. İsâ vb. kıssası anlatılmış olacaktı ki bu uygun değildir. Zira Allah, her bir kıssanın taşıdığı mesajın arzın dört bir yanına yayılmasını ve bundan ders çıkartılmasını istemiştir.¹¹⁰

İbn Kuteybe, bir âyetin tamamının veya bir kısmının aynı lafızlarla farklı sûre ve ayetlerde tekrarını ise Kur'ân'ın sanatsal harikalığı ile savunmaktadır. Kur'ân Arapça indirilmiştir. Arapça'da nasıl muktazayı hale göre bazen îcâz, bazen te'kîd, bazen ihtisâr vb. kullanılıyorsa Kur'an'daki tekrarlar da aynı şekilde belli amaca yönelik olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple, bir konuyu daha iyi anlatmaya yarayan tekrarların Kur'ân'da kullanımı da gayet doğaldır.¹¹¹ Örneğin, Kâfirûn Sûresi'ndeki tekrarlar, kâfirlerin Hz. Peygamber'in putlarına uyma isteğini tamamen ortadan kaldırmaya yöneliktir. Ya da Rahmân Sûresi'ndeki “Febieyyi âlâi Rabbikümâ tükezzibân” tekrarı Allah'ın kullarına yönelik lütfunu ve çeşitli nimetlerini tam anlamıyla kavratmayı amaçlamaktadır.¹¹²

İbn Kuteybe'nin, lafızları farklı olsa dahi anlam tekrarını da Kur'ân'daki tekrarlar çerçevesinde dile getirdiği; bunu, anlamı güçlendiren bir unsur olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Örneğin, “Fîhimâ fâkihethün ve nahlün ve rummân” ayetinde “fakihe”den sonra “nahl” ve “rummân”ın kullanımını bu bağlamda değerlendirmekte; ayrıca zikredilmesini, diğer meyvelerden daha güzel ve tercih edilir oluşuna vurgu yapmak olarak açıklamaktadır.¹¹³

Bazı ayetlerde kullanılan edat ve kelimelerden hareketle Kur'ân'da fazladan/gereksiz kullanılan harfler olduğu iddiasını ise bunların, te'kîd, tenbih, cevap vb. amaçlara yönelik kullanımlar olduğunu göstererek müdafaâ etmektedir. Örneğin “Lâ

¹⁰⁷ Furkân 25/32.

¹⁰⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 211.

¹⁰⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 211.

¹¹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 212, 213.

¹¹¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 213.

¹¹² İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 214, 215.

¹¹³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 216.

uksimu biyevmi'l-qiyame velâ uksimu bi'n-nefsi'l-levvâme"¹¹⁴ ayetlerindeki "lâ" (لا), yalancılara karşı verilen cevabı pekiştirmek için kullanılmıştır.¹¹⁵ Bazı ayetlerde geçen "vav", "mâ", "vech", "ism", "inne", "alâ" gibi edat ve kelimelerin kullanımını da gerektiğinde şiirden örnekler vererek benzer şekilde savunmuştur.¹¹⁶

İbn Kuteybe'nin, Kur'ân'daki tekrarları ve fazlalık olduğu iddia edilen ifadeleri tadrîcîlik yanında sözlü kültür ve Arapça'nın kullanım şekillerini de dikkate alarak müdafaada bulunduğu söylenebilir. Onun ele aldığı konuyu, sadece burada verilen örneklerle değil şiir başta olmak üzere çeşitli örnekler üzerinde detaylandırarak savunduğu görülmektedir.¹¹⁷

2.7. Hurûf-ı Mukattaa ile İlgili Müdafaası

Kur'ân'da yer alan Hurûf-ı mukattaa hakkında tarih boyunca çokça ihtilaf edilmiş ve farklı yorumlar yapılmıştır.¹¹⁸ İbn Kuteybe de bu ihtilaf ve yorum farklılıklarına işaretle meseleyi özetle şöyle değerlendirmektedir:

Bir kısım yorumcu bunları sûre isimleri, bazıları yeminler, bazıları da Allah'ın sıfatları olarak açıklamaktadır. Bu yaklaşımların uygun yönleri olmakla birlikte yapılan yorumlarda hurûf-ı mukattaadan kastedilen anlamın dışına çıkılmamasını umduğunu da belirterek bir bakıma konu hakkındaki sıkıntısını da dillendirmiş olmaktadır.¹¹⁹

Nitekim ilgili yaklaşımları ve bunlara dair getirilen açıklamaları değerlendirirken "Şayet sûre ismi olarak değerlendirilirse...", "Eğer yemin olarak değerlendirilirse...", "Eğer Allah'ın sıfatları olarak değerlendirilirse..." şeklinde başlaması ilgili yorumlardan en azından bazılarının katılmadığını hissettirmektedir. Üç yaklaşıma dair açıklamaları sonunda insanların; "elif'i, "êlâullah"; "be"yi, "Behâullah"; "cim"i, "cemâlullah"; "mim"i, "mecdullah" noktasına taşımayı sürdürdüklerini belirtmesi bundan olmalıdır. Sonrasında dördüncü bir yorum olarak bazı müfessirlerin; "tâ hâ"yı, "yâ racul"; "yâ sîn"i, "yâ insân"; "nûn"u, "eddevvât (divit)" şeklinde yorumladıklarını ifade etmesi de ilgili yorumlara tümüyle katılmadığını göstermektedir.¹²⁰ Ona göre; verdiği bu örnekler, ilgili harflerin yorumunun hangi noktalara taşınmış olabileceğinin bir göstergesidir. O, ilgili harflerin Allah'ın sıfatları üzerine yemini şeklindeki yorumu daha fazla tercih etmektedir.¹²¹

Eğer esere sonradan ekleme değilse aynı konunun devamı bağlamında otuz altı süreden aldığı sınırlı sayıda ayetle Kur'ân'daki müşkil bir ifadenin nasıl anlaşılırsa doğru yorumlanmış olacağına dair savunusu devam etmektedir. Örneğin, bazı ayetlerden

¹¹⁴ el-Kiyâme 75/1, 2.

¹¹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 220.

¹¹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 216-227.

¹¹⁷ Bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 213-227.

¹¹⁸ Zeki Duman - Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Makattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/403.

¹¹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 258.

¹²⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 257-266.

¹²¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 257-266; İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 31.

hareketle Peygamberlerin günah işlediğine dair iddialara verdiği cevaplar;¹²² temsîlî anlatıma örnek olabilecek ayetler çerçevesinde yapılan değerlendirmeler; “inne” edatının Cin Sûresi'nde geçtiği her bir yerde “inne” mi yoksa “enne” mi okunmasının daha doğru olduğuna dair yaptığı açıklamalar bu kapsamda değerlendirilebilir.¹²³

Görüldüğü üzere İbn Kuteybe, hurûf-ı mukattaa ile başladığı yorumunu, sonrasında doğrudan ilişki kurmanın zorlaştığı bir alanda sürdürmektedir. Bu durumun birden fazla sebebi olabilir. Yaşadığı dönemde henüz konuların tasnifinin tam olarak yapılmamış olması yanında rivayet ve istinsah aşamalarında eserdeki bazı bölümlerin birbiriyle karıştırılmış veya bazı bilgilerin tamamen sonradan eklenmiş olabileceği şeklinde de açıklanabilir. Çünkü döneme ait eserlerde benzer ihtimaller her zaman mevcuttur.¹²⁴

2.8. Çok Anlamlı Lafızlarla (Vücûh ve Nezâir) İlgili Yaptığı Müdafaa

Kur'ân'a vücûh ve nezâir temelli yaklaşım en erken tefsir türlerinden biridir. İbn Kuteybe'nin yaklaşımının bu silsilede yer alan örnekleriyle hemen hemen tamamen örtüştüğü ifade edilebilir. Mesele çok anlamlı bir kelimenin kullanıldığı yerdeki anlamını tespiti yönelik olduğu için yanılma veya çarpıtma ihtimali de her zaman mevcuttur. Dolayısıyla çok anlamlılığı art niyetine alet edenlere karşı Kur'an yorumunda suiistimale açık olan bu alana dair de savunu yapılması gayet yerindedir.

Bu bağlamda İbn Kuteybe, bir kelimenin Kur'ân'ın değişik yerlerinde farklı anlamlarda kullanılabileceğini (çok anlamlılık), geçtiği bağlam itibarıyla kelimenin hangi anlamda kullanıldığının tespitinin önemli olduğunu seçtiği kırk dört örnek üzerinden göstermeye çalışmaktadır. “el-lafzu'l-vâhid li'l-meâni'l-muhtelifa” başlığıyla adlandırdığı bu konu, tarihi süreçte, “vücûh ve nezâir/el-eşbâh ve'n-nezâir” veya “iştebehet esmâuhû ve tasarrefet meânîhi” şeklinde çok anlamlılık bağlamında ezdâd, terâdüf ve furûk konularıyla da ilişkili olarak ele alınmıştır.¹²⁵

Nitekim İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönemlere gelindiğinde, çok anlamlılığa yaklaşımda dilde eş anlamlı/müterâdif kelimelerin varlığını kabul edip etmeme meselesi de yorumda etken bir unsur haline gelmiştir. Dilde terâdüfü kabul etmeyenler, her bir kelimenin kendine özgü kök anlamı olduğunu (furûk), dolayısıyla kelimenin kazandığı diğer anlamların bu kök anlamla ilişkili olduğunu savunmaktadırlar.¹²⁶ Öyle anlaşılıyor ki İbn Kuteybe, dönemin terâdüf-furûk tartışmasında furûk taraftarıdır. Nitekim verdiği örneklerden bazılarında daha başlangıçta kelimenin kök anlamına vurgu yaparak

¹²² İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 288-292, 276-278.

¹²³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 267, 280, 284, 286 vb.

¹²⁴ Bk. Süleyman Kaya, “Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 497-518.

¹²⁵ Süleyman Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir* (İstanbul: Rağbet, 2016), 84.

¹²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, Hakîm et-Tirmîzî, *el-Furûk ve men'ut-terâdüf*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Ceyûşî (Kahire: Dâru'l-îmân, 1998), 57; Muhammed Yâs Hıdır ed-Dûrî, *Dakâiku'l-furûki'l-luğaviyye fi'l-beyâni'l-Kur'ânî* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı, 2005), 10.

başlamaktadır.¹²⁷ Örneğin, el-Bakara 2/213, el-En'âm 6/38 ayetlerinden hareketle “ümme” kelimesinin kök anlamının “insanlardan bir gurup, topluluk” anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹²⁸ Ardından kelimenin farklı yerlerdeki kullanımına (vücûh/çok anlamlılık) işaretlerle, Yusuf 12/45 ve Hud 11/8'de “zaman” (الحين); en-Nahl 16/120'de “önder/lider” (الإمام والبانى); Âl-i İmran 3/104'de “alimler topluluğu” (جماعة العلماء); ez-Zuhruf 43/22'de de “din” (الدين) anlamında kullanıldığını belirtir.¹²⁹ Gelenekteki akışa uygun olarak ele aldığı her bir kelimenin kullanıldığı yerlerdeki anlamını ayetler başta olmak üzere bazen şiirden de örnekler getirerek belirlemeye çalışmaktadır.¹³⁰

Dönemin anlayışı gereği edat ve terkipler de vücûh ve nezâir bağlamında değerlendirilmektedir.¹³¹ İbn Kuteybe'nin konuya yaklaşım şekli, bu gelenekte yer alan eserlerle büyük ölçüde uyduğundan konunun devamında harfleri ve deyimleri de bu yönüyle örneklemiştir.

Eserde, edatlar konusunda da benzer bir yol izlendiği görülür. Örneğin, ona göre “lemmâ” edatı, Sâd 38/8'de “lem” (لم); ez-Zuhruf 43/35 ve et-Târik 86/4'te “illâ (لا) anlamına (vücûh) gelmektedir.¹³² Bu bağlamda, bazen edatların birbirinin yerine kullanıldığını da ifade ederek Kur'ân'da hangi edatın hangi edat/lar yerine kullanıldığını ayetten ve bazen de şiirden örnekler vererek açıklamaktadır. Örneğin “ilâ” en-Nisâ 4/2 ve Âl-i İmrân 3/2'de “maa” (مع) anlamına kullanılmıştır.¹³³ “fî”nin “alâ”; “bâ”nın “an”; “an”ın “bâ”; “lâm”ın “alâ ve “ilâ”; “alâ”nın “men” vb. kullanımlarını aynı şekilde örnekleriyle açıklamaktadır.

İbn Kuteybe'nin çok anlamlılık konusunda bütün kelime, edat ve terkipleri ele aldığı söylenemez. Ama öyle anlaşılıyor ki o, çok anlamlılık açısından Kur'ân'a gelebilecek eleştirilerin meselenin bu yönünü dikkate alarak savunulması gerektiği kanaatindedir.

2.9. Garîbu'l-Kur'ân'a Dair Müdafaası

İbn Kuteybe, garîbu'l-Kur'ân'ı *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'da ele aldığı konularla ilişkili görmektedir. Özel bir önem atfettiği için garîbu'l-Kur'ân'ı müstakil bir eser olsun istemiştir. Konu edindiğimiz eserde başlık olarak yer almasa da *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* eserinin devamı gördüğü için bir Kur'ân müdafaası olarak kısaca bu yöndeki yaklaşımına da değinmek gerekmektedir.

¹²⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 128, 321, 328, 329, 352 vb.

¹²⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 329.

¹²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 330.

¹³⁰ Bk. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nezâir li Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ali Özek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 13-26; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *et-Tasârif: Tefsîru'l-Kur'ân mimmâ iştebehet esmâuhû ve tasarrefet me'ânîhi*, thk. Hind Şelebî (Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt, 2007), 161-170.

¹³¹ Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*, 70-83.

¹³² İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 377.

¹³³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 387.

Toplum içerisinde az kullanımı sebebiyle anlaşılmasında güçlük çekilen Kur'an kavramları olarak tanımlanan garîbu'l-Kur'an; anlaşılma güçlüğünün, kelimenin farklı bir dilden geçmesinden mi yoksa Arapça'nın farklı bir lehçesinden olmasından mı kaynaklandığı sorusunu bünyesinde barındırmaktadır.¹³⁴ İşin bu yönünden çok ulûmu'l-Kur'an konularının en kıdemlileri ve en önemlilerinden olan garîbu'l-Kur'an¹³⁵ hususunda İbn Kuteybe'nin kelimeleri anlama ve anlamlandırmaya odaklandığı söylenebilir.

Kendisinin de belirttiği gibi bu konuda açıklamaları kısa tutmuştur.¹³⁶ İlgili tavrına rağmen eserin başında Allah'ın sıfatlarına dair yaptığı açıklamalar; Kur'an'daki bazı kelimelere, kendi açısından daha özel gördüğü için müstakil olarak teması, müdafaâ refleksinin biraz daha detaylı yansıması olarak okunabilir. Zaten asıl amacının tefsire dair yanlış verileri bertaraf etmek olduğunu yine kendisi ifade etmektedir.¹³⁷

İbn Kuteybe, -Nasr ve Kâfirûn Sûresi hariç- Bakara'dan Nâs Sûresi'ne kadar her sûreden aldığı bazı örnekler üzerinden garîbu'l-Kur'an konusundaki açıklamalarını yapmaktadır. Bu açıklamalar daha ziyade filolojik niteliklidir. Yorumunu güçlendirme adına yer yer şiirden örnekler vermektedir. Örneğin, "Diğerleri, 'Onun için bir yapı kurun ve hazırlayacağınız kuvvetli ateşe onu atın!' dediler." 138 ayetinde geçen "el-cahîm" kelimesini "el-cemru" şeklinde açıkladıktan sonra Asım b. Sâbit'in şiirindeki kullanımı örnek göstermektedir: 139 Açıklamaların zaman zaman biraz daha genişlediği görülse de genel anlamda eserin giriş kısmında bahsedilen ilkelerin dışına çıkılmamıştır. İzlediği yöntem dönemin tefsir anlayışını aksettirmektedir.

Netice olarak İbn Kuteybe'nin, garîbu'l-Kur'an konusundaki yorumunu Kur'an müdafaası olarak algılamak mümkündür. Ayrıca konu, ulûmu'l-Kur'an'ın en önemli başlıklarından biridir. O gün için ayetleri açıklamada kullandığı yöntemi dönemin tefsir anlayışıyla da uyumlu seyretmiştir.

Sonuç

Kur'an'ın mushaf haline gelmesinden sonraki en önemli konulardan biri, ona yöneltilen ithamlara karşı cevap vermek olmuştur. İleriki dönemlerde ulûmu'l-Kur'an veya tefsir usulü başlığı altında ele alınacak olan bu bağlamdaki çoğu mesele bir yönüyle Kur'an müdafaası olarak da nitelenebilir.

İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü müškili'l-Kur'an*'ında yaptığı yorumlar, çeşitli eserlerde dağınık olarak bulunan kendinden önceki ulûmu'l-Kur'an'a dair görüşleri toparlayıcı ve sonraki dönem ulûmu'l-Kur'an eserlerini de şekillendirici niteliktedir. Ele aldığı konular ve onlar içerisinde mündemiç alt başlıklar daha sonraki dönemde asıl şeklini alacak olan

¹³⁴ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/417, 427.

¹³⁵ Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, 1/291.

¹³⁶ İbn Kuteybe, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'an*, 7.

¹³⁷ İbn Kuteybe, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'an*, 7.

¹³⁸ es-Sâffât 37/97.

¹³⁹ İbn Kuteybe, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'an*, 286.

ulûmu'l-Kur'ân bahislerinin bir çeşit alt yapısını oluşturacak özelliğe sahiptir. Bu nedendir ki *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ı bugün bilindik anlamda tefsir eserinden ziyade bir yönüyle ulûmu'l-Kur'ân olarak değerlendirmek mümkündür.

İbn Kuteybe'nin en önemli meselesi Kur'ân müdafaasıdır. Kendi düşünce dünyasından bakıldığında Kur'ân'a itham olarak görülen her konuda savunma yapmaya çalışmıştır. Ele aldığı konular bugün büyük oranda ulûmu'l-Kur'ân'ın temel konularını teşkil etmektedir. O, ilgili konulara dair savunusunu yaparken dayandığı rivayetlerin sıhhat durumuna çok dikkat etmemiş izlenimi vermektedir. Bunu, onun Kur'ân müdafaası arzusuna vermek gerekmektedir.

İbn Kuteybe, önce Kur'ân'ın mevsukiyetini ortaya koymaktadır. Böylece ele alacağı konuların temelini sağlam bir zemin üzerinden kurgulamış olmaktadır. Kur'ân müdafaasında öncelikle Arapça dili ve kaideleri temel dayanağıdır. Bu noktadan hareketle yaptığı açıklamaları şiir ve bazı rivayetlerle desteklemiştir.

Savunma yaptığı konuların İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönemin tartışılan meseleleri olduğu açıktır. Yaptığı müdafa ve yorumları da tefsir gelişim süreci açısından dönemin tefsir türleriyle uyumludur. Özellikle de garîbu'l-Kur'ân hakkında bu rahatlıkla söylenebilir. Eserlerinin tefsir temelli incelenmesinin sebebi bu olmalıdır. Ama ilgili konular bir yönüyle de ulûmu'l-Kur'ân'ın en temel meseleleridir. Nitekim ilerleyen süreçte her bir konu daha da sistemleştirilmiş olarak ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde ele alınmaya başlanmıştır.

İbn Kuteybe'nin savunularında dönemin şartları gereği ehlü's-sünne taraftarlığının izlerini ve hatta keskinliğini görmek mümkündür. Zira o dönemde en büyük mücadele gayrı Müslimlerden gelen eleştiri ve ithamlar yanında içeride Mu'tezile ve Râfizîler başta olmak üzere anlamı saptıran ehlu bid'a, sâhibu bid'a veya sâhibu re'ye karşı verilmektedir. Ancak genel bir ifadeyle; onun savunusunun müslim gar-ı müslim hangi kesimden gelirse gelsin Kur'ân okuyucusunun kafasına takılan her bir konuya dair olduğu söylenebilir. Bu sebeple de onun gayretinin Kur'ân müdafaası olarak adlandırılması hakkın teslimidir.

Kaynakça

- Abdulmuttalib Arpa. "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları -Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân Çerçevesinde-". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 29-54.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb. *Târih-u Bağdâd*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1931.
- Birişik, Abdülhamid. "Ulûmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Corci Zeydan. *Târîhu't-temeddüni'l-İslâm*. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, ts.
- Çelebi, Muharrem. "Kutrub". 26/494-495. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". 27/55-56. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Demirbilek, Mine. *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Duman, Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". 18/401-408. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dûrî, Muhammed Yâs Hıdır. *Dakâiku'l-furûki'l-luğaviyye fi'l-beyâni'l-Kur'ânî*. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı, 2005.
- Dülber, Hatice. *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2008.
- Hakîm et-Tirmîzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *el-Furûk ve men'ut-terâdüf*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Ceyûşî. Kahire: Dâru'l-İmân, 1998.
- Halid 'Abdurrahmân el-Akk. *Usûlü't-tefsîr ve Kavâiduh*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs (Hadis Müdâfaası)*. çev. M. Hayri Kırbaçoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Baskı, 1989.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *'Edebu'l-kitâb*. thk. Muhammed ed-Dâlli. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Fadlu'l-'Arab ve't-tenbîh 'alâ 'ulûmihâ*. thk. Mahmud Halis. Abudabi: Dâru'l-Kütübi'l-Vatanî, 2010.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Kitâbu'l-envâ' fi mevâsimi'l-Arab*. Haydarabat: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmanî, 1956.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., ts.
- İrbilî, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî. *Vefâyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsan 'Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci-'Nezâir'in 'Eş anlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-". *Bilimname* 14/1 (2008), 7-33. <https://doi.org/10.28949/bilimname.452138>.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". 6/88-90. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kaya, Süleyman. "Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 497-518. <https://doi.org/10.18505/cuid.688217>.
- Kaya, Süleyman. *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*. İstanbul: Rağbet, 1. Baskı, 2016.
- Kılıç, Mustafa. "İbn Kuteybe'de Kıraat-Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsîru Garîbul-Kur'ân Örneği)". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2020), 7-50. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.01>.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Matürîdi Kelamında Tevil*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mehmet Dağ. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM, 2019.
- Mukâtil, Ebû'l-Hasen b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nezâir li Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ali Özek. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *el-İtticâhü'l-'aklî fi't-tefsîr: Dirâse fi kazıyyeti'l-mecâz fi'l-Ḳur'ân 'inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 1996.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb en-. *Sünen*. thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Tefsîru Râğîb el-İsfahânî*. thk. Adil b. Ali eş-Şidî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2003.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Varol, Bahaüddin. "İbn Kuteybe (276/889) Hayatı, Eserleri ve İslâm Tarihçiliğindeki Yeri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/5 (1999), 245-274.
- Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *et-Tasârîf: Tefsîru'l-Kur'ân mimmâ iştebehet esmâuhû ve tasarrefet me'ânîhi*. thk. Hind Şelebî. Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt, 2007.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427.
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- Zerkeşî, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2021)

‘Bakara Sûresi’nin Son Âyetleri Miraç Gecesinde mi, Hicret’ten Sonra mı Nazil Oldu?’ Meselesi

The Problem of the Last Verses of Sûrat al-Baqara when was
revealed in Mi‘râj or after the Hijra

Selami Yalçın

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Duzce University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Duzce/Turkey

yalcinselami23@gmail.com
orcid.org/0000-0002-9657-9103



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 26 Ağustos 2021

Date Received: 26 August 2021

Kabul Tarihi: 01 Kasım 2021

Date Accepted: 01 November 2021

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2021

Date Published: 30 November 2021

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.987495>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Yalçın, Selami. “‘Bakara Sûresi’nin Son Âyetleri Miraç Gecesinde mi, Hicret’ten Sonra mı Nazil Oldu?’ Meselesi”. *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 599-622. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.987495>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

‘Bakara Sûresi’nin Son Âyetleri Miraç Gecesinde mi, Hicret’ten Sonra mı Nazil Oldu?’ Meselesi

Öz

Bakara Sûresi 285. ve 286. âyetlerinin nüzûl zamanıyla ilgili tefsir ve hadis kaynaklarında birbiriyle örtüşmeyen hadisler nakledilmiştir. Bazı rivâyetlere göre âyetler Miraç’ta vahyedilmişken, bazılarına göre ise Medine’de nâzil olmuş ve Bakara Sûresi 284. âyetini nesh etmiştir. Hadislerin Kütüb-i Sitte’de de nakledilmiş olması çelişkiyi derinleştirmiştir. Bu makalede ilgili hadislerin senedleri incelenmiş, ricâl kitaplarına ve şerhlere bakılarak rivâyetlerin sıhhat durumları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Hadislerin metin analizleri yapılmış, âyetlerle ve sahih hadislerle karşılaştırılarak doğru bilgiye ulaşılmaya gayret edilmiştir. Nesh ile ilgili yazılan kaynak eserlerdeki açıklamalara, müfessirlerin ve muhaddislerin yorumlarına bakılmıştır. Müslim, Tirmizî ve Nesâî’de de rivâyet edilen, “Miraç’ta Resûlullah’a (s.a.v.) beş vakit namaz; Bakara Sûresi’nin son âyetleri ve ümmetinden Allah’a şirk koşmayanların büyük günahlarının bağışlanacağı müjdesinin verildiğini” belirten hadisin, bir tek İbn Mes’ûd tarafından nakledildiği, bunun da “haber-i vâhid” hükmünde olduğu görülmüştür. Hadisin metin olarak da sahih naslarla uyumlu olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu nedenlerle onun zannî bilgi ifade ettiği ve ilgili âyetlerin Miraç gecesinde nazil olduğunu kanıtlamaya yetmediği anlaşılmıştır. Bakara Sûresi’nin sonunun, Arş’ın altından indirildiğine dair rivâyetlerin, âyetlerin nüzûl yerini değil faziletini ifade ettiği tespit edilmiştir. Bakara Sûresi 285. ve 286. âyetlerin Medenî olduğu ve 284. âyetten sonra indiği; “İçinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker” ifadesini nesh ettikleriyle ilgili Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, İbn Ömer ve İbn Mes’ûd’dan nakledilen rivâyetlerin sahih olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak Hz. Ali ile İbn Abbas’tan nakledilen rivâyetlerle ve diğer naslarla karşılaştırıldığında bu neshin bir tahsis mahiyetinde olduğu ve kalbin amellerinden olan “iman, inkâr, nifak ve şahitlikte hakikati gizlemek” gibi hususları kapsamadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’ân, Bakara, Esbâb-ı Nüzûl, Miraç.

The Problem of the Last Verses of Sûrat al-Baqara when was revealed in Mi’râj or after the Hijra

Abstract

The sources of tafsîr and hadîth related to the time of revelation of the 285th and 286th verses of sûrat al-Baqara reported hadîthes, did not overlap with each other. According to some narrations, these verses were revealed in Mi’râj; according to some others, they were revealed in Medina and abrogated the 284th verse of sûrat al-Baqara. The fact that the hadîths were also transmitted in al-Kutub al-Sittah deepened the contradiction. In this article, the sanads of the related hadîths were examined, and the reliability of the narrations was tried to be revealed by looking at the rijâl and commentary. The text analyzes of the hadîths were made, and they were compared with the verses and reliable hadîths to reach the correct information. There is a hadîth narrated by Muslim, al-Tirmidhî and al-Nasâ’î, "Good news were given to the Messenger of Allah (pbuh) on mi’râj including five daily prayers, the last verses of sûrat al-Baqara and the major sins of those who do not shirk, will be forgiven" that is narrated only by Ibn Mas’ûd and considered as al-khabar al-wâhid. Conclusion has been reached that the hadîth does not fit with the reliable naşş. It is stated that the 285th and 286th verses of Sûrat al-Baqara were Medinean and revealed after the 284th verse; It has been concluded that the narrations transmitted by Abû Hurayra, Ibn ‘Abbâs, Ibn ‘Umar and Ibn Mas’ûd (ra) regarding that they abrogated the phrase "Whether you reveal what is in your heart or hide it, Allah will bring you to account for it".

Keywords: Tafsîr, Qur’ân, al-Baqara, al-Asbâb al-Nuzûl, Mi’râj.

Giriş

Tefsir ve hadis kaynakları incelendiğinde Bakara Sûresi'nin sonunda bulunan ve "Âmene'r-Resûlü" diye bilinen 285. ve 286. âyetlerinin nüzûl zamanıyla ilgili birbiriyle örtüşmeyen hadis rivâyetlerinin olduğu görülmektedir. Özellikle bazı rivâyetlerde bu âyetlerin Miraç gecesinde indiği, diğer bazı rivâyetlerde ise başka bir zamanda inip hemen öncesindeki 284. âyeti nesh ettiği belirtilmektedir. Nakledilen hadis metinleri incelendiğinde verilen bilgiler arasında da bir tezat bulunduğu göze çarpmaktadır. Hadis rivâyetlerinin, Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) sahihlerinde geçmesi konunun önemini daha da arttırmaktadır. Bu çelişkilerin kaynağını araştırmak ve sahih olan rivâyetleri ortaya çıkarmak için bu makale kaleme alınmıştır.

Konu, Bakara Sûresi'nin son âyetlerinin nüzûl zamanı, yeri ve sebebiyle ilgili hadis rivâyetleri arasındaki tezettan ötürü "müşkilü'l-hadîs"¹ kapsamına da girmektedir. Bu nedenle bir yönüyle tefsir, öbür yönüyle de hadisin alanına girmektedir. Bu yüzden çalışmada öncelikle ilgili âyetler hakkındaki bütün hadisler araştırılıp tespit edilmiştir. Sonra da ulaşılan rivâyetlerin senedlerinin sıhhat durumu; merfû' ve münkatî' olup olmadıkları hadis ve şerh kaynaklarından araştırılmıştır. Delil değeri açısından hadislerin kaç sahâbî tarafından nakledildiği ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Bu makalede müfessirlerin bu rivâyetlere yaklaşımları incelenmiştir. Hadisler arasında tezat bulunması ve Bakara Sûresi'nin son iki âyetinin 284. âyeti nesh ettiğinin nakledilmesi, erken dönemlerde dikkatleri çekmiş ve Hicri 2. asırdan itibaren yazılan bazı tefsir, hadis, şerh ve müşkilü'l-hadîs kaynaklarında bu çelişkiler ele alınarak tahlil edilmiştir. Kaynaklarda konuyla ilgili yazılanlar ile Bakara Sûresi'nin 284. âyetinin nesh edilip edilmediği araştırılmıştır. İlgili hadis rivâyetlerindeki hadis metinlerinin tahlili yapılmış ve metinleri destekleyen başka âyet ve hadislerden yararlanılarak müşkilin giderilmesine yönelik verilerin analizi yapılmıştır.

Kütüb-i Sitte'deki ve diğer bazı hadis kaynaklarındaki ihtilafa konu olan rivâyetler incelendiğinde, bunların sahâbeden farklı isimlerden küçük bazı farklılıklarla beraber muhtelif senedlerle aktarıldığı görülmektedir. Detaylıca analiz yapabilmek için bu rivâyetler, "Bakara Sûresi'nin son âyetlerinin Miraç'ta nâzil olduğuna dair rivâyetler", "Arşın altından indirildiğine dair rivâyetler" ve "Âmene'r-Resûlü'nün nüzûl sebebiyle ilgili rivâyetler" şeklinde üç ayrı başlık altında toplanmıştır.

Bu rivâyetlerin tevîl edilmesinin imkânı araştırılmıştır. Bu nedenle her bir hadis rivâyetinin tek tek ele alınmasına karar verilmiş; ilgili âyetlerin nüzûl zamanı ile sebab-i nüzûlleri analiz edilmiş, neshe konu olan 284. âyetin neshine dair müfessirlerin ve muhaddislerin yorumlarına yer verilerek konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

1. Bakara Sûresi'nin Son Âyetlerinin Miraç'ta Nâzil Olduğuna Dair Rivâyetler

Kütüb-i Sitte'deki bazı kitaplarda ve başka kaynaklarda Bakara Sûresi'nin son âyetlerinin Miraç'ta vahyedildiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. Özellikle Müslim, Tirmizî (öl. 279/892) ve Nesâî'nin (öl. 303/915) böyle bir hadis nakletmiş olması bu bilginin kesin doğru olduğu kanaatine yol açmıştır. Fakat konuyla ilgili nakledilen başka rivâyetlerle karşılaşıncı kafa karışıklığı oluşmaktadır. Ortaya çıkan çelişkiyi giderebilmek için hadislerin metin ve senedlerinin karşılaştırılarak incelenmesi, benzerliklerin ve

¹ Birbirine zıtmış gibi görünen hadisleri inceleyen ilim dalı.

farklılıkların açığa çıkmasını sağlayacaktır. Bu nedenle burada hadisler teker teker ele alınıp analiz edilecektir.

Müslim, Tirmizî ve Nesâî'nin, Abdullah b. Mes'ûd'dan (öl. 32/652) naklettiği hadisin metni şöyledir: "Resûlullah (s.a.v.) göklere çıkarıldığı gece Sidretü'l-Müntehâ'ya götürüldü. Sidre altıncı semâdadır. Yeryüzünden çıkan ve yukarıdan inen burada son bulmaktadır. Onun yukarisından inen şeyler de onda karar kılar sonra ondan alınır. (Abdullah), "Sidre'yi bürüyen bürüyordu."² âyetini okumuş ve 'onu bürüyen altın kelebeklerdi.' diye tefsir etmiştir. Sonra (devamla), Resûlullah'a (s.a.v.) (orada) üç şey verilmiştir:

I) Beş vakit namaz,

II) Bakara Sûresi'nin son âyetleri,

III) Ümmetinden Allah'a şirk koşmayanların büyük günahlarının bağışlanması."³

Tirmizî'nin rivâyetinde Süfyân, "onu bürüyen 'altından pervanelerdi' deyip eliyle işaret edip elini titretti." Mâlik b. Mığvel'den başkası da şöyle demiştir: "Yaratılmışların bilgileri Sidre'de son bulur, onun üstündekiler hakkında bilgileri yoktur."⁴

Hadis farklı kaynaklarda nakledilse de sahabeden bir tek İbn Mes'ûd'a (r.a.) dayanmaktadır. Bu nedenle sıhhatini anlayabilmek için rivâyetlerin senedlerini incelemek gerekmektedir. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ile Müslim'in rivâyetlerindeki metin ve İbn Nümeyr'e kadarki râviler aynıdır. Tirmizî, bu hadisi "hasen sahih" olarak tanımlamaktadır.⁵ Elbânî (öl. 1420/1999) de Nesâî'deki hadisi sahih olarak tanımlamaktadır.⁶ Muhakkik Şuayb Arnavûd Ahmed'in Müsned'indeki rivâyetin senedinin Buhârî ve Müslim şartlarında sahih olduğunu belirtmektedir.⁷ Hadisin rivâyetlerindeki râvi zincirini bir tabloda görmek tahlili kolaylaştırmaktadır.

Ahmed	İbn Nümeyr		Mâlik	Zübeyr	Talha	Mürre	İbn Mes'ûd
	İbn Ebî Şeybe	Ebû Üsâme	Mâlik	Zübeyr	Talha	Mürre	İbn Mes'ûd
Müslim	İbn Nümeyr/ Züheyr b. Harb	Nümeyr	Mâlik	Zübeyr	Talha	Mürre	İbn Mes'ûd
Tirmizî	İbn Ebî Ömer	Süfyân	Mâlik		Talha	Mürre	İbn Mes'ûd

² en-Necm 53/16.

³ Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *Müsned*, thk. Âdil b Yusuf el-Gazâzî ve Ahmed b. Ferid (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997), 1/197; "a.mlf.", *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'lâsâr*, thk. Kemla Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/312; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût- Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 6/181, 7/112-113; Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), İmân 76(279); Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebîr*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-M.Fuâd Abdalbâkî (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elbânî, 1975), Tefsir 54; Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Metbûâtî'l-İslamiyye, 1986), Salat 1; "a.mlf.", *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmunim Şiblî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/200; Ebu'l-Abbâs Muhammed b. İshak es-Serrâc, *Hadîsü's-Serrâc*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin (Baskı yeri belirtilmemiş: el-Fârûku'l-Hedîs li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 2004), 3/230, 231; Ebû Avâne Yakub b. İshak en-Nisâbü'rî, *Müstahrec*, thk. Emen b. Ârif ed-Dımeşkî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1998), 1/115; Ahmed b. el-Hüseyin Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdulali Abdulhumejd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/59; "a.mlf.", *Sünenü's-sağîr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kalacî (Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1989), 1/339.

⁴ Tirmizî, "Tefsir", 54.

⁵ Tirmizî, "Tefsir", 54.

⁶ Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 1/223.

⁷ Ahmed, *Müsned*, 6/181.

Nesâî	Ahmed b. Süleyman	Yahya b. Âdem	Mâlik	Zübeyr	Talha	Mürre	İbn Mes'ûd
İbn Ebî Şeybe		Ebû Üsâme	Mâlik	Zübeyr	Talha	Mürre	İbn Mes'ûd
Serrâc		Ebû Yahya/ Ebû Münzir	Mâlik	Zübeyr	Talha	Mürre	İbn Mes'ûd
	İshâk b. İbrahim	İbnâ Süfyân	Mâlik		Talha	Mürre	İbn Mes'ûd
Ebû Avâne	Bekkâr b. Kuteybe	Ebû Ahmed ez-Zübeyrî	Mâlik	Zübeyr	Talha	Mürre	İbn Mes'ûd
	Ammâr b. Recâ	Yahya b. Âdem	Mâlik	Zübeyr	Talha	Mürre	İbn Mes'ûd
Beyhakî	Hasan b. Mukrim	Osman b. Ömer	Mâlik	Zübeyr	Talha	Mürre	İbn Mes'ûd
	...Yahya b. Cafer	Ebû Münzir	Mâlik	Zübeyr	Talha	Mürre	İbn Mes'ûd

(Sened Tablosu).⁸

Eksik olmayan sened zincirindeki râvilerin tam adları ise şöyledir: “Abdullah b. Nümeyr - Mâlik b. Miğvel - Zübeyr b. Adî - Talha b. Musarrıf - Mürre b. Şurâhîl el-Hemedânî - Abdullah b. Mes'ûd.” Sened zincirleri incelendiğinde Ahmed, Müslim, Nesâî ve Beyhakî'nin (öl. 458/1066) rivâyetinde,⁹ Mâlik b. Miğvel'den önceki râvilerin aynı olduğu; Tirmizî'nin senedinde ise “Zübeyr b. Adiy” isminin bulunmadığı, senedin “münkati” olmasına rağmen diğer isimlerin aynı olduğu ve sahabeden Abdullah b. Mes'ûd'a muttasıl olarak ulaştığı görülmektedir. İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) ise aynı hadisi Müslim'in Ebû Üsâme tarikiyle naklettiği senedle rivâyet etmiştir.¹⁰ Serrâc (öl. 313/925), hadisi Tirmizî'nin, Süfyân ve öncesindeki senediyle ve aynı lafızlarla nakletmiştir.¹¹

Hadisin rivâyet edildiği bütün senetlerin sahabeden Abdullah b. Mes'ûd'a dayandığı ve başka herhangi bir sahabeden nakledilmediği görülmektedir. Bu itibarla hadis, “haber-i vâhid” türünün “garîb” kısmında değerlendirilmektedir. Hadis Usûlü kaynaklarında haber-i vâhid'in kesinlik ifade etmediği, “ilm-i nazarî” veya “ilm-i zannî” olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Kesinleşmesi için ise hadisin sened ve metin yönünden bazı inceleme ve araştırmalara tabi tutulması gerekmektedir. İsnâd açısından, hadisin râvilerinin adalet ve zabt yönünden tam ve güvenilir kimseler olup olmadığına; senedinde herhangi bir inkıtâ'nın veya bir râvi düşmesinin olup olmadığına bakılmaktadır.¹²

Konumuz olan hadisin, Tirmizî, Serrâc ve Ebû Avâne'nin (öl. 316/929) rivâyetlerindeki senedinde “Zübeyr b. Adiy” isminin düştüğü görülmektedir. Bu da hadisin bu tarikini sorunlu kılmaktadır. Ancak bu durum, diğer kaynaklardaki senedde ittifak olduğu için dolaylı bir yoldan hadisin sahih (sahih lî gayrihî) olarak değerlendirilmesini

⁸ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 1/197; “a.mlf.”, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'lâsâr*, 6/312; Ahmed, *Müsned*, 6/181, 7/112-113; Müslim, *İmân* 76(279); Tirmizî, *Tefsir* 54; Nesâî, *Salat* 1; “a.mlf.”, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/200; Serrâc, *Hadîsü's-Serrâc*, 3/230, 231; Ebû Avâne, *Müstahrec*, 1/115; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 4/59; “a.mlf.”, *Sünenü's-sağîr*, 1/339.

⁹ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 4/59; “a.mlf.”, *Sünenü's-sağîr*, 1/339.

¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 1/197; “a.mlf.”, *el-Kitâbu'l-Musannef*, 6/312.

¹¹ Serrâc, *Hadîsü's-Serrâc*, 3/230, 231; Ebû Avâne, *Müstahrec*, 1/115.

¹² İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *el-Mukaddime*, thk. Nüreddîn İtr (Suriye: Dârü'l-Fikr, 1986/1406), 105-106; Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000/1421), 50-51; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1967), 86-87.

sağlamaktadır. Hadisin hangi tabakadan olursa olsun, bir râvinin rivayet ettiği haberle teferrüd etmesi halinde, onun haberine garîb denilmektedir.¹³ Bu hadisin de Abdullah b. Mes'ûd'dan Mâlik b. Miğvel'e kadar bütün râvilerinin tek olmasından ötürü rivâyet "garibi mutlak" olarak telakki edilmesi gerekmektedir. İbn Salâh, sened ve metin açısından garîb hadislerin zayıf sayılacağını belirtmektedir.¹⁴

Hadis tahlil edildiğinde onun sahabî Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) tarafından bizzat şahit olmadığı veya görmediği bir hususu naklettiği ve kendi ifadeleriyle aktardığı; rivâyetler arasında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Hadisin metninde geçen "firâş" kelimesini İbn Ebî Şeybe, Ahmed ve Beyhakî "firâş"; İbn Ebî Şeybe, Müslim, Tirmizî, Nesâî, Serrâc ve Ebû Avâne ise "ferâş" olarak nakletmektedir. "Firâş" kelimesi "sergi" manasına, "ferâş" ise "kelebek" anlamına gelmektedir.¹⁵ Ancak Tirmizî'de ravilerden Sinân, "ferâş" kelimesini "elini titreterek" işaret edip açıkça "kelebek" olarak açıklamaktadır. Tirmizî, İbn Mes'ûd'dan Sidretü'l-Müntehâ'nın 6. gökte olduğunu;¹⁶ Nesâî de Sidre'nin 6. gökte bulunduğunu belirtmekte ve ilave olarak da Hz. Enes'in (öl. 20/641) (r.a.) onu kaplayanın "altın kelebekler" olduğunu nakletmektedir.¹⁷ M. Fuâd Abdalbâkî, Müslim'deki kelimeye "kelebek" anlamı vermektedir.¹⁸ Taberî (öl. 310/923) ise "Sidre'yi kaplayan altından kelebekler" ve "Allah ile melekler" olduğuna dair farklı rivâyetler nakletmekte ancak herhangi bir görüş belirtmemektedir.¹⁹

"Sidretü'l-Müntehâ" kavramı Kur'ân'da bir tek Necm Sûresi'nde geçmektedir. Âyetlerde, "Andolsun onu, önceden bir defa daha görmüştü, Sidretü'l-Müntehâ'nın yanında. Cennetü'l-Mevâ da onun yanındadır. Sidre'yi kaplayan kaplamıştı."²⁰ denilmektedir. Görüldüğü gibi âyetlerde de fazla bir ayrıntı bulunmamaktadır. Konu müteşâbih olduğu için yorum yapma imkânı vermemektedir. Ancak Sidre'yi kaplayan şeyin, "sergi" anlamına gelen "firâş" siygasıyla okunması sanki daha makul görünmektedir.

Âyetlere göre Sidretü'l-Müntehâ, Me'vâ Cenneti'nin yanındadır. Buna göre Sidre'nin 7. kat gökte olması daha doğru görünmektedir. Çünkü cennetin genişliği yer ve gökler kadar olduğuna²¹ göre Me'vâ Cenneti'nin, 6. veya 7. gökte olması düşünülemez. Onun kâinatın dışında olması gerekmektedir. Ayrıca Buhârî'nin naklettiği hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) 7. kat göğe çıktıktan sonra Hz. İbrahim ile görüştüğü belirtilmekte; daha sonrası hakkında ise şöyle denilmektedir: "Cibril, beni yukarıya götüre götüre nihayet kaza ve takdir kalemlerinin cızırtılarını duyacak yüksek bir yere çıktım... Cibril ta Sidretü'l-Müntehâ'ya (birlikte varıncaya) kadar gitti. Sidre'yi öyle (acîb ve garîb) birtakım renkler kaplamıştı ki, onlar nedir, bilemem. Sonra cennete girdirildim ki, içinde birçok inci kubbeler vardı, toprağı da misk idi."²² denilerek âyetlere uygun olarak Sidre'nin cennetin yanında olduğu belirtilmektedir. Müslim'in naklettiği başka bir hadiste ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) 7. gökte Hz. İbrahim'le görüştüğünden sonra yola devam edip Sidretü'l-Müntehâ'ya geldiği ifade

¹³ İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*, thk. Nûreddîn İtr (Beyrut: Dârü'l-Fıkr: 1986), 1/2701; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 125.

¹⁴ İbn Salâh, *Ma'rife*, 1/271.

¹⁵ Ebü'l-Fadl Cemalüddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 6/326, 330.

¹⁶ Tirmizî, "Tefsir", 54.

¹⁷ Nesâî, "Salât", 1.

¹⁸ M. Fuâd Abdalbâkî, *Sahih-i Müslim*, 1/157.

¹⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2000), 22/519-520.

²⁰ en-Necm 53/13-16.

²¹ Âl-i İmrân 3/133; el-Hadid 57/21.

²² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 1; "Enbiyâ", 7.

edilmektedir.²³ Nesâî'nin rivâyetinde ise "7. semaya vardık, aynı şekilde karşılandık. Orada da İbrahim'e (as) vardım ve selâm verdim. O da: 'Merhaba peygamber oğlu peygamber' dedi. Sonra Beyti Mamûr denilen yere çıkarıldım. Oranın ne olduğunu Cibril'e sorunca şöyle dedi: 'Burası Beyti Mamur'dur; burada her gün yetmiş bin melek namaz kılar, buradan çıkan bir daha buraya giremez. Sonra bana Sidretü'l- Müntehâ yaklaştırıldı.' denilerek Sidre'nin 7. semada olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir.²⁴ Katî olan bu bilgiler ışığında konumuz olan hadis değerlendirildiğinde, Sidre'nin 7. gökten sonra olduğu ve onu renklerin örttüğü anlaşılmaktadır.

Hadisin metnindeki önemli olan diğer bir husus ise Miraç'ta beş vakit namazın farz kılındığını belirten diğer sahih hadislerin hiçbirinde, "Bakara Sûresi'nin son âyetleri" ile "ümmetinden Allah'a şirk koşmayanların büyük günahlarının bağışlanacağı" kısmının yer almamasıdır.²⁵

Sonuç olarak Bakara Sûresi'nin son âyetlerinin Miraç gecesinde indiğini belirten bu hadisin sened açısından sahih olduğu ancak "haber-i vahîd" ve "garîbi mutlak" bir rivâyet niteliği taşıdığı görülmektedir. İbn Salah'ın tanımlamasına göre de zayıf sayılmaktadır. Metin içeriği açısından da onun, sahih olan diğer naslarla uyumlu olmadığı anlaşılmaktadır. Bu da "zanni bilgi" manasına geldiği için onun taşıdığı bilgi hakkında şüpheye yol açmaktadır. Bu hadis, verilen bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde metin içeriği açısından da sorunlar taşıdığı ve sahih bilgilerle örtüşmediği anlaşılmaktadır.

2. Arşın Altından İndirildiğine Dair Rivâyetler

Bazı rivâyetlere göre Bakara Sûresi'nin son âyetleri Arş'ın altından indirilmiştir. Bu bilginin ne anlama geldiğini anlamak için ilgili rivâyetler ile benzer konularda nakledilen diğer hadislerin incelenmesi ve karşılaştırılarak doğru bir sonuca ulaşılması gerekmektedir. Hadisin sıhhatinin de açığa çıkarılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Bakara Sûresi'nin son iki âyetinin Arş'ın altından indirildiğini ifade eden hadisler şöyledir:

a) İbn Abbâs şöyle nakletmektedir: "Cibril, Peygamber'in (s.a.v.) yanında otururken, Resulullah kapı sesine benzer bir sesin yukarıdan geldiğini işitti ve başını kaldırdı. Cibril, 'Bu şimdiye dek hiç açılmayan, yalnız bugün açılan bir gök kapısıdır.' dedi. Müteakiben o kapıdan bir melek indi. Cibril, 'Bu, yeryüzüne inen bir melektir. Bugüne kadar yere hiç inmemiştir.' dedi. Melek selâm verdi ve Resûlullah'a (s.a.v.), 'Müjde! Senden önce hiç bir Peygambere verilmeyen iki nûr sana verildi. Fâtihâ-ı Kitâp ve Bakara'nın son âyetleri! Bunlardan okuyacağın her harfe mukabil mutlaka sana sevap verilecektir.' dedi."²⁶

Müslim, Nesâî ve başkalarının naklettiği bu hadis hakkında Hâkim, "şeyhân şartlarında sahih" olduğunu söylemektedir.²⁷ Bu hadisten Bakara Sûresi'nin son âyetlerinin kim tarafından vahyedildiği ve ne zaman nâzil olduğu gibi hususların belirtilmediği ancak Hz. Peygamberin (s.a.v.) yeryüzünde iken onların faziletiyle ilgili bir meleğin gelip kendisine bilgi verdiği anlaşılmaktadır.

²³ Müslim, "İmân", 74.

²⁴ Nesâî, "Salât", 1.

²⁵ Ahmed, *Müsned*, 35/212; Buhârî, "Enbiyâ", 7; "Eşribe", 11; Müslim, "İmân", 74; Nesâî, "Salât", 1.

²⁶ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 6/313; Müslim, "Salâtü Müsâfir", 43 (254); Nesâî, "İftitâh", 25; Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7/257, 260; Ebû Avâne, *Müstahrec*, 2/478; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/443; Hâkim, *Müstedrek*, 1/745; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 4/32.

²⁷ Hâkim, *Müstedrek*, 1/745.

b) Diğer bir rivayet ise şöyledir: “Bakara Sûresi’nin sonu bana, Arş’ın altında bulunan hazinedeki bir evden verildi ki, bunlar benden önce hiçbir peygambere verilmemiştir.”²⁸

Bu hadis-i şerif, Kütüb-i Sitte’deki herhangi bir eserde nakledilmemiştir. Ancak Ahmed, Beyhakî ve Hâkim sahabeden Ebû Zerr’den (öl. 32/653) (r.a.); Nesâî (Sünenü’l-kübrâ’da) ile Serrâc, Abdullah b. Mes’ûd’dan (r.a.); Tahâvî (öl. 321/933), İbn Arabî (öl. 341/952), İbn Hibbân (öl. 354/965) ve Taberânî (öl. 360/971) ise Hüzeyfe’den (öl. 36/656) (r.a.) rivâyet etmiştir ve rivâyetlerin birbirini desteklemesinden ötürü sıhhatinde tereddüt bulunmamaktadır. Şuayb Arnavût, hadisin Müslim’in şartlarında sahih olduğunu belirtmektedir.²⁹

Hadis-i şerifin metni incelediğinde, onun Bakara Sûresi’nin son âyetlerinin faziletinden bahsettiği görülmektedir. Hadiste âyetlerin Arş’ın altından indirildiğinden söz edilmekte fakat bunun Miraç gecesinde vuku bulduğuna dair bir bilgi içermemektedir. Âyetlerin nüzûl zamanından ve mekânından da bahsedilmemektedir. Başka rivâyetlerde Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “Bana Fâtiha Sûresi ile Bakara Sûresi’nin sonu, Arş’ın altında bulunan hazineden verildi.”³⁰ ve “Dört âyet Arş’ın altındaki hazineden indi ve onlardan başkası oradan inmedi. Ümmü’l-Kitab (Fâtiha), Âyetü’l-Kürsî, Bakara Sûresi ve Kevser Sûresi.” buyurduğu belirtilmektedir.³¹ Bahsedilen bu sûre ve âyetlerin Miraç’la bir bağlantısı bulunmamaktadır. Bu nedenle bu hadisler, Bakara Sûresi’nin sonunun Miraç’ta nâzil olduğunu belirten hadisi destekleyecek herhangi bir bilgi ihtiva etmemektedirler.

3. “Âmene’r-Resûlü”nün Nüzûl Sebebiyle İlgili Rivâyetler

Bakara Sûresi’nin 284-286. âyetlerinin nâzil olmasıyla ilgili her biri kendi içinde bazı lafız farklılıkları bulunan üç farklı hadis nakledilmiştir. Bunların verdiği bilgiler ile Bakara Sûresi’nin son âyetlerinin Miraç gecesinde nâzil olduğunu belirten yukarıdaki rivâyet arasında çelişki bulunmaktadır. Bu nedenle Buhârî ve Müslim dâhil olmak üzere birçok hadis kitabında nakledilen bu hadislerin detaylı bir analizinin yapılması gerekmektedir. Burada bunlar teker teker ele alınıp karşılaştırılacaktır. Ayrıntılı açıklamanın bulunduğu rivâyetten başlanarak hadisleri şöyle sıralamak mümkündür:

a) Birçok kaynakta geçen ve Ebû Hüreyre’den (öl. 58/678) (r.a.) rivâyet edilen hadisin Müslim’deki metni şöyledir: “Göklerde ve yerde olanlar Allah’ındır. İcinizdekini açıklasınız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker ve dilediğini başışlar, dilediğine azap eder. Allah her şeye Kadîr’dir.”³² âyeti nâzil olunca ashaba ağır geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber’e (s.a.v.) geldiler. Önünde diz çöküp oturdular. ‘Ey Allah’ın Resûlü! (Daha önce) bize, namaz, oruç, cihâd ve sadaka gibi gücümüzün yeteceği amellerin sorumluluğu

²⁸ Ahmed, *Müsned*, 35/446, 38/287; Nesâî, *Sünenü’l-kübrâ*, 7/260-261; Serrâc, *Hadîsü’s-Serrâc*, 3/231; Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkilî’l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Risâle, 1994/1415), 3/54; Ebû Said ibnü’l-Arabî, *Mu’cem*, thk. Abdulmusin b. İbrahim (Suudi Arabistan: Dârü İbni’l-Cevzî, 1997), 2/653; Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi sahihi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988), 4/595, 14/310; Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 3/169, 9/211; 17/203; 20/225; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-avsat*, thk. Tarik b. İvadullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Baskı yeri belirtilmemiş: Dârü’l-Harameyn, ts.), 4/262; Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ala’s-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1990), 1/750; Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, 4/60.

²⁹ Ahmed, *Müsned*, 38/287; İbn Hibbân, *el-İhsân*, 4/595.

³⁰ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 20/225; Hâkim, *Müstedrek*, 1/757; Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, 4/104.

³¹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 8/235.

³² el-Bakara 2/284.

yüklendi. Şimdi sana şu âyet indirildi. Bizim buna takatimiz yetmez.' dediler. Resûlullah (s.a.v.): 'Sizden önce geçen iki Ehl-i Kitab'ın (Yahudi ve Hıristiyanlar) dedikleri gibi, 'işittik ve isyan ettik' demek mi istiyorsunuz? Bilakis siz, 'işittik ve itaat ettik, Rabbimiz! Affını dileriz, dönüş Sana'dır.' deyin!' buyurdu. Ashâb, 'işittik ve itaat ettik, Rabbimiz! Affını dileriz, dönüş Sana'dır.' dedi. Cemâat bunu deyince dilleri ona alıştı. Hemen arkasından Allah şu âyeti indirdi: "*Peygamber ve inananlar, ona Rabb'inden indirilene iman etti. Hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandı. "Peygamberleri arasından hiçbirini ayırt etmeyiz, işittik, itaat ettik, Rabbimiz! Affını dileriz, dönüş Sana'dır."*"³³ Onlar böyle davranınca Yüce Allah da o (284) âyeti nesh ederek, "*Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir. Rabbimiz! Eğer unutacak veya yanılacak olursak bizi sorumlu tutma.*"³⁴ buyurdu. Peygamber (s.a.v.) bu duayı okudukça Yüce Allah, 'peki dediğini yaptım' buyurdu. Hz. Peygamber (s.a.v.), 'Rabbimiz bizden öncekilere yüklediğin gibi, bize de ağır yük yükleme.' diye dua edince Yüce Allah, 'kabul ettim' buyurdu. Hz. Peygamber (s.a.v.), 'Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi yükleme.' deyince Yüce Allah, 'peki, kabul ettim' buyurdu. Hz. Peygamber (s.a.v.), 'Bizi affet, bizi bağışla, bize acı. Sen Mevlâ'mızısın, kâfirlere karşı bize yardım et.' deyince Yüce Allah, 'tamam, kabul ettim' buyurdu."³⁵

Bazı rivâyetlerde sahabenin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iletmiş sözlerle ilgili şu ilaveler bulunmaktadır: "*Kalplerimiz o kadar sıkıntıya girmişti ki o güne kadar öyle bir sıkıntı görmemiştik.*"³⁶ "*Kalplerine büyük bir keder ve sıkıntı çöktü. 'Ya Resûlallah, biz helak olduk. Konuştuklarımızla, yaptıklarımızla hesaba çekiliyoruz. Ancak kalplerimiz elimizde değil.'*"³⁷ "*Kim gönlünden geçirmez.*"³⁸

b) İbn Abbâs'dan (r.a.) nakledilen ikinci hadisin metni şöyledir: "*Bakara 284. âyeti inince kalplerimiz çok sıkıntıya girmişti. O güne kadar öyle bir sıkıntı görmemiştik. Ashâb durumu Rasûlullah'a (s.a.v.) arz etti. Rasûlullah da (s.a.v.), 'işittik, itaat ettik deyiniz' buyurdu. Allah da onların kalplerine imanı yerleştirdi de Bakara sûresi 285. 286. âyetlerini indirdi. "Peygamber Rabbinden kendisine indirilenlere iman etti, mü'minler de iman ettiler. Onlardan her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve elçilerine inanırlar ve O'nun elçileri arasında hiçbir ayırım yapmazlar. İşittik itaat ettik, bizi bağışlamayı dileriz. Zira tüm yolculukların varış yeri Sen'sin, derler. Allah hiç kimseye taşıyabileceğinden daha fazlasını yüklemez. Kişinin yaptığı her iyilik kendi yararına, her kötülük de kendi zararınadır. Ey Rabbimiz! Unutur veya bilmeden hata yaparsak, bizi sorgulama! (Allah: 'Sorgulamayacağım.' buyurdu.) Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme. (Allah: 'Yüklemeyeceğim.' buyurdu.) Ey Rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz yükleri bize taşıtma. Günahlarımızı affet, bizi bağışla ve bize acı.*"³⁹ (Allah: "Tamam öylece yaptım." buyurdu.)"⁴⁰

³³ el-Bakara 2/285.

³⁴ el-Bakara 2/286.

³⁵ Ahmed, *Müsned*, 15/198-200; Müslim, "İmân", 57 (199); Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/104-106; Ebû Avâne, *Müstahrec*, 1/75, 2/479; Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 4/314, 317-318; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/350-351, 11/458-459; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mende el-İsfahânî, *el-İmân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 1/365; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 4/65.

³⁶ Ahmed, *Müsned*, 3/497; Müslim, "İmân", 57 (200); Tirmizî, "Tefsir", 3; Ebû Avâne, *Müstahrec*, 1/74; İbn Hibbân, *Sahîh*, 11/458; İbn Mende, *el-İmân*, 1/366; Hâkim, *Müstedrek*, 2/314.

³⁷ Ahmed, *Müsned*, 5/194-195, Müslim, "İmân", 57; Tirmizî, "Tefsir", 3.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr (Müsned)*, thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 11/307.

³⁹ Bakara 2/285-286.

⁴⁰ Müslim, "İmân", 57; Tirmizî, "Tefsir", 3; Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 10/40; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 4/65.

Ashabtan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf, Muaz b. Cebel ve Ensâr'dan birkaç kişi, gönülden geçenlerden sorumlu olmaya güçlerinin yetmeyeceğini düşünerek bu hükmün altından kalkamayacakları kanaatine varmış;⁴¹ gönülden geçenlerin insanın elinde olan şeyler olmadığı için onlara hükmedemeyeceklerini değerlendirerek Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelip düştükleri sıkıntıyı paylaşmıştı.⁴² Resûlullah (s.a.v.) kendilerine, "Ne yapalım âyet böyle indirildi; siz de dinledik ve itaat ettik deyiverin." buyurmuştu. Bu hadis birçok tefsir kitabında da geçmektedir.⁴³

c) Üçüncü hadisin metni Buhârî'de şöyle geçmektedir: "Mervan el-Asfar, 'Peygamber'in (s.a.v.) sahabîlerinden bir adam - İbn Ömer (öl. 73/692) (r.a.) olduğunu sanıyorum - "Göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır. İçinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker ve dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah her şeyde Kadir'dir."⁴⁴ âyeti nesh edildi.' dedi."⁴⁵ Tirmizî ise Hz. Ali'den şunu nakletmektedir: "Bakara sûresi 284. âyeti olan "İçinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker"⁴⁶ âyeti nâzil olunca bizi üzmüştü. Kendi kendimize şöyle demiştik: 'Birimiz içinden bir şey geçirecek bunun hesabı kendisine sorulacak, neyin bağışlanıp neyin bağışlanmayacağını da bilemeyeceğiz.' O âyetten sonra Bakara 286. âyeti indi ve bu âyetin hükmünü nesh etti."⁴⁷

Sahih olan bu üç hadisi sahabeden birçok isim nakletmiştir. Buhârî, Tahâvî ile İbn Mende (öl. 395/1005) hadisi, İbn Ömer'den (öl. 73/692) (r.a.); Ahmed b. Hambel, Müslim, Tahâvî, Ebû Avâne, İbn Hibbân, İbn Mende, Taberânî ve Beyhakî, Ebû Hüreyre'den (r.a.); Saîd b. Mansûr (öl. 227/842), Tirmizî, Nesâî, İbn Mende, Hâkim ve Beyhakî, İbn Abbâs'tan (öl. 68/688) (r.a.); Taberânî ise İbn Mes'ûd'dan (r.a.) rivâyet etmişlerdir.⁴⁸

d) Dördüncü rivâyet Mücâhid ve tâbiînden Saîd b. Mercâne'den (öl. 97/716) nakledilmektedir. Mücâhid şöyle anlatıyor: "İbn Ömer'in yanındaydım. O (r.a.), "İçinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker."⁴⁹ âyetini okudu ve ağladı. Sonra da, 'Allah bizi bununla hesaba çekerse helak oluruz.' dedi. Kalktım İbn Abbâs'ın (r.a.) yanına

⁴¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdif (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997), 271; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 2/299; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbü nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Usâm b. Abdilmuhsin el-Humeydan (ed-Demmâm: Dârü'l-İslâh, 1992), 1/95-96; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 7/103.

⁴² Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Muhammed Şâzelî en-Neyfer (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1988), 1/310.

⁴³ Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 1/398-399; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 3/427-428; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988), 1/729-730; Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriye Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 2/84; Celaleddîn es-Suyûtî, *Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/127; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/276; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Dimaşk: Dârü lbn Kesîr, 1414), 1/351.

⁴⁴ el-Bakara 2/284.

⁴⁵ Buhârî, "Tefsir", 50; Tirmizî, "Tefsir", 3; Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr min süneni Saîd b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdulaziz (Dârü's-Semî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997), 3/1016-1017; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/457; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmmiyîn*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 3/327; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 1/509.

⁴⁶ el-Bakara 2/284.

⁴⁷ Tirmizî, "Tefsir", 3.

⁴⁸ İbn Mes'ûd (ra) rivâyeti için bk.: Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 9/211.

⁴⁹ el-Bakara 2/284.

vardım ve ona bunu anlattım. İbn Abbâs güldü ve 'Allah Ebû Abdurrahmân'a (İbn Ömer) rahmet etsin.' veya 'O (r.a.), bu âyetin kimin ve ne için nâzil olduğunu bilmiyor. O âyet indiğinde sahabe büyük bir endişeye kapılmış ve Resûlullah'a (s.a.v.), 'biz helak olduk.' demişlerdi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) onlara, 'işittik ve itaat ettik.' deyin buyurdu. Bunun üzerine, "*Peygamber ve inananlar, iman etti... Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir.*"⁵⁰ âyeti nâzil oldu ve onu nesh etti."⁵¹

İbn Mende ve Muhammed b. Şâkir bu hadisin sahih olduğunu belirtmektedir.⁵² Benzer ifadeleri İbn Mercâne de nakletmektedir.⁵³ Ancak Tahâvî, İbn Şihâb'ın (öl. 124/742) İbn Mercâne'den semâen hadis almadığını belirterek o rivâyetin zayıf olduğunu söylemektedir.⁵⁴

e) Bakara Sûresi 284. âyetinin şehadeti gizlemekle ilgili olduğuna dair rivâyetler nakledilmektedir. Hz. Ali (öl. 40/661) ile İbn Abbâs (r.a.), "*İçinizdekini açıklasınız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker.*"⁵⁵ âyeti şehadeti gizlemekle ilgilidir.⁵⁶ demiştir. Bu rivâyetin sıhhatiyle ilgili herhangi bir tartışmaya rastlanmamıştır.

f) Altıncı hadis ise Ümeyye binti Abdillâh'tan nakledilen şu rivâyettir: "Hz. Âişe'ye (öl. 58/678) (r.anhâ), Bakara Sûresi'nin, "*İçinizdekini açıklasınız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker.*"⁵⁷ âyetiyle Nisâ Sûresi '*...Kim bir kötülük yaparsa onunla cezalanır.*'⁵⁸ âyetinin tefsirini sordum. Bunun üzerine Âişe şöyle dedi: 'Rasûlullah'a (s.a.v.) sorduğumdan beri bu âyetin tefsirini bana kimse sormamıştı. Ben sorunca Resûlullah (s.a.v.), 'Bu âyette geçen konu kul, yakalandığı bir sıtma hastalığı veya başına gelen bir musibet veya kaybettiği küçük bir miktar dünyalık için üzülmesinden dolayı kınanmıştır. Sonunda kul madenin kıpkırmızı ateşten temizlenip çıktığı gibi günahlarından temizlenir, çıkar.' buyurdu."⁵⁹ Hz. Âişe (r.anhâ), işlenmesi düşünülen fakat vazgeçilen günah ve kötülüklerin gam, keder ve üzüntüyle bağışlanacağını ve bu şekilde muhasebe olunacağını belirtmektedir.⁶⁰

Tirmizî, "Bu hadis garibtir, sadece Hammâd b. Seleme (öl. 167/784) tarikiyle bilmekteyiz." demektedir.⁶¹ Ancak hadis, râvilerden Ali b. Yezîd (İbn Cüd'ân) nedeniyle zayıf kabul edilmektedir.⁶² Ali b. Yezîd'in (İbn Cüd'ân) kendisinden rivâyette bulunduğu Ümeyye binti Abdillâh'ın adı, bazı rivâyet senedlerinde "Ümmü Muhammed" olarak da

50 el-Bakara 2/286.

51 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/107-108; İbn Mende, *el-İmân*, 1/368.

52 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/107-108; İbn Mende, *el-İmân*, 1/368.

53 Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *es-Sünenü'l-mesûre li's-Şâfiî*, thk. Abdulmu'tî Emin Kalacı (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1406), 34; Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 4/311-312; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/105-107; Hâkim, *Müstedrek*, 2/315; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 10/316; Ahmed b. el-Hüseyn Ebû Bekir el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kalacı (Kahire: Dârü'l-Vefâ, 1991), 3/294.

54 Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 4/312.

55 el-Bakara 2/284.

56 Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr*, 3/1004; Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 4/315; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/102; Hüseyin b. İsmâîl Mehâmîlî, *el-Emâlî*, thk. İbrahim el-Kaysî (Amman: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1412), 1/181.

57 el-Bakara 2/284.

58 Nisâ 4/110.

59 Ebû Dâvûd Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdillâh el-Muhsin et-Türkî (Mısır: Dârü Hicr, 1999), 3/160; Ahmed, *Müsned*, 43/29; Tirmizî, "Tefsir", 3; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/117; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 12/250.

60 Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr*, 3/1017.

61 Tirmizî, "Tefsir", 3.

62 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrut: Müessesetü'l-İlmî, 1971), 2/178; Ahmed, *Müsned*, 43/29.

geçmektedir.⁶³ Fakat hem “Ümeyye binti Abdillâh” hem de “Ümmü Muhammed” pek tanınmamaktadır. Ricâl ve tabakât kitaplarında onun hakkındaki bilgi yok denilecek kadar azdır.⁶⁴ Bu da bu rivâyeti zayıf kılmaktadır.

4. “Âmene’r-Resûlü” Âyetleri Ne Zaman Nâzil Oldu?

Hadislerin, metin analizi açısından değerlendirilmesi de önem arz etmektedir. Zira “Âmene’r-Resûlü”nün nüzûl sebebiyle ilgili yukarıda serdedilen rivâyetler incelendiğinde önemli ayrıntılar içerdikleri görülmektedir. Bunların Kur’ân, sünnet ve teşri’ tarihi ışığında tahlil edilmesi Bakara Sûresi’nin son âyetlerinin hem iniş zamanı hem iniş yeri hem de 284. âyetin neshi hakkında sağlıklı bir sonuca ulaşmada yardımcı olacaktır.

Ebû Hüreyre’nin rivâyeti incelendiğinde şu ayrıntı dikkat çekmektedir: “İçinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker.”⁶⁵ âyeti nâzil olunca ashaba ağır geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber’e (s.a.v.) geldiler. Önünde diz çöküp oturdular. ‘Ey Allah’ın Resûlü! (Daha önce) bize, namaz, oruç, cihâd ve sadaka gibi gücümüzün yeteceği amellerin sorumluluğu yüklendi. Şimdi sana şu âyet indirildi. Bizim buna takatimiz yetmez.’ dediler.”⁶⁶

Hadiste “namaz, oruç, cihâd ve sadaka”nın farz kılındığı ifade edilmektedir. Namazın Mekke’de İslâm’ın ilk yıllarında⁶⁷ ve beş vakit olarak da Miraç gecesinde farz kılındığı sahib hadislerle bilinmektedir.⁶⁸ Oruç, hicretten sonra farz kılınmıştır.⁶⁹ Hicretin 2. yılının Şaban ayında orucun farz kılındığı ve o sene Ramazan ayında yapılan Bedir Savaşı’nda sahabenin savaş sırasında seferi oldukları için oruç tutmadıkları hâlde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Ramazan orucunu tuttuğu nakledilmektedir.⁷⁰ Cihada ise ilk olarak, hicretten sonra inen Hac Sûresi 39. âyetiyle⁷¹ veya yine hicretten sonra nâzil olan Bakara Sûresi’nin 190. âyetiyle

⁶³ Ahmed, *Müsned*, 41/195, 232, 451, 453; 42/105, 163; 43/230, 296; İbn Mâce, “Nikâh”, 50; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 30; “Edeb”, 41.

⁶⁴ Ahmed, *Müsned*, 41/195, 41/212; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Telhisü'l-müteşâbih fi'r-resm*, thk. Şükeynetü's-Şihâbî (Dimeşk: Talâs li'd-Durâsâti ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1985), 2/851; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşâr Avâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 35/133; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avâme (Suriye: Dârü'r-Rüşd, 1986), 1/744.

⁶⁵ el-Bakara 2/284.

⁶⁶ Ahmed, *Müsned*, 15/198-200; Müslim, “İmân”, 57; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/104-106; Ebû Avâne, *Müstahrec*, 1/75, 2/479; Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 4/314, 317-318; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/350-351, 11/458-459; İbn Mende, *el-İmân*, 1/365; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 4/65.

⁶⁷ Müslim, “İman”, 74; Nesâî, “Salât”, 2.

⁶⁸ Buhârî, “Salât”, 1; “Tevhîd”, 38; “Bed’ü'l-halk”, 6; Müslim, “İmân”, 74; İbn Mâce Ebû Abdillâh, *Sünen*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî (Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), “Salât”, 194; Tirmizî, “Salât”, 159; Nesâî, “Salât”, 1.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *es-Sîre* thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978), 1/298; Ahmed, *Müsned*, 36/439; Buhârî, “Tefsir”, 20; Ebû Dâvûd Süleymân ibnü'l-Eş'es, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), Salat, 28; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kübrâ*, 20/132.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1990), 2/15; Esra Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (Hicrî 1 Rebiu'l-evvel- Hicrî 4 Rebiu'l-Evvel Arası)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 182, 191-193.

⁷¹ Ebû Abdillâh Süfyân es-Sevrî, *et-Tefsîr* (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1983), 1/214; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *et-Tefsîr*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1419), 2/408; Ahmed, *Müsned*, 3/358-359; Tirmizî, “Tefsîr”, 23; Nesâî, “Cihâd”, 1; Taberî, *el-Cami'ü'l-beyân*, 18/645; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/76.

izin verilmiştir⁷² ve Müslümanlar Hicretin 2. yılının Ramazan ayında Bedir Savaşı'na çıkmışlardır.⁷³

Hadiste sadakanın farz kılındığı da belirtilmektedir. Kur'ân'da sadaka kelimesi çoğu yerde zekât manasında kullanılmaktadır.⁷⁴ Mekke döneminde zekât ve sadaka vermek farz değilken Medine döneminde önce fitir sadakası sonra da zekât farz kılınmıştır.⁷⁵ Sadaka vermenin emredildiği veya verilme şekliyle ilgili hükümlerin ve bilgilerin aktarıldığı âyetler⁷⁶ Medenî olan Bakara, Nisâ, Tevbe ve Mücâdele sûrelerinde bulunmaktadır.⁷⁷ Zekât kavramının geçtiği bazı Mekkî sûrelerden yola çıkarak zekâtın Mekke'de farz kılındığını söyleyenler varsa da⁷⁸ ilgili âyetler incelendiğinde onların önceki peygamberlere zekâtın farz kılınışından ve zekât vermenin müminlerin ahlakından olduğunu ifade ettikleri, farz olan bir hüküm tesis etmedikleri görülmektedir.⁷⁹ Ayrıca Kays b. Saîd'in (r.a.), "Resûlullah zekâtın farziyeti indirilmeden önce bize fitir sadakasını emretti. Sonra zekâtın farz kılındığına ilişkin hüküm indirilince fitir sadakasını bize ne emretti ne de yasakladı..."⁸⁰ ifadesi, zekâtın fitir sadakasından sonra farz kılındığını ortaya koymaktadır. Fitir sadakasının Ramazan ayında verildiği sahih hadislerde belirtilmektedir.⁸¹ Bu durumda zekâtın en erken hicretin 2 senesinin Ramazan'ından sonra Medine'de farz kılındığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca da Bakara Sûresi 284. âyetinin Medine'de nâzil olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf da bulunmamaktadır.⁸²

Bu bilgiler ışığında düşünüldüğünde "Âmene'r-Resûlü"nün namaz, oruç, cihad ve sadakanın farz kılınmasından sonraki bir zamanda, en erken Hicri 2. yılından sonra nazil olduğu anlaşılmaktadır. Aksi hâlde sahabenin bunlara güçlerinin yettiğini söylemeleri tasavvur edilemez. Bu durumda da Bakara Sûresi'nin son iki âyetinin Miraç gecesinde ve Hz. Peygamber (s.a.v.) Sidretü'l-Müntehâ'da iken ona hediye edilmiş olması mümkün gözükmemektedir.

Fatiha ve İhlas sûreleriyle ilgili olduğu gibi nadiren âyetlerin mükerrer indiği nakledilmektedir.⁸³ Burada, "acaba Bakara Sûresi'nin son iki âyeti hem Miraç gecesinde hem de Medine'de mükerrer inmiş olabilir mi?" sorusu da akla gelmektedir. Rivâyetler incelendiğinde sahabenin Bakara Sûresi 284. âyetin inmesinden sonra ciddi bir endişeye kapıldıkları görülmektedir. Bazı müfessirlerin aktardığına göre Hz. Peygamber'e gidip sıkıntılarını belirtenler Hz. Ebû Bekir, Ömer, Abdurrahman b. Avf, Muaz b. Cebel (r.a.) ve

⁷² Taberî, *el-Cami'ü'l-beyân*, 3/561-562.

⁷³ İbn İshâk, *es-Sîre*, 1/130; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/15; Müslim, "Cihâd", 83; Ebu Dâvud, "Cihâd", 125.

⁷⁴ el-Bakara 2/196, 263, 271; et-Tevbe 9/58, 60, 79, 103, 104.

⁷⁵ Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Enbârî ve Abdulhâfız eş-Şiblî (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evlâdihi, 1955), 1/508; Ahmed, *Müsned*, 39/259; İbn Mâce, "Zekât", 21.

⁷⁶ el-Bakara 2/196, 263, 271, 276; Nisâ 4/114; Tevbe 9/58, 60, 79, 103, 104; Mücâdele 58/12, 13.

⁷⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/189, 194; Suyûtî, *el-İtkân*, 44, 69.

⁷⁸ Zekâtın farz kılınma zamanıyla ilgili görüşler için bk.: Soner Duman, Hz. Peygamber (s. a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies-Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2018), 57-61.

⁷⁹ el-A'râf 7/156; Meryem 19/31; el-Enbiyâ 21/73; el-Mü'minûn 23/1-4; en-Neml 27/3; er-Rûm 30/39; Lokman 31/4; el-Fussilet 41/6-7.

⁸⁰ Ahmed, *Müsned*, 39/259, 262; İbn Mâce, "Zekât", 21; Nesâî, "Zekât", 35. Fitir sadakasının farz kılındığıyla ilgili başka rivâyetler için bk.: Ebû Dâvud, "Zekât", 20; Tirmizî, "Zekât", 35.

⁸¹ Ebû Dâvud, "Zekât", 18; Tirmizî, "Zekât", 35; Nesâî, "Zekât", 33.

⁸² Hamza Sadan, "Âyetlerin Mekkîlik ve Medenîliği: Bakara Suresi Son İki Ayeti Örneği", *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 8/1 (Bahar 2020), 126.

⁸³ Ali Rıza Gül, "Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dini Araştırmalar*, 7/19 (ts.), 213-214.

Ensâr'dan birkaç kişidir.⁸⁴ Bu isimler ahabın önderlerindedir ve sürekli Hz. Peygamber'le beraber bulunmaktadır. Onların bu âyetlerin inişinden habersiz olmaları düşünülemez. Ayrıca heyetteki Muaz b. Cebel, Ensâr'dan olduğuna göre bu heyet Mekke'de Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gitmiş olamaz. Bu da hissedilen endişenin Medine'de gerçekleştiği sonucunu doğurmaktadır. Bütün bu veriler, Bakara Sûresi'nin son iki âyetinin mükerrer inmediğini ve Medine'de nâzil olduğunu kanıtlamaktadır.

Diğer bir husus ise nesh edildiği belirtilen Bakara 284. âyetin içeriğiyle ilgilidir. Bu ve öncesindeki 282-283. âyetler, borç alıp verme, borçların yazılması, emanet ve şahitlik gibi meselelere dair emir ve tavsiyelerde bulunmakta ve bazı hükümler va'z etmektedir. İçinde hüküm bulunduğu göre ilgili âyetler Medine'de nâzil olmuşlardır ve Bakara 285-286. âyetleri onlardan sonra nâzil olarak ahabın endişelenmesine sebep olmuştur.

Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Suyûtî (öl. 911/1505), "içinde farzların, hadlerin ve münafıkların olduğu bütün sûreler Medenî'dir" demektedir;⁸⁵ Bakara Sûresi'ni Medenî saymakta,⁸⁶ hatta Medine'de inen ilk sûrenin Bakara olduğunu söylemektedir.⁸⁷ Sûre, Medine döneminde hicretten hemen sonra nâzil olmaya başlamış ve takriben on yıla yayılan sürede peyderpey parçalar halinde inmeye devam etmiştir. Sûre, imana davet etmekle başlamakta, münafıklardan bahsetmekte, sonra Ehl-i kitabın inanç ve davranışlarındaki çelişkilere dikkate çekmekte, oruçla ilgili hükümleri açıklamakta, aile içi ilişkiler ile toplumu ilgilendiren genel hükümler ve onların uygulanmasıyla ilgili bilgiler vermektedir. Hem içerik hem de üslûb olarak Kur'ân'ın Medine dönemini yansıtmaktadır.

Sonuç olarak Bakara Sûresi'nin 282-283. âyetleri de borç alıp verme, rehin bırakma, emanet ve şahitlik meseleleriyle ilgili hükümleri açıklamaktadır ve ahkâm âyetleridir. İslam toplumunun sosyal ilişkilerini düzenlemekte ve İslam'ın toplumda yerleşmesi ve yayılmasının belli bir merhale kat ettiğini göstermektedir. Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd'dan (ranhum) rivâyet edilen ve sahih olan hadisler birlikte değerlendirildiğinde, "Âmene'r-Resûlü" diye başlayan Bakara Sûresi'nin 285 ve 286. âyetlerin, 284. âyetteki "İçinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker." ifadesinden sonra indiği anlaşılmaktadır. 284. âyetten önceki âyetler de borçlanma, emanet ve şahitlikle ilgilidir. Hicret'ten önce hüküm ifade eden âyetlerin nâzil olduğuna ve nesh olgusuna dair herhangi bir bilgi nakledilmediğine göre nesihten söz etme imkânı da bulunmamaktadır.

5. Müfessirlerin İlgili Hadis Rivâyetleri Karşısındaki Tutumları

Yukarıda nakledilen hadis rivayetlerinin barındırdığı çelişki konusunda müfessirlerin suskun kalması dikkat çekicidir. Özellikle esbâb-ı nüzûl alanında müstakil eser yazan Vâhidî (öl. 468/1076) ile Suyûtî'nin (öl. 911/1505), Müslim'in Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs'tan naklettiği rivayetleri aktarmalarına ve nesh olgusuna değinmelerine rağmen rivayetlerdeki zaman farklılığına değinmemiş olmaları manidardır.⁸⁸ Suyûtî, *el-İtkân*

⁸⁴ İbn Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 271; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 2/299; Vâhidî, *Esbâbü nüzûl*, 1/95-96; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/103.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1957), 1/189; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974), 1/69.

⁸⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 44.

⁸⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/194.

⁸⁸ Vâhidî, *Esbâbü nüzûl*, 94-96; Celâleddîn es-Suyûtî, *Lübâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl*, thk. Ahmed Abdü's-Şâfi (Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 39.

eserinde ise İbn Mes'ûd'un (r.a.) Bakara Sûresi'nin son âyetlerinin Miraç gecesinde nâzil olduğuna dair rivayeti nakletmekte fakat yorum yapmamaktadır.⁸⁹

Bakara Sûresi 284-286. âyetlerini tefsir eden müfessirlerin büyük çoğunluğunun hadis rivâyetleri arasındaki çelişkiye değinmedikleri;⁹⁰ Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), Sa'lebî (öl. 427/1035), Mâverdî (öl. 450/1058), Begâvî (öl. 516/1122), İbn Atiyye (öl. 541/1147), İbn Cevzî (ö. 597/1201), Hâzın (ö. 741/1341) ve Alûsî (ö. 1270/1854) gibi bazı müfessirlerin ilgili rivayetlerin bir kısmını naklettikleri hâlde âyetlerin nazil olduğu zamana dair herhangi bir açıklama yapmadıkları ve daha çok nesh olgusuna yoğunlaştıkları görülmektedir.⁹¹ Bazı müfessirler de hadis rivayetlerini nakletmemiş, ilgili âyetleri nesh bağlamında ele almakla yetinmişlerdir.⁹²

Semerkandî (ö. 373/983), Bakara Sûresi'nin 285-286. âyetleriyle ilgili hem Miraç gecesinde indirildiğine dair rivayetlerden bahsetmekte hem de Bakara Sûresi'nin tamamının Medenî olduğunu belirterek bu görüşü reddedenlerin olduğunu söylemektedir.⁹³ İbn Kesîr, Bakara'nın son iki âyetinin Miraç'ta vahyedildiğini belirten İbn Mes'ûd'un (r.a.) rivayeti dâhil yukarıdaki hadislerin hepsini nakletmektedir.⁹⁴ Ancak hadisler arasındaki zaman farklılığı konusunda herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Elmalılı (öl. 1942) hem neshten söz etmeden sebebi nüzûl ile ilgili isim ve kaynak vermeden Ebû Hüreyre'nin rivayetini nakletmekte hem de Bakara Sûresin'in Medenî fakat son iki âyetin Mekkî olduğunu ve Cebrâil tarafından getirilmediğini ifade etmektedir.⁹⁵ Ancak rivâyetler arasındaki çelişkiye dair açıklama yapmamaktadır. Mevdûdî (1903-1979), Bakara'nın sonundaki iki âyetin Mekkî olduğunu ve müminlere moral verdiğini ifade etmekte, neshle ilgili rivayetlere değinmemektedir.⁹⁶ Derveze (1888-1984) ise rivâyetler arasında tercihte bulunmayarak, Bakara'nın son iki âyetinin Mekkî ve Medenî içeriğe sahip olduğunu söylemektedir.⁹⁷ Bazıları da "Allah bir insanla ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir; izniyle, dilediğini vahyeder."⁹⁸

⁸⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 90.

⁹⁰ Sadan, "Âyetlerin Mekkîlik ve Medenîliği: Bakara Suresi Son İki Ayeti Örneği", 134-140.

⁹¹ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 1/231; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 2/573-575; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 2/299-304; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/360-362; Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1/397-400; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 1/389-390; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn b. Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1422), 1/254-255; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed el-Hâzın, *Lübâbü't-te'vil fî me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 1/218-219; Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atiyye (Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 2/62; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis* (Kahire: Dârü'l-İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1383), 6/516-523.

⁹² Ebû Abdillâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz* (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 2002), 1/271; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/232.

⁹³ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm* (Şâmîle), 1/189-191;

⁹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/728-738.

⁹⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2/995-996.

⁹⁶ Ebü'l-Âlâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 1/229.

⁹⁷ Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis*, 6/522.

⁹⁸ eş-Şûrâ 42/51.

âyetini delil göstererek Allah'ın bizzat Hz. Peygamber'e bu âyetleri verdiği reddetmektedir.⁹⁹

6. Bakara Sûresi 284. Âyeti Nesh Edilmiş midir?

Konumuz olan rivâyetlerde bahsi geçen önemli bir husus da neshle ilgilidir. Bu husus hem hadisleri şerh eden müellifler hem de müfessirler tarafından ele alınarak tahlil edilmiştir. Nesh edildiği söylenen âyetin ahkâm âyeti olmaması da tartışmalara yol açmıştır.

Nesih, konulmuş olan bir hükmün daha sonra kaldırılmasıdır. Kelime lugâtte, izâle etmek,¹⁰⁰ gidermek, yok etmek, değiştirmek, tebdil, tahvil¹⁰¹ ve nakletmek¹⁰² manalarına gelir.¹⁰³ Istılahta ise bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmaktır; başka bir ifadeyle şer'î bir hükmün başka bir şer'î delil ile kaldırılmasıdır.¹⁰⁴

Taberî, önce Bakara 284. âyetin Bakara 285-286. âyetlerle nesh edildiğine dair Tâbiînden, Said b Cübeyr (öl. 94/713), Mücâhid (öl. 103/721), Şa'bî (öl. 104/722), Dahhâk (öl. 105/723), Sâlim b. Abdullah b. Ömer (öl. 106/725), İkrime (öl. 107/725), İbn Sîrîn (öl. 110/729), el-Hasen el-Basrî (öl. 110/728), Atâ b. Ebi Rabah (öl. 115/733), Katâde (öl. 117/735), Süddî (öl. 127/745) ve Kelbî'den (öl. 146/763) birçok rivâyet nakletmektedir.¹⁰⁵ Sonra âyetin ahkâm âyeti olmadığını, haber verme mahiyeti taşıdığını ve bu nedenle de nesh edilmediğini;¹⁰⁶ Allah'ın kullarını hem fiilen yaptıkları amellerden hem de fiilen yapmadıkları halde yapmayı düşündükleri şeylerden dolayı hesaba çekeceğini yazmıştır. Ancak müminlerin, fiilen yapmadıkları ve sadece yapmak istedikleri amellerini âhirette kendilerine bildirdikten sonra affedeceğini, kâfirlerin ve münafıkların ise inkâr ve şüphe gibi amellerini kendilerine bildireceğini ve cezalandıracağını belirtmekte ve bu konudaki görüşleri aktarmaktadır.¹⁰⁷ Kurtûbî (öl. 671/1273), Şa'bî, Mücâhid, İkrime ve Hasan-i Basrî'den mensûh olmadığına dair görüşler nakletmektedir.¹⁰⁸

Mâturîdî (öl. 333/944) ve Râzî (öl. 606/1210) de Bakara Sûresi 284. âyetin nesh edilmediğini söylemektedir.¹⁰⁹ Buna karşılık Mücâhid, İbn Münzir (öl. 318/930) ve Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi bazı müfessirler de âyetin nesh edildiği görüşünü savunmaktadır.¹¹⁰ İbn Atiyye (öl. 541/1147), sahabenin endişeleriyle ilgili kısmın nesh, kalanın tahsis edildiğini belirtmekte ve buradaki neshi, Enfâl Sûresi 65-66. âyetlerindeki neshe

⁹⁹ İsrâfil Balcı, *İsra ve Mi'râc Gerçeği* (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 86; Arslan Karaoğlan, "İsrâ ve Mi'râc Hâdisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi", *bilimname* 34 (2017/2), 584.

¹⁰⁰ el-Hacc, 22/52.

¹⁰¹ en-Nahl 16/101.

¹⁰² el-Câsiye 45/28-29, istinsah, başka bir yere aktarmak, yazmak.

¹⁰³ Mennâ Halil el-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale,1991), 232; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 115.

¹⁰⁴ es-Seyyîd eş-Şerîf el-Cürcânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye,1983), 240; Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 1/176; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 122.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/103-112.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/103-105; Mirza Tokpınar, "Kur'ân'ı Anlamada Hadislerden Yararlanmanın Gerekliliği Üzerine (el-Bakara Sûresi 286. Ayet Örneği)", *Marife*, 5/2 (2005), 28-32.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/113-115.

¹⁰⁸ Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâm*, 3/421.

¹⁰⁹ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 2/289-290; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 7/105.

¹¹⁰ Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsiru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebû'n-Nîl (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 1/246; Ebû Bekr Muhammed b. el-Münzir, *Kitâbu Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd (Medine: Dârü'l-Meâsir, 2002), 1/98; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 1/350-352.

benzetmektedir.¹¹¹ İbn Âşûr (öl. 1973), ise iman, küfür, kıskançlık gibi kalbi fiillerin hesaba çekilme kapsamında; gönle doğan hâtır, düşünce ve hayallerin sorumluluk dışı tutulduğunu söylemektedir.¹¹²

Bazı müfessirlerin, içeriği haber olan bir âyetin neshe konu olamayacağını söylemeleri ve neshi sadece ahkâmla ilgili meselelerle sınırlandırmaları sorunlu bir yaklaşım gibi durmaktadır. Zira bazen haber niteliği taşıyan bir nasla da sorumluluk yüklenebilmektedir. Örneğin "Kız çocuğun hangi suçtan ötürü öldürüldüğü kendisine sorulduğunda."¹¹³ âyeti, haberdir ancak bir hüküm ifade etmekte, kız çocukların öldürülmesini yasaklamakta ve bu cinâyeti işleyenlerin hesaba çekileceğini bildirmektedir. Herhangi bir hüküm va'z etmeyen ve kendi içinde açıkça nesh barındıran, "Sizin sabırlı yirmi kişiniz onlardan iki yüz kişiyi yener. Sizin yüz kişiniz, inkâr edenlerden bin kişiyi yener; çünkü onlar anlayışsız bir güruttur. Şimdi Allah yükünüzü hafifletti, zira içinizde zaaf bulunduğunu biliyordu. Sizin sabırlı yüz kişiniz onlardan iki yüz kişiyi yener; sizin bin kişiniz, Allah'ın izniyle, iki bin kişiyi yener."¹¹⁴ âyetleri de haber niteliğindedir ancak açık bir şekilde sayıları nesh etmektedir.¹¹⁵ Yine, "Allah size rasgele yeminlerinizden dolayı değil, fakat bile bile ettiğiniz yeminlerden ötürü sorumlu tutar."¹¹⁶ âyeti ile "Allah sizi rastgele yeminlerinizden dolayı değil, fakat kalplerinizin kasdettiği yeminlerden dolayı sorumlu tutar."¹¹⁷ âyeti ahkâm âyetleri değildir ancak açıkça sorumluluk yüklemektedir. Sahabenin de Bakara 284. âyetten anladığı, kalpten geçen bütün düşüncelerden ve iç konuşmalardan hesaba çekilme durumudur. Bakara 286. âyetin 284. âyeti nesh ederek; inkâr, nifak, kıskançlık, kin, şahitlikte hakikati gizlemek, yalan yere yemin etmek gibi suç ve günah olan şeylerin haricindeki iç konuşmalardan müminlerin sorumlu tutulmayacağını hükme bağlamaktadır. Nitekim Bakara 283. âyeti de "şahitlikte hakikati gizleyen kalbinin suçlu ve günahkâr" olduğunu belirtmiştir. "Bilmediğin şeyin ardına düşme; doğrusu kulak, göz ve kalp, bunların hepsi o şeyden sorumlu olur."¹¹⁸ âyeti de göz ve kulak gibi kalbin de işlediği günahlardan sorumlu tutulacağını belirtmekte ve bir sorumluluk hükmü inşa etmektedir.

Âyetler ve hadisler bir bütün olarak değerlendirildiğinde Bakara 284. âyetinin tamamen nesh edilmekten ziyade sahabenin tereddüt ettiği hususlarla sınırlı bir neshin sözü konusu olduğu, bunun bir manada tahsis olduğu söylenebilir. Nitekim Mâzerî (öl. 536/1141) ile Kâdî İyâd (öl. 544/1149), âyet ve hadisleri göz önünde tutarak şöyle demektedir: "Birinci âyet umum ifade etmekte, kalbe doğan ve güç dâhilinde olan ile olmayan düşüncelerin (hâtır, hayal, tasavvur) hepsini kapsamaktadır. Diğer âyet ise tahsis içermektedir. Sahabe o andaki karineyle gönülden geçen ve takatin dışında olan şeylerle sorumlu tutulduklarını anlamışlardır. Sabit hâle gelmiş olan bu kararın kaldırılması için nesh gerekmektedir. Bu nedenle Yüce Allah da âyeti nesh etmiştir."¹¹⁹ Kâdî İyâd ayrıca, "Hadislerin lafız ve mana olarak açıkça 'nesh edildi', dedikleri hâlde neshi reddetmenin hiçbir izahı bulunmamaktadır." demektedir.¹²⁰

111 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/390.

112 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 3/130-131.

113 et-Tekvîr 81/8-9.

114 el-Enfâl 8/65-66.

115 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/390.

116 el-Mâide 5/89.

117 el-Bakara 2/225.

118 el-İsrâ 17/36.

119 Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/311; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998), 1/420.

120 Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mû'lim*, 1/420; Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dârü İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1392), 2/149.

Hız. Ali (r.a.) ile İbn Abbas'ın (r.a.) âyetin belirttiği hesaba çekmenin, Bakara Sûresi 283. âyette geçen emanete ihanet edip hakikati gizlemek, şahitliği gizlemek ve yalancı şahitlik yapmakla ilgili olduğunu söylemeleri önemlidir. Zira âyet, kişinin şahit olduğu bir hususu kasten gizlemesinin sorumluluk gerektirdiğini ifade etmektedir. Ancak sahabenin âyeti bu çerçeveye sınırlı değerlendirmeyip "mutlak olarak gönülden geçip saklanan ile açıklanan her şeyin sorumluluk gerektirdiğini ve hesaba dâhil olduğunu" düşünmeleri tedirginliğe yol açmıştır. Yüce Allah da bu tereddüdü gidermek için "gönülden ve akıldan geçen düşüncelerden sorumlu tutmayı ve hesaba çekmeyi" nesh etmiştir.

Bu durumda bu âyetlerin, 284. âyetle ilgili hissedilen "gönülden ve akıldan geçenlerin hesabının sorulacağı" endişesini nesh ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hicri 2. asrın başından itibaren yazılan "en-Nâsîh ve'l-mensûh" kitaplarında konu ele alınarak tartışılmıştır. Bu müelliflerden tâbiî olan Katâde (öl. 117/735) ile Zührî (öl. 124/742) ve İbn Sellâm (öl. 224/838), "İçinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker ve dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder."¹²¹ âyetinin nesh edildiğini söylemişlerdir.¹²²

Suyûtî, Bakara 286. âyetin 284. âyeti nesh ettiğini belirtmektedir.¹²³ Zürkânî (öl. 1367/1948) ise ilk önce 284. âyetin mensûh olduğunu belirtmekte sonra farklı görüşleri naklederek, "âyetin mensûh olduğunu ancak bunun tahsis anlamına geldiğini, âyetin muhkem olduğunu ancak tahsis ifade ettiğini, âyetin muhkem olduğunu ve umum ifade ettiğini" yazmaktadır.¹²⁴

Nesh fikrine katılmadığını belirten Nehhâs (öl. 338/950), âyetle ilgili İbn Abbâs'tan (r.a.) nesh edildiği; müminlerin, kâfirlerin ve münafıkların gizlediklerinden de açığa vurduklarından da hesaba çekilecekleri; müminlerin bağışlanacağı, kâfir ve münafıkların ise cezalandırılacağı; 284. âyetin şahitliği gizlemeye ve açıklamaya özgü olduğu tarzında üç görüş nakletmektedir. Bunların dışında dördüncü görüş olarak Hız. Âişe'nin, "kulun kalbinden geçirdiği hatalar bu dünyada verilen gam ve kederle cezalandırılmaktadır" ifadesini; beşinci olarak Mücâhid'in "şüphe ve kesin inanmak" görüşünü aktarmaktadır. Müellif haberin neshine karşı çıkmaktadır.¹²⁵ İbn Hazm (öl. 456/1064) da 284. âyetin nesh edildiğini belirtmektedir.¹²⁶ Konuyu bir sonuca bağlamaya çalışan Nehhâs ile İbn Cevzî (öl. 597/1201), tartışmaları cem eden şu ifadeleri kullanmışlardır: "Âyet sahabeye ağır gelmiş, ondan ötürü kalplerine büyük bir sıkıntı çökmüştür. Bakara 286. âyeti, kalplerine düşen bu sıkıntıyı nesh etmiş, gidermiş ve kaldırmıştır."¹²⁷

Bu ifadelerden onların buradaki neshi, endişe edilen hususla sınırlandırarak tahsis manasında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Çelişkiyi giderme hususundaki en isabetli değerlendirmenin bu son ifadeler olduğu görülmektedir.

Müfessirlerin ve diğer alimlerin neshle ilgili bu söylediklerinden onların, ilgili âyetlerin anlaşılmasında önceliği neshe verdikleri, böylece nüzül zamanına zimnen işaret

¹²¹ el-Bakara 2/284.

¹²² Katâde b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 37; İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 21-22; İbn Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 271-278.

¹²³ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/73.

¹²⁴ Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, 2/262.

¹²⁵ Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 273-276; Cemaleddin Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nâsîhü'l-Kur'ân*, thk. Ebû Abdillâh el-Âmilî (Beyrut: Şeriketü Ebnâi Şerif el-Ensârî, 2001), 89-95.

¹²⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtûbî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1986), 30.

¹²⁷ Ebû Cafer en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdusselam Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1408), 65-66.

ettikleri söylenebilir. Bakara Sûresi'nin 285-286. âyetlerinin Miraç'ta nazil olmadığını, 284. âyet gibi Medenî olduklarını düşündükleri sonucunu çıkarmak mümkün görünmektedir.

Sonuç

Bakara Sûresi'nin sonunda bulunan ve "Âmene'r-Resûlü" diye bilinen 285. ve 286. âyetlerinin nüzûl zamanı, yeri ve sebebiyle ilgili birbiriyle örtüşmeyen hadis rivâyetlerinin tahlilinden bazı sonuçlar elde edilmiştir. Konunun daha çok nesih bağlamında tefsirlerde, hadislerin şerhiyle ilgili eserlerde, müşkilü'l-hadîs ve nesihle ilgili kaynaklarda tartışıldığı görülmüştür.

Müslim, Tirmizî, Nesâî ve başka hadis kitaplarında rivâyet edilen, "Resûlullah (s.a.v.) göklere çıkarıldığı gece Sidretü'l-Müntehâ'ya götürüldü. Sidre altıncı semâdadır. Yeryüzünden çıkan ve yukarıdan inen burada son bulmaktadır. Onun yukarisından inen şeyler de onda karar kılar sonra ondan alınır. (Abdullah), 'Sidre'yi bürüyen bürüyordu.' âyetini okumuş ve 'onu bürüyen altın kelebeklerdi.' diye tefsir etmiştir. Sonra (devamla), 'Resûlullah'a (s.a.v.) (orada) üç şey verilmiştir: Beş vakit namaz; Bakara Sûresi'nin son âyetleri; ümmetinden Allah'a şirk koşmayanların büyük günahlarının bağışlanacağı." hadisi, sahabeden bir tek İbn Mes'ûd'dan (r.a.) nakledildiği için "haber-i vâhid" hükmündedir. İbn Mes'ûd'un (r.a.), hadisenin bizzat şahidi olmadığı hâlde Resûlullah'a isnâd etmeden olayı görmüş gibi haber vermesi de rivâyeti sorunlu kılmaktadır. Hadisin, Mâlik b. Miğvel'e kadar tek bir koldan gelmesi ve başka kimse tarafından rivâyet edilmemesi sened açısından hadisi "garibi mutlak" durumuna düşürmektedir. Hadisin metin içeriği açısından da sorunlar taşıdığı görülmüştür. Sidretü'l-Müntehâ'nın yerine dair ifade ile Miraç'ta verildiği söylenen "Bakara Sûresi'nin son âyetleri ve ümmetinden Allah'a şirk koşmayanların büyük günahlarının bağışlanacağı" hususlarının başka herhangi bir sahih rivâyette ifade edilmediği, aksine onun, âyetlerdeki ve sahih hadislerdeki Sidre'nin Me'vâ cennetinin yanında ve 7. gökte olduğuna dair bilgilerle örtüşmediği tespit edilmiştir. Bu nedenlerle bu hadisin zannî bilgi ifade ettiği ve delil niteliği taşımadığı sonucuna varılmıştır. Buna göre Bakara Sûresi'nin son âyetlerinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Miraç gecesinde vahyedildiğine dair verilen bu bilgilerin sahih olmadığı kanaatine ulaşılmıştır.

"Bakara Sûresi'nin sonu bana, Arş'ın altında bulunan hazinedeki bir evden verildi." hadisinin sahih olduğu ancak ifadede verilen bilginin, ilgili ayetlerin Miraç gecesinde nâzil olduğunu ifade etmediği, Ümmü'l-Kitâb, Âyetü'l-Kürsî ve Kevser Sûresi'nin de benzer şekilde verildiğine dair diğer sahih hadislerle birlikte değerlendirildiğinde bu ifadenin, Bakara Sûresi'nin sonunun faziletini haber vermeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Buradan da bu hadisin, İbn Mes'ûd'un (r.a.) rivâyetini destekleme mahiyeti taşımadığı sonucu çıkmaktadır.

Makalede nakledilen diğer sahih hadisler ile onların metin içeriklerinin analizinden Bakara Sûresi'nin son âyetlerinin Medine'de nâzil olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sahabeden Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd'dan (r.a.) rivâyet edilen ve sahih olan hadislerle göre Bakara Sûresi'nin 285. ve 286. âyetleri, Bakara Sûresi 284. âyetinden sonra inmiştir. Sahabenin, âyette geçen "*İçinizdekini açıklasınız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker.*" ifadesinden etkilendikleri ve "gönlümüzden geçenlerden sorumlu olmaya gücümüz yetmez" endişesine kapıldıkları ve bu endişelerini Hz. Peygamber'e ilettikten sonra da bu âyetteki bu ifadenin nesh edildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Bakara Sûresi 284. âyetiyle ilgili Tirmizî'nin ve başka kaynakların Hz. Âişe'den (r.a.) naklettiği, "Bu âyette geçen konu kul, yakalandığı bir sıtma hastalığı veya başına gelen bir musibet veya kaybettiği küçük bir miktar dünyalık için üzülmesinden dolayı kınanmıştır.

Sonunda kul madenin kıpkırmızı ateşten temizlenip çıktığı gibi günahlarından temizlenir, çıkar.” rivâyetinin sened açısından zayıf olduğu kanaatine varılmıştır.

Hz. Ali (r.a.) ile İbn Abbas’ın (r.a.) *“İçinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker.”* ifadesinde belirtilen hesaba çekmenin, Bakara Sûresi 283. âyette geçen emanete ihanet edip hakikati gizlemek, şahitliği gizlemek ve yalancı şahitlik yapmakla ilgili olduğuna dair rivâyetlerin sahih olduğu anlaşılmıştır. Ancak endişelenen sahabilerin, âyetin umum ifade ettiğini düşündükleri, Allah’ın da bu endişelerini giderecek şekilde âyeti nesh ettiği fakat kalbin amellerinden olan “iman, inkâr, nifak, kıskançlık, kin ve şahitlikte hakikati gizlemek” gibi hususların hesabının sorulacağı, bu hususların nesh kapsamının dışında kaldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm. *et-Tefsîr*. Thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Thk. Ali Abdalbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Balcı, İsrâfil. *İsra ve Mi'râc Gerçeği*. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Telhisü'l-müteşâbih fi'r-resm*. Thk. Şükeynetü's-Şihâbî. 2 Cilt. Dimeşk: Talâs li'd-Dırâsâti ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1985.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, 1. Baskı, 1420.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin Ebû Bekir. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. Thk. Abdulmu'tî Emin Kalacı. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Vefâ, 1991.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin Ebû Bekir. *Sünenü's-sağîr*. Thk. Abdulmu'tî Emin Kalacı. 4 Cilt. Karaçi: Câmiatü'd-Dırâsâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin Ebû Bekir. *Şuabü'l-îmân*. Thk. Abdulali Abdulhumejd Hâmid. 14Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Bahru'z-zehhâr (Müsned)*. Thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullah vd. 18Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh*, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 10. Baskı, 1995.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Derveze, *et-Tefsîrül-hadîs*. Kahire: Dârü İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1383.
- Duman, Soner. "Hz. Peygamber (sav) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies-Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*. 4/1 (2018), 56-77.
- Ebû Avâne Yakub b. İshak en-Nisâbü'rî. *Müstahrec*. Thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1998.
- Ebû Dâvûd Süleymân ibnü'l-Eş'es. *Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebüssuûd. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Gözeler, Esra. *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (Hicrî 1 Rebiu'l-evvel- Hicrî 4 Rebiu'l-Evvel Arası)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Gül, Ali Rıza. "Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dini Araştırmalar*. 7/19 (Ts.) 191-220.
- Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ala's-sahihayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 4Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1422.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*. Thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'lâsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *Müsned*. Thk. Âdil b Yusuf el-Gazâzî ve Ahmed b. Ferid. 2Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997.

- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîz*. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Hacer Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. Thk. Muhammed Avâme. Suriye: Dârü'r-Rüşd, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İlmî, 1971.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi nühbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000/1421.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Hibbân, Muhammed. *el-İhsân fî takrîbi sahihi İbn Hibbân*. Thk. Şuayb Arnavût. 18Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Enbârî vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evlâdihi, 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sîre*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988.
- İbn Mâce Ebû Abdillâh. *Sünen*. Thk. M. Fuâd Abdalbâkî. 2. Cilt. Dârü İhyâi'l-Kütubi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemalüddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır. ts.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed el-İsfahânî. *el-İmân*. Thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed. *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. 2 Cilt. Medine: Dârü'l-Meâsir, 2002.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Salâh eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*. Thk. Nüreddîn İtr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986.
- İbn Salâh eş-Şehrezûrî. *el-Mukaddime*. Thk. Nüreddîn İtr. Suriye: Dârü'l-Fikr, 1986/1406.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım el-Bağdâdî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz*. Thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdifir. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Said. *Mu'cem*. Thk. Abdulmusin b. İbrahim. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebü'l-Ferec. *Nâsîhü'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Abdillâh el-Âmilî. Beyrut: Şeriketü Ebnâi Şerif el-Ensârî, 2001.
- Kâdı İyâz, Ebü'l-Fazl b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim*. Thk. Yahyâ İsmail. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998.
- Karaoğlan, Arslan. "İsrâ ve Mi'râc Hâdisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi". *Bilimname*. 34 (2017/2), 555-601.
- Katâde b. Diâme. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. Thk. Hatim Salih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kattân, Mennâ Halil. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 18. Baskı, 1991.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. 3 Cilt. Thk. Muhammed Şâzelî en-Neyfer. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1988.
- Mehâmilî, Hüseyin b. İsmâil. *el-Emâlî*. Thk. İbrahim el-Kaysî. Amman: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1412.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. Thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullâh Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. Thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nîl. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *es-Sünenü'l-mesûre li's-Şâfiî*. Thk. Abdulmu'tî Emin Kalacı. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1406.
- Nehhâs, Ebû Cafer. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. Thk. Muhammed Abdusselam Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1408.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-metbûâtî'l-İslamiyye, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasan Abdulmun'im Şiblî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392.
- Nisâbü'rî, Ebû Avâne Yakub b. İshak. *Müstahrec*. Thk. Emen b. Ârif ed-Dîmeşkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1998.
- Nisâbü'rî, Nizâmeddin. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2. Baskı, 1420.
- Saîd b. Mansûr. *et-Tefsîr min süneni Saîd b. Mansûr*. Thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdulaziz. 5 Cilt. Dârü's-Semî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Kesf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2002.
- Sadan, Hamza. "Ayetlerin Mekkîlik ve Medenîliği: Bakara Suresi Son İki Ayeti Örneği", *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*. 8/1 (Bahar 2020), 121-144.
- Semerkândî, Ebû'l-Leys. *Bahrû'l-ulûm*. 3. Cilt (Şâmîle).
- Serrâc, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. İshak. *Hadîsü's-Serrâc*. Thk. Ebû Abdillâh Hüseyin. 4Cilt. el-Fârûku'l-Hedîs li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 2004.
- Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr. ts.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1974.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Lübâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Thk. Ahmed Abdü's-Şâfi. Beyrut: Dârü'l Kütubi'l-İlmiyye, ts.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdillâh. *et-Tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1414.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi. 25Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân. *el-Mu'cemü'l-avsat*. Thk. Tarik b. İvadullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10Cilt. Dârü'l-Harameyn. ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân. *Müsnedü's-Şâmmiyîn*, Thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb Arnavût. 16Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994/1415.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd. *Müsned*. Thk. Muhammed b. Abdillâh el-Muhsin et-Türkî. 4Cilt. Mısır: Dârü Hicr, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiü'l-kebîr*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir- M. Fuâd Abdulbakî. 6Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elbânî, 1975.
- Tokpınar, Mirza. "Kur'ân'ı Anlamada Hadislerden Yararlanmanın Gerekliği Üzerine (el-Bakara Sûresi 286. Ayet Örneği)". *Marife*. 5/2 (2005), 21 - 42.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Usâm b. Abdilmuhsin el-Humeydan. ed-Demmâm: Dârü'l-İslâh, 2. Basım, 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1957.

Zührî, İbn Şihâb. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. Thk. Hatim Salih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2021)

Hafızlık Eğitiminin Bireyin Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi

The Effect of Hifz Education on Personality Characteristics

Hüseyin Algur

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Giresun University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education
Giresun/Turkey

huseyin.algur@giresun.edu.tr
orcid.org/0000-0002-2028-2151

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 13 Ağustos 2021

Date Received: 13 August 2021

Kabul Tarihi: 12 Kasım 2021

Date Accepted: 12 November 2021

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2021

Date Published: 30 November 2021

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.982581>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Algur, Hüseyin. "Hafızlık Eğitiminin Bireyin Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi". *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 623-647. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.982581>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Hafızlık Eğitiminin Bireyin Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi

Öz

Hız Muhammed'i (s.a.s.) kendine rehber edinen her Müslüman ilk dönemden bugüne Kur'an'ı öğrenmek ve öğretmek istemiştir. Bu istek doğrultusunda yerine getirilen pratiklerden biri de hafızlık eğitimidir. Tarihte küttap, dâr'ul-kurra, dâr'ul-huffaz, mektep ve medreselerde verilen bu eğitim günümüzde resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kurslarında ve MEB bünyesindeki bazı proje okullarında verilmektedir. Çoğunlukla yatılı Kur'an kurslarında alınan bu eğitimin bireyin psiko-sosyal durumu üzerindeki etkisi hep merak uyandırmış ve farklı çalışmalara konu edilmiştir. Nicel veri toplama yöntemlerinden tarama modeline dayalı olarak hazırlanan bu çalışmada hafızlık eğitiminin bireyin kişilik özellikleri üzerindeki etkileri araştırılmıştır. Evrenini Türkiye'de hafızlık eğitimi tamamlayarak üniversite eğitimine devam eden bireylerin oluşturduğu bu araştırmanın örneklemi üniversite eğitimi alan 105'i kadın, 84'ü erkek toplam 189 birey oluşturmaktadır. Katılımcıların 101'i hafız iken 88'i hafız değildir. Çalışmadaki veriler analiz edilen üç ayrı veri setinden elde edilmiştir. Bunlardan ilki hafız olmayanlar veri seti, ikincisi hafız bireyler veri seti, üçüncüsü ise tüm örnekleme içeren toplu veri setidir. Yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik düzey, mezun olunan okul türü ve hafızlık eğitimi alma durumu çalışmada kullanılan Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi (SDKT) ve alt boyutlarına göre analiz edilmiş, ilgili literatürle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirmelerin sonucuna göre yaş, sosyo-ekonomik düzey ve kursun yatılı olma durumuna göre anlamlı bir farklılaşma yoktur. Cinsiyet ve mezuniyet türüne göre farklılaşmanın hafız olmayanlar veri setinde olduğu görülmüştür. Hafız bireylerin hafız olmayanlardan yumuşakbaşlılık alt faktörü ile SDKT ölçeği genelinde anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmiştir. Son olarak hafızlık eğitimi iki yıldan uzun bir sürede tamamlayan bireylerin kişilik özellikleri itibariyle daha kısa sürede tamamlayanlardan olumsuz yönde farklılaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hafız, Hafızlık Eğitimi, Kişilik, Kişilik Testi.

The Effect of Hifz Education on Personality Characteristics

Abstract

Hifz education aims to memorize the whole Qur'an, is officially given in Qur'an courses affiliated with the Presidency of Religious Affairs. This education is mostly given in boarding Qur'an courses and is effective on the psycho-social state of the individual. In this study, which was prepared based on the survey method, the effects of hifz education on the personality traits of the individual were investigated. The sample of this research, consists of a total of 189 individuals, 105 women and 84 men, who received university education. While 101 of the participants are hafiz, 88 are not. The data of the study were obtained from three separate data sets named "non-hafiz", "hafiz individuals" and "collective data". Age, gender, socio-economic level, the type of school graduated and the status of being a hafiz were analysed according to the Adjective-Based Personality Test (ABPT) used in the study, and compared with the relevant literature. According to the results of the evaluations, there is no significant difference according to age, socio-economic level and boarding status of the course. It was observed that the differentiation according to gender and graduation type was in the non-hafiz data set. It was observed that the hafiz individuals differed significantly from the non-hafiz individuals in the sub-factor of agreeableness and the ABPT scale. Finally, it was determined that the individuals who completed the hifz education in more than two years differed negatively from those who completed it in a shorter time in terms of their personality traits.

Keywords: Religious Education, Hafiz, Hifz Education, Personality, Test of Personality.

Giriş

Hafızlık eğitimi, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı tebliğ etmeye başladığı dönemden günümüze devam edegelen bir uygulamadır.¹ Allah rızasını kazanma ve Hz. Peygamber'in ümmetin en hayırlısı olarak tanımladığı kişi olma arzusu² Müslümanların bu yöndeki içsel motivasyonlarını yüz yıllardır canlı tutmuştur. Bireysel gayretlerle başlayan hafızlık eğitimi, zamanla kurumsallaşmış ve günümüze kadar önemini koruyarak gelmiştir. Hafızlık eğitiminin kuramsallaşma sürecinde ev, mescid, kütüphane, dâr'ul-kurra, dâr'ul-huffaz, sıbyan mektebi ve medrese gibi kurumlar önemli rol üstlenmiştir.³ Cumhuriyet dönemiyle birlikte Türkiye'de hafızlık eğitimi, resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na (DİB) bağlı Kur'an kurslarında verilmektedir. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde sadece bazı hocalara özel izinle verilen Kur'an ve hafızlık eğitimi, 1950'li yıllardan sonra yaygınlaşarak devam etmiştir. Bu eğitimin niceliksel özellikleri ve halkın ilgi ve teveccühü ülkede meydana gelen sosyo-politik gelişmelere paralel olarak değişkenlik göstermiştir.⁴

İlgili literatür incelendiğinde hafızlık eğitimi verilen Kur'an kurslarının fiziksel imkanlarının istenen düzeyde olmadığına⁵, eğitimin niteliğini artırmak adına öğrenme ortamlarının iyileştirilmesine⁶, öğretim programlarının ve kullanılan yöntemlerin geliştirilmesine⁷, hafızlık eğitiminin temel paradigmasına⁸, öğrencilerin gelişim özelliklerinin dikkate alınmasına⁹, hafızlığın daha fonksiyonel olarak kullanılmasına¹⁰ ve bu

-
- 1 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015).
 - 2 Ebû Abdullah Muhammed İbn İsmail el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahih* (Beyrut: Daru'l Erkâm, 1995), "Fedâilü'l Kur'ân", 21.
 - 3 Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), 115-149; Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 23-100; Mehmet Dağ - Hıfzırrahman R. Öymen, *İslam Eğitim Tarihi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 63-134; Mustafa Tunçer, "Ofllu Hocaların Yetiştikleri Medreseler, Talebe ve Medrese Sayılarına İlişkin Bazı Rivayetlerin Analizi", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 9/ (2017), 25-46; Mustafa Tunçer, *Bir Marka Değeri Olarak Ofllu Hoca Kimliği ve Yetiştirdiği Ortam* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 130-150.
 - 4 Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 472-484.
 - 5 Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik", *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: TİDEF, 2010), 501.
 - 6 Ayşegül Gün vd., "Bir İlmi Geleneğin Merkezi: Büyük Ağa Kur'an Kursu -Hafızlık Eğitimi, Niteliği, Sorunları ve Beklentileri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018); Faruk Bayraktar, "Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kuran Kursları", *X. Kuran Sempozyumu Kur'an ve Eğitim* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 124-126.
 - 7 Hatice Şahin Aynur, *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015); Muhammed Şevki Aydın, "Hafızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 17-39; Abdullah Emin Çimen, "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları İle İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlaştırılmasında Bir Metot Denemesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 91-166.
 - 8 Suat Cebeci, "Kur'an Öğretim Geleneği Olarak Hafızlık Eğitimi", *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (2010), 7-22; Mustafa Tunçer, "Nitelikli Hafızlık Eğitiminde Ezberin Mana ile Bütünleştirilmesinin Önemi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 619-639.
 - 9 Adem Güneş, "Hafızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi -Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (30 Haziran 2020), 263-286.
 - 10 Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2010), 21-40; Yavuz Fırat, "Kur'an Eğitimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 549-568; Cemil Osmanoğlu - Elif Uğur, "Paydaşlarına Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi", *Bilimname* 41 (2020), 903-956.

eğitimi alan bireylerin psiko-sosyal durumları¹¹, benlik saygıları¹², çalışma alışkanlıklarına¹³ dair çalışmalara rastlanmaktadır.

2020-2021 öğretim yılı itibariyle hafızlık eğitimi DİB'e bağlı Kur'an kurslarının yanı sıra MEB'e bağlı İmam Hatip Okulları (İHO), bazı üniversitelerin ilahiyat/islami ilimler fakülteleri bünyesinde ve özel gayretlerle yapılmaktadır.¹⁴ Araştırmadaki katılımcı hafız bireylerin büyük bir çoğunluğu -çalışmanın temel problemiyle ilgili olduğu düşünüldüğünden- DİB'e bağlı yatılı Kur'an kurslarında öğrenim gören bireylerden seçilmiştir. Yatılı bir Kur'an kursunda hafızlık eğitimi almanın bireyin akademik başarısının ötesinde fiziksel, psiko-sosyal ve kişilik gelişimi üzerinde de etkili olduğu düşünülmektedir. Zira bu kurslarda eğitim alan öğrenciler zamanlarının çoğunu Kur'an kursunda metin ezberleyerek geçirmekte; yoğun ders programı içerisinde sosyal yaşantılarına gerektiği kadar zaman ayıramamaktadırlar.¹⁵ Son zamanlarda bu konuda birçok kurs yönetimi fiziki imkânların iyileştirilmesi, sportif faaliyet alanlarının oluşturulması gibi farklı tedbirler almaya çalışsa da konuyla ilgili yapılan alan araştırmalarına göre hala istenen düzeye gelinemediğine dair yaygın bir kanaat vardır.¹⁶ Diğer taraftan öğrencinin ailesinden ayrılması, kendi yaşlılarıyla uzunca bir süre kapalı ortamda kalması, arkadaş, hoca ve kurs yönetimiyle yaşadığı muhtemel sorunlar psiko-sosyal açıdan özgüven, iletişim, özdenetim sorunlarının yanı sıra stres ve bunalım gibi zorluklar yaşamasına da zemin hazırlayabilir.¹⁷

Hafızlık eğitiminin verildiği kurs ortamının, aile, arkadaş ve hocalarla iletişim düzeyinin, süreçte karşılaşılan sıkıntı ve zorlukların bireyin kişilik gelişimi üzerinde bir etkisinin olup olmadığının tespit edilmesi, söz konusu eğitimin geleceği açısından önemlidir. Yapılan farklı tanımlar incelendiğinde kişiliğin, bireyin ilgi, tutum ve yeteneklerinden konuşma tarzı, dış görünüşü ve çevreye uyum biçimine kadar birçok açıdan önemli ve belirleyici bir özellik olduğu anlaşılmaktadır. Kişilik bireye özgü, onu diğerlerinden farklı kılan ve nispeten de istikrarlı bir özelliktir. Bu kendine özgülük onun bilişsel, duyuşsal ve davranışsal açıdan yapıp etmelerini etkileyen bir yapıdadır.¹⁸

¹¹ Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019).

¹² Kevser Demir, "Hafızlık Eğitimi Almış Bireylerin Benlik Saygısı Üzerine Nitel Bir Çalışma", *İZÜ Eğitim Dergisi* 1/2 (31 Aralık 2019), 285-319.

¹³ Cemil Osmanoğlu - Ferda Aslan, "Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47/2 (2019), 175-232.

¹⁴ 2014-2015 verilerine göre DİB'e bağlı Kur'an kurslarında 34.373 öğrenci hafızlık eğitimi, 22.665 öğrenci de hafızlık temel eğitimi almaktadır. Bk. Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*, 17; MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü verilerine göre 200 İmam Hatip Ortaokulunda örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimi verilirken 56 Anadolu İmam Hatip Lisesinde de hafızlık eğitimi pekiştirilmesi yapılmaktadır. Bk. MEB, "Hafız Yetiştiren İHO ve Hafızlık Pekiştiren AİHL Okul Listesi"; Ramazan Gürel - Umut Kaya, "İlahiyat Fakültelerinde Hafızlık Çalışmaları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 247-295.

¹⁵ Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*, 212.

¹⁶ Koç, "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik", 501; Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*, 215-222.

¹⁷ Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*, 187-222.

¹⁸ Tracie L. Blumentritt, *Encyclopedia of Educational Psychology*, ed. Neil J. Salkind (London: SAGE Publications, 2008), "Personality Tests", 1-2/780; Gerard Saucier, "Measures of the Personality Factors Found Recurrently in Human Lexicons", *The SAGE Handbook of Personality Theory and Assessment*, ed.

Kişilik, insanın biyolojik, psikolojik ve kalıtsal bütün yönlerini; duygu, istek, davranış ve alışkanlıklarını kapsamaktadır. Dolayısıyla bu özellik sebebiyle oluşacak farklılıklar aynı zamanda bireyin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerinde de farklılaşmalara zemin hazırlayacaktır.¹⁹ Bireyin hayatında bu kadar önemli olan kişilik, aynı zamanda dinamik bir yapıya sahiptir ve doğumdan ölüme kadar tüm yaşamışlıkların etkisinde değişerek gelişir. Bu süreçte kişilik, içsel ve dışsal uyarıcıların tesirinde kalır.²⁰ Kişilik gelişimine tesir eden ve dış çevreden gelen uyarıcı etkenlerden bir tanesi de örgün ve yaygın eğitimidir. Türkiye’de verilen yaygın ve örgün din eğitimi kapsamında isteyen öğrenciler kişilik gelişim süreci için oldukça önemli olan yaşlarda hafızlık eğitimi almaktadırlar. Bu eğitim sürecinde karşılaştıkları durumlar, öğretmen ve arkadaşlarıyla olan ilişkileri, kurs/okuldaki karşılaştıkları her türlü olay bireyin kişilik gelişimi üzerinde etkili olmaktadır.²¹

Kişiliğin tespit edilerek insanların belli özelliklerine göre sınıflandırılması isteği miladi takvimin öncesine kadar uzanan eski bir durumdur. Modern anlamda kişilik özelliklerinin ve ilgili psikolojik yapıların değerlendirilmesi ise temel kişilik teorilerinin gelişimi, psikometrik ve istatistiksel tekniklerdeki ilerlemelere bağlı olarak gelişmiştir. Kişilik testleri, günümüzde normal-anormal kişilik özelliklerinin tanımlanması için sağlık alanında, bireyin ilgi alanları ve yeteneklerini tespit etmek için eğitim alanında ya da psikiyatri hastalarının tedavi sonrası normal hayata dönebilme kararının verilmesine kadar birçok alanda yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Kişilik testlerinin çoğunluğu, bireyin kendisiyle ilgili sorulan sorulara öz değerlendirme yoluyla cevap vermesi şeklindedir.²² Yöntem kısmında bahsedildiği üzere bu çalışmada kullanılan Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi de (SDKT) bireyin 40 sıfat çiftinden hangisinin kendisini daha iyi açıkladığını belirtmesi üzerine bina edilmiştir.

Eğitim-kişilik özellikleri etkisine dair literatürde farklı çalışmalara rastlamak mümkündür. Bu çalışmalar incelendiğinde öğrencilerin kişilik özellikleri ile mesleki motivasyonları²³, sosyal medya kullanım alışkanlıkları²⁴, mistik tecrübeleri²⁵, mesleğe yabancılaşma düzeyleri²⁶, dini tutum ve davranışları²⁷, dinsel yönelimleri²⁸, Tanrı

Boyle Gregory J. vd. (London: SAGE Publications, 2008), 2/29; Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap, 2014), 271-275.

¹⁹ Anita Woolfolk, *Educational Psychology* (Harlow: Pearson Education Limited, 2016), 503.

²⁰ Balkış Baymur, *Genel Psikoloji*, 271-275.

²¹ Hayati Hökelekli vd., *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 154.

²² Blumentritt, "Personality Tests".

²³ Cennet Göloğlu Demir vd., "Sınıf Öğretmenlerinin Motivasyonları İle Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/37 (01 Mart 2017), 0-0.

²⁴ Osman Erol vd., "Sosyal Medya Kullanımının Kişiliğe Göre Değişimi: Öğretmen Adayları Örnekleme", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/1 (30 Nisan 2021), 571-598.

²⁵ Mustafa Ulu, "Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 33-61.

²⁶ Taner Atmaca, "Öğretmenlerin Kişilik Tipleri İle Mesleğe Yabancılaşma Arasındaki İlişki", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/1 (06 Mart 2020), 491-506.

²⁷ Halil Apaydın, *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

²⁸ Yahya Turan, *Kişilik Özellikleri ve Dinsel Yönelimler Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

tasavvurları²⁹, dindarlıkları³⁰ ve yaşama doyum düzeyleri³¹ gibi çeşitli değişkenler arasındaki ilişkinin araştırıldığı görülmektedir. Yine dindar olanlar ile dindar olmayanların³², Anadolu İmam Hatip Lisesi öğrencileri ile Anadolu Lisesi öğrencilerinin³³ kişilik özellikleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

İnsan hayatında oldukça önemli bir yere sahip olan kişilik özellikleri ve hafızlık eğitimi süreci bir arada düşünüldüğünde “hafızlık eğitiminin bireyin kişilik özellikleri üzerindeki etkisine dair değerlendirme yapmak” bu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu temel problemten hareketle aşağıdaki alt problemlere yanıt aranmıştır:

1. Hafızlık eğitimi alan bireyler ile bu eğitimi almayan bireylerin kişilik özellikleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma var mıdır?
2. Hafızlık eğitimi alan bireylerin kişilik özellikleri kursun yatılı olma durumuna göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmakta mıdır?
3. Hafızlık eğitimi alan bireylerin kişilik özellikleri bu eğitimi tamamlama süresine göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmakta mıdır?
4. Hafızlık eğitimi alan bireyler ve bu eğitimi almayan bireylerin kişilik özellikleri ile yaşları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma var mıdır?
5. Hafızlık eğitimi alan bireyler ve bu eğitimi almayan bireylerin kişilik özellikleri ile cinsiyetleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma var mıdır?
6. Hafızlık eğitimi alan bireyler ve bu eğitimi almayan bireylerin kişilik özellikleri ile sosyo-ekonomik düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma var mıdır?
7. Hafızlık eğitimi alan bireyler ve bu eğitimi almayan bireylerin kişilik özellikleri ile mezun olunan lise okul türü arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma var mıdır?

1. Yöntem

Bu çalışmanın amacı hafızlık eğitimi almanın –kullanılan SDKT ölçeğinin tespit ettiği şekliyle- bireyin kişilik özellikleri üzerinde belirgin bir etki oluşturup oluşturmadığına dair tespitlerde bulunmaktır. Belirtilen amacı gerçekleştirmek üzere hafızlık eğitimi alan ve bu eğitimi almayan iki grubun kişilik özellikleri karşılaştırılmış ve hafızlık eğitiminin bireyin kişilik özellikleri üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu çeşitli değişkenler (yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, lise mezuniyeti ve hafızlık eğitimi alma durumu) çerçevesinde

²⁹ Hızır Hacıkeleşoğlu, *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

³⁰ Mehmet Emin Kalgı, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık İle Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

³¹ Meryem Berrin Bulut - Murat Yıldız, “Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin Yaşam Doyumlarına Etkisi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 24/2 (24 Ağustos 2020), 397-412.

³² Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 117-148.

³³ Hüseyin Algur, “Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri İle Anadolu Lisesi Öğrencilerinin Kişilik Özellikleri Kapsamında Karşılaştırılması (Giresun Örneği)”, *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları* (Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları, Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), 431-445.

ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Çalışmada nicel veri toplama yöntemlerinden tarama modeli esas alınmıştır. Bu modelde seçilen çalışma grubunda bulunan kişilerin görüşleri geliştirilen ölçek ile betimlenmektedir.³⁴ Araştırmanın etik açıdan incelenmesi için Giresun Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal Bilimler Fen ve Mühendislik Bilimleri Araştırmaları Etik Kurulu'na başvurulmuştur. İlgili kurul, 08.04.2021 tarih ve E-50288587-050.01.04-17121 sayılı kararı ile araştırmayı etik açıdan uygun bulmuştur.

1.1. Veri Toplama Araçları

Araştırmada katılımcılarla ilgili bağımsız değişkenlerin tespiti için hazırlanan “kişisel bilgiler” formu ile Bacanlı, İlhan ve Aslan³⁵ tarafından geliştirilen “Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi (SDKT)” kullanılmıştır. SDKT’de birbirinin zıttı 40 sıfat çifti vardır. Tablo 1’de görüldüğü gibi katılımcılardan 7 seçenektan birisini işaretleyerek sıfat çiftlerine dair tercihini beyan etmesi istenmektedir. Ölçekte “dışadönüklük”, “duygusal denge/nevrotizm”, “yumuşakbaşlılık”, “sorumluluk”, “deneyime açıklık/kültür” olmak üzere beş faktör yer almaktadır. Ölçeği geliştiren yazarlar kişiliğin bu beş faktör çerçevesinde ölçülebileceğini ifade etmektedirler. Ölçeğin iç tutarlılık katsayılarının 0,73 ile 0,89 arasında değiştiği ifade edilmektedir.³⁶

Tablo 1: SDKT Örnek Madde

	Çok uygun	Oldukça uygun	Biraz uygun	Ne uygun, ne uygun değil	Biraz uygun	Oldukça uygun	Çok uygun	
İçedönük	○	○	○	○	○	○	○	Dışadönük

Bu araştırmada ise SDKT ölçeğinin cronbach α güvenilirlik düzeyi 0,829 olarak tespit edilmiştir. İç Tutarlılık katsayıları da kabul edilebilir referans değerleri arasındadır (“dışadönüklük→,833”, “duygusal denge/nevrotizm→,611”, yumuşak başlılık→,762”, “sorumluluk→,746”, “deneyime açıklık/kültür→,706”). Yazarlar ölçeğin geliştirilme aşamasında üniversite öğrencilerine yönelik çalışma yapıldığını, bu grup dışında yapılacak çalışmalarda tekrar güvenilirlik ve geçerlik analizi yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir.³⁷ Bu araştırmanın örnekleminin de üniversite öğrencilerinden müteşekkil olmasından dolayı ölçek geliştirildiği şekliyle kullanılmıştır.

1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma öncesinde veri toplama aracı SDKT’nin kullanımı için mail yoluyla izin alınmıştır. Ardından söz konusu araştırmanın etik kurul onayı alınarak veri toplama

³⁴ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 14.

³⁵ Hasan Bacanlı vd., “Beş Faktör Kuramına Dayalı Bir Kişilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi (SDKT)”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (2009), 261-279.

³⁶ Bacanlı vd., “Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi”, 270.

³⁷ Bacanlı vd., “Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi”.

aşamasına geçilmiştir. Mayıs 2021 sonu itibarıyla veri toplama aşaması tamamlanmış, sonrasında veriler analiz edilerek değerlendirmeleri yapılmıştır. Uygulama esnasında ulaşılan her hafız birey sayısı kadar hafız olmayan bireylere de ulaşılmaya çalışılmıştır. Ancak veri seti düzenlenirken eksik ya da hatalı doldurulan formların iptal edilmesi sebebiyle hafız-hafız olmayan birey dengesi istenen düzeyde olmasa da bu durum, istatistikî analizlere engel olmayacak düzeydedir (Tablo 3). Öğrenciler araştırmaya katılma hususunda serbest bırakılarak gönüllük esas alınmıştır.

Tablo 2: Veri Setlerinin Normallik Varsayım Analizi

		SDKT Genel	Duygusal Dengesizlik	Dışadönüklük	Deneyime Açıklık	Yumuşak başlık	Sorumluluk
Hafız bireyler veri seti	Çarpıklık (Skewness)	-0,200	0,456	-0,374	-0,256	-0,446	-0,625
	Basıklık (Kurtosis)	-0,244	0,065	-0,012	-0,481	-0,495	0,588
Hafız olmayan bireyler veri seti	Çarpıklık (Skewness)	-0,377	0,487	-0,003	-0,288	-0,606	-0,577
	Basıklık (Kurtosis)	0,420	0,455	-0,391	-0,377	0,252	-0,310
Birleşik veri seti	Çarpıklık (Skewness)	-0,404	0,449	-0,198	-0,273	-0,624	-0,656
	Basıklık (Kurtosis)	0,378	0,192	-0,303	-0,456	0,225	0,127

-1,5≤Skewness&Kurtosis≤+1,5

Yapılan parametrik testler için veri setinin normallik düzeyine Basıklık (Kurtosis) ve Çarpıklık (Skewness) değerleri esas alınarak bakılmış, Tablo 2’de görüldüğü üzere değerlerin istenen referans aralığında olduğu tespit edilmiştir.³⁸

1.3. Çalışma Grubu

Araştırmanın evreni Türkiye’de hafızlık eğitimi tamamlayıp lisans eğitimi alan üniversite öğrencileri ile -karşılaştırma yapmak üzere- onlarla aynı öğretim kademesinde öğrenim gören hafız olmayan üniversite öğrencileridir.

Türkiye’de hafızlık eğitimi tamamlayan bireylerin mezuniyet sonrasında takiplerini yapan bir sistem olmadığı için örneklem seçiminde birden fazla örnekleme yöntemine başvurulmuştur. İlk olarak araştırma amacını gerçekleştirecek uygun çalışma grubunu oluşturmak adına amaçsal örnekleme yöntemi tercih edilmiştir.³⁹ Bu kapsamda çalışma grubunda hem hafızlık eğitimi alan hem de bu eğitimi almamış bireylerin yer alması sağlanmıştır. Saha çalışması devam ederken farklı fakültelerde öğrenim gören hafız bireylere ulaşmak üzere -iletişim kurulan öğretim üyeleri ve araştırmaya katılan hafız bireylerin önerileri doğrultusunda- ikinci yöntem olarak kartopu örnekleme kullanılmıştır.⁴⁰

³⁸ Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New York: Pearson Education, 2013), 79-83; Şerif Kalaycı, *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Asil Yayın, 2014), 73.

³⁹ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 90.

⁴⁰ Zeki Arslantürk - Hamit E. Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar, Teknikler, Metotlar, Bilgisayar Uygulaması SPSS* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 117.

Tablo 3: Çalışma Grubu Özellikleri

Yaş	20 ve altı	21-23	24-25	26-30	31 ve üstü	Toplam	
Frekans	47	85	29	14	14	189	
Yüzde	24,9	45	15,3	7,4	7,4	100,0	
Cinsiyet	Erkek		Kadın			Toplam	
Frekans	84		105			189	
Yüzde	44,2		55,8			100,0	
Kurs yatılı mı?	Evet		Hayır	Cevap yok/Hafız değil		Toplam	
Frekans	81		13	7/88		189	
Yüzde	42,9		6,9	3,7/46,6		100,0	
Hafız olma durumu	Hafız			Hafız Değil		Toplam	
Frekans	101			88		189	
Yüzde	53,4			46,6		100,0	
Mezuniyet	İmam Hatip Lisesi		Diğer Lise	Açık öğretim		Toplam	
Frekans	123		23	43		189	
Yüzde	65,1		12,2	22,8		100,0	
Aile Düzeyi	Gelir	0-2500	2501-3000	3.001-4.000	4.001-5.000	5.001 ve üstü	Toplam
Frekans		17	45	45	55	27	189
Yüzde		9	23,8	23,8	29,1	14,3	100

Araştırmada karşılaşılan temel güçlük örnekleme ulaşma konusunda yaşanmıştır. Yaşanan bu güçlük araştırmanın planlama aşamasında farklı fakültelerdeki öğrenci ve öğretim üyeleriyle iletişime geçilerek aşılmış, istatistiksel analizlerin yapılması için gerekli sayıya ulaşılarak verilerin analizine geçilmiştir.⁴¹ Araştırmaya katkı sunan çalışma grubunun özellikleri Tablo 3'te gösterilmiştir.

Araştırma, 105'i (%55,8) kadın, 84'ü (%44,2) erkek olmak üzere toplam 189 üniversite öğrencisi ile yapılmıştır. Katılımcı bireylerin yaş aralıklarının belirlenmesinde

⁴¹ Örneklem sayısının belirlenmesinde KMO değeri önemli bir referans noktasıdır. KMO değerinin 0,70 üzerinde olması beklenir ve bu değer örneklem sayısının artmasıyla yükselir. Bk. Reha Alpar, *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler* (Ankara: Detay Yayınları, 2013), 291-294. Dolayısıyla araştırmada KMO değerinin 0,70 düzeyine gelmesi için gerekli örneklem sayısına ulaşılmaya çalışılmıştır. Yapılan analiz sonuçlarına göre araştırma veri setinin KMO değeri 0,839 olarak tespit edilmiştir.

sınıf düzeyleri esas alınmıştır. Katılımcıların 47'si (%24,9) "20 ve altı", 85'i (%45) "21-23", 29'u (%15,3) "24-25", 14'ü (7,4) "26-30" ve 14'ü de "31 ve üzeri" yaş aralığında olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerden 101'i (%53,4) hafızken, karşılaştırma için ulaşılan 88 öğrenci ise (%46,6) hafız değildir. Öğrencilerin 123'ü (%65,1) "İmam Hatip Lisesi", 23'ü (%12,2) diğer lise ve 43'ü (%22,8) de açık öğretim mezunudur. Katılımcıların sosyo-ekonomik düzeylerine bakıldığında 17'sinin (%9) "0-2500 TL" aralığında (asgari ücret altında), 45'inin (%23,8) "2501-3000" TL (asgari ücret civarında), 45'inin (%23,8) "3001-4000 TL", 55'inin (%29,1) "4001-5000 TL" ve 27'sinin de (%14,3) "5001 ve üzeri" aralığında olduğu belirlenmiştir. Katılımcılardan 81'i hafızlık eğitimi (hafız bireylerin %80'i) yatılı bir Kur'an kursunda tamamlarken 13'ü (hafız bireylerin %13'ü) yatılı olmayan bir kursta eğitim almıştır. 7 katılımcı (hafız bireylerin %6,9'u) bu soruyu cevapsız bırakmıştır.

2. Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde öncelikle hafızlık eğitimi almanın kişilik üzerinde bir değişikliğe sebep olma durumu ile ilgili verilere yer verilmiştir. Ardından araştırmada elde edilen diğer verilerden hareketle sırasıyla hafız olmayan bireyler grubu, hafız olan bireyler grubu ve örnekleminden oluşan toplu grup verisi yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik düzey ve mezuniyet durumuna göre karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmalarda veri setlerinin Tablo 2'de görüldüğü gibi normallik varsayımını karşıladığı için iki gruptan oluşan değişkenlerde "T Testi", ikiden fazla grup olan diğer değişkenlerde ise "One-Way ANOVA" parametrik testleri uygulanmıştır. Verilerin analizlerinde p puanının 0,05'ten küçük olması değişkenler arasında anlamlı bir ilişkinin varlığına dair ölçüt olarak kabul edilmiştir.⁴²

2.1. Hafızlık Eğitimi Alma Durumuna Göre Hafızlık Eğitimi - Kişilik Özellikleri İlişkisi

Bu çalışmanın temel amacı daha önce de ifade edildiği üzere hafızlık eğitimi almanın bireyin kişilik üzerindeki etkisini tespit etmektir. Bu kapsamda SDKT ölçeği ile elde edilen veriler "bağımsız grup t testi"ne tabi tutulmuş, elde edilen bulgular Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Hafızlık Eğitimi Alma ve Kişilik Özellikleri

SDKT T Testi	Hafızlık Durumu	N	X	S	sd	t	p
SDKT	Hafız	101	204,2	18,2	188	2,524	0,012
	Hafız Değil	89	196,4	24,3			
Duygusal dengesizlik (Nevrotizm)	Hafız	101	22,9	5,79	188	1,147	0,253
	Hafız Değil	89	21,9	6,18			
Dışadönüklük	Hafız	101	46,2	8,82	188	1,219	0,224
	Hafız Değil	89	44,6	9,34			
Deneyime açıklık	Hafız	101	42,5	6,35	188	1,431	0,154
	Hafız Değil	89	41,2	6,81			
Yumuşakbaşlılık	Hafız	101	53,5	5,97	188	2,190	0,030
	Hafız Değil	89	51,4	7,74			
Sorumluluk	Hafız	101	39,0	5,37	167,8	1,848	0,066

⁴² Arslantürk - Arslantürk, Uygulamalı Sosyal Araştırma, 219.

Hafız Değil	89	37,4	6,74
P<0,05 ise gruplar arası anlamlı bir farklılaşma vardır.			

Tablo 4'te görüldüğü gibi hafızlık eğitimi alma durumu ile kişilik özellikleri arasında SDKT ölçeği genelinde ($p=0,012<0,05$) ve yumuşakbaşlılık ($p=0,030<0,05$) alt faktöründe anlamlı bir ilişki söz edilebilirken diğer alt faktörlerde anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı tespit edilmiştir ($p>0,05$).

SDKT ölçeği genelinde anlamlı bir farklılaşma olduğu için bu ölçeğin kapsadığı 40 sıfat çifti birlikte düşünüldüğünde hafızlık eğitimi alınan birey üzerinde önemli bir etki uyandırdığı görülmektedir. Söz konusu farklılaşmanın hafız bireyler lehine olduğu (hafız $X=204,2>$ hafız değil $X=196,4$) verisi göz önünde bulundurulduğunda hafızlık eğitiminin bireyin kişilik özellikleri üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Anlamlı farklılaşmanın olduğu Yumuşakbaşlılık alt boyutu, "kindar-affedicî", "başkalarına kayıtsız-yardımsever", "rekabetçi-işbirliği yapan", "kibirli-alçakgönüllü", "asi-uysal", "acımasız-merhametli", "bencil-fedakâr", "hoşgörülü, hoşgörüsüz" ve "inatçı-uzlaşmacı" sıfat çiftlerinden oluşmaktadır. Bu alt boyuttaki ortalamalara bakıldığında hafız bireylerin ortalamalarının (hafız $X=53,5>$ hafız değil $X= 51,4$) hafız olmayan bireylerin ortalamalarından yüksek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hafız bireylerin bu sıfat çiftlerinden yumuşakbaşlılığa işaret eden affedicilik, yardımseverlik, işbirliği yapma, alçakgönüllülük, uysallık, merhametlilik, fedakârlık, hoşgörülülük ve uzlaşmacı olmaya meyilli oldukları söylenebilir.

Anlamlı farklılaşmanın olduğu SDKT ölçeği geneli ve yumuşakbaşlılık alt boyutunun yanı sıra diğer alt boyutlarda da hafız bireylerin ortalamalarının hafız olmayan bireylerden daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu kapsamda hafızlık eğitiminin bireyin kişilik özelliklerini dikkate değer ölçüde ve olumlu yönde etkilediği sonucuna ulaşılabilir.

2.1.1. Kursun Yatılı Olmasının Kişilik Üzerindeki Etkisi

Bireyin kişilik gelişiminde hafızlık eğitimi alınan kursun yatılı olmasının anlamlı bir farklılaşmaya sebep olma durumu "bağımsız grup t testi" ile sınanmıştır. Söz konusu analiz hafız olmayan bireyler, hafız bireyler ve toplu veri setlerinde ayrı ayrı yapılarak elde edilen veriler Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: Kursun Yatılı Olma Durumuna Göre Kişilik Özellikleri

SDKT T Testi	Hafızlık Durumu	N	X	S	sd	t	p
Ölçek Geneli	Yatılı	81	203,88	18,12	92	0,07	0,94
	Yatılı Değil	13	203,50	19,57			
Duygusal dengesizlik (Nevrotizm)	Yatılı	81	23,08	5,88	92	0,98	0,33
	Yatılı Değil	13	21,39	5,27			
Dışadönüklük	Yatılı	81	46,09	8,39	92	0,05	0,97
	Yatılı Değil	13	46,08	11,56			
Deneyime açıklık	Yatılı	81	42,50	6,63	92	-0,26	0,79
	Yatılı Değil	13	43,00	5,00			
Yumuşakbaşlılık	Yatılı	81	53,55	5,80	92	0,67	0,50

	Yatılı Değil	13	52,34	7,34			
Sorumluluk	Yatılı	81	38,66	5,67	92	-1,24	0,22
	Yatılı Değil	13	40,69	3,86			

P<0,05 ise gruplar arası anlamlı bir farklılaşma vardır.

Tabloda da görüldüğü gibi hafızlık eğitimi alınan kursun yatılı olma durumunun bireyin kişilik özellikleri üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya sebep olmadığı görülmektedir (p>0,05). Bununla birlikte yatılı olmayan kursta hafızlık eğitimi alan bireylerin aldıkları ortalama puanların “deneyime açıklık” ve “sorumluluk” alt faktörlerinde daha yüksek olduğu görülmektedir. Ölçek geneli ve diğer alt boyutlarda ise hafızlık eğitimi yatılı bir kursta alan bireylerin daha yüksek bir ortalamaya sahip olduğu gözlenmektedir. Hafızlık eğitiminin çoğunlukla yatılı bir kursta alınması, yatılı-yatılı olmayan gruplarının birbirine yakın frekanslarda oluşmasını zorlaştırmaktadır.

2.1.2. Hafızlık Eğitiminin Tamamlanma Süresinin Kişilik Üzerindeki Etkisi

Bireyin kişilik gelişiminde hafızlık eğitimi tamamlama süresinin etkisini araştırmak üzere hafızlık eğitimi alan bireylerin cevapladığı veri seti üzerinde One-Way ANOVA testi uygulanmıştır. Bu testle anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilen gruplar arasındaki farklılıklar da “Tukey HSD” isimli test ile sınanmıştır. Bu veriler Tablo 6’da dikkatlere sunulmuştur.

Tablo 6: Hafızlık Eğitiminin Tamamlama Süresine Göre Kişilik Özellikleri

Sosyo-Ekonomik Düzey	N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*	
SDKT Genel	6-12 ay	21	209,44	20,39	3/90	3,27	0,025	a
	13-18 ay	15	207,43	13,99				ab
	19-24 ay	28	206,67	16,26				ab
	24 ay üzeri	30	195,68	18,55				b
Duygusal Dengesizlik	6-12 ay	21	24,19	5,81	3/90	1,04	0,38	a
	13-18 ay	15	24,51	6,66				a
	19-24 ay	28	22,84	5,45				a
	24 ay üzeri	30	21,91	5,14				a
Dışadönüklük	6-12 ay	21	49,30	10,41	3/90	2,01	0,12	a
	13-18 ay	15	44,95	7,05				a
	19-24 ay	28	46,84	8,77				a
	24 ay üzeri	30	43,51	7,85				a
Deneyime Açıklık	6-12 ay	21	43,60	6,86	3/90	0,65	0,58	a
	13-18 ay	15	42,21	5,45				a
	19-24 ay	28	43,17	6,22				a
	24 ay üzeri	30	41,32	6,82				a
Yumuşak Başlılık	6-12 ay	21	52,55	7,27	3/90	0,35	0,79	a
	13-18 ay	15	54,03	7,19				a
	19-24 ay	28	54,09	5,00				a
	24 ay üzeri	30	53,03	5,50				a
Sorumluluk	6-12 ay	21	39,81	3,92	3/90	5,57	0,001	a
	13-18 ay	15	41,73	3,94				a
	19-24 ay	28	39,72	4,84				a
	24 ay üzeri	30	35,91	6,25				b

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. ($p < 0,05$)

Tablo 6’da ölçek geneli ($p=0,025 < 0,05$) ve sorumluluk ($p=0,001 < 0,05$) alt boyutunda gruplar arasında anlamlı bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir. Söz konusu farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğu Tukey HSD testi ile incelenmiş ve hafızlık eğitimi 24 ay ve üzeri sürede tamamlayan bireylerin SDKT ölçeği genelinde 6-12 ay grubundan, sorumluluk alt boyutunda ise diğer tüm gruplardan farklılaştığı tespit edilmiştir. Hafızlık eğitimi tamamlama süresinin uzun olduğu “24 ay ve üzeri” grubunun -daha düşük ortalama ile- diğer gruplardan farklılaşması, söz konusu eğitim süresinin uzun sürmesinin bireyin kişilik özellikleri üzerinde menfi bir etkiye sebep olduğu yönünde kanaat oluşmasına zemin hazırlayabilir.

2.2. Farklı Değişkenlere Göre Hafızlık Eğitimi-Kişilik Özellikleri İlişkisi

Bu başlık altında yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik düzey ve mezuniyet değişkenleri ile hafızlık eğitimi-kişilik özellikleri ilişkisine dair veriler yer almaktadır.

2.2.1. Yaşa Göre Hafızlık Eğitimi - Kişilik Özellikleri İlişkisi

Bireyin kişilik gelişiminde yaş değişkeninin bir etkisinin olup olmadığı hafız olmayan bireyler, hafız bireyler ve toplu veri setlerinde One-Way ANOVA kullanılarak test edilmiş, gruplar arasındaki farklılıklar da “LSD” isimli test ile sınanmıştır.⁴³ Elde edilen veriler Tablo 7’de dikkatlere sunulmuştur.

Tablo 7: Yaşa Göre Hafızlık Eğitimi – Kişilik Özellikleri İlişkisi

Yaş		N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*	
Hafız Olmayan Bireyler Veri Seti	SDKT Genel	20 ve altı	37	196,14	24,01	2/85	0,14	0,87	a
		21-23	38	198,82	20,90				a
		24 ve üstü	13	196,61	24,22				a
	Duygusal Dengesizlik	20 ve altı	37	22,07	6,05	2/85	1,34	0,27	a
		21-23	38	22,74	6,57				a
		24 ve üstü	13	19,50	5,09				a
	Dışadönüklük	20 ve altı	37	45,64	8,88	2/85	0,37	0,69	a
		21-23	38	43,92	9,07				a
		24 ve üstü	13	45,41	9,68				a
	Deneyime Açıklık	20 ve altı	37	40,86	6,38	2/85	0,61	0,55	a
		21-23	38	42,24	6,15				a
		24 ve üstü	13	40,31	8,32				a
Yumuşak Başlılık	20 ve altı	37	50,68	7,67	2/85	0,60	0,55	a	
	21-23	38	52,55	6,65				a	
	24 ve üstü	13	51,54	8,92				a	
Sorumluluk	20 ve altı	37	36,89	6,88	2/85	1,00	0,37	a	
	21-23	38	37,38	6,24				a	
	24 ve üstü	13	39,85	6,45				a	

⁴³ Gruplar arası varyansın eşit olduğu durumlarda kullanılan Post-hoc tekniklerinden biri de LSD’dir. Bu testin benimsenmesinde gruplardaki örneklemün eşit olmasını gerektirmemesi etkili olmuştur. Bk. Murat Kayri, “Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009), 51-64.

Hafız Bireyler Veri Seti	SDKT Genel	20 ve altı	10	196,90	13,82	2/99	1,42	0,25	a
		21-23	49	206,79	18,76				a
		24 ve üstü	43	203,01	17,99				a
	Duygusal Dengesizlik	20 ve altı	10	23,10	6,70	2/99	0,10	0,99	a
		21-23	49	22,84	6,14				a
		24 ve üstü	43	22,94	5,19				a
	Dışadönüklük	20 ve altı	10	43,92	8,20	2/99	0,88	0,42	a
		21-23	49	47,32	9,13				a
		24 ve üstü	43	45,48	8,47				a
	Deneyime Açıklık	20 ve altı	10	39,18	4,69	2/99	2,22	0,12	a
		21-23	49	43,59	6,39				a
		24 ve üstü	43	42,17	6,36				a
	Yumuşak Başlılık	20 ve altı	10	52,55	9,31	2/99	0,30	0,74	a
		21-23	49	53,97	5,31				a
		24 ve üstü	43	53,30	5,78				a
Sorumluluk	20 ve altı	10	38,16	6,48	2/99	0,14	0,87	a	
	21-23	49	39,08	5,14				a	
	24 ve üstü	43	39,11	5,42				a	
Toplu Veri Seti	SDKT Genel	20 ve altı	47	196,32	22,12	2/186	1,69	0,19	a
		21-23	85	202,95	19,97				a
		24 ve üstü	57	202,05	19,84				a
	Duygusal Dengesizlik	20 ve altı	47	22,29	6,13	2/186	0,22	0,80	a
		21-23	85	22,79	6,37				a
		24 ve üstü	57	22,15	5,30				a
	Dışadönüklük	20 ve altı	47	45,28	8,69	2/186	0,04	0,97	a
		21-23	85	45,68	9,22				a
		24 ve üstü	57	45,68	8,78				a
	Deneyime Açıklık	20 ve altı	47	40,51	6,06	2/186	2,04	0,13	a
		21-23	85	42,87	6,24				a
		24 ve üstü	57	41,95	6,96				a
	Yumuşak Başlılık	20 ve altı	47	51,07	7,97	2/186	1,77	0,17	a
		21-23	85	53,31	5,99				a
		24 ve üstü	57	52,96	6,55				a
	Sorumluluk	20 ve altı	47	37,17	6,74	2/186	1,68	0,19	a
		21-23	85	38,30	5,73				a
		24 ve üstü	57	39,31	5,58				a
*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. (p<0,05)									

Tabloda görüldüğü gibi üç ayrı veri setinde de yaş değişkeni ile kişilik özellikleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma gözlenmemiştir. Erikson'un psiko-sosyal gelişim kuramı esas alındığında tablodaki verilerde farklılaşmanın olmaması beklenen bir durum olarak nitelendirilebilir. Zira Erikson'un sınıflandırmasına göre 18 yaş sonrasındaki bireyler ilk yetişkinlik dönemindedir. Çalışma grubu yaş aralığının da çoğunlukla 20-24 arasında olması, aslında psiko-sosyal açıdan bireylerin aynı gelişim dönemi içerisinde olduklarını ve bu yönüyle homojen bir nitelik taşıdıklarını göstermektedir.

Gruplar arası farklılaşmanın olmayışı, katılımcıların yaşa göre çoğunluk olarak homojen bir yapıda olan üniversite öğrencilerinden seçilmeleri ve literatürdeki çeşitli araştırma sonuçlarının da bu durumu desteklemesi sebebiyle beklenen bir durumdu. Kişilik özellikleriyle ilgili yapılan bazı çalışmalarda yaş değişkenine göre farklılaşmalar tespit

edilmiştir.⁴⁴ Farklılaşmaların olduğu söz konusu araştırmalar incelendiğinde katılımcıların yaşları arasında geniş bir ranjin söz konusu olduğu tespit edilmiştir (15-64, 17-70, 18-46 gibi). Yaş ve kişilik özelliklerinin farklılaşmadığı çalışmalarda ise katılımcıların yaşa göre homojen bir dağılım gösterdikleri, yaşalar arası ranjin oldukça düşük olduğu (17-26, 13-18 gibi) görülmektedir.⁴⁵ Benzer çalışmalarda gözlenen bu durumun burada da doğrulanmasından hareketle -her ne kadar bu araştırmanın temel problemiyle ilgili olmasa da- yaşa göre yapılan karşılaştırmalarda ranjin mümkün olduğunca geniş tutulması gerektiğini metodolojik açıdan not edebiliriz.

2.2.2. Cinsiyete Göre Hafızlık Eğitimi - Kişilik Özellikleri İlişkisi

Bireyin kişilik gelişiminde cinsiyet değişkeninin anlamlı bir farklılaşmaya sebep olma durumu “bağımsız grup t testi” ile sınanmıştır. Hafız olmayan bireyler, hafız bireyler ve toplu veri setlerinde ayrı ayrı analiz yapılarak elde edilen veriler Tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8: Cinsiyete Göre Hafızlık Eğitimi - Kişilik Özellikleri İlişkisi

CİNSİYET		N	X	S	sd	t	p	
Hafız Olmayan Veri Seti	SDKT Genel	Kadın	50	201,46	21,12	86	1,99	0,05
		Erkek	38	191,98	23,43			
	Duygusal Dengesizlik	Kadın	50	22,65	5,78	86	1,17	0,25
		Erkek	38	21,10	6,66			
	Dışadönüklük	Kadın	50	46,50	8,88	86	1,99	0,05
		Erkek	38	42,71	8,85			
	Deneyime Açıklık	Kadın	50	41,91	6,10	86	0,88	0,38
		Erkek	38	40,67	7,15			
	Yumuşak Başlılık	Kadın	50	52,14	7,09	86	0,76	0,45
		Erkek	38	50,92	7,85			
Sorumluluk	Kadın	50	38,26	6,50	86	1,19	0,24	
	Erkek	38	36,59	6,57				
Hafız Bireyler Veri Seti	SDKT Genel	Kadın	53	203,90	16,26	82,51	-0,14	0,89
		Erkek	45	204,43	20,87			
	Duygusal Dengesizlik	Kadın	53	22,67	5,13	96	-0,61	0,55
		Erkek	45	23,38	6,53			
	Dışadönüklük	Kadın	53	45,58	7,83	96	-0,62	0,54
		Erkek	45	46,70	10,06			
	Deneyime Açıklık	Kadın	53	42,68	6,50	96	0,16	0,88
		Erkek	45	42,48	6,41			
	Yumuşak Başlılık	Kadın	53	54,18	5,59	96	1,25	0,22
		Erkek	45	52,68	6,34			
Sorumluluk	Kadın	53	38,79	5,58	96	-0,36	0,72	
	Erkek	45	39,19	5,29				
Toplu Veri Seti	SDKT Genel	Kadın	105	202,89	18,60	159,51	1,36	0,18
		Erkek	84	198,71	22,68			
	Duygusal Dengesizlik	Kadın	105	22,61	5,44	187	0,37	0,72
		Erkek	84	22,29	6,62			

⁴⁴ Mehmedoğlu, *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda*, 137-138; Turan, *Kişilik Özellikleri ve Dinsel Yönelimler Üzerine Bir Araştırma*, 161; Hacıkeleşoğlu, *Ebeveyn Tutumları*, 186.

⁴⁵ Apaydın, *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*, 118-119; Kalgı, *Dindarlık İle Kişilik*, 75.

Dışadönüklük	Kadın	105	46,16	8,31	187	1,00	0,32
	Erkek	84	44,86	9,61841			
Deneyime	Kadın	105	42,33	6,23360	187	0,76	0,45
	Açıklık	Erkek	84	41,61			
Yumuşak	Kadın	105	53,24	6,43665	187	1,37	0,17
	Başlılık	Erkek	84	51,90			
Sorumluluk	Kadın	105	38,54	5,97589	187	0,56	0,57
	Erkek	84	38,05	5,99861			

Tablo incelendiğinde hafız olmayan veri setindeki verilere göre “SDKT ölçeği” geneli ($p=0,05 \leq 0,05$) ve “dışadönüklük” ($p=0,05 \leq 0,05$) alt boyutunda kadınların lehine anlamlı bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir. “Dışadönüklük” alt boyutunda “yalnızlığı tercih eden-sosyal (topluluğu seven)”, “silik-atak”, “uyuşuk, eli ağır-canlı”, “durgun-delidolu”, “neşesiz-neşeli”, “arka planda kalan-öne çıkan”, “dikkat çekmeyen-baskın, belirgin”, “etkisiz-etkili”, “donuk-coşkulu” sıfat çiftleri yer almaktadır. Dolayısıyla hafızlık eğitimi almayan kadınların kişilik özellikleri itibarıyla erkeklerden daha sosyal, atak, canlı, delidolu, neşeli, öne çıkan, baskın, etkili ve coşkulu olduğu söylenebilir.

Hafız birey veri setinde ise gerek ortalamalar gerekse de istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı ($p>0,05$) tespit edilmiştir. Buradan hareketle hafızlık eğitimi almış bireylerin kişilik özelliklerinin cinsiyete göre farklılaşmadığı sonucuna ulaşılabilir. Hafızlık eğitimi almayan bireylerde farklılaşma olmasına rağmen bu eğitimi alan bireylerde bir farklılaşmanın olmaması, hafızlık eğitiminde ülke genelinde aynı öğretim programı, benzer işleyiş ve yöntemlerin benimsenmesiyle açıklanabilir.

Toplam veri setinde anlamlı bir farklılaşma olmamakla birlikte ($p>0,05$) kadınların ortalama puanlarının erkeklerden yüksek olduğu görülmektedir (SDKT genel kadın $X=202,89$ >erkek $X=198,71$). Bu veri setinde hafız bireylerle hafız olmayan bireylerin görüşleri birlikte değerlendirildiği için böyle bir sonucun ortaya çıktığı düşünülmektedir.

Literatürdeki benzer çalışmalar incelendiğinde cinsiyete göre “Tanrı tasavvuru-kişilik özellikleri”⁴⁶, “genel uyum-kişilik özellikleri”⁴⁷ ve “yaşam doyumu-kişilik özellikleri”⁴⁸ arasında anlamlı bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Öğretmenler üzerinde yapılan bir çalışmada ise kişilik özelliklerinin cinsiyete göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir.⁴⁹

2.3. Sosyo-Ekonomik Düzeye Göre Hafızlık Eğitimi - Kişilik Özellikleri İlişkisi

Kişilik gelişimi ile sosyo-ekonomik düzey arasında anlamlı bir farklılığın oluşma durumu da hafız olmayan bireyler, hafız bireyler ve toplu veri setlerinde ayrı ayrı One-Way ANOVA kullanılarak test edilmiş, gruplar arasındaki farklılıklar da “Tukey HSD” isimli test ile sınanmıştır.⁵⁰ Yapılan bu analiz sonunda elde edilen veriler Tablo 9’da yer almaktadır.

⁴⁶ Hacıkeleşoğlu, *Ebeveyn Tutumları*, 181.

⁴⁷ Kalgı, *Dindarlık İle Kişilik*, 74.

⁴⁸ Bulut - Yıldız, “Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin Yaşam Doyumlarına Etkisi”, 404.

⁴⁹ Demir vd., “Sınıf Öğretmenlerinin Motivasyonları İle Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki”, 80.

⁵⁰ Bu tekniğin kullanılma sebebi LSD tekniğinin üçten fazla gruplarda kullanılmasının önerilmemesidir. Bk. Kayri, “Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri”, 53.

Tablo 9: Sosyo-ekonomik Düzeye Göre Hafızlık Eğitimi – Kişilik Özellikleri İlişkisi

Sosyo-Ekonomik Düzey		N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*	
Hafız Olmayan Bireyler Veri Seti	SDKT Genel	0- 2500	9	191,73	17,79	4/82	0,48	0,75	a
		2501-3000	26	196,33	26,18				a
		3.001-4.000	23	198,86	23,18				a
		4.001-5.000	19	194,33	20,73				a
		5.001 ve üstü	10	204,06	17,40				a
	Duygusal Dengesizlik	0- 2500	9	18,41	4,53	4/82	1,66	0,17	a
		2501-3000	26	22,85	6,75				a
		3.001-4.000	23	21,72	5,48				a
		4.001-5.000	19	23,42	6,54				a
		5.001 ve üstü	10	19,48	4,58				a
	Dışadönüklük	0- 2500	9	41,44	8,27	4/82	0,53	0,72	a
		2501-3000	26	44,81	10,11				a
		3.001-4.000	23	45,32	9,66				a
		4.001-5.000	19	44,21	8,47				a
		5.001 ve üstü	10	47,25	6,12				a
	Deneyime Açıklık	0- 2500	9	38,11	8,55	4/82	1,90	0,12	a
		2501-3000	26	41,01	6,32				a
		3.001-4.000	23	42,26	6,23				a
		4.001-5.000	19	40,02	6,29				a
		5.001 ve üstü	10	45,44	5,46				a
Yumuşak Başlılık	0- 2500	9	54,44	6,04	4/82	1,15	0,34	a	
	2501-3000	26	50,58	7,98				a	
	3.001-4.000	23	52,61	8,21				a	
	4.001-5.000	19	49,42	6,83				a	
	5.001 ve üstü	10	53,60	5,95				a	
Sorumluluk	0- 2500	9	39,33	4,24	4/82	0,28	0,89	a	
	2501-3000	26	37,08	7,48				a	
	3.001-4.000	23	36,96	7,70				a	
	4.001-5.000	19	37,28	5,19				a	
	5.001 ve üstü	10	38,30	5,83				a	
Hafız Bireyler Veri Seti	SDKT Genel	0- 2500	7	212,71	15,58	4/96	0,90	0,47	a
		2501-3000	19	204,12	10,95				a
		3.001-4.000	23	199,57	19,35				a
		4.001-5.000	36	204,05	19,36				a
		5.001 ve üstü	16	207,72	21,53				a
	Duygusal Dengesizlik	0- 2500	7	19,29	9,52	4/96	1,05	0,39	a
		2501-3000	19	24,41	5,15				a
		3.001-4.000	23	22,48	4,55				a
		4.001-5.000	36	23,08	5,67				a
		5.001 ve üstü	16	22,94	6,35				a
	Dışadönüklük	0- 2500	7	51,71	8,60	4/96	1,15	0,34	a
		2501-3000	19	45,05	7,34				a
		3.001-4.000	23	44,22	8,17				a
		4.001-5.000	36	46,47	10,02				a
		5.001 ve üstü	16	47,47	8,26				a
	Deneyime Açıklık	0- 2500	7	44,43	6,53	4/96	0,99	0,42	a
		2501-3000	19	41,51	5,524				a

	3.001-4.000	23	40,87	6,69				a
	4.001-5.000	36	43,14	5,80				a
	5.001 ve üstü	16	44,06	7,76				a
Yumuşak Başlılık	0- 2500	7	57,57	4,12	4/96	1,01	0,41	a
	2501-3000	19	53,10	4,89				a
	3.001-4.000	23	53,78	6,69				a
	4.001-5.000	36	52,73	6,10				a
	5.001 ve üstü	16	53,81	6,29				a
Sorumluluk	0- 2500	7	39,71	5,96	4/96	0,40	0,81	a
	2501-3000	19	40,05	3,97				a
	3.001-4.000	23	38,22	4,12				a
	4.001-5.000	36	38,63	6,76				a
	5.001 ve üstü	16	39,44	4,95				a
SDKT Genel	0- 2500	17	202,71	20,31	4/184	0,56	0,69	a
	2501-3000	45	199,60	21,31				a
	3.001-4.000	45	199,26	21,35				a
	4.001-5.000	55	200,68	20,20				a
	5.001 ve üstü	27	206,01	19,45				a
Duygusal Dengesizlik	0- 2500	17	19,74	7,74	4/184	1,63	0,17	a
	2501-3000	45	23,49	6,11				a
	3.001-4.000	45	22,16	5,02				a
	4.001-5.000	55	23,19	5,93				a
	5.001 ve üstü	27	21,54	5,82				a
Dışadönüklük	0- 2500	17	46,50	9,67	4/184	0,44	0,78	a
	2501-3000	45	44,91	8,95				a
	3.001-4.000	45	44,79	8,96				a
	4.001-5.000	55	45,67	9,50				a
	5.001 ve üstü	27	47,27	7,27				a
Deneyime Açıklık	0- 2500	17	41,12	7,96	4/184	1,18	0,32	a
	2501-3000	45	41,22	5,93				a
	3.001-4.000	45	41,64	6,48				a
	4.001-5.000	55	42,06	6,11				a
	5.001 ve üstü	27	44,36	6,86				a
Yumuşak Başlılık	0- 2500	17	55,59	5,28	4/184	1,68	0,16	a
	2501-3000	45	51,64	6,89				a
	3.001-4.000	45	53,18	7,51				a
	4.001-5.000	55	51,59	6,49				a
	5.001 ve üstü	27	53,74	5,92				a
Sorumluluk	0- 2500	17	39,76	4,85	4/184	0,59	0,67	a
	2501-3000	45	38,33	6,36				a
	3.001-4.000	45	37,49	6,17				a
	4.001-5.000	55	38,17	6,25				a
	5.001 ve üstü	27	39,11	5,15				a

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. (p<0,05)

Sosyo-ekonomik düzey ile kişilik özelliklerinin karşılaştırıldığı Tablo 9'daki verilerden anlaşıldığı üzere tüm veri setlerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur. Diğer taraftan üç veri setinde de benzer bir ortalama dağılımının olması, sosyo-ekonomik düzeyin kişilik üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmadığını göstermektedir. Tanrı tasavvuru-kişilik özellikleri karşılaştırılması yapılan bir çalışmada da kişilik

özellikleri ile sosyo-ekonomik düzey arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı tespit edilmiştir.⁵¹ Benzer bir veriye Apaydın'ın dışadönüklük-içedönüklük kişilik özellikleri ile ilgili yaptığı analizinde de ulaşılmıştır.⁵²

2.4. Mezuniyet Değişkenine Göre Hafızlık Eğitimi - Kişilik Özellikleri İlişkisi

Araştırmada etkisi incelenen değişkenlerden biri de en son mezun olunan lise okul türüdür. Mezun olunan okul türü ile kişilik gelişimi arasında anlamlı bir farklılığın oluşma durumu üç ayrı veri setinde One-Way ANOVA kullanılarak test edilmiş, gruplar arasındaki farklılıklar da "LSD" isimli test ile sınanmış, sonuçlardan hareketle Tablo 10 oluşturulmuştur.

Tablodaki veriler incelendiğinde hafız olmayan bireyler veri setinde duygusal dengesizlik alt boyutunda "İHL" ile "diğer lise" grubu arasında anlamlı bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir ($p=0,05 \leq 0,05$). Ortalamalara bakıldığında İHL mezunu öğrencilerin ortalamalarının ($X=22,87$) diğer lise öğrencilerinden ($X=18,86$) yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Duygusal dengesizlik alt boyutunda "sakin-sinirli", "sabırlı-sabırsız", "rahat-tedirgin", "tutarlı-tutarsız", "iyimser-karamsar", "huzurlu-huzursuz", "kaygısız-kaygılı" sıfat çiftleri yer almaktadır. Bu durumda İHL mezunu bireylerin diğer lise mezunlarına göre daha az duygusal dengesizliğe işaret eden sakın, sabırlı, rahat, tutarlı, iyimser, huzurlu, kaygısız özelliklere yakın oldukları söylenebilir. 2017 yılında yapılan farklı bir araştırmada da duygusal dengesizlik boyutunda Anadolu İHL öğrencilerinin ortalama puanlarının Anadolu Lisesi öğrencileri ortalama puanlarından daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁵³

Tablo 10: Mezuniyet Değişkenine Göre Hafızlık Eğitimi - Kişilik Özellikleri İlişkisi

	Yaş	N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*	
Hafız Olmayan Bireyler Veri Seti	SDKT Genel	İHL	64	195,88	24,83	2/85	0,54	0,59	a
		Diğer Lise	18	200,66	13,47				a
		Açıköğretim	6	203,33	17,96				a
	Duygusal Dengesizlik	İHL	64	22,87	6,41	2/85	3,09	0,05	a
		Diğer Lise	18	18,86	5,35				b
		Açık öğretim	6	21,83	2,32				ab
	Dışadönüklük	İHL	64	44,35	9,43	2/85	0,76	0,48	a
		Diğer Lise	18	45,32	8,10				a
		Açık öğretim	6	49,00	6,72				a
	Deneyime Açıklık	İHL	64	40,65	6,92	2/85	1,61	0,21	a
		Diğer Lise	18	42,84	4,33				a
		Açık öğretim	6	44,67	7,47				a
	Yumuşak Başlılık	İHL	64	51,18	8,03	2/85	1,16	0,32	a
		Diğer Lise	18	53,83	5,72				a
		Açık öğretim	6	49,50	2,43				a
	Sorumluluk	İHL	64	36,83	6,75	2/85	1,51	0,23	a

⁵¹ Hacıkeleşoğlu, *Ebeveyn Tutumları*, 199.

⁵² Apaydın, *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*, 156.

⁵³ Algur, "Kişilik Özelliklerinin Karşılaştırılması", 439-441.

Hafız Bireyler Veri Seti	SDKT Genel	Diğer Lise	18	39,80	4,32	2/97	0,16	0,85	a	
		Açık öğretim	6	38,33	9,07				a	
		İHL	59	204,39	19,32				a	
	Duygusal Dengesizlik	Diğer Lise	4	207,41	15,14	2/97	0,92	0,40	a	
		Açık öğretim	37	202,83	16,54				a	
		İHL	123	23,16	6,26				a	
	Dışadönüklük	Diğer Lise	23	26,00	6,48	2/97	0,36	0,70	a	
		Açık öğretim	43	22,17	4,95				a	
		İHL	123	46,16	10,08				a	
	Deneyime Açıklık	Diğer Lise	23	49,55	3,41	2/97	0,04	0,97	a	
		Açık öğretim	43	45,61	6,76				a	
		İHL	123	42,42	6,37				a	
	Yumuşak Başlılık	Diğer Lise	23	43,25	5,25	2/97	0,97	0,38	a	
		Açık öğretim	43	42,38	6,37				a	
		İHL	123	53,36	5,89				a	
	Sorumluluk	Diğer Lise	23	49,86	4,16	2/97	0,23	0,79	a	
		Açık öğretim	43	54,15	6,27				a	
		İHL	123	39,29	5,92				a	
	Toplu Veri Seti	SDKT Genel	Diğer Lise	23	38,75	3,78	2/186	0,47	0,63	a
			Açık öğretim	43	38,52	4,70				a
			İHL	123	199,97	22,68				a
		Duygusal Dengesizlik	Diğer Lise	23	203,27	14,84	2/186	2,14	0,12	a
			Açık öğretim	43	202,87	16,52				a
			İHL	123	23,01	6,32				a
Dışadönüklük		Diğer Lise	23	20,28	5,98	2/186	0,33	0,72	a	
		Açık öğretim	43	22,11	4,66				a	
		İHL	123	45,21	9,76				a	
Deneyime Açıklık		Diğer Lise	23	46,62	7,82	2/186	1,15	0,32	a	
		Açık öğretim	43	46,09	6,78				a	
		İHL	123	41,51	6,69				a	
Yumuşak Başlılık		Diğer Lise	23	43,41	4,87	2/186	0,68	0,51	a	
		Açık öğretim	43	42,69	6,49				a	
		İHL	123	52,23	7,14				a	
Sorumluluk		Diğer Lise	23	53,29	5,52	2/186	0,77	0,46	a	
		Açık öğretim	43	53,50	6,09				a	
		İHL	123	38,01	6,46				a	
*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. (p<0,05)										

Hafız bireyler veri seti ile toplu veri setinde ise en son mezun olunan lise okul türüne göre anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı görülmektedir (p>0,05). Bununla birlikte hafız olmayan veri setinde anlamlı farklılaşmanın olduğu duygusal dengesizlik alt boyutu bu iki veri seti kapsamında incelendiğinde hafız bireyler veri setinde İHL mezunlarının (X= 23,16) diğer lise mezunlarından (X=26,00) daha düşük bir ortalamaya sahip olduğu, toplu veri setinde ise İHL mezunu öğrencilerin ortalamalarının (X=23,01) diğer lise öğrencilerinden (X=20,28) yüksek olduğu gözlenmektedir. Ortalamalarda oluşan bu farklılık, anlamlı farklılaşmanın olduğu veri setindeki kadar güçlü olmasa da, lise mezuniyeti-kişilik

özellikleri arasındaki ilişkinin hafızlık eğitimi alma durumuna göre farklılaştığı kanaatini desteklemektedir.

Sonuç

Kur'an'ın baştan sona ezberlenmesi suretiyle yerine getirilen hafızlık eğitimi uygulamaları son yıllarda çeşitlendirilmiştir. Farklı yaş gruplarındaki öğrenciler istedikleri zaman diliminde bu eğitimi alabilmektedirler. Dolayısıyla günümüzdeki hafızlık eğitimi uygulamalarında daha heterojen bir yapı söz konusu iken, araştırmanın örneklemini oluşturan hafız bireylerin tamamına yakını eğitimlerini benzer bir süreçten geçerek DİB'e bağlı yatılı Kur'an kurslarında tamamladıkları için daha homojen bir yapıdan söz edilebilir. Bu kapsamda hafızlık eğitimine dair yapılan analizlerde sonuca etki edecek karıştırıcı değişkenlerin az olacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın temel problemiyle doğrudan ilgili olan hafız bireylerle hafız olmayan bireylerin kişilik özellikleri karşılaştırma sonuçları incelendiğinde SDKT ölçek geneli ve yumuşak başlılık alt boyutlarında hafız bireyler lehine anlamlı bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Hafızlık eğitiminin zor ve sabır isteyen bir eğitim türü olması, öğrencilerin çoğunlukla yatılı Kur'an kurslarında kalmaları, başta aileleri olmak üzere sosyal çevrelerinden uzak kalmaları söz konusu eğitimin birey üzerindeki menfi etkileri olarak tanımlanmaktadır. Bu zorlukların üstesinden gelinmesi, bireyin psiko-sosyal durumu ve motivasyon düzeyini artırdığı gibi, çalışmada tespit edildiği üzere bireyin kişilik özellikleri üzerinde olgunlaşmaya ve istenen yönde gelişmesine imkan sağlamaktadır.

Araştırmada ulaşılan diğer bir sonuç, hafızlık eğitimi alınan kursun yatılı olma durumunun bireyin kişilik özellikleri üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya sebep olmadığı yönündedir. Bununla birlikte hafızlık eğitimi 24 aydan uzun sürede tamamlayan bireylerin daha az sürede tamamlayanlardan kişilik özellikleri açısından olumsuz yönde farklılaştıkları ulaşılan dikkat çekici sonuçlardan biridir. Hafızlık eğitimi belirli bir sürede tamamlanması gereken bir süreç olarak görülmektedir ve bu süre DİB'in hafızlık eğitim programına göre 24 aydır.⁵⁴ Bu sürenin uzamasının bireyde başarısızlık ve sonraki eğitim/istihdam süreci için geç kalmışlık hissini güçlendirdiği söylenebilir. Böylesi bir durum ise bireyde stres ve kaygı düzeyini artırabilir.

Araştırmada kapsamında yaşa göre gruplar arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bunun neden kaynaklandığı literatürdeki çeşitli araştırmalarla karşılaştırılarak incelendiğinde, yaş grupları arasındaki aralığın heterojen bir yapı oluşturacak kadar geniş olmadığı kanaatine varılmıştır.⁵⁵ Bu çalışmada yaşa göre ranjin geniş olmamasının iki sebebinden söz edilebilir. Bunlardan ilki kullanılan veri toplama aracının üniversite öğrencileri üzerinde geliştirilmiş olmasıdır. İkincisi örnekleme ulaşma konusunda yaşanan zorluklardır. Bu iki sebepten ötürü hedef kitle yükseköğretim alma şartına bağlı kılınarak belirlendiği için yaşa göre homojen bir çalışma grubu oluşmuştur.

⁵⁴ DİB, *Hafızlık Eğitim Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), 9-10.

⁵⁵ Apaydın, *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*, 118-119; Kalgı, *Dindarlık İle Kişilik*, 75.

Cinsiyet değişkenine göre yapılan analizlerde hafızlık eğitimi almayanlardan müteşekkil veri setinde oluşan anlamlı farklılaşmaların hafız bireyler veri setinde olmadığı görülmüştür. Literatürde de cinsiyete göre farklılaşmanın olduğu⁵⁶ ve olmadığı⁵⁷ çalışmalara rastlanmıştır. Burada cinsiyete göre farklılaşma olmaması olgusu hafızlık eğitimi özelinde benimsenen yöntem ve takip edilen öğretim programı ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla hafızlık eğitimi özelinde cinsiyete bağlı sosyolojik kimliklerin en az yaşandığı bir ortamda benzer bir süreçten geçmenin bireyler üzerinde benzerlikleri artırıcı bir etki oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Sosyo-ekonomik düzeyin kişilik özellikleri üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya sebep olmadığı araştırmada ulaşılan sonuçlardan biridir. Mezun olunan okul türü ve kişilik özellikleri karşılaştırmasında ise ilginç bir veriye ulaşılmıştır. Okul türü-kişilik özellikleri arasında duygusal dengesizlik alt boyutunda hafız olmayan veri setinde anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Toplu veri setinde de duygusal dengesizlik alt boyutunda anlamlı farklılaşma olmasa da İHL ortalama değerinin diğer liselerden yüksek olduğu görülmüştür. Hafızlık eğitimi alan bireylerin cevaplarıyla oluşan veri setinde ise İHL mezunlarının ortalaması diğer lise grubundan daha düşüktür. Bu veriden hareketle hafızlık eğitiminin duygusal dengesizlik durumundan uzaklaşmada olumlu etkiye sahip olabileceği değerlendirilmektedir.

Kişilik özelliklerinin oluşmasında doğuştan getirilen kalıtsal özelliklerin yanı sıra çevresel unsurlar da etkilidir. Farklı unsurların tesiri altında dinamik bir yapıda gelişimini devam ettiren bireyin hafızlık eğitim süreci de çok yönlü ele alınarak değerlendirilmelidir. Bireyin hafızlık eğitimine karar vermesinde, hafızlık eğitimine çalıştığı dönemde ve bu eğitimi tamamladıktan sonraki aşamada, aile, arkadaş başta olmak üzere sosyal çevreyle olan iletişimde bu çok yönlü yapı tesirini devam ettirmektedir. Dolayısıyla hafızlık eğitimi sadece Kur'an'ın baştan sona ezberlendiği bir süreç olarak görülmemeli, eğitim programından kurs ortamına, iletişimden, bu eğitimde geçirilen zamana kadar tüm boyutlarıyla bireye anlam katan, kişiliğini olgunlaştıran bir unsur olarak görülmelidir.

Etik Kurul İzni: Bu çalışma için etik kurul izni, Giresun Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal Bilimler Fen ve Mühendislik Bilimleri Araştırmaları Etik Kurulu'nun 08.04.2021 tarih ve E-50288587-050.01.04-17121 sayılı kararı ile alınmıştır.

Bilgilendirilmiş Gönüllü Onam Formu: Araştırmada katılımcılara araştırmanın amaç ve kapsamının yanı sıra "Bu çalışmaya tamamen gönüllü olarak katılıyorum ve istediğim zaman cevaplandırmayı sonlandırabileceğimi biliyorum. Verdiğim bilgilerin bilimsel amaçlı yayımlarda kullanılmasını kabul ediyorum." ibaresini içeren bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formu sunulmuş, onay vermeleri halinde uygulamaya devam edilmiştir.

⁵⁶ Hacıkeleşoğlu, *Ebeveyn Tutumları*, 181; Kalgı, *Dindarlık İle Kişilik*, 74; Bulut - Yıldız, "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin Yaşam Doyumlarına Etkisi", 404.

⁵⁷ Demir vd., "Sınıf Öğretmenlerinin Motivasyonları İle Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki", 80.

Kaynakça

- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2010), 21-40.
- Algur, Hüseyin. "Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri İle Anadolu Lisesi Öğrencilerinin Kişilik Özellikleri Kapsamında Karşılaştırılması (Giresun Örneği)". *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. 2/431-445. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Alpar, Reha. *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler*. Ankara: Detay Yayınları, 2013.
- Apaydın, Halil. *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Arslantürk, Zeki - Arslantürk, Hamit E. *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar, Teknikler, Metotlar, Bilgisayar Uygulaması SPSS*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Atmaca, Taner. "Öğretmenlerin Kişilik Tipleri İle Mesleğe Yabancılaşma Arasındaki İlişki". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/1 (06 Mart 2020), 491-506. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2020.20.52925-613930>
- Aydın, Muhammed Şevki. "Hafızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 17-39. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Aynur, Hatice Şahin. *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Bacanlı, Hasan vd. "Beş Faktör Kuramına Dayalı Bir Kişilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi (SDKT)". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (2009), 261-279. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tebd/275060>
- Balkış Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap, 22. Basım, 2014.
- Bayraktar, Faruk. "Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kuran Kursları". *X. Kuran Sempozyumu Kur'an ve Eğitim*. 117-138. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Blumentritt, Tracie L. *Encyclopedia of Educational Psychology*. ed. Neil J. Salkind. 2 Cilt. London: SAGE Publications, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed İbn İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. Beyrut: Daru'l Erkâm, 1995.
- Bulut, Meryem Berrin - Yıldız, Murat. "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin Yaşam Doyumlarına Etkisi". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 24/2 (24 Ağustos 2020), 397-412. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tsadergisi/573229>
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 22. Basım, 2016.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 9., 2008.
- Cebeci, Suat. "Kur'an Öğretim Geleneği Olarak Hafızlık Eğitimi". *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (2010), 7-22.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Çelebi, Ahmed. *İslam'da Eğitim-Öğretim*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1998.
- Çimen, Abdullah Emin. "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları İle İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlaştırılmasında Bir Metot Denemesi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 91-166.
- Dağ, Mehmet - Öymen, Hıfzırrahman R. *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Demir, Cennet Göloğlu vd. "Sınıf Öğretmenlerinin Motivasyonları İle Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/37 (01 Mart 2017), 0-0. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mkusbed/555481>
- Demir, Kevser. "Hafızlık Eğitimi Almış Bireylerin Benlik Saygısı Üzerine Nitel Bir Çalışma". *İZÜ Eğitim Dergisi* 1/2 (31 Aralık 2019), 285-319. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/izujed/652951>
- DİB. *Hafızlık Eğitim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.

- Erol, Osman vd. "Sosyal Medya Kullanımının Kişiliğe Göre Değişimi: Öğretmen Adayları Örnekleme". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/1 (30 Nisan 2021), 571-598. <https://doi.org/10.29299/kefad.766015>
- Fırat, Yavuz. "Kur'an Eğitimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 549-568.
- Gözütok, Şakir. *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Gün, Ayşegül vd. "Bir İlmi Geleneğin Merkezi: Büyük Ağa Kur'an Kursu -Hafızlık Eğitimi, Niteliği, Sorunları ve Beklentileri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018). <https://doi.org/doi.org/10.14395/hititilahiyat.504996>
- Güneş, Adem. "Hafızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi -Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (30 Haziran 2020), 263-286. <https://doi.org/10.29288/ilted.699576>
- Gürel, Ramazan - Kaya, Umut. "İlahiyat Fakültelerinde Hafızlık Çalışmaları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 247-295. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Hökelekli, Hayati vd. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Kalaycı, Şerif. *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın, 2014.
- Kalgı, Mehmet Emin. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık İle Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kayri, Murat. "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009), 51-64.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik". *Etkili Din Öğretimi*. 499-514. İstanbul: TİDEF, 3. Basım, 2010.
- MEB. "Hafız Yetiştiren İHO ve Hafızlık Pekiştiren AİHL Okul Listesi", 2021. Erişim 02 Ağustos 2021. <http://hafiz.meb.gov.tr/okul-listesi/>
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Osmanoğlu, Cemil - Aslan, Ferda. "Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47/2 (2019), 175-232.
- Osmanoğlu, Cemil - Uğur, Elif. "Paydaşlarına Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi". *Bilimname* 41 (2020), 903-956. <https://doi.org/doi.org/10.28949/bilimname.700283>
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Saucier, Gerard. "Measures of the Personality Factors Found Recurrently in Human Lexicons". *The SAGE Handbook of Personality Theory and Assessment*. ed. Boyle Gregory J. vd. 2/29-54. London: SAGE Publications, 2008.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson Education, 6. Basım, 2013.
- Tunçer, Mustafa. *Bir Marka Değeri Olarak Oflu Hoca Kimliği ve Yetiştirdiği Ortam*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Tunçer, Mustafa. "Nitelikli Hafızlık Eğitiminde Ezberin Mana ile Bütünleştirilmesinin Önemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 619-639.

- Tunçer, Mustafa. "Ofllu Hocaların Yetiştikleri Medreseler, Talebe ve Medrese Sayılarına İlişkin Bazı Rivayetlerin Analizi". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 9/ (2017), 25-46.
- Turan, Yahya. *Kişilik Özellikleri ve Dinsel Yönelimler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ulu, Mustafa. "Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 33-61. <https://doi.org/10.18505/cuid.394028>
- Woolfolk, Anita. *Educational Psychology*. Harlow: Pearson Education Limited, 13. Basım, 2016.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2021)

Mihneyi Geciktiren Bir Hadîs Âlimi: Yazîd b. Hârûn

The Scholar who Delayed the Miḥna: Yazîd b. Hârûn

Macit Demirer

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University,
Faculty of Theology, Department of Ḥadīth
Bolu/Turkey

macitdemirer@ibu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3192-0323

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 28 Ağustos 2021

Kabul Tarihi: 15 Kasım 2021

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2021

Yayın Sezonu: Güz

Article Information

Article Type: Research Article

Date Received: 28 August 2021

Date Accepted: 15 November 2021

Date Published: 30 November 2021

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.988126>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Demirer, Macit. "Mihneyi Geciktiren Bir Hadîs Âlimi: Yazîd b. Hârûn". *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 648-673. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.988126>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Mihneyi Geciktiren Bir Hadîs Âlimi: Yazîd b. Hârûn

Öz

Mihne İslâm Tarihinin en önemli olaylarından biridir. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı ile ilgili yapılan tartışmaların bir neticesi olarak ortaya çıkan ve toplumda bir takım istenmeyen sonuçların doğmasına sebep olan mihneyi başlatan Abbâsî halifesi Me'mûn olmuştur. Yalnız o bu olayı daha önce başlatmak istemesine rağmen bunu gerçekleştirememiştir. Çünkü buna tebeu't-tâbiînden bir âlime hem toplumun hem de onun göstermiş olduğu saygı engel olmuştur. O kişi de hadis tarihinde önemli bir yere sahip olan Yazîd b. Hârûn'dur. Onun toplum nezdinde oluşan bu saygınlığı, elde etmiş olduğu ilmi birikimin bir neticesidir. O birçok ilim merkezine giderek devrin önemli kişilerinden hadis almış, özellikle buldukları yerlerde ilk tedvini gerçekleştiren bazı muhaddislere talebelik yapma bahtiyarlığına erişmiştir. Elde ettiği ilmi birikimi de ileride hadis ilmine büyük hizmetleri dokunacak, Ali b. el-Medîni, Yahyâ b. Ma'in, İbn Ebû Şeybe ve Ahmed b. Hanbel gibi önemli muhaddislere aktarmıştır. Yaşadığı dönemde şöhreti çeşitli bölgelere yayılmış, haliyle bu durum hadis talebelerinin onun yaşadığı yere doğru akın etmesine sebep olmuştur. Neticede hadis ilminin sadece belli merkezlerine değil İslam coğrafyasının birçok yerine dağılmasını sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Tedvin, Tasnif, Mihne, Yazîd b. Hârûn.

The Scholar who Delayed the Miḥna: Yazîd b. Hârûn

Abstract

Miḥna (inquisition) is one of the most important events in the history of Islam. The 'Abbâsîd caliph al-Ma'mûn was the one who initiated the miḥna, which emerged as a result of the discussions about whether the Qur'ân was created or not and caused some undesirable consequences in the society. However, although he wanted to start this event earlier, he could not achieve it. Because, there was a scholar of successors' generation, both the caliph and the society respected him. That person was Yazîd b. Hârûn. His prestige in the society was a result of his scientific accumulation. He took many journeys to science centers and received ḥadîths from the important people of the time, and he had the pleasure of being a student of some ḥadîth scholars who made the first collection in the places where they were. He transferred the scientific knowledge to the notable future ḥadîth scholars such as 'Alî b. al-Madîni, Yahyâ b. Ma'in, Ibn Abî Shayba and Aḥmad b. Ḥanbal, who would participate in serving ḥadîth. During his lifetime, his fame spread to various regions, naturally, this situation caused ḥadîth students to flock to the place where he lived. Finally, he provided the distribution of ḥadîth science not only to certain centers but also to many parts of the Islamic geography.

Keywords: Ḥadîth, Collection, Classification, Miḥna (Inquisition), Yazîd b. Hârûn.

Giriş

Hicri üçüncü asır hadis tarihi açısından oldukça önemli ve hareketli bir zaman dilimidir. Bu asırda önemli sayılabilecek birçok olay vuku bulmuştur. Hiç şüphesiz bunlardan biri de Mihne hadisesidir. Ehli hadis ile kelimciler arasındaki tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan Mihne'de devletin desteğini arkasına alan Mu'tezile, Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini çeşitli metotlar kullanarak zorla insanlara kabul ettirmek istemiştir. Abbasi halifelerinden Me'mûn (h. 198-218/813-833) ile başlayan bu hareket daha sonra Mutasım (h. 218-227/833-842) ve Vâsık (h. 227-232/842-847) tarafından devam ettirilmiş, Mütevekkil'in (h. 232-247/847-861) başa geçmesiyle birlikte de sona ermiştir.

Mihne'yi başlatan Me'mûn, aslında ilk başlarda ilim ehli arasındaki ihtilafların tartışarak bitebileceği kanaatindeydi. Bunun için de birçok münazara tertip etmişti. Bu tartışmalarda tarafsız bir tavır sergilemeye çalışan Me'mûn, zaman içerisinde Mu'tezile'ye ait fikrin doğruluğuna kani olmuş ama bu görüşünü kamuoyuna açıklamak için h. 212/827 yılına kadar beklemiştir. H. 218/833 yılında da Mihne'nin başlatılması için emir vermiştir. H. 198/813 yılında iktidara gelmiş olmasına rağmen halku'l-Kur'an meselesindeki fikrini h. 212/827'ye kadar açıklamamış olmasının elbette çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan en önemlisi herhalde az önce ifade edildiği üzere ihtilaflı konuların ilmi tartışmalar ile çözülebileceğine inanıyor olmasıdır. Bundan başka Me'mûn'un bazı âlimlerin tepkisinden çekindiği de öne sürülen sebepler içerisinde yer almaktadır. İşte bu âlimlerden biri de Yezîd b. Hârûn'dur (öl. 206/821).

Kaynaklarımızda bu durum ile ilgili Zehebî'nin (öl. 748/1348) isnadı sahihtir dediği¹ senetli bir rivayette şöyle bir olay anlatılmaktadır: Yahya b. Eksem (öl. 242/857) Me'mûn'un kendisine "Yezîd b. Hârûn olmasa Kur'an'ın mahlûk olduğunu ilan ederdim" dediğini nakleder. Bunun üzerine orada bulunanlardan birisi Me'mûn'a "Müminlerin emiri! Yezîd kim ki ondan çekiniyorsunuz?" der. Me'mûn ona hitaben, "Söylediğine bir bak! Ben ondan otoritesi sebebiyle çekiniyorum değilim. Yalnız şundan endişe ediyorum; bu fikri izhar ettiğimde o bunu reddeder kabul etmezse insanlar ihtilafa düşer ve fitne çıkar. Ben ise fitneyi hoş görmüyorum." der. Hadisenin devamında o şahıs, Me'mûn'a Yezîd'in bu konu ile ilgili ne düşündüğünü öğrenip kendisine haber vermeyi teklif eder. Me'mûn da kabul eder. Vâsıt'a gelen o şahıs mescide gider ve Yezîd'in yanına oturur. Müminlerin emirinin ona selam söylediğini ve Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair fikrini izhar edeceğini iletir. Bunun üzerine Yezîd b. Hârûn, ona müminlerin emiri adına yalan söylediğini, onun insanları bilmedikleri bir şeye sürüklemeyeceğini ve şayet doğru söylüyor ise mecliste oturup insanlar toplandığı zaman da aynısını tekrar etmesini ondan ister. Ertesi gün o şahıs insanlar geldiğinde ayağa kalkar ve bir önceki gün Yezîd'e söylediklerini tekrar eder. Yezîd de aynı şekilde cevap verir. Ayrıca müminlerin emirinin insanları bilmedikleri bir şeye sürüklemeyeceği sözüne "hiç kimsenin de söylemediği şeye" ilavesini yapar. Mezkûr şahıs bunun üzerine Me'mûn'un yanına gelerek meseleyi onun daha iyi bildiğini itiraf eder.² Bahşel'in (öl. 292/905) Vâsıt'ın tarihini ele alan eserin Yezîd maddesinde bu olay geçmemektedir. Tespitlerimize göre ilk defa Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) *Târîhu Bağdâd'da* bu olaydan söz etmiş, daha sonra gelen müellifler de muhtemelen ona dayanarak, tekrar etmişlerdir.

Yalnız Me'mûn ile Yezîd b. Hârûn arasındaki münasebeti gösteren bir diğer rivayet zikredilen bu olayı destekler mahiyettedir. O haberde ise Me'mûn'un Yezîd vefat etmeden

¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/233.

² Ahmed b. Alî Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 16/493; Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412), 10/157-158; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424), 5/229-230.

halku'l-Kur'an konusunda insanları imtihana tabi tutmayacağı ifade edilmektedir.³ Zehebî'nin rivayet ettiği bu habere kaynak olarak gösterdiği *Zemmü'l-Kelâm* isimli eser, Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) kelamcılarının metodunu yermek için yazdığı *Zemmü'l-Kelâm ve ehlih* isimli eser olsa gerektir. Yalnız araştırmamızda bu eserin eldeki mevcut baskısında Me'mûn'un bu sözünün bulunmadığı görülmüştür.⁴

Bu iki rivayetten hareketle, her ne kadar rivayetlerin sıhhatine dair kesin bir şey ifade edilemese de Yezîd b. Hârûn'un Me'mûn'un iktidarı döneminde çevresinin geniş, halk üzerinde oldukça etkili ve sözü dinlenen bir âlim olduğu söylenebilir. Onun bu durumunu meclisine katılanların, mübalağalı bir şekilde söylenirse de yetmiş bin kişi olduğunu belirten rivayet de desteklemektedir.⁵ Yezîd'in Me'mûn zamanında tanınan bir şahıs olduğunu, tabakat müellifi İbn Sa'd (öl. 230/845) da ifade etmektedir.⁶ İslam dünyasını derinden sarsan Mihne gibi bir olayın gecikmesine vesile olan böyle bir âlimin hayatının bilinmesinin ve fikirlerinin neler olduğunun tespit edilmesinin önemli ve faydalı olacağı düşünülmektedir. İşte bu çalışmada onun hayatı ve fikirleri ele alınarak hadis tarihindeki yeri tespit edilmeye çalışılacak, fakat rivayetleri üzerinde durulmayacaktır. Onunla ilgili ayrı bir çalışmanın yapılması daha uygun olacaktır.

1. Yezîd b. Hârûn'un Hayatı

Ricâle dair eserlerde Yezîd b. Hârûn'un hayatına dair çok fazla ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Bu nevi eserler genellikle onun ismi, künyesi, nisbesi, rivayette bulunduğu kimseler, ondan rivayette bulunanlar, güvenilirliği gibi hususları ele almışlardır. Bunlar içerisinden ise en fazla hocaları ile talebeleri üzerinde durulmuştur. Yine de mevcut bilgiler onun hayatı hakkında bizlere bir fikir verebilecek düzeydedir. Burada öncelikle onun hayatı üzerinde durulacak; hocaları, talebeleri ve güvenilirliği gibi hususlar için ise ayrı başlıklar açılacaktır.

1.1. İsmi, Künyesi ve Nesebi

Kaynaklarda genellikle onun tam ismi Yezîd b. Hârûn b. Zâzî şeklinde geçmektedir.⁷ Bazılarında ayrıca büyük dedesinin ismi Sâbit de verilmiştir.⁸ Dedesi Zâzî, sahabeden Utbe

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 9/364.

⁴ Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed Herevî, *Zemmü'l-keâm ve ehlih*, thk. Abdurrahman Abdulaziz (Medine: Mektebetü'l-ülûm ve'l-hükm, 1418).

⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/503; Zehebî, *Siyer*, 9/361; Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 32/269.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 7/228.

⁷ Bahşel Ebû'l-Hasen Eslem b. Sehl, *Târîhu Vâsıt* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406), 142; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/493; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/261; Zehebî, *Siyer*, 9/358; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/231; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/228.

⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/493; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/261; Ebû'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbatu Dairetü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1317), 11/366; Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn 'Aynî, *Megâni'l-ahyâr fî ricâli Me'âni'l-âsâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427), 3/243.

b. Ferkad'ın (öl. ?)⁹ eşi Ümmü Âsım'ın (öl. ?) azatlısıdır. Bu yüzden es-Sülemî nisbesi ile de meşhurdur. Müellifler arasında neredeyse ittifakın hâsıl olduğu bu meselede sadece İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) farklı bir görüşte olduğu görülmektedir. O, *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr* isimli eserinde olsun *es-Sikât* da olsun Yezîd'i Becîle'nin¹⁰ mevlâsı olarak zikretmektedir.¹¹ Başka hiçbir kaynakta karşılaşılmayan bu durumun bir zühul eseri olma ihtimali oldukça yüksektir. Muhtemelen o, Yezîd ile amcası Yezîd b. Zâzî'nin (öl. ?) durumlarını birbirine karıştırmaktadır. Zira amcası Yezîd b. Zâzî Becîle'nin mevlâsıdır ve bu durum mevcut kaynaklarda bu şekilde geçmektedir.¹² Ama bu, babası Zâzî'nin de Becîle'nin mevlâsı olmasını gerektirecek bir durum olmasa gerektir.

Çölde yetişmiş birisi gibi fasih Arapça konuşan Zâzî, Irak emirlerinin aşçılığını da yapmıştır.¹³ Bu onun devlet kademesine yakınlığını gösteren bir delildir. Yalnız kaynaklarda Zâzî ismini bazen Zâzân olarak geçmektedir.¹⁴ Anlaşılan o ki bu isim iki türlü de okunabilmektedir. Ayrıca Burhaneddîn el-Halebî (öl. 841/1438) ve İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi müellifler bu ismi Vâdî olarak kaydetmiştir.¹⁵ İlk kaynaklardan itibaren Zâzî şeklinde geçen bu ismin aynı dönem ve topraklarda yaşamış bu iki müellif tarafından Vâdî olarak kaydedilmesi, kelimenin bölgesel telaffuzundan olsa gerektir. Künyesi ise Ebû Hâlid'tir.

Nisbesine gelince; ona ait genellikle iki nisbe kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi Vâsıt'ta doğması ve hayatını orada sürdürmesi sebebiyle el-Vâsîtî, diğeri de dedesinin Ümmü Âsım'ın azatlısı olmasından dolayı es-Sülemî'dir. Yalnız Ebû'l-Hasan el-İclî (öl. 261/875) bu ikisi dışında bir de eş-Şâmî nisbesinden söz etmektedir.¹⁶ Ama bunun nereden kaynaklandığına ve hangi sebebe mebni böyle bir nisbe kullandığına dair herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır. Aslında ortada bir sebep de yoktur. Çünkü Yezîd'in Şam'da eş-Şâmî nisbesini alacak kadar uzun bir süre kaldığına dair elimizde bir veri bulunmamaktadır. Rihle faaliyeti çerçevesinde onun Şam bölgesine gitmiş olması, kaynaklarda her ne kadar buna dair bir bilgi yoksa da, muhtemeldir. Ama bu, mezkûr nisbenin kullanılmasına sebep teşkil edecek bir durum değildir. Zira nisbe verilirken kişinin bir yere gitmesi değil orada bir süre veya sürekli ikamet etmesi esas alınır. İclî'nin böyle bir nisbeden söz etmesinin sebebi Yezîd'in Şamlılara ait rivayetlere vakıf olması olsa gerektir. Şamlılara ait rivayetlere sahip olduğunu kendisi şöyle ifade etmiştir: "Ben Şamlılara ait

⁹ Utbe b. Ferkad'ın hayatı için bk. İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1449), *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/364-365.

¹⁰ Becîle, Adnânîlere mensub eski bir arap kabilesidir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Becîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 5/287.

¹¹ Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr ve a'lami fukahâi'l-ektâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Mansûriyye: Dârü'l-Vefâ li't-Tabaâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1411), 281; Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393), 7/632.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), 8/334; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371), 9/263; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/623.

¹³ Ebû'l-Hasen Esem b. Sehl, *Târîhu Vâsıt*, 144.

¹⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/261; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/366.

¹⁵ Ebû'l-Vefa Burhaneddîn el-Halebî, *el-İgtibat li-men rumiye bi'l-ihlât fî ricâlî'l-hadis* (Kahire: Darü'l-Hadîs, 1408), 376; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/366.

¹⁶ Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah İclî, *Târîhu's-sikât* (Mekke: Dârü'l-Bâz, 1405), 481-482.

sorumlu olmayacağım bin hadis ezberledim."¹⁷ Zehebî'nin (öl. 748/1348) Siyer'inde ise bu rakam yirmi bin olarak geçmektedir. O bu durumu Yezîd'in özellikle iki Şamlı muhaddisten, İsmail b. Ayyaş (öl. 181/797) ile Bakıyye b. el-Velîd'den (öl. 197/812) rivayetinin çok olması şeklinde izah etmektedir.¹⁸ Zehebî'nin bu açıklamasına şu da ilave edilebilir; hadisler tahminen 2. yüzyılın ortalarına kadar bölgesel bazda kalmış, sonraki zaman diliminde diğer bölgelerce de bilinir olmuştur. Şamlılara ait olan rivayetler için de aynı durum geçerlidir. Bunun sebebi Hicaz bölgesi dışındaki hadislerle karşı, isnat kullanımındaki gevşeklik sebebiyle, olumsuz bir kanaatin hâsıl olmasıdır.¹⁹ Irak bölgesinde hayat süren ve ömrünün büyük bir kısmını hicri ikinci asrın ikinci yarısında geçirmiş olan Yezîd'in Şamlılara ait rivayetlere de hâkim olması ona bu noktada bir ayrıcalık kazandırmış olsa gerektir. Ama yine de bu, bir şahsın nisbesini belirlemekle ilgili pek de alışık olmayan bir durumdur. O yüzden Yezîd için eş-Şâmî nisbesini kullanmak çok da isabetli olmasa gerektir. Aslında bu kanaati mezkûr nisbenin İclî'nin dışında herhangi bir müellif tarafından kullanılmaması da desteklemektedir. Ayrıca İclî'nin oğlu Salih b. Ahmed'in (öl. ?) Yezîd'in hayatına dair babasından yapmış olduğu rivayetlerde de eş-Şâmî nisbesine rastlanılmamaktadır. Oysa ilgili rivayetlerde hem el-Vâsitî hem de es-Sülemî nisbeleri geçmektedir.²⁰ Bu durum eş-Şâmî nisbesinin İclî'nin eserine sonradan ilave edilmiş olma ihtimalini düşündürmektedir.

Bu durumda onun tam ismi, Ebû Hâlid, Yezîd b. Hârûn b. Zâzî (Zâzân/Vâdî) b. Sâbit es-Sülemî el-Vâsitî olmaktadır.

1.2. Doğumu

Yezîd'in doğduğu yer ile alakalı eserlerde açıktan herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnız Kûfe ile Basra arasında bulunan Vâsıt'da doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir.²¹ Zira kendisi oralıdır. Doğum tarihi hakkında genellikle h. 118/736 tarihi verilmektedir. Hemen hemen bütün eserlerde bu tarihi görmek mümkündür. Mesela ilk tabakat eserlerinden olan İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) eseri bunlardan birisidir.²² Yine Buhârî (öl. 256/870) de o tarihi Ahmed b. Hanbel'i (öl. 241/855) kaynak göstererek vermektedir.²³ Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) de senetli bir şekilde bu bilgiye eserinde yer vererek Buhârî'nin rivayetini teyit etmiştir. O ayrıca aynı tarihi Muhammed b. Hassan'dan (öl. 257/871) gelen bir diğer rivayetle de desteklemiştir.²⁴ Bu da Yezîd'in doğum tarihi konusunda neredeyse bir ittifakin olduğunu göstermektedir.

¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/496.

¹⁸ Zehebî, *Siyer*, 9/358. Oysa Bakıyye b. Velîd Yezîd'in sadece hocası konumunda değil aynı zamanda talebesidir. Kaynaklarda onun ismi hem kendisinden rivayet edilenler hem de rivayet edenler içerisinde yer almaktadır. Bu da Zehebî'nin burada ikili arasındaki karşılıklı hadis alış verişinin yoğun olduğunu kastetme ihtimalini güçlendirmektedir.

¹⁹ Hüseyin Akgün, "Şam Bölgesinde Rivâyet Edilen Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016), 27.

²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/498.

²¹ Bugün mevcut olmayan bu tarihi kent Irak topraklarında bulunmaktadır.

²² İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/228.

²³ Buhârî, *Târîh*, 8/368.

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/494.

Bazı kaynaklarda Yezîd b. Hârûn'un doğum tarihinin h. 117/735 olduğu belirtilmiştir.²⁵ Bu kaynaklardan bazılarının konu ile ilgili değerlendirmeleri şu şekildedir: Bu konuda ilk söz söyleyen Fesevî'dir (öl. 277/890). O *el-Ma'rife ve't-târîh* isimli eserinde bunu Muhammed b. Fudayl'a (ö. 195/890) dayandırmıştır. Aslında bu, Fesevî'nin tercih ettiği görüş değildir. Zira kendisi de öncelikle h. 118/736 tarihini zikretmiş daha sonra Muhammed'in görüşünü vermiştir.²⁶ Fesevî'den sonra telif edilen eserlerde artık bu tarih de yerini almaya başlamıştır. Bunlardan birisi de Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eseridir. Hatîb'in eserinde konu ile ilgili iki rivayet görünmektedir. İlk rivayette Câbir b. Kürdî (öl. ?) Yezîd'in h. 117/735 veya 118/736'de doğmuş olabileceği ihtimalini dile getirirken, ikinci rivayette ise Muhammed b. Fudayl h. 117/735 tarihini, yukarıda olduğu gibi, net bir şekilde dile getirmektedir.²⁷ Yalnız onun zikrettiği senette Fesevî'nin de olması bilginin ana kaynağının o olduğunu göstermektedir. Esasında Hatîb'in tercihi de h. 118/736'dir. Çünkü o Yezîd'in hayatını anlatmaya başladığında doğum tarihine dair iki senetli rivayet zikretmiş ve bir bakıma kanaatini izhar etmiştir. Diğer tarihe ise ilerleyen sayfalarda yer vermiştir. Bu da böyle bir iddianın da olduğunu beyan için olsa gerektir. Yoksa onun bir tercihi değildir. Bu hususta belki en net tercihi Aynî (öl. 855/1451) yapmaktadır. O, Tahâvî'nin (öl. 321/933) *Megâni'l-ahyâr* isimli eserinde buna temas etmiş ve tercihinin h.117'den yana kullanmıştır. H. 118 tarihini ise, İbn Sa'd'ı kaynak göstererek daha sonra vermiştir.²⁸ Her ne kadar Yezîd b. Hârûn'un doğumu ile ilgili bazı kaynaklarda H. 117 tarihi geçse de genel kanaatin H. 118 tarihi olduğu görülmektedir.

Yezîd'in Vâsıtî ve bu sebeple de Vâsıtî nisbesini aldığı daha önce ifade edilmişti. Yalnız onun aslen Buhârâlı olduğuna dair *Târîhu Bağdâd*'da geçen bir rivayet de bulunmaktadır. O rivayete göre bunu iddia eden kişi Abdullah b. Abdurrahman, yani Dârimî'dir (öl. 255/869). Fakat bu bilgi kaynaklarda hep meçhul bir kip ile verilmektedir.²⁹ Haliyle bu da onun doğru olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Aslında burada Dârimî'nin Yezîd'i Buhârâlı olarak tavsif etmesinden ziyade dedesinin aslen orali olmasına işaret ettiği de düşünülebilir.

1.3. Eserleri

Kaynaklarda Yezîd'e ait herhangi bir eserden söz edilmemektedir. Ama bu durum onun rivayetlerini yazmadığı anlamına gelmemektedir. Rivayetlerinin, en azından bir kısmının yazılı olduğu, yaşlanıp gözleri iyi görmemeye başladığında kendisine sorulan konularda cariyesinin ona yazılı bir metinden rivayeti okumasından anlaşılmaktadır.³⁰

²⁵ Zekeriya Güler, "Yezîd b. Hârûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/521-522.

²⁶ Ebû Yusûf Ya'kub b. Süfyân Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya Ömerî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 1/195.

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/503-504.

²⁸ Fesevî, *Ma'rife*, 1/195; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/494-504; 'Aynî, *Megâni*, 3/245.

²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/494; Zehebî, *Siyer*, 9/359; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/261.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/495.

1.4. Vefatı

Yezîd b. Hârûn'un vefat tarihinde görüş ayrılığı yoktur. Tüm kaynaklarda onun h. 206/821 tarihinde vefat ettiği yazılıdır. Doğum tarihi ile ilgili herkesten ayrı bir fikre sahip Muhammed b. Fudayl el-Bezzâz bile bu konuda farklı bir görüşte değildir.³¹ Aynı şekilde Câbir b. Kürdî de vefatını h. 206/821 olarak belirtmektedir. Onun hangi ayda ve nerede vefat ettiğine gelince; hadis hafızlarından Yakub b. Şeybe'ye (öl. 262/805) göre onun vefatı Rebiu'l-âhir ayında ve Vâsıt'ta olmuştur.³² Bu verilerden hareketle, onun h. 206/821 senesinde Me'mûn döneminde, Rebiu'l-âhir ayında Vâsıt'ta vefat ettiği söylenebilir.

2. Rivayette Bulunduğu Kimseler

Yezîd b. Hârûn'un rivayette bulunduğu hocalarının sayısı oldukça fazladır. Bazı kaynaklar onun belli başlı hocalarına bazıları ise birçoğuna yer vermişlerdir. Mesela İbn Hacer'in *Tehzîbi*'nde onun otuz yedi hocasından söz edilmiştir.³³ Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâli*'nde ise doksan dört kişinin ismi geçmektedir.³⁴ Burada Mizzî'nin ilgili eseri esas alınarak öncelikle Yezîd'in tüm hocalarının şehir şehir sınıflandırılması yapılacak ve ayrıca hadis tarihinde önemli bir yere sahip olduğu düşünülen hocalarına işaret edilecek, akabinde tenkit edilen hocaları ele alınacak ve en sonunda da Mizzî tarafından rivayetinin hangi eserde olduğu belirtilmemiş on dört kişinin rivayetlerinin kaynakları tespit edilecektir. Bu son maddede ifade edilen çalışma yapılırken sadece *Kütüb-i sitte* ile yetinilmeyecek, ayrıca diğer eserlerden de istifade edilecektir.

2.1. Şehirlere Göre Sınıflandırma

Yezîd'in yaşadığı hicrî ikinci asırda önemli ilim merkezleri şunlardır; Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Bağdat, Dimeşk, Mısır, Yemen ve Horasan bölgesi şehirleri. Burada bu şehirler dikkate alınarak bir sınıflandırma yapılacak ve sıralamada çok olandan az olana doğru bir tertip esas alınacaktır. Böyle bir sınıflandırmanın onun eğitim hayatı hakkında önemli bilgiler sunacağı düşünülmektedir.

2.1.1. Basralı Hocaları

Yezîd'in Basralı hocaları şunlardır: Ebân b. Ebû Ayyâş (öl. 138/755), Ebân b. Yezîd el-Attâr (öl. 160/775), Ezher b. Sinân el-Kureşî (öl. ?), Esved b. Şeybân (öl. 165/781), el-Berâ b. Abdullah el-Ganevî (öl. ?), Behz b. Hakîm (öl. 143/760), Cerîr b. Hâzîm (öl. 170/786), Cüveyriye b. Esmâ (öl. 173/789), Haccâc b. Hassân el-Kaysî (öl.?), Hüseyin b. Zekvân el-Muallim (öl. 145/762), Hammâd b. Zeyd (öl. 179/795), Hammâd b. Seleme (öl. 167/784), Humeyd et-Tavîl (öl. 143/760), Hâlid b. Rabâh el-Hüzelî (öl. ?), Dâvûd b. Ebû Hind (öl. 139/756), er-Rebi' b. Müslim (öl. 167/784), Saîd b. İyâs el-Cerîrî (öl. 144/761), Saîd b. Ebû Arûbe (öl. 156/773), Süleym b. Hayyân el-Hüzelî (öl. ?), Süleymân b. Alî er-Rib'î (öl. ?), Süleymân b. Kesîr el-Abdî (öl. 133/750), Süleymân et-Teymî (öl. 143/760), Şu'be b. el-

³¹ Fesevî, *Ma'rife*, 1/195.

³² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/504; Zehebî, *Siyer*, 9/369; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/230.

³³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/366.

³⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/262-264.

Haccâc (öl. 160/776), Şeybân b. Abdurrahmân en-Nahvî (öl. 164/780), Sadaka b. Mûsâ ed-Dakîkî (öl. ?), es-S'ak b. Hazen (öl. ?), Âsım el-Ahvel (öl. 142/759), Abbâd b. Mansûr (öl. 152/769), Abdullah b. Avn (öl. 151/768), Abdullah b. Yezîd b. Dabbe es-Sekafî (öl. ?) Abdülhâlik b. Seleme el-Bünânî (öl. ?), el-Alâ b. Zeydek/Zeydel es-Sekafî (öl. ?), Avf el-A'râbî (öl. 146/763), Kehmes b. el-Hasan (öl. 149/766), Muallâ b. Râsîd en-Nebbâl (öl. ?), Hişâm b. Hassân (öl. 148/765), Hişâm ed-Destüvâî (öl. 154/770), Hemmâm b. Yahyâ (öl. 165/782), Yezîd b. İbrâhîm et-Tüsterî (öl. 163/779), el-Yemân Ebû Huzeyfe el-Basrî (öl. ?), Ebû'l-Eşheb el-Utâridî (öl. 165/782).³⁵

Yukarıdaki listede toplam kırk bir şahıs bulunmaktadır. Bu da Yezîd'in hocalarının neredeyse yarısına yakını Basralı olanların oluşturduğu anlamına gelmektedir. Mezkûr şahıslardan Behz b. Hakîm, Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, Humejd et-Tavîl, Saîd b. Ebû Arûbe, Şu'be b. el-Haccâc, Âsım el-Ahvel, Avf el-A'râbî ve Kehmes b. el-Hasan oldukça önemli muhaddislerdendir. Üstelik Hammâd b. Seleme ile Saîd b. Ebû Arûbe Basra'da ilk defa hadis tasnifi gerçekleştirenlerdendir. Yezîd, Saîd b. Ebû Arûbe ile h. 140/757'dan önce görüştüğünü, h. 142/759'de gördüğünde ise onu tanımadığını bizzat ifade etmiştir.³⁶ Bu verilerden hareketle, Yezîd'in hayatının önemli bir kısmını Basra'da geçirdiği ya da çok sık bir şekilde defalarca oraya gidip geldiği söylenebilir. Bu imkânı sağlayan unsurlardan birisi onun Vâsıtlı olması olsa gerektir. Çünkü Vâsıt kenti Basra'ya çok uzak bir mesafede değildir. Bu veriler aynı zamanda Hz. Ömer (öl. 23/644) tarafından kurulan Basra kentinin h. 2./8. ve 3./9. asırlarda önemli bir ilim merkezlerinden, belki de en önemlisi olduğunu göstermektedir.

2.1.2. Kûfeli Hocaları

Yezîd'in Kûfeli hocaları şunlardır: İsrâîl b. Yûnus (öl. 160/776), İsmâîl b. Ebû Hâlid (öl. 146/763), Eş'as b. Sevvâr (öl. 136/753), Haccâc b. Ertât (öl. 145/762), Halîfe b. Mûsâ el-Uklî (öl. ?), Zekerıyyâ b. Ebû Zâide (öl. 147/764), Saîd b. Ubeyd et-Tâî (öl. ?), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/777), Abdülmelik b. Ebû Süleymân (öl. 145/762), Fâid Ebû'l-Verkâ (öl. 159/775), Fudayl b. Merzûk er-Rekâşî (öl. 160/776), Kays b. er-Rebi' (öl. 163/779), Muhammed b. Sâlim el-Kûfî (öl. ?), Muhammed b. Ebû Şeybe el-Absî (öl. ?), Muhammed b. Talha b. Musarrif (öl. 167/783), Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebû Zi'b (öl. 159/775), Mis'ar b. Kidâm (öl. 155/771), Mansûr b. Hayyân (öl. ?), Verkâ b. Ömer (öl. ?), Ebû Mâlik el-Eşcaî (öl. ?).³⁷

Yezîd'in hadis aldığı Kûfeli hocalarının sayısı yirmidir. Bunlardan özellikle Haccâc b. Ertât, Süfyân es-Sevrî ve Mis'ar b. Kidâm'ın isimleri ön plana çıkmaktadır. Ayrıca içlerinden Süfyân es-Sevrî'nin Kûfe'de ilk defa hadisleri tasnif edenlerden olması, onun kıymetini arttıran önemli bir unsurdur. Kûfe'den ayrılanlardan İsrâîl b. Yûnus ile Abdülmelik b. Ebû

³⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/262-264.

³⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebîr*, thk. Abdü'l-mu'tî' Emin Kala'cî (Beyrût: Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404), 2/111. Yezîd, burada "tanımadım" ifadesiyle Saîd b. Ebû Arûbe'nin ihtilatına dikkat çekse gerektir. bk. Ebû Ahmed el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, Abdülfettah Ebû Sünne (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 4/446-447.

³⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/262-264.

Süleymân Bağdat'a, Muhammed b. Abdurrahmân Medine'ye ve Verkâ b. Ömer Medâin'e yerleşmişlerdir.

2.1.3. Medineli Hocaları

Yezîd'in Medineli hocaları şunlardır: İbrâhîm b. Sa'd ez-Zührî (öl. 183/799), İshâk b. Yahyâ b. Talhâ b. Ubeydullâh (öl. 164/780), Ziyâd b. Ebû Ziyâd el-Cessâs (öl. 135/781), Şerîk b. Abdullah (öl. 140/757), Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Müleykî (öl. ?), Abdülazîz b. Abdullah b. Ebû Seleme el-Mâcişûn (öl. 164/780), Abdülmelik b. Kudâme b. İbrâhîm el-Cümeihî (öl. ?), Ömer b. Muhammed b. Zeyd el-Umerî (öl. 145/762), İsa b. Meymûn (öl. ?), Malik b. Enes (öl. 179/795), Muhammed b. İshâk b. Yesâr (öl. 151/768), Muhammed b. Amr b. Alkame (öl. 144/761), Ebû Gassân Muhammed b. Mutarrif (öl. ?), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (öl. 143/760), Yezîd b. İyâz b. Cü'dübe (öl. ?).³⁸

Yezîd'in hadis aldığı Medineli hocalarının sayısı on beştir. Bunlardan özellikle Mâlik b. Enes, Muhammed b. İshâk ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin isimleri ön plana çıkmaktadır. Bu isimlerden hem Mâlik b. Enes hem de İbn İshâk Medine'de ilk defa hadis tasnifini gerçekleştiren âlimlerdir. Yalnız onun Mâlik b. Enes'den rivayeti Hatîb el-Bağdâdî'ye göre sadece bir tanedir.³⁹ Yahyâ b. Maîn'e göre Yezîd, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den Kûfe yakınlarında bulunan ve Halife Mansûr tarafından inşa edilen Hâşimiyye'de rivayette bulunmuştur. Çünkü o zamanlar Yahyâ orada kadılık vazifesinde bulunmakta idi.⁴⁰ İclî ise bu yerin Hîre olduğunu ve Yezîd'in ondan yaklaşık yüz yetmiş hadis rivayet ettiğini belirtmektedirler.⁴¹ Burada ismi geçen on beş hocadan yedisi daha sonra Medine'den ayrılmışlardır. Onlardan İbrâhîm b. Sa'd ile Abdülazîz b. Abdullah Bağdat'a, Ömer b. Muhammed ile Muhammed b. Mutarrif Askalan'a, Ziyâd b. Ebû Ziyâd Dimeşk'e, İsa b. Meymûn Vâsıt'a ve Yezîd b. İyâz da Basra'ya göç etmişlerdir.

2.1.4. Vâsıtlı Hocaları

Yezîd'in Vâsıtlı hocaları şunlardır: Esbağ b. Zeyd el-Verrâk (öl. 157/773), Haccâc b. Ebû Zeyneb el-Vâsitî (öl. 153/770), Süfyân b. Huseyn el-Vâsitî (öl. ?), el-Avvâm b. Havşeb (öl. 148/765), Müstelim b. Saîd (öl. ?), Hüseyim b. Beşîr (öl. 183/799), Ebû'l-Alâ el-Kassâb (öl. 140/757), Ebû Mâlik en-Nehâî (öl. ?).⁴²

Yezîd'in Vâsıtlı hocalarının sayısı sekizdir. Hiç şüphesiz bunların en önemlisi Vâsıt'ta hadisleri ilk tasnif edenlerden olan Hüseyim b. Beşîr'dir. Hüseyim daha sonra Bağdat'a göç ederek hayatını orada sürdürmüş bir âlimdir. Yalnız Yezîd'in Vâsıtlı olan hocalarının sayısı görüldüğü gibi çok fazla değildir. Özellikle Ebû Avâne el-Vâsitî (öl. 176/792) gibi bir muhaddisin, her ne kadar daha sonra Basra'ya gitmişse de hocaları arasında olmaması garip bir durumdur. Bu da Vâsıt kentinin hicrî birinci asırda kurulmuş olmasına rağmen ondan

³⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/262-264.

³⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ* (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425), 1/182.

⁴⁰ Ebû Zekeriyya Yahya b. Maîn, *Târihu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1399), 3/459; 4/285.

⁴¹ İclî, *Sikât*, 481.

⁴² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/262-264.

daha önce kurulmuş olan Basra, Kûfe ve Medine gibi şehirler kadar etkili bir ilim merkezi olmadığını göstermektedir. Vâsıtlı önemli muhaddislerden Hüseyim'in Bağdat'a, Ebû Avâne'nin de Basra'ya gitmiş olması bir bakıma bu tezi doğrular niteliktedir. Muhtemelen bu, şehrin askerler için kurulan bir kent olup bu özelliğini uzun yıllar devam ettirmesinden ve özellikle gemi yapımı ile öne çıkan bir ticaret merkezi olmasından kaynaklanmaktadır.

2.1.5. Dımeşkli Hocaları

Yezîd'in Dımeşkli hocaları şunlardır: İsmâîl b. Ayyâş (öl. 181/797), Bakıyye b. el-Velîd (öl. 197/812), Harîz b. Osmân er-Rahabî (öl. 163/779), Muhammed b. Râşid el-Mekhûlî (öl. 161/777), Muhammed b. Abdullah eş-Şuaysî (öl. 154/771), el-Velîd b. Cemîl (öl. ?).⁴³

Yezîd'in Dımeşkli hocalarının sayısı altıdır. Bunlardan iki tanesi, İsmâîl b. Ayyâş ile Yezîd'in akranı olan Bakıyye b. el-Velîd, önemli hocalarındandır. Daha önce Yezîd'in Şâmî nisbesinin olup olmadığına dair yapılan açıklamalar esnasında da geçtiği üzere, Zehebî bu iki isimden Yezîd'in çok fazla rivayetinin olduğunu ifade etmektedir. Her iki muhaddis de Hımsî nisbesi ile tanınmaktadır. Ayrıca Harîz b. Osmân da Humusludur. Bu da Yezîd'in, Şam bölgesinde yer alan Humuslu muhaddislerden daha fazla yararlandığını göstermektedir. Buradaki muhaddislerden el-Velîd b. Cemîl aslen Yemâmelidir ama daha sonra Dımeşk'e göç etmiştir.

2.1.6. Mekkeli Hocaları

Yezîd'in Mekkeli hocaları şunlardır: İsmâîl b. Müslim el-Mekkî (öl. ?), Abdurrahmân b. Abdullah el-Mesûdî (öl. 160/776), Muhammed b. Müslim et-Tâîfî (öl. 177/793), Nâfi' b. Ömer el-Cahmî (öl. 169/785).⁴⁴

Görüldüğü üzere Yezîd'in Mekkeli hocaları sadece dört kişiden ibarettir. Bunlardan İsmâîl b. Müslim aslında Basralıdır. Daha sonra Mekke'ye göçmüş ve oraya yerleşmiştir. Mekkî nisbesi ile meşhur olduğu için de burada zikri uygun görülmüştür.⁴⁵ Aynı durum Muhammed b. Müslim et-Tâîfî için de geçerlidir. O da Tâîfî nisbesi ile bilinmesine rağmen Mekke'ye yerleştiğinden bu başlık altında zikredilmiştir.⁴⁶ Burada en dikkat çekici husus, Mekkeli hocaların oldukça az olmasıdır.

Konuya giriş yaparken bazı ilim merkezlerinin isimleri zikredilmiş ve buna göre bir taksime gidileceği belirtilmişti. Listede yer verilen şehirlerden Mısır, Yemen ve Horasan bölgesinden Yezîd'e hocalık yapmış herhangi bir isim bulunmamaktadır. Bu, onun bu bölgelere rihle faaliyetinde bulunmadığını göstermektedir. Şayet Yezîd oralara gitmiş olsaydı, Mısır'da Leys b. Sa'd (öl. 175/791), Yemen'de Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770) ve

⁴³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/262-264.

⁴⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/262-264.

⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/198; 'Aynî, *Megânî*, 1/67.

⁴⁶ İbn Hibbân, *Meşâhir*, 234.

Horasan bölgesinde Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) gibi önemli muhaddislerden az veya çok mutlaka rivayeti bulunurdu.

2.2. Rivayette Bulunduğu Zayıf Raviler

Yezîd'in rivayette bulunduğu hocalarını bölge bölge sınıflandırırken hadis tarihi içerisinde önemli bir yer edinmiş olanlarına işaret edilmiş ama zayıf veya ihtilafli olanlar hakkında herhangi bir söz söylenmemiştir. Bu başlık altında onun rivayette bulunduğu ravilerden zayıf olanlar ile hakkında ihtilaf edilenler üzerinde durulacaktır. Burada, bir ravi hakkında kullanılan en ağır ifade esas alınarak bir sınıflandırma yapılacaktır.

Tenkite edilen raviler şunlardır: Ezher b. Sinân el-Kureşî, İsmâîl b. Müslim el-Mekkî, Eş'as b. Sevvâr, el-Berâ b. Abdullah el-Ganevî, Sadaka b. Mûsâ ed-Dakîkî, el-Velîd b. Cemîl, el-Alâ b. Zeydek/Zeydel es-Sekafî, İsa b. Meymûn, Fâid Ebü'l-Verkâ, Muhammed b. Sâlim el-Kûfî, Muhammed b. Abdullah eş-Şuaysî, Yezîd b. İyâz b. Cü'dübe, el-Yemân Ebû Huzeyfe el-Basrî, Ebû Mâlik en-Nehaî. Buna göre tenkide uğramış ravi sayısı on dördtür. Burada öncelikle hakkında ihtilaf edilenler daha sonra da diğerleri üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Hakkında İhtilaf Edilenler

Hakkında ihtilaf edilen raviler, Ezher b. Sinân el-Kureşî ve Dimeşkli iki muhaddis el-Velîd b. Cemîl ile Muhammed b. Abdullah eş-Şuaysî'dir. Bunlardan Ezher b. Sinân Tirmizî'nin (öl. 279/892) de rivayette bulunduğu bir ravidir. Esasında kaynaklarda onun hakkında çok ağır ifadeler bulunmamaktadır. Hatta bazı âlimler, Buhârî gibi, sadece kimliği hakkında bilgi vermekle yetinmişlerdir.⁴⁷ Onu tenkit edenler içerisinde Ali b. Medîni, Ahmed b. Hanbel, Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (öl. 307/920), Ukaylî (öl. 322/934) ve İbn Şâhin (öl. 385/996) gibi âlimler bulunmaktadır. Ali b. Medîni onu özellikle İbn Vâsi'den (öl. ?) olan rivayeti sebebiyle eleştirmiştir. Ahmed b. Hanbel ise gevşek bulmaktadır.⁴⁸ Sâcî ve İbn Şâhin onu doğrudan doğruya zayıf kabul ederken, Ukaylî vehim sahibidir demiştir.⁴⁹ Onu sika kabul edenler içinde Yahyâ b. Maîn, İbn Ebî Hâtim ve İbn Adî bulunmaktadır. İbn Ebî Hâtim Yahyâ b. Maîn'nin onun hakkında "leyse bi şey" dediğini nakletmiştir.⁵⁰ Esasında bu lafız cerhin dördüncü derecesindeki raviler için kullanılmaktadır. Böyle olan bir ravinin rivayeti terk edilir. Yalnız Yahyâ b. Maîn rivayeti az olan kişiler için de bu lafız kullanılmaktadır.⁵¹ Bu açıdan değerlendirildiğinde Yahyâ'nın onu tenkit etmediği söylenebilir. İbn Adî ise onun hadislerinin düzgün olduğunu ve ciddi bir nekâret bulunmadığını belirtmektedir.⁵²

⁴⁷ Buhârî, *Târîh*, 1/360.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmîrî (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1409), 74.

⁴⁹ Ukaylî, *ed-Duâfâ*, 1/133; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhin, *Târîhu esmai'd-duâfâ ve'l-kezzâbîn*, thk. Abdurrahim Muhammed Kaşgarî (y.y.: y.y., 1409), 57; Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *ed-Duâfâ ve'l-metrûkûn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406), 1/94.

⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/314.

⁵¹ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 201.

⁵² İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/142.

el-Velîd b. Cemîl hakkında ise Ebû Hâtim, el-Kâsım Ebû Abdurrahmân'dan (öl. 112/730) münker rivayetlerinin bulunduğunu, Ebû Zür'a da "leyyinü'l-hadis"⁵³ olduğunu söylemiştir.⁵⁴ İbnü'l-Cevzî de sadece Ebû Hâtim'in görüşünü zikrederek onun zayıf olduğuna işaret etmiştir.⁵⁵ Bunun yanında Ali b. el-Medînî (öl. 234/848) onun hadislerinin el-Kâsım Ebû Abdurrahmân'ın hadislerine benzediğini belirterek memnuniyetini ifade etmiştir.⁵⁶ Ebû Dâvûd da onun hakkında "leyse bihi be'sün" demiştir.⁵⁷ Bu lafız aslında tadil lafızlarından birisidir. Tadilin dördüncü mertebesinde yer almaktadır. İbn Ebî Hâtim'e göre ise ikinci mertebededir. Bu lafız her ne kadar tadil lafızlarından birisi olsa da ilk üç mertebedeki lafızlar kadar güçlü değildir. O yüzden bu ifadenin kullanıldığı bir ravinin rivayetleri hemen kabul edilmemektedir. Ama tamamen de atılmamaktadır. Bunlar diğer rivayetler ile karşılaştırılmak üzere yazılmakta ve incelemeye alınmaktadır.⁵⁸ Anlaşılan o ki el-Velîd hakkında büsbütün zayıf veya sika denmesi mümkün değildir. O çok sağlam bir ravi olmasa da rivayetleri yazılıp tetkik edilebilen bir kategoridedir.

Hakkında ihtilaf edilen üçüncü ravi Muhammed b. Abdullah eş-Şuaysî'dir. Ebû Hâtim onun kuvvetli bir ravi olmadığını, buna rağmen hadisinin yazılabileceğini ama delil olarak kullanılmayacağını belirtmektedir.⁵⁹ İbnü'l-Cevzî de bu görüşü aynen tekrar etmektedir.⁶⁰ Yalnız Şamlı ravilerin cerh ve tadilinde otorite kabul edilen Duhaym, yani Ebû Saîd Abdurrahmân b. İbrâhîm ed-Dımeşkî (öl. 245/859), onu sika birisi olarak kabul etmektedir.⁶¹ İbn Hacer de Lisân'da onun bu görüşünü tercih etmiş, üstelik isim vermeden başkalarının da onu sika kabul ettiklerini ifade etmiştir.⁶² Bu bilgilerden hareketle, Muhammed'in tamamen bir tarafa atılacak bir ravi olmadığı, hatta birçok münekkide göre güvenilir biri olduğu bile söylenebilir.

2.2.2. Hakkında İhtilaf Edilmeyenler

Mecrûh oldukları ile ilgili haklarında ihtilaf olmayan raviler şunlardır: İsmâîl b. Müslim el-Mekkî, Eş'as b. Sevvâr, el-Berâ b. Abdullah el-Ganevî, Sadaka b. Mûsâ ed-Dakîkî, el-Alâ b. Zeydek/Zeydel es-Sekafî, İsâ b. Meymûn, Fâid Ebü'l-Verkâ, Muhammed b. Sâlim el-Kûfî, Yezîd b. İyâz b. Cü'dübe, el-Yemân Ebû Huzeyfe el-Basrî, Ebû Mâlik en-Nehâî. Toplamda on bir raviden oluşan bu grubun zayıf oldukları hususunda münekkitler arasında pek bir ihtilaf bulunmamaktadır. Yalnız zayıflık dereceleri farklılık arz etmektedir.

⁵³ Leyyinü'l-hadis cerhin en hafifi olup bu mertebedeki ravilerin hadisleri itibar için yazılabilmektir. bk. Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 1/396.

⁵⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/9.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duâfâ*, 3/184.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/9.

⁵⁷ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4/248.

⁵⁸ Ahmed Naim, *Tecrîd*, 1/392-395.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/305.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duâfâ*, 3/81.

⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/305.

⁶² Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*. (Beyrût: Müessesetü'l-Âlemî, 1390), 7/365.

Burada ismi geçenlerden Eş'as b. Sevvâr, el-Berâ b. Abdullah el-Ganevî ve Sadaka b. Mûsâ ed-Dakîkî hakkında kaynaklarda zikredilen genel kanaat "daîfü'l-hadîs" şeklindedir.⁶³ Ebû Huzeyfe el-Basrî ve Ebû Mâlik en-Nehaî için ise yine cerh lafızlarından olan "münkerü'l-hadîs" kavramı kullanılmıştır.⁶⁴ Hem bu hem de bir önceki cerh lafzı cerhin üçüncü derecesinde yer alan raviler için kullanılmaktadır. Her ne kadar bu tür ravilerin rivayetleri ile ihticac edilmese de tamamen reddedilmeyip itibar için yazılabilmektedir.⁶⁵

Geride kalan diğer raviler için ise daha ağır cerh lafızlarının kullanıldığı görülmektedir. İsmâîl b. Müslim el-Mekkî, İsâ b. Meymûn, Muhammed b. Sâlim el-Kûfî ile Fâid Ebü'l-Verkâ için en ağır lafız olarak "metrûkü'l-hadîs" denirken,⁶⁶ el-Alâ b. Zeydek/Zeydel es-Sekafî ile Yezîd b. İyâz b. Cü'dübe hakkında ise genelde "vadda" ve "kezzâb" ifadeleri kullanılmıştır.⁶⁷ Cerhin beş ve altıncı mertebelerinde yer alan bu lafızlarla tenkit edilenlerin rivayetleri ne alınır ne de itibar için yazılır. Hatta istiḥat için bile uygun değildir.⁶⁸

2.3. Değerlendirme

Hicrî ikinci asır rihle faaliyetinin sistematik ve oldukça yaygın olduğu birasırdır. Bu asırda yaşamış hadis ravilerinin bu faaliyetten imtina etmeleri neredeyse imkânsızdır. Sadece bir değil birçok faydası olan böyle bir faaliyetten Yezîd'in de müstağni olması tabii ki düşünülemez. Bu bölgesel sınıflandırma bize göstermiştir ki Yezîd de o çağın ilim anlayışı çerçevesinde hareket etmiş ve çeşitli yerlere giderek hadis almıştır. Yalnız Yezîd'in rihle yaptığı ilim merkezlerinin Basra, Kûfe, Medine, Dımeşk ve Mekke ile sınırlı olduğu ve o dönemin önemli ilim bölgelerinden olan Mısır, Yemen ve Horasan'a herhangi bir seyahat yapmadığı görülmektedir. Burada isimleri zikredilen yerlerden hadislerin en çok rivayet edildiği Basra, Kûfe ve Medîne gibi şehirlerin var olan ilmi ve kültürel özelliklerini korudukları ve hicrî ikinci asırda da bu vasıflarını devam ettirdiklerini Yezîd'in hocalarının rakamsal değerlerine bakarak söylenilmesi mümkündür.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer konu, Abbasi halifesi Mansûr (öl. 158/775) tarafından h. 145/762'de inşasına başlanıp kurulan ve hilafet merkezi yapılan Bağdat'ın kuruluşundan hemen sonra bir ilim merkezi haline gelmesi ve birçok âlimin bu kente göç etmesidir. Yezîd'in hocaları için de aynı şey söz konusudur. Onun da bazı hocaları zaman içerisinde Bağdat'a göç etmiş ve ilmi faaliyetlerini orada sürdürmüşlerdir. Bunlar içerisinde en dikkat çeken isim, Vâsıt'ta ilk tasnif faaliyetini başlatan Hüseyim b. Beşîr'dir. Ayrıca İbrâhîm b. Sa'd, İsrâîl b. Yûnûs, Şeybân b. Abdurrahmân en-Nahvî, Abdulaziz b. Abdullah el-Mâcişûn ve Abdûlmelik b. Ebû Süleymân gibi isimler de sayılabilir.

⁶³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî Zehebî, *el-Muğni fi'd-duâfâ*, thk. Nureddin Itr (Haleb: Dârü'l-Maârif, 1971), 91, 101, 308.

⁶⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/406-407; 12/219-220.

⁶⁵ Ahmed Naim, *Tecrîd*, 1/397.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl.*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1382), 3/326, 556, 340.

⁶⁷ Zehebî, *Mizân*, 3/106; 4/436-438; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/332-333; 8/183; 11/352-354.

⁶⁸ Ahmed Naim, *Tecrîd*, 1/398.

Bir diğ er husus, Yezîd'in bu seyahatler esnasında devrin önde gelen birçok muhaddisten hadis elde etme imkânını bulmuş olmasıdır. İlim merkezleri esas alınarak yapılan sınıflandırmada da belirtildiği üzere, bu hocaların birçoğu hadis tarihi içerisinde önemli yere sahip kişilerdir. Özellikle ilk tasnif faaliyetinde bulunan Hammâd b. Seleme, Saîd b. Ebû Arûbe, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, İbn İshak, Hüseyim b. Beşîr ve Şu'be b. Haccâc gibi isimlerin onun hocaları arasında olmaları ayrı bir öneme sahiptir.

Yezîd'in hocaları içerisinde oldukça kuvvetli ve önemli ravilerin yanı sıra az da olsa zayıf raviler de bulunmaktadır. Yalnız bu zayıf ravilerin sayısının pek fazla değildir. Toplamda on dört ravinin tenkit edildiği, bunlardan üç tanesinin durumunun şüpheli, beş tanesinin rivayetleri ile ihticac edilmese bile istişhat için yazılabileceği ve geri kalan altı ravinin ise rivayetlerine itibar edilemeyeceği tespit edilmiştir. Bu durumda rivayetlerine itibar edilemeyecek sadece altı ravi bulunmaktadır. Onun doksan dört hocası olduğu göz önünde bulundurulursa bunun oldukça düşük bir rakam olduğu görülecektir. Haliyle bu, Yezîd'in rivayetlerinin değerini artıran bir durumdur.

3. Yezîd'den Rivayette Bulunanlar

Yezîd b. Hârûn'un dönemin önde gelen âlimlerinden birisi olması, yaşadığı asırdaki birçok ilim ehlinde hadis alması aranan ve kendisinden hadis almak için seyahat edilen birisi olmasına sebep olmuştur. Ondaki rivayette bulunan kişilerin sayısı oldukça fazladır. Mizzî'nin verdiği rakamlara göre bu sayı yüz on dördür. Mevcut en uzun listede budur. Bu başlık altında o raviler öncelikle nispet edildikleri şehirlere göre bir sınıflandırmaya tabi tutulacak, akabinde ise zayıf olduğu tespit edilenler üzerinde durulacaktır. En sonunda da kısa bir değerlendirmede bulunulacaktır.

3.1. Şehirlere Göre Sınıflandırma

Böyle bir sınıflandırma Yezîd'in hocaları ele alınırken de yapılmıştı. Aynı tertibe burada da riayet edilecek ve en çok talebenin olduğu yerden en aza doğru bir sıralama yapılacaktır. Böylece hem o dönemdeki ilmi hareketliliği hem de ilim merkezlerinin genel durumunu görmek mümkün olabilecektir.

3.1.1. Bağdatlı Râvîler

Yezîd'in talebelerinin birçoğu Bağdatlıdır. O talebeler şunlardır; Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrakî (öl. 246/860), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Ahmed b. Hâlid el-Hallâl (öl. 247/861), Ahmed b. Ubeydullah b. İdrîs (öl. 280/893), Ahmed b. el-Velîd el-Fehhâm (öl. 273/886), İdrîs b. Ca'fer el-Attâr (öl. 281-290/894-902), İshâk b. Ebû İsâ (öl. ?), el-Hâris b. Muhammed b. Ebû Üsâme (öl. 282/895), el-Hasan b. Araf el-Abdî (öl. 257/870), el-Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî (öl. 260/873), Ziyâd b. Eyyûb (öl. 252/866), Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî (öl. 271/884), Abdurrahman b. Muhammed et-Tarsûsî (öl. 231/845), Ebû Kılâbe Abdümelik b. Muhammed er-Rakkaşî (öl. 276/889), Ali b. Şuayb es-Simsâr (öl. 253/867), Amr b. Muhammed en-Nâkîd (öl. 232/846), el-Fadl b. Sehl (öl. 255/868), Muhammed b. Ahmed (öl. 276/889), Muhammed b. Rubh el-Bezzâz (öl. 283/896), Muhammed b. es-Sabbâh (öl. 260/874), Muhammed b. Sa'd el-Avfî (öl. 276/889),

Muhammed b. Abdurrahîm el-Bezzâz (öl. 255/868), Muhammed b. Abdûlmelik İbn Zencûye (öl. 257/870), Muhammed b. Ubeydullah b. el-Münâdî (öl. 272/885), Muhammed b. İsbâ en-Nakkâş (öl. ?), Muhammed b. Kudâme el-Cevherî (öl. 237/851), Muhammed b. Yûsûf b. et-Tabba' (öl. 275/888), Hârûn b. Abdullah el-Hammâl (öl. 243/857), Yahyâ b. Maîn (öl. 233/847) ve Yakûb b. İbrâhîm ed-Devrakî (öl. 252/866).⁶⁹

Yukarıdaki listede toplam otuz kişi bulunmaktadır. Bu da Yezîd'in talebelerinin dörtte birinin Bağdatlı olduğu anlamına gelmektedir. Bunlar içerisinde iki isme özellikle işaret etmek istiyoruz; bunlardan biri Ahmed b. Hanbel diğeri de Yahya b. Maîn. Her iki muhaddisin hadis tarihinin mümtaz şahsiyetlerinden oldukları su götürmez bir gerçektir. Bu iki muhaddisin Yezîd'in talebeleri içerisinde yer alması onun ne kadar önemli bir şahıs olduğunu gösteren bir durum olsa gerektir. Ayrıca bu liste bize şunu da göstermektedir ki, Bağdat daha yeni kurulmuş olmasına rağmen artık İslam coğrafyasındaki en önemli ilim merkezlerinden birisidir.

3.1.2. Basralı Râvîler

Yezîd'in en çok talebesinin bulunduğu ikinci şehir Basra'dır. Onun Basralı talebeleri şunlardır; Abbâs b. Abdülazîm el-Anberî (öl. 246/860), Abdullah b. es-Sabbâh el-Attâr (öl. 251/865), Abde b. Abdullah es-Saffâr (öl. 258/871), Ubeydullah b. Ömer el-Kavârîrî (öl. 235/849), Ömer b. Ali es-Sayrafî (öl. 249/863), Ebû Gassân Mâlik b. Abdülvâhid (öl. 230/844), Muhammed b. İsmâîl b. Uleyye (öl. 264/877), Muhammed b. Beşşâr Bûndâr (öl. 252/866), Muhammed b. el-Cehm es-Simmerî (öl. 277/890), Muhammed b. Hallâd el-Bâhilî (öl. 239/853), Muhammed b. el-Müsennâ (öl. 252/866), Ebû Seleme Musâ b. İsmâîl (öl. 223/837), Nasr b. Ali el-Cahdamî (öl. 250/864) ve Yahyâ b. Hakîm el-Mukavvim (öl. 256/869).⁷⁰

Basra İslam tarihinde en önemli ilim merkezlerinden birisidir. Bu özelliğini uzun yıllar devam ettiren Basra'da çok kıymetli ilim ve fikir adamları yetişmiştir. Yukarıda verilen listede Yezîd'in Basralı on dört talebesinin ismi bulunmaktadır. Bu da onun talebelerinin yaklaşık sekizde birine karşılık gelmektedir. Bu isimler içerisinde Muhammed b. Beşşâr Bûndâr ile hadis hafızı Muhammed b. el-Müsennâ önemli muhaddislerdendir. Buradaki verilerden hareketle Basra'nın, her ne kadar geçen yıllar kadar olmasa da hala önemini ve etkisini koruyan bir merkez olduğu söylenebilir.

3.1.3. Vâsıtlı Râvîler

Yezîd'den rivayeti olan raviler sıralamasında üçüncü sırayı Vâsıtlı talebeleri almaktadır. Onun Vâsıtlı olan talebeleri şunlardır; Ahmed b. Sinân el-Kattân (öl. 259/872), Esed b. Amr (öl. ?), Temîm b. el-Muntasır (öl. 244/858), el-Hasan b. Ali b. Râşid (öl. 237/851), Şâz b. Yahyâ (öl. 221-230/835-844), Muhammed b. Harb (öl. 255/868), Muhammed b. Abâde (öl. ?), Muhammed b. Abdûlmelik ed-Dakîkî (öl. 266/879), Muhammed

⁶⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/264-266.

⁷⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32-264-266.

b. Seleme (öl. 282/895), Muhammed b. Mûsâ el-Kattân (öl. ?), Muhammed b. Vezîr (öl. 257/870) ve Yahyâ b. Ca'fer (öl. 275/888).⁷¹

Burada on iki kişi bulunmaktadır. Bu da yaklaşık olarak sekizde bire tekabül etmektedir. Yezîd'in Vâsıtlı olması ilk anda onun oralı olan talebelerinin sayısının çok olabileceğini düşündürmektedir. Ama bunun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Vâsıtlı talebeler içerisinde en dikkat çekici ismin hadis hafızı Ahmed b. Sinân el-Kattân olduğu görülmektedir.

3.1.4. Mervli Râvîler

Horasan bölgesi şehirlerinden olan Merv'den de Yezîd'in talebeleri bulunmaktadır. O talebeler şunlardır; Âdem b. Ebû İyâs (öl. 220/835), İshâk b. Râhûye (öl. 238/853), İshâk b. Mansûr el-Kevsec (öl. 251/865), Sadaka b. el-Fadl (öl. 223/837), Abdullah b. Münîr (öl. 241/855), Ali b. Hucr es-Sa'dî (öl. 244/858), Muhammed b. Hâtim b. Meymûn (öl. 235/849) ve Matar b. el-Fadl (öl. 251/865).⁷²

Toplamda sekiz raviden oluşan Mervli talebeler içerisinde, tefsir ve hadis âlimi Âdem b. Ebû İyâs, hadis, fıkıh ve tefsir âlimi İshâk b. Râhûye ve Horasan'ın hadis imamlarından Ali b. Hucr es-Sa'dî dikkat çeken isimlerdir.

3.1.5. Diğer Râvîler

Bu başlık altında Yezîd'in diğer talebeleri üzerinde durulacaktır. Oldukça farklı şehirlerden birçok talebeden oluşan bu listenin böyle bir başlık altında alınmasının sebebi, ayrı bir başlık açmayı gerektirecek yeterli sayının bulunamamış olmasıdır. O raviler şunlardır:

İbrâhîm b. Ya'kûb (öl. 259/872) ile Muhammed b. es-Sabbâh (öl. 240/855) Cürcân, Ahmed b. Süleymân (öl. 261/874) Cizre, Ahmed b. Ubeyd b. Nâsîh (öl. 278/891) Deylem, Ahmed b. el-Furât (öl. 258/871) Rey, Ahmed b. Meni' (öl. 244/858) Horasan'ın Bağşur kasabası, Bakıyye b. el-Velîd Dimeşk, el-Hasan b. Alî (öl. 242/856) Hulvan, el-Hasan b. el-Furât (öl. ?) Kirmân, el-Hasan b. İsâ (öl. 247/861) Horasan'ın Bistâm kasabası, el-Huseyn b. Mansûr (öl. ?), Seleme b. Şebîb (öl. 247/861), Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (öl. 258/871) ve Yahyâ b. Yahyâ (öl. 226/840) Nisâbur, Züheyr b. Harb (öl. 234/849) Şuayb b. Yûsûf (öl. 272/885) Nesâ, Süfyân b. Veki' b. el-Cerrâh (öl. 247/861), Osmân b. Muhammed b. Ebû Şeybe (öl. 239/853) Müemmel b. İhâb (öl. 254/868), İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849) ve Yûsûf b. Mûsâ el-Kattân (öl. 253/867) Kûfe, Süleymân b. Seyf el-Harrânî (öl. 272/885) Harrân, Abdullah b. el-Hasan (öl. 297/909) Sâmerâ, Abdullah b. Ravh (öl. 277/890), Muhammed b. Abdullah b. el-Mübârek (öl. 254/868) ve Muhammed b. İsâ b. Hayyân (öl. 274/887) Medâin, Abdullah b. Muhammed (öl. ?) Tarsus, Abdurrahman b. Hâlid el-Kattân (öl. 251/865) Rakka, Abd b. Humeyd (öl. 249/863) Kis, Ebû Kudâme Ubeydullah b. Saîd (öl. 241/855) Serahs, Ali b. Harb et-Tâî (öl. 265/878) Musul, Ali b. el-Medînî (öl. 234/848) Medine, el-Alâ b. Sâlim et-Taberî (öl. 258/871) Taberistan, Kuteybe b. Saîd (öl. 240/855), Muhammed b. Ebân (öl.

⁷¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/264-266.

⁷² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/264-266.

244/858) ve Yahyâ b. Mûsâ (öl. 240/855) Belh, Muhammed b. İshâk (öl. 270/883) Sâgân, Muhammed b. Selâm el-Bîkendî (öl. 225/839) ve Yahyâ b. Ca'fer (öl. 243/857) Bîkend/Beykent, Muhammed b. Abdullah b. Nümeyr (öl. 234/848) Hemedân, Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Ömer (öl. 243/857) Aden, Muhammed b. Hâlid (öl. ?) Askalan, Mûsâ b. Hızâm (öl. 251/865) Tirmiz, Meymûn b. el-Asbağ (öl. 256/869) Nusaybin, Nasr b. Âsım (öl. ?) Antakya, Nasr b. Muhâcir (öl. 231/845) Misis, Yahyâ b. Hâtım (öl. 269/882) ise Isbahanlıdır.⁷³

Yezîd'den rivayeti olanlardan ve yukarıdaki listede yer almayan Ahmed b. Abdurrahmân es-Sakatî ise meçhul bir ravidir. Nereli olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir malumat yoktur. Sadece h. 295/907 sonrası vefat ettiğine dair bir bilgi bulunmaktadır.⁷⁴

Zikredilen liste incelendiğinde Yezîd'in oldukça farklı bölgelerden talebelerinden olduğu görülecektir. Fetihlerle genişlemiş olan İslam coğrafyasından birçok kişi Yezîd'den hadis rivayetinde bulunmuştur. Fakat bu bölgelerden birisinden olan ravilerin diğerlerine göre daha fazla olduğu görülmektedir ki orası da Horasan bölgesidir. Bu durum, Nisâbûr, Belh, Rey, Serahs, Nesâ, Tirmiz gibi birçok şehri içerisinde barındıran Horasan bölgesinin ileride hadis ilmine büyük hizmetler yapacağına bir işareti olsa gerektir. Yezîd'in talebeleri içerisinde bugün bizim ülkemiz sınırları içerisinde kalan şehirlerden de olanlar vardır. Tarsus, Cizre, Misis, Antakya, Nusaybin ve Harrânlı raviler ondan rivayette bulunmuşlardır. Ayrıca Irak, Hicaz, Dimeşk ve Yemen bölgesinden olan ravilerin de olduğu görülmektedir. Sadece Mısır taraflarından herhangi bir ravisi bulunmamaktadır.

Yezîd'in ravileri içerisinde hadis ilmine büyük hizmetleri olmuş birçok hadis âliminin isimleri de bulunmaktadır. Önemli isimlerden bazıları şunlardır; Muhammed b. Selâm, Ali b. el-Medîni, Züheyr b. Harb, İbn Ebû Şeybe, Kuteybe b. Saîd, Muhammed b. es-Sabbâh, Ahmed b. Meni', Abd b. Humeyd ve Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî. Bu sayıyı artırmak belki mümkün ama bu kadarının bile Yezîd'in ravileri içerisinde oldukça önemli muhaddislerin olduğunu göstermeye yeterli olduğunu düşünmekteyiz.

3.2. Ondan Rivayette Bulunan Zayıf Raviler

Yezîd'den rivayette bulunan ravilerin geneli sika, güvenilir ravilerdir. Ama içlerinde böyle olmayanlar da vardır. Yalnız tenkide uğramış olanların sayısı oldukça azdır. O raviler şunlardır: Ahmed b. Abdurrahman es-Sakatî, Ahmed b. Ubeyd b. Nâsıh, İdrîs b. Ca'fer el-Attâr, Muhammed b. İsbâ b. Hayyân, Muhammed b. Kudâme el-Cevherî ve Muhammed b. Mesleme el-Vâsitî. Görüldüğü gibi sadece altı kişi hakkında cerh ifadeleri kullanılmıştır ki, bu toplam ravi sayısı göz önünde bulundurulduğu zaman oldukça düşük bir rakamdır. Bu sayıya durumları tespit edilemeyen iki kişi, Ahmed b. Hallâd ve Esed b. Amr da ilave edilecek olsa sayı toplamda sekiz kişi olacaktır. Bu durumda bile yüzde onu bulamayacaktır. Burada ismi geçenlerden ilk sırada yer alan Ahmed b. Abdurrahman'ın meçhul bir şahıs olduğu daha önce geçmişti. Ahmed b. Ubeyd ve Muhammed b. Mesleme'nin münker rivayetleri olduğu

⁷³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/264-266.

⁷⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisân*, 1/211-212.

belirtilirken,⁷⁵ Muhammed b. Îsâ ve Muhammed b. Kudâme için zayıf,⁷⁶ İdrîs b. Ca'fer için de metruk,⁷⁷ denilmiştir.

3.3. Değerlendirme

Yezîd'in rivayette bulunduğu kimseler ele alınırken, onun Basralı hocalarının daha çok olduğu tespit edilmişti. Ondan en çok rivayeti olanlar ise Bağdatlıdır. Kurulduktan hemen sonra bir ilim merkezi haline gelen Bağdat'ın bu özelliğini çok hızlı bir şekilde yükselttiği ve süreklilik arz eden bir konuma çıkarttığı görülmektedir. Bağdat'a birçok muhaddis ilim elde etmek için, birçok kimse de oraya yerleşmek için seyahat etmiştir. Yezîd'in talebeleri içerisinde Bağdatlı olanların yanında başka yerlerden gelip oraya yerleşenler de bulunmaktadır. Bizim tespitlerimize göre, yaklaşık on üç kişi daha sonra Bağdat'a yerleşmişlerdir. Bunlar içerisinde Ahmed b. Meni', Züheyr b. Harb ve Ali b. Hucr gibi önemli muhaddisler de bulunmaktadır. Hem Bağdatlı olanların sayısının çok olması hem de daha sonra oraya gidip yerleşenlerin fazlalığı oranın artık önemli bir ilim merkezi olduğunu gösteren en önemli delillerdendir. Tabi ki sadece Bağdat'a bir akın yoktur. Diğer ilim merkezlerine de yerleşenler bulunmaktadır. Ama bunlar Bağdat ile kıyaslandığına oldukça düşük bir orana tekabül etmektedir.

Bu sınıflandırmada dikkatimizi çeken bir diğer nokta, Horasan bölgesindeki ilmi hareketliliğin çok üst seviyelere çıkmış olmasıdır. Gelecekte hadis ilmine büyük hizmetleri dokunacak birçok muhaddisin bu bölgeden çıktığını ve Hicaz, Irak, Dimeşk v.b. bölgelerde bulunan ilmi birikimi doğuya Horasan'a taşıyıp orayı bir ilim merkezi haline getirdikleri görülmektedir. Bu liste bize sadece Horasan bölgesinin değil, aynı zamanda Anadolu coğrafyasında da yetişmiş birçok ravinin olduğunu ortaya koymuştur. Tarsus, Misis, Cizre, Antakya, Nusaybin ve Harrân işte bu ravilerin yaşadığı yerleşim yerlerindedir.

Yezîd'den rivayette bulunanlarla ilgili bu liste, onun talebelerinin içerisinde sadece birkaç sıradan ravinin olmadığını aynı zamanda hadis ilmine önemli hizmetleri geçmiş çok önemli hadis âlimlerini de barındırdığını göstermiştir. Bu isimlerden bazılarını hatırlatmak istiyoruz; Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni, İbn Ebû Şeybe, İshâk b. Râhûye, Muhammed b. Beşşâr, Abd b. Humeyd ve Zühlî. Burada zikredilenler dışında hadis ilminde önemli bir yere sahip başka muhaddislerin de olduğu unutulmamalıdır. Bu, Yezîd'in ne kadar önemli bir âlim olduğunu ortaya koyan bir durumdur.

Ondan rivayette bulunan zayıf ravilerin azlığı da dikkat çeken bir diğer husustur. Sadece altı ravinin zayıf olduğu konusunda hemen hemen bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bunlar içerisinde hakkında en ağır ifade kullanılan ki o da metruk lafzıdır, ravi sayısının tek bir tane olması da ayrıca dikkat çeken bir husustur. Geri kalan ravilerin rivayetleri her ne kadar ihticac için elverişli değilse de itibar için yazılabilecektir. Aslında bu, Yezîd'in kıymetini artıran bir durumdur.

⁷⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 1/403; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisân*, 5/382.

⁷⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisân*, 5/333; 7/372.

⁷⁷ Zehebî, *Mîzân*, 1/169.

4. Güvenilirliği

Yezîd b. Hârûn'un güvenilirliği ile ilgili aslında pek bir sorun gözükmemektedir. Genel manada onun güvenilir olduğu pek çok müellif tarafından belirtilmiştir. Sadece çok da önemli olmayan bazı hususlarda yöneltilen bir takım tenkitler vardır. Bu başlık altında onun güvenilir olduğuna dair görüşler ile yöneltilen tenkit noktaları üzerinde durulacaktır.

Yezîd ile ilgili genel kanaat onun güvenilir birisi olduğu yönündedir. Kaynaklar incelendiğinde birçok müellifin onun sika birisi olduğuna dair görüş belirttikleri görülecektir. Bu konuda özellikle kendi talebelerinden gelen değerlendirmelerin sayısı oldukça fazladır. Mesela talebelerinden Yahyâ b. Maîn onun sika birisi olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Yine talebelerinden olan Ali b. el-Medîni onu sika kabul etmiş, Ahmed b. Hanbel de güvenilir, hadis rivayetinde dikkatli, hassas ve hafız birisi olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹ Ali b. el-Medîni, Yezîd'den hıfzı daha kuvvetli birini görmedim, sözleriyle de hocasının hıfzının kuvvetli olduğuna ayrıca işaret etmiştir.⁸⁰ Benzer bir sözü, bir diğer talebesi İbn Ebû Şeybe de ifade etmiştir. İbn Ebû Şeybe'nin ifadesinde geçen itkan kelimesini Ebû Zur'a, hadiste itkan bir hadisi ezberleyip nakletmekten daha fazlasını içerir, şeklinde izah etmiştir. Bir başka talebesi Yahyâ b. Yahyâ en-Nîsâbüri ise onun hıfzının kuvvetli olduğuna "Irak bölgesinde iki yaşlı iki de genç hafız vardır. Yaşlı olanlar Hüseyim ile Yezîd b. Zürey' (öl. 182/798), genç olanlar ise Veki' ile Yezîd b. Hârûn'dur. Yalnız Yezîd'in hıfzı Veki'den daha kuvvetlidir." sözleriyle ifade etmiştir.⁸¹

Yezîd'i hocalarından ve Vâsıt'ın ilk musanniflerinden olan Hüseyim b. Beşîr de övmüş ve Basra ve Kûfe'yi kastederek, bu iki şehirde onun gibisinin bulunmadığını belirtmiştir.⁸² Onun hakkında tezkiyede bulunan diğer müellifler ise şunlardır; İbn Sa'd, onun güvenilir olduğunu söylemiş ve çok fazla rivayetinin bulunduğu da ayrıca işaret etmiştir.⁸³ İclî, onun hadiste sika ve sebt olduğuna vurgu yapmıştır.⁸⁴ Ebû Hâtim er-Râzî ise onun sika, imam, hadiste güvenilir birisi olduğunu ve aslında böylelerini sormaya bile gerek olmadığını ifade etmiştir.⁸⁵ İbn Hibbân (öl. 354/965) da eserlerinde ondan sitayişle bahsetmiştir.⁸⁶ İbn Şâhin (öl. 385/996) Yahyâ b. Maîn'in değerlendirmesini esas alarak onun sika bir ravi olduğunu belirtmiştir.⁸⁷

Bu bilgiler doğrultusunda, Yezîd'in hadiste sika ve güvenilir birisi olduğu söylenebilir. Yalnız bu onun hakkında hiçbir olumsuz değerlendirme yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Kaynaklarda çok az da olsa ona bir takım tenkitlerin yöneltildiği görülmektedir. Ona yöneltilen tenkitlerden birisi şudur; Yezîd'in talebelerinden Züheyr b.

⁷⁸ Ebu Zekeriyâ, Yahyâ b. Maîn, *Târihu İbn Maîn (Rivâyetü İbn Muhriz)* (Dımaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1405), 1/104.

⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/295.

⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16/293.

⁸¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/267-268.

⁸² Ebû'l-Hasen Eslem b. Sehl, *Târihu Vâsıt*, 143.

⁸³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/228.

⁸⁴ İclî, *Sikât*, 481.

⁸⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/295.

⁸⁶ İbn Hibbân, *Sikât*, 7/362; İbn Hibbân, *Meşâhir*, 281.

⁸⁷ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhin, *Târihu esmâi's-sikât*, thk. Subhi es-Sâmirâî (Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1404), 254.

Harb'in oğlu hadis hafızlarından Ahmed b. Zühêyr (öl. 279/892) Yahyâ b. Maîn'in Yezîd'in hadis ehlinden sayılamayacağını çünkü hadisi kimden rivayet ettiğine dikkat etmediğini iddia etmiştir.⁸⁸ Aslında bu iddia, Yezîd'le ilgili Yahyâ b. Maîn'den yukarıda rivayet edilen ve onun sika olduğunu vurgulayan açıklamayla çelişki arz etmektedir. Bu durumda hangi rivayete riayet edilecektir? Her ne kadar Ahmed b. Zühêyr Yahyâ'dan böyle bir söz duyduğunu söylese de sanki buna kendisi de pek inanmamaktadır. Bizi böyle düşünmeye sevk eden, onun bu açıklamanın hemen peşinden babası Zühêyr b. Harb'in bir değerlendirmesini zikretmesidir. O değerlendirmede babası, Yezîd'in eleştirilmesini gözlerinin görmemeye başlamasından sonrası için olduğunu, o halde iken kendisine bir hadis sorulduğunda cariyesinden destek alıp kitabından kendisine söylemesini istediğini ifade etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Yahyâ'nın eleştirisi aslında Yezîd'in hayatındaki belli bir dönemi kapsamaktadır. Bunun genel bir eleştiri olarak alınmaması gerekir. Kaldı ki böyle bir durum, yaşın ilerlemesi, hafızanın zayıflaması veya gözlerin görmemesi gibi sebeplerden birçok muhaddisin başına gelmiş bir durumdur. Böyle olan bir ravinin rahatsızlık öncesi ile sonrasını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu yüzden buradaki eleştirinin de onun gözleri ile problem yaşamaya başladığı tarih sonrasına ait olduğunu söylemek daha doğru olsa gerektir. Bu konuda hem Hatîb hem de Zehebî Yezîd'i savunmuşlar, her ikisi de onun kuvvetli bir muhaddis olduğuna özellikle vurgu yapmışlardır.⁸⁹

Yezîd'in eleştirildiği konulardan bir diğeri, Saîd b. Ebû Arûbe'den yapmış olduğu rivayetlerle ilgilidir. Ebû Bekir el-Esrem'in (öl. 261/874) rivayetine göre Ahmed b. Hanbel, Yezîd'in Saîd'den olan semâ'nın zayıf olduğunu ifade etmiş ve bunu bir takım hadislerle de örneklendirmiştir.⁹⁰ Saîd b. Ebû Arûbe'nin hafızası h. 145 yılından sonra zayıfladığı için o tarihten sonra ondan yapılan rivayetler tenkit edilmiştir.⁹¹ Aslında Yezîd'in hocalarından bahsederken bu konuya temas edilmişti. Orada da ifade edildiği üzere Yezîd ondan olan rivayetlerinin h. 140 öncesi olduğunu, h. 142'de gördüğü zaman ise onu tanıyamadığını bizzat ifade etmiştir. Buradaki "tanıyamadım" ifadesi onun ihtilata düçar kaldığını beyan için olsa gerektir. Bu durumda genel kanaatin aksine Yezîd'e göre ki Yahyâ b. Maîn de aynı görüştedir, onun hafızasının zayıfladığı tarih h. 142'dir ve onun bu tarihten sonraki rivayetleri sıkıntılıdır. Kendisinin bu tarihten önce hadis aldığını beyan etmesi ve bu durumu Yahyâ'nın da onaylaması aslında ortada bir problemin olmadığını göstermektedir.⁹² Zaten Ahmed b. Hanbel de bu hususu sadece bazı rivayetlerle örneklendirmiştir. Yezîd'in ondan olan tüm rivayetlerini problemlili saymamıştır.

Yezîd'in sadece Saîd'den yaptığı rivayetler eleştirilmemiştir. Ayrıca onun ihtilata düçar kalmış başka ravilerden olan rivayetleri de eleştirilmiştir. Onlardan birisi de

⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/493.

⁸⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/495; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/233.

⁹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/495; Zehebî, *Siyer*, 9/362; Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1407), 2/746.

⁹¹ İbn Hibbân, *Sikât*, 6/360.

⁹² İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/446-447.

Abdurrahman b. Abdullah el-Mesûdî'dir. İbn Hacer, Yezîd'in ondan olan rivayetlerinin ihtilat sonrası olduğunu iddia etmektedir.⁹³

Yezîd için yapılan tenkitlerden bir diğeri de tedlis konusudur. O bu konuda bizzat kendisi şöyle demiştir; "Sadece bir hadiste tedlis yaptım, onun da hayrını göremedim."⁹⁴ Kaynaklar burada ifade edilen hadise dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Yezîd'in bu ifadesinden onun bu konuda hassas davrandığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden o, bu açıdan ciddi bir eleştiriye tabi tutulmamıştır.

Tüm bu bilgilerden hareketle, Yezîd'in güvenilir birisi olduğu hususunda aslında genel bir kanaatin oluştuğu ve ona yöneltilen tenkitlerin ise ciddi delillere dayanmadığından zayıf eleştiriler olarak kaldığı söylenebilir.

5. Yezîd b. Hârûn'a Ait Bazı Görüşler

Şu ana kadar Yezîd b. Hârûn'un hayatı, hocaları, talebeleri ve güvenilirliği üzerinde durulmuştur. Kaynaklarda hadis tarihinde önemli bir yere sahip olduğu düşünülen Yezîd b. Hârûn'un bir takım görüşleri zikredilmektedir. Yalnız bunların çok fazla olduğu söylenemez. Bu başlık altında onun özellikle hadis usûlüne dair bazı görüşleri üzerinde durulacaktır.

Bidatçinin rivayeti: Bu konudaki genel kanaat, bidatçi ravi şayet bidatinin propagandasını yapıyorsa rivayeti reddedilir, yapmıyorsa kabul edilir. Yezîd b. Hârûn'un da aynı fikre sahip olduğu görülmektedir. O bu konuda şöyle demiştir; dâî olmadığı müddetçe her bidat sahibinden hadis yazılabilir. Sadece Râfizî olanlardan yazılmaz. Çünkü onlar yalan söyleyebilmektedirler.⁹⁵ Râfizî olanlardan hadis kabul etmeme konusunda Yezîd b. Hârûn yalnız değildir. İmam Mâlik de onların yalan söylediklerini gerekçe göstererek rivayetlerinin alınamayacağı görüşündedir.⁹⁶ Yezîd b. Hârûn'un hocası olan İmam Mâlik ile aynı kanaati paylaşmış olması, bu konuda ondan etkilenmiş olma ihtimalini akla getirmektedir.

Rivayet lafızları: Tahammül ve eda yolları içerisinde en üst seviyede yer alanlar semâ ve arz (kitabet) metotlarıdır. Rivayet lafızlarının sayısı pek çok olmakla birlikte, bunlar içerisinde bazıları çok sık kullanılmaktadır. Çok sık kullanılanlardan iki tanesi haddesenâ ile ahberenâ lafızlarıdır. Kaynaklarda Yezîd b. Hârûn'un bu iki lafızla ilgili görüşü geçmektedir. O her iki lafzın aynı şey olduğu kanaatindedir.⁹⁷ Bu konuda onunla aynı kanaatin paylaşan pek çok muhaddis de bulunmaktadır. Bunlar içerisinde Ahmed b. Hanbel de vardır.⁹⁸

⁹³ Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404), 1/393.

⁹⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/107; Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Ta'rifu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlis*, thk. Âsım b. Abdillâh el-Karyûtî (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1403), 27.

⁹⁵ Zehebî, *Mizân*, 1/28; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisân*, 1/10.

⁹⁶ Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah ez-Zerkeşi, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynu'l-'Âbidîn b. Muhammed (Riyâd: Advâu's-Selef, 1419), 3/399.

⁹⁷ Ahmed b. Alî Ebü Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebü Abdillâh es-Surekî, İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1408), 309.

⁹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 309.

Ravi değerlendirmeleri: Yezîd b. Hârûn aynı zamanda bir münekkittir. Kaynaklarda onun ravilerle ilgili birçok değerlendirmesini görmek mümkündür. Onun bu noktada ravi değerlendirmeleri ile ön plana çıkan hocası Şu'be'den etkilenmiş olması büyük olasılıktır. Çünkü o, cerh ve tadil ile ilgili hocasının yapmış olduğu değerlendirmelere büyük önem vermektedir.⁹⁹ Burada onun yapmış olduğu değerlendirmelerden bazıları örnek olarak sunulacaktır. Yezîd b. Hârûn, "İsmâîl b. Ayyâş'dan hıfzı daha kuvvetli ne Şamlı ne de Iraklı birisini gördüm" diyerek onu tezkiye etmiştir. Ayrıca onunla ilgili hocası Şu'be'nin değerlendirmesini de bir delil olarak kullanmıştır.¹⁰⁰ Güvenilir olduğunu ifade ettiği ravilerden birisi de Imrân b. Hudayr'dır (öl. 149/766). Onunla ilgili "o insanların en güveniliridir" demiştir.¹⁰¹ Ebû Hanîfe'yi (öl. 150/767) de gördüğü insanlar içerisinde en akıllı, en faziletli ve en vera sahibi birisi olarak tanımlamıştır.¹⁰² Bazı raviler hakkında ise olumsuz kanaat serdetmiştir. Bunlardan birisi Ziyâd b. Meymûn'dur (öl. ?). Yezîd onun bir yalancı olduğu kanaatindedir.¹⁰³ Aynı şekilde Nasr b. Tarîf'in (öl. ?) de zayıf bir ravi olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴ Hâlid b. Mahdûc'u (öl. ?) da yalancılıkla itham etmiştir.¹⁰⁵

Yezîd b. Hârûn, bir ravinin rivayetinin kabul edilebilmesi için şahadetinin kabul olması gerektiği görüşündedir.¹⁰⁶ Aslında bu konuyu açıklığa kavuşturan bir rivayet vardır. O rivayet, "şahadetini kabul ettiklerinizden rivayette bulunun" şeklindedir. Hatîb el-Bağdâdî, bu rivayeti hem *el-Kifâye*'de hem de *Târîhu Bağdâd'da* senetli bir şekilde zikretmiştir.¹⁰⁷ Muhammed b. Ka'b'ın (öl. 118/736) bazen İbn Abbas'tan bazen de doğrudan Hz. Peygamber'den yapmış olduğu bu rivayete ilgili Hatîb, merfu mu mevkuf mu olduğu konusunda ihtilaf bulunduğunu ve Muhammed'den onu Sâlih b. Hassân'dan (öl. ?) başkasının rivayet etmediğini söylemiştir. O ise zayıf bir ravidir.¹⁰⁸ Öyle anlaşılıyor ki bu, zayıf bir rivayet olup aslında ihticaca elverişli değildir. Yezîd b. Hârûn'un bu rivayete dayanarak yukarıda zikredilen görüşü iddia ettiğini söylemek oldukça zordur. Çünkü bu konuda elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Bu konuyu onun hadis ilmi dışındaki bazı görüşleri ile bitirmek istiyoruz. Yezîd b. Hârûn, devrin en tartışmalı konusu olan Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususunda oldukça sert bir açıklamada bulunmuş ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir olacağını beyan etmiştir.¹⁰⁹ Aynı sert tavrını Muavvizeteynin Kur'an'dan olmadığını iddia eden kimse için de tekrarlamakta, aynı şekilde onun da kâfir olacağını söylemektedir.¹¹⁰

⁹⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/134; 2/479.

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/191.

¹⁰¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/297.

¹⁰² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/487.

¹⁰³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/544.

¹⁰⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/467.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duâfâ*, 1/250.

¹⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/31.

¹⁰⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/410; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 95.

¹⁰⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/30-31.

¹⁰⁹ Ebü'l-Hasen Eslem b. Sehl, *Târîhu Vâsıt*, 139, 258; el-Hasan b. İbrâhîm Ebû Abdullah el-Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-menâkir ve's-şihâh ve'l-meşâhîr* (Riyad: Dâru's-Samiî, 1422), 2/352.

¹¹⁰ Ebü'l-Hasen Eslem b. Sehl, *Târîhu Vâsıt*, 260.

Sonuç

Tebeü't-tâbiîn'in sığârından kabul edilen Yezîd b. Hârûn hadis tarihinde oldukça önemli bir yere sahip âlimlerdendir. Tabii ki onun önemi öncelikle hadislerin bir sonraki nesle aktarılmasında köprü vazifesi görmesinden kaynaklanmaktadır. Onun rivayette bulunduğu hocalarına ve rivayetlerini aktardığı talebelerine bakıldığında bu durum çok net bir şekilde görülecektir. O hem devrin en önemli birçok âliminden rivayette bulunmuş hem de daha sonra hadis ilminde önemli konumlara gelecek olan birçok kişiye hadis rivayet etmiştir. Üstelik hocaları ve talebeleri arasında tenkide tabi tutulmuş kişi sayısı oldukça azdır. Haliyle bu durum onun rivayetlerinin değerini artırmaktadır. Ayrıca hadis meclislerinde ülkenin birçok bölgesinden gelen ve çok yüksek rakamlara ulaşan talebenin olması onun rivayet noktasında çok önemli bir yerde bulunduğunu gösteren bir diğer husustur. Bir de o sadece kendi bölgesine ait rivayetlere değil aynı zaman da Şamlılara ait olanlara da hâkimdir ki bu da ona değer katan bir başka noktadır.

Sünneti en iyi bilenlerden birisi olarak Yezîd b. Hârûn, aynı zamanda bir münekkittir. Bu konuda hocası Şu'be b. el-Haccâc'ın yolunu takip etmiş, kendisinden sonra gelen ve ravi değerlendirmelerinde öne çıkacak olan Ali b. el-Medîni, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi münekkitlere öncülük etmiştir.

Yezîd b. Hârûn'un güvenilirliği hususunda münekkittir âlimlerin nezdinde herhangi bir problem bulunmamaktadır. Münekkitlerin onun güvenilir birisi olduğu konusunda fikir birliği içerisinde oldukları görülmektedir. Her ne kadar onun hakkında yapılan ufak tefek eleştiriler bulunsun da bunlar onun cerhini gerektirecek kuvvette değildir.

Yezîd b. Hârûn'un yaşadığı dönem ilmi hareketliliğin çok yoğun olduğu dönemlerden birisidir. Tedvinin arkasından başlayan tasnif çalışmaları ve yaygın hale gelen rihle gibi faaliyetler bu dönemin en belirgin özelliklerindendir. Haliyle bu durum bölgelerdeki ilmi çalışmaların ve bölgeler arasındaki hareketliliğin artmasına vesile olmuştur. Yezîd b. Hârûn'un tanınırlığının artması ona birçok yerden ilim yolcularının rağbet etmesine sebep olmuş, Irak, Hicaz ve Şam bölgelerinin yanı sıra özellikle Horasan'dan birçok talebe ondan hadis almaya gelmiştir. Aslında bu durum hadisle ilgili faaliyetlerin sonraki zaman diliminde ülkenin doğu bölgelerinde daha çok artacağı sinyali de vermiştir. Bu arada yeni kurulmasına rağmen çok hızlı bir şekilde bir ilim yuvası olan ve sürekli yükselen bir grafiğe sahip Bağdat'ın bir cazibe merkezi haline geldiği de unutulmamalıdır. Burada zikri geçen hususların her birisinde az veya çok Yezîd b. Hârûn'un etkisi olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Yezîd b. Hârûn'un elde etmiş olduğu tüm bu özellikler, etrafında ona saygı duyan hatırı sayılır bir kitlenin oluşmasına sebep olmuştur. Bu durum onun kamuoyundaki saygınlığını artırmış neticede devlet yöneticilerini dahi etkileyebilecek bir seviyeye ulaşmıştır. Her ne kadar Me'mûn fitne çıkar gerekçesiyle Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini açıklamadığını söylemiş olsa da Yezîd'in toplum nezdindeki bu saygınlığının onun üzerinde bir baskı oluşturduğu da unutulmamalıdır. Hatta esas sebebin bu olduğu bile söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmirâî. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1409.
- Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Akgün, Hüseyin. "Şam Bölgesinde Rivâyet Edilen Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016).
- 'Aynî, Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn. *Megâni'l-ahyâr fî ricâli Me'âni'l-âsâr*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, t.s.
- Ebu Zekeriyâ, Yahyâ b. Maîn. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü İbn Muhriz)*. Dımaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1405.
- Ebü'l-Hasen Eslem b. Sehl, Bahşel. *Târîhu Vâsıt*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım., 1406.
- Ebü'l-Vefa Burhaneddîn el-Halebî. *el-İgtibat li-men rumiye bi'l-ihtilât fî ricâli'l-hadîs*. Kahire: Darü'l-Hadîs, 1408.
- el-Hasan b. İbrâhîm Ebû Abdillâh el-Cûzekânî. *el-Ebâtil ve'l-menâkîr ve's-şîhâh ve'l-meşâhîr*. Riyad: Dâru's-Samiî, 1422.
- Fesevî, Ebû Yusûf Ya'kub b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya Ömerî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Surekî, İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1408.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım., 1422.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdillâh b. Muhammed. *Zemmü'l-kelem ve ehlih*. thk. Abdurrahman Abdulaziz. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hükm, 1418.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürçânî. *el-Kâmil fî'd-duâfâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, Abdülfettah Ebû Süne. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Ali. *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Reb' b. Hâdî Umeyr. Medine: Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1. Basım., 1404.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mizân*. 7 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-Âlemî, 2. Basım., 1390.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Ali. *Ta'rîfu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*. thk. Âsım b. Abdillâh el-Karyûtî. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1403.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarabad: Matbatu Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1317.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. I-VIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed et-Temîmî. *es-Sikât*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed et-Temîmî. *Meşâhiru ulemai'l-emsâr ve a'lami fukahâi'l-ektâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. Mansûriyye: Dârü'l-Vefâ li't-Tabaâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1411.
- İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemâm Abdurrahîm Sa'îd. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1407.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed. *Târîhu esmai'd-duâfâ ve'l-kezzâbîn*. thk. Abdurrahim Muhammed Kaşgarî. y.y.: y.y., 1. Basım., 1409.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed. *Târîhu esmâi's-sikât*. thk. Subhi es-Sâmirâî. Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1. Basım., 1404.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata. 19 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım., 1412.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*. thk. Abdullah el-Kâdi. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *Târîhu's-sikât*. Mekke: Dârü'l-Bâz, 1405.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ*. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Mustafa Fayda. "Becîle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/287. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdü'l-mu'tî' Emin Kala'cî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404.
- Yahya b. Maîn, Ebû Zekeriyâ. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1399.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *el-Muğni fi'd-duâfâ*. thk. Nureddin Itr. Haleb: Dârü'l-Maârif, 1971.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1382.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım., 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım., 1419.
- Zekeriyâ Güler. "Yezîd b. Hârûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah ez-. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynu'l-Âbidîn b. Muhammed. Riyâd: Advâu's-Selef, 1419.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2021)

Kur'ân Öğretiminde Ta'lim Usûlünün Yeri ve Önemi

The Place and Importance of Ta'lim Method in Teaching the Qur'ân

Bilal Atik

Dr. Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Department of Qur'ân Reciting and Qir'at Science
Bolu/Turkey

bilalatik@ibu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6579-2617

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 31 Ağustos 2021

Date Received: 31 August 2021

Kabul Tarihi: 22 Ekim 2021

Date Accepted: 22 October 2021

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2021

Date Published: 30 November 2021

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.989332>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Atik, Bilal. "Kur'ân Öğretiminde Ta'lim Usûlünün Yeri ve Önemi". *Dergiabant* 9/2
(Kasım 2021), 674-689. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.989332>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Kur'ân Öğretiminde Ta'lim Usûlünün Yeri ve Önemi

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın rahmet ve merhametinin bir yansıması olarak, Hâtemu'l- Enbiyâ Hz. Muhammed (s.a.v) vasıtasıyla insanlığa gönderilen son ilahi mesajdır. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân-ı Kerîm inanan bir mü'min için paha biçilmez bir hazine konumundadır. Çünkü Kur'ân insanoğlunu eşref-i mahluk mertebesine taşıyacak hakikatleri içeren hidayet rehberidir. Bu sebeple ilk nazil olduğu sahabe toplumundan başlamak üzere İslam Tarihi boyunca, Müslümanların nezdinde daima mukaddem olmuştur. Müslümanlar Kur'ân'ı her alanda hayat düsturu edindikleri gibi, konumuzla ilgisi bakımından, özellikle onun öğrenilmesi ve ezberlenmesi noktasında da üstün bir gayret içerisinde olmuşlardır. Bu makalede, Kur'ân öğretiminde, Hz. Peygamberden başlamak üzere takip edilen ta'lim usulünün ne olduğundan ve bu usulün öneminden bahsedilecektir. Bu noktadan hareketle çalışmamızda; başarısı kanıtlanmış olan mezkûr yöntemin günümüzde, özellikle yüksek öğretimin lisans aşamasında nasıl uygulanabileceği üzerinde durulacaktır. Makalenin özellikle son kısmında, uzunca sayılabilecek bir tecrübeden hareketle, ta'lim usulünün İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerindeki "Kur'ân Okuma ve Tecvîd" derslerinde de uygulanabilmesi noktasındaki gereklilikler, yöntem ve prensipler hususunda önerilerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Qirâ'at, Ta'lim, Semâ', 'Arz.

The Place and Importance of Ta'lim Method in Teaching the Qur'an

Abstract

Qur'an is the divine message sent to humanity through the last prophet Muhammad, as a reflection of Allah's mercy. From this point of view, Qur'an is an invaluable treasure for a believer. Because the Qur'an is the guide of the right path that includes the truths that will carry mankind to the highest rank of creatures. For this reason, Qur'an has been prioritized by Muslims in every field throughout the history of Islam, starting with the first Companions where it was revealed. From the point of view of our subject, just as Muslims kept the Qur'an at the forefront in every field, they made great efforts especially to learn and memorize it. In this article, in the teaching of Qur'an, starting with the Prophet followed, what is the teaching method "ta'lim" and the importance of this method in teaching Qur'an will be mentioned. From this point of view, it will be focused on how the method, which has been proven to be successful, can be used today, especially at the undergraduate education stage. Especially in the last part of the article, based from a long experience, suggestions will be made regarding the requirements, methods and principles for applying the teaching method "ta'lim" in "Qur'an Reading and Tajwid" courses in Theology and Islamic Sciences Faculties.

Keywords: Qur'an, Qir'at, Ta'lim, Samâ', Presentation.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muallimi, vahyi insanlığa taşımakla görevlendirilmiş bir melek olan Hz. Cebrâil'dir. Zira Peygamber (s.a.v.), vahyi ilk olarak ondan dinlemek (sema) suretiyle almıştır. Hatta bu dinleme esnasında, Hz. Peygamber'in vahyi kavramadaki telaşı ayetlere konu olmuş ve bu noktada kendisi teskin edilmiştir.¹ Diğer taraftan her yıl Ramazan

¹ bk. el-Kiyâme 75/16-19. Hz. Peygamber'in, bu ayetlerin inişinden sonra böyle bir telaşa kapılmadığı aktarılmıştır. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Sûretu'l-Kiyâme", 75 (No. 4928).; Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârul-Kutubî'l-İlmiyye, 1412/1991), "Salât" 148 (No. 848).

ayının son on gününde, Hz. Peygamber'in o zamana kadar inzâl olunan vahyi Hz. Cebrâil'den dinlemesi ve ona okuması şeklinde gerçekleşen ta'lim,² vahyin Hz. Peygamber'e aktarılmasında "semâ" yöntemiyle beraber, "arz" yönteminin de kullanıldığını ortaya koymaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere "semâ"; okunanı/anlatılanı dinleme yoluyla gerçekleşen bir öğretim metodudur. "Arz" yöntemi ise talebenin hocaya okuması ve hocanın bu okuyuşu dinleyerek tashih ve tasdik etmesi şeklinde gerçekleşen bir öğretim metodudur. 'Arz ve semâ' arasında bir fasıla bulunması mümkün olmakla beraber, her ikisini fasılasız olarak gerçekleştirmek de mümkündür ki buna da "edâ" yöntemi denilmektedir.³ Kur'an ta'liminde şifahi öğretimin kapsamı altında değerlendirilebilecek olan 'arz ve semâ' yöntemlerinin, Cebrâil'in, Hz. Peygamber'e vahyi aktarması esnasında kullanılan metotlar olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'ın ilk muallimi olarak Hz. Peygamber de vahyi yazıyla kaydettirmenin yanı sıra, müşâfehe cihetiyle bu iki yöntemi kullanarak sahabeye Kur'an'ı ta'lim ettirmiştir.

Hz. Peygamber'in Kur'an öğretimine çok önem verdiği bilinen bir husustur. "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretenidir"⁴ hadis-i şerifi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Daha en başta Mekke dönemindeki sıkıntılı süreçlerde gizli olarak Erkâm b. Ebu'l-Erkâm'ın evinde başlayan Kur'an ta'liminin, hicretle beraber Mescid-i Nebevî'de kurumsallaştığı söylenebilir. "Mescidin yanına yapılan bir bölümde yatılı olarak kalan Ashâbu's-Suffe, esas olarak Kur'an tahsil ediyorlardı."⁵ Bunun ötesinde Kur'an ta'limi, sadece Mekke ve Medîne ile sınırlı kalmamış, henüz Hz. Peygamber hayatta iken Mu'az b. Cebel, Yemen'de Kur'an mektebi kurması için görevlendirilmiştir. İlerleyen süreçte İslam'ın diğer beldelere yayılmasıyla beraber Basra, Kûfe ve Şam gibi şehirlerde sahabeden önde gelen kurra, geniş ders halkaları oluşturarak Kur'an ta'limini gerçekleştirmişlerdir.⁶ Sahabeden sonra ilimlerin tedvininin başladığı tâbiûn döneminde de Kur'an ta'limi hep birinci sırada yer almış, bu konuda eksiği olanların başka ilimlerle meşgul olması uygun görülmemiştir. Sonraki dönemlerde de çeşitli isimler altında tesis edilen ilim merkezlerinde Kur'an eğitimi hep öncelenmiştir. Hatta Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde kaydettiği bilgilerden hareketle, mîlâdî 17. yüzyılda İstanbul'da toplam nüfusun yaklaşık onda birinin hafız olduğunu tahmin etmek mümkündür ki bu da Kur'an öğrenimi ve hızına verilen önemin bir göstergesi olsa gerektir.⁷ Aynı ihtimamın bir yansıması olarak bugün ülkemizde Kur'an öğretimi, en temel düzeyden akademik düzeye varıncaya kadar, üç farklı kurumun bünyesindeki, Kur'an kursları, başta İmam-Hatip okulları olmak üzere ortaöğretim kurumları ve İlahiyat fakültelerinde yapılmaktadır. Biz bu makalede özellikle lisans düzeyinde, İlâhiyât fakültelerinde okutulan "Kur'an Okuma ve Tecvîd" derslerinde ta'lim

² Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 7 (No. 4997). Mezkûr karşılıklı okumanın, Hz. Peygamber'in vefatından önceki Ramazan ayında iki defa gerçekleştiği rivayetlerde aktarılmıştır. Geniş bilgi için bk. Ziya Şen, "Arza ve Mahiyeti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2015), 43-64.

³ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1/127. Ayrıca bk. Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yay., 1990), 98; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları* (İstanbul: İfav Yay., 2013), 47.

⁴ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 21 (No. 5027).

⁵ Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 38.

⁶ İbnu'l-Cezerî, *Ğayetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1/535.

⁷ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. S.A. Kahraman-Yüksel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 1/481.

usulünün uygulanması hususunu mercek altına almaya çalışacağız. Bu noktaya temel teşkil etmesi için çalışmamızda öncelikle, ta'lim usulünün mahiyeti ve uygulama biçimi konusundaki malumat serdedilecektir.

1. Kur'ân Öğretiminde Ta'lim Usûlü ve Uygulama Biçimi

İlm kökünden, tef'îl vezninde masdar olan ta'lim kelimesi, sözlükte “birine bilgi öğretmek, ders vermek” anlamına gelmektedir.⁸ Hatta ta'lim kelimesinde, öğrenenin nefsinde, aklında bir iz oluşuncaya kadar öğretimi tekrarlama manası da vardır.⁹ Istılâhî olarak ta'lim kavramının, “bilgi aktarmak üzere ders vermek” manasına geldiği düşünüldüğünde, eğitim-öğretim faaliyetinin, öğretim ayağına taalluk ettiği söylenebilir. Ancak biz bu makalede mezkûr kavramı, Kur'ân öğretimine mahsus olarak takip edilen özel bir metodun adı olarak ele alacak ve kavramı bu hususi çerçevede değerlendireceğiz. Zira Kur'ân öğretiminde, “ta'lim usûlü” olarak gelenekte yer bulmuş olan bir eğitim metodu vardır. Bunun ötesinde ta'lim usûlü, lügatteki; “öğrenende iz bırakana kadar tekrarlama” manasına da uygun olarak, Kur'ân'ın okunuş kurallarını (Tecvîd), okuyucunun diline nakşetmek amacına mebni olarak, kısmen mübalağayı içeren bir okuma biçimi olarak da telakki edilmektedir.¹⁰ Bu durum, genel olarak “öğretim” anlamına gelen ta'lim kavramının, Kur'ân eğitimi söz konusu olduğunda hususî bir mana çerçevesine sahip kılınarak, “Kur'ân öğretiminde kullanılan özel bir metodun adı ve bu metod çerçevesinde gerçekleştirilen okuma biçimi” anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Ta'lim kavramıyla ilgili bu mana çerçevesinin, Tecvîd ilmi literatürüne mal olmamışsa da¹¹ Kur'ân öğretim usûlüne ilişkin yerleşik şifâhî bir kullanımın neticesi olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Kur'ân'ın doğru okunuş amacına yönelik bir ilim olarak tanımlanan tecvîd ilminin,¹² pratik neticeyi hedefleyen bir muhtevaya sahip olması, bu ilmin konularına ve/veya kavramlarına şifâhî boyutta yüklenen anlamların, teorik çerçeveyi aşan bir nitelik kazanmasına zemin hazırladığı söylenebilir.¹³ Ta'lim kavramına yüklediğimiz mezkûr anlam muvacehesini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Sonuç olarak ta'lim usûlünün, “Kur'ân öğretiminde takip edilen özel metodun adı ve bu metod çerçevesinde ortaya konulan okuma biçimi” anlamında kullanıldığını, makalemizde de ilgili kavramın bu çerçevede ele alınacağını evveliyetle zikretmemiz gerekir.

Vahyin Hz. Peygamber'e aktarılmasında semâ' ve 'arz yöntemlerinin kullanıldığı yukarıda ifade edilmişti. Hz. Peygamber'in de sahabeye Kur'ân'ı öğretirken aynı yöntemleri kullandığı anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in, nâzil olan ayetleri ashâbından kadınlara ve erkeklere ayrı ayrı okuduğu haber verilmektedir¹⁴ ki bu durum, semâ' usulünün

⁸ Râgıb Isfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 580.

⁹ Isfehânî, *Mufredât*, 580.

¹⁰ Bu okuma biçimi kaynaklarda zikredilen “tahkîk” usulündeki okumaya tekabül etmektedir.

¹¹ Ta'lim kavramını bu şekilde ifade eden yazılı bir kaynağa rastlayamadık.

¹² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kutub ve'l-Funun* (İstanbul: MEB Yayınları, 1971), 1/353 vd.

¹³ Tecvîd'in mezkûr yönüne dair bir değerlendirme için bk. Ömer Başkan, “Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tarihten Günümüze Kiraat İlmî -Uluslararası Kiraat Sempozyumu-*, (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 418.

¹⁴ Muhammed b. Yesâr İbn İshak, *Siyer-i İbn-i İshak - Hz. Muhammed'in Hayatı-*, thk. Muhammed Hamidullah (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 205.

uygulandığı anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in ashâbının Kur'ân okuyuşunu da dinlediği, hatta Kur'ân'ı başkasından dinlemeyi çok sevdiği rivayetlere konu olmuştur¹⁵ ki bu da 'arz yönteminin tatbikidir. Gerek münferid gerekse de toplu olarak uygulanan semâ' ve yanı sıra 'arz yöntemleri ile Hz. Peygamber'in, ashabına Kur'ân'ı ta'lim ettirdiği haber verilmiştir.¹⁶ Sahabe de aynı usûl ile kendisinden sonraki nesil olan tâbi'ûna Kur'ân'ı öğretmiş¹⁷ ve asırlarca müteselsilen devam eden ve başarı ile uygulanan bu öğretim biçimi "ta'lim usûlü" adıyla anılarak şifahi literatürdeki yerini almıştır. Netice olarak "ta'lim" adıyla tavsif ettiğimiz usûlün, Kur'ân öğretiminde Hz. Peygamberden itibaren uygulanan semâ' ve 'arz yöntemlerinin beraber kullanımından müteşekkil bir öğretim metodu¹⁸ ve aynı zamanda bu metot çerçevesinde ortaya çıkan, eğitim amacına mebnî bir okuma biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

1.1. Kur'ân Öğretiminde Aşamalarında Ta'lim Usûlünün Uygulanma Biçimi

Genel olarak Kur'ân öğretiminin üç sac ayağının bulunduğu ehlince malum bir husustur. Bunlardan ilki belirli sûre ve duaların ezbere okunması suretiyle yapılan ta'lim çalışmasıdır. İkincisi Kur'ân-ı Kerîm'in yüzünden okunmasını içeren ta'lim çalışmasıdır. Üçüncüsü ise tecvîd ilminin nazârî yönünün öğrenilerek, tecvîd kaidelerinin Kur'ân metni üzerinde tespitinin ve uygulamasının yapılmasını sağlayacak çalışmadır. Kur'ân öğretiminde bu üç öğretim cihetinin, birbirini destekleyecek bir orantı ile ilerlemesinin, sağlıklı bir netice elde edebilmek için kaçınılmaz olduğu kanaatindeyiz. Diğer taraftan Kur'ân, manası bilinmeden yapılacak tilavetten dahi ecir hasil olan¹⁹ ve tilavetiyle ta'abbûd olunan bir kitap olmakla beraber, esas amaçlanan şey onun anlaşılıp hayata tatbik edilmesidir. Hâl böyle olunca kâmil bir Kur'ân tilavetinin mümkün olabilmesi için onun içerdiği manalara da vakıf olmak gerekir. Bu bağlamda en azından okunacak kısımların manasına muttali olmak kâmil bir tilavet için kaçınılmazdır. Bu cümleden olmak üzere Kur'ân'ın temsîlî okuma kaideleri olan; ses vurgusu, ref'u savt ve hafd-ı savt²⁰ gibi telaffuz özelliklerini okuyuşa yansıtılabilmek için manaya vukûfiyetten başka yol olmadığı açıktır. Öyleyse Kur'ân ta'lim usulünün üçlü sac ayağının üzerinde, Kur'ân'ın anlaşılmasını içeren bir çalışmanın da muhakkak yer alması gerekmektedir. Ancak her açıdan sıhhatli bir ta'lim çalışmasının yapılabilmesi için öncelikle fem-i muhsin bir öğreticinin bulunması gerektiği aşikardır. Çalışmamızın bu aşamasında tecvîd ilminin öğrenilmesi ve fem-i muhsinin ta'lim sürecindeki öneminden başlamak suretiyle, Kur'ân öğretiminde yukarıda zikredilen üç cihetin, ta'lim usulüne bağlı kalınarak, nasıl uygulanabileceğini başlıklar halinde ele almaya çalışacağız.

¹⁵ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 33 (No. 5050); Müslim, "Salâtu'l-Musâfirîn", 247-248 (No. 800).

¹⁶ Buhârî, "Sucûdu'l-Kur'ân", 8 (No. 1075); Müslim, "Mesâcid", 104 (No. 575).

¹⁷ Kıraat konusunda sahabenin önde gelenlerinden olan ve Dimaşk'taki geniş ders halkasında talebelerine Kur'ân öğrettiği bilinen Ebu'd-Derdâ'nın, Kur'ân öğretiminde aynı usulü uyguladığını rivayetlerden anlamak mümkündür. bk. İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye*, 1/535.

¹⁸ Ta'lim adıyla tavsif ettiğimiz söz konusu usulün, arz ve sema' uygulamalarından müteşekkil olmakla, bunların fasilasız biçimde uygulanması anlamına gelen "edâ" usulünü de mündemiç olduğu izahtan varestedir.

¹⁹ Müslim, "Salâtu'l-Musâfirîn", 252 (No. 804).

²⁰ Hafız Fikri Aksoy, *Adâb-u Kırrâti'l-Kur'ân* (İstanbul: Din Kültürü Neş., 1970), 27, 33-34.

1.2.1. Tecvîd-Ta'lîm İlişkisi ve Fem-i Muhsin

Tecvîd, Kur'ân'ın doğru okunması için uygulanması gereken kuralları ihtiva eden bir ilimdir. Bu kuralların ilmî bir bütün ifade edecek şekilde toparlanması ilimlerin tedvin edildiği hicrî II. asırdan itibaren başlamışsa²¹ da esasen tecvîd ilmi, uygulama cihetiyle en başından itibaren Cebrâil vahyi getirdiğinde ve Hz. Paygamber de sahabe-i kirama Kur'ân'ı öğrettiğinde var olmuştur. Dilden dile aktarılan bu uygulamalar göz önünde bulundurularak, hicrî II. asırdan itibaren tecvîd kaideleri kitaplara yazılmaya başlanmış ve neticede müstakil bir ilim olarak tecvîd ilmi teşekkül etmiştir. Bu serencamdan anlaşılacağı üzere tecvîdin bir nazarî yönü vardır, bir de amelî yönü vardır. "Nazarî yönünü, isteyen herkes kitaplardan öğrenebilir. Amelî yönü ise daha önemli olup, mutlaka iyi bir hocadan (fem-i muhsin) öğrenilmelidir."²² Nitekim bazı kaynaklarda tecvîd kuralları zikredildikten sonra ilgili tecvîd kaidesinin, mahir üstadların ağzından alınması gerektiği belirtilmiştir.²³ Dahası Hz. Peygamber de "Kur'ân'ı dört kişiden alınız: Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim, Muaz b. Cebel ve Ubey b. Ka'b"²⁴ buyurarak, Kur'ân'ı ehlerinden öğrenmenin önemini vurgulamıştır. Bu bağlamda tecvîd kaidelerinin uygulamaya geçirilebilmesi ve dolayısıyla gerek semâ' cihetiyle, gerekse de 'arz cihetiyle ta'lîm usûlünün uygulanabilmesi için fem-i muhsin bir üstadın bulunması elzemdir.

Diğer taraftan tecvîd ilminin nazarî yönü bilinmeksizin ta'lîm usûlünü tam olarak uygulamak da mümkün değildir. Esasen ta'lîm usûlü, bilinçli bir okumayı mümkün kılmak için yapılan çalışmadır. Her ne kadar ibtidâî seviyelerde tecvîd ilminin ayrıntılarına vakıf olmadan Kur'ân'ı belli bir ölçüde doğru okumak mümkünse de bilinçli bir okuma düzeyine ulaşmak neredeyse imkansızdır. Bu sebeple özellikle ileri bir seviyede ta'lîm usûlünü uygulayabilmek için teorik zeminin öncelikle pekiştirilmesi ve tecvîdin nazari yönü ayrıntılarıyla ele alınarak bu noktadaki eksikliklerin tamamlanması gerekir. Buradan hareketle şu tespiti de yapmak mümkündür: Fem-i muhsin vasfını taşıyan ve ta'lîm usûlünün uygulayıcısı konumunda olan üstadın, sadece uygulama cihetiyle yetkin olması kâfi olmayıp, aynı zamanda tecvîd ilminin nazarî yönüne de vukûfiyetinin tam olması ve bu bilgileri talebeye aktarma hususunda da mahir olması gereklidir.²⁵ Dolayısıyla tecvîd ilminin amelî yönünün, doğrudan ta'lîm usûlü ile yapılacak uygulamaya müteallik olduğu, ancak nazarî yönünün de bu uygulamaya temel teşkil etmesi bakımından ta'lîm ile doğrudan

²¹ Tecvîd İlmine dair bugün elimizde mevcut olan ilk müstakil eserlerin ortaya çıkışı hicri üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başlarını bulan bir tarih aralığına sahipse de tecvîde dair bilgilerin, hicrî ikinci asırdan itibaren diğer alanlardaki kaynaklara girdiğini söylemek mümkündür. Özellikle Lügatler ve Arap Dili nahvine dair eserler burada örnek olarak verilebilir. Örnek olarak bk. Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzumî-İbrahim es-Sâmerrâî (b.y., ts.), 1/47 vd. Farklı bir örnek için bk. Ebû Bişr Sîbeveyhi 'Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu Hanci, 1988), 4/431-465. Ayrıca bk. M.Reşit Özbalkıç, "Sîbeveyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/131.

²² Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 84.

²³ Abdülfettâh Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân* (b.y.: Hilal Yay., ts.), 21.

²⁴ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 8 (No.4999); Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 116-118 (No. 2464).

²⁵ Fem-i muhsin kavramı hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, (İstanbul: İfav Yay., 2020), 33 v.d.

ilişkili olduğu göz ardı edilmemelidir. Dahası fem-i muhsin vasfının, tüm bunları kuşatacak bir yetkinliği içerdiği izahtan varestedir.²⁶

1.2.1.1. Tecvîd Anlatımında Üslup ve Yöntem

Sihhatli bir Kur'ân tilavetinin, sağlam bir teorik alt yapıya dayanacağı muhakkaktır. İbtidâî seviyelerde teorik bilgiye saplanıp kalmamak için tecvîdin ayrıntılarına girilmeden, uygulamaya öncelik verilmesi mümkündür. Ancak özellikle ileri düzeydeki bir ta'lim çalışmasına, tecvîd bilgilerinin ayrıntılı olarak ele alınarak başlanması gerekir. Ancak tecvîd bilgileri sunulurken uygulamadan kopuk olarak, salt bir bilgi aktarımından kaçınmak lazımdır. Çünkü tecvîd ilmi, daha önce ifade edildiği üzere, uygulama hedefine yönelik bir ilimdir. Örneğin harflerin mahreç ve sıfatlarından bahsederken tashîh-i hurûf çalışmaları yapmak; herhangi bir tecvîd kaidesini ele aldıktan sonra Kur'ân metni üzerinde tespit ve uygulama yapmak, anlatılan bilgilerin pratiğe geçirilmesini mümkün kılacaktır. Tecvîd kaideleri anlatılırken konu ile ilgili verilen kısa Arapça tanımlamalara ayrı bir parantez açılmalı ve bu tanımlamalar talebeye öğretilmelidir. Zira hem konu ile ilgili özet bilgiyi sunması, hem de farklı dilde ezberlenen cümlelerin kolay unutulmayacağı ya da unutulsa bile kısa bir tekrarla kolay hatırlanacağı gerçeği, kalıcı bir öğrenmeyi mümkün kılacaktır. Bu cümleden olmak üzere herhangi bir konu ile ilgili olan harfler de (mesela şemsî harfler, kamerî harfler vb.) beyit halinde talebeye ezberletilerek kalıcılık sağlanabilir.

Tecvîd bilgilerinin aktarılmasında ilâhî öğretim metodu olan tedricilik esası da göz ardı edilmemeli, bütün tecvîd konularını bir anda iç içe geçmiş bir şekilde sunmak yerine kolaydan zora, ya da çok kullanılanı az kullanılanı doğru belli bir sıralama ile sunmak gerekir. Bu konuda iyi hazırlanmış bir tecvîd kitabından yararlanılabilir.²⁷

Tecvîd ilminin sunumunda, bu ilmi öğrencilere sevdirecek yöntemler aranmalı, tecvîd konularının sürekli takrir metoduyla sunulması yerine, soru-cevap başta olmak üzere farklı öğretim metodları kullanılarak aktarım yapılmalıdır. Ders anlatımı esnasında kavram haritalarından yararlanılmalı, grup çalışmalarıyla beraber sıkça uygulama yaptırılarak canlı bir öğretim ortamı oluşturulmalıdır. Dahası tecvîd kaidelerinin esasının Hz. Peygamber'e dayandığı sık sık hatırlatılarak, Allah'ın kelamına yakışır bir okuma yapabilmek için tecvîd kaidelerini uygulamanın önemine vurgu yapılmalıdır. "Bütün bunların ötesinde Kur'ân okuma âdâbından bahsedilerek; Kur'ân'ı düzgün okumanın, anlayıp uygulamanın önemi ve değeri anlatılmalı, genel olarak bir Kur'ân sevgisi öğrencilere aşılanmalıdır."²⁸

1.2.2. Ta'lim Usûlünde Ezber Çalışması

Hz. Peygamber en az kitabet kadar Kur'ân'ın hıfzına/ezberlenmesine de önem vermiştir.²⁹ Gerek Hz. Peygamber hayatta iken gerekse de vefat ettikten sonra pek çok

²⁶ Kur'ân öğreticisinde bulunması gereken vasıflar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Adıgüzel, "Kur'ân Öğretim Metodları ve Öğreticilik Vasıfları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2003), 201-204.

²⁷ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 56-57.

²⁸ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 57. Ayrıca bk. Nazif Yılmaz, *Kur'ân-ı Kerîm'i Nasıl Öğretelim?* (İstanbul: DEM Yay., 2016), 51.

²⁹ Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*, 31.

sahabinin Kur'ân'ı hıfzettiği rivayetlerde yer almıştır.³⁰ Tarih boyunca da Müslümanlar tarafından hafızlık müessesesi ayakta tutulmuş, her dönemde Kur'ân hafızları yetişmiştir. Diğer taraftan hafız olmasa bile, tilâvetiyle ta'abbûd olunması hasebiyle, her Müslümanın Kur'ân'dan bölümler ezberlemesi bir gerekliliktir. Bu bağlamda günümüzde de Kur'ân öğretiminde, belli bir müfredat dahilinde namaz duaları ve kısa sureler başta olmak üzere, Kur'ân'dan belli başlı çok okunan sûreler ve bölümler ezberlenmektedir.

Ta'lîm usûlünde ezber çalışmasına, öncelikle harf ta'lîmi ile başlanmalıdır. Zira okunacak Kur'ân bölümleri, alfabedeki harflerden müteşekkil olduğuna göre, bu konudaki eksiklikler giderilmeden dua ve sûrelerin okunmasına geçilmemelidir.³¹ Gerek mezkûr tashîh-i hurûf çalışmaları gerekse de dua ve sûrelerin ezberlenmesinde öncelikle semâ' yöntemi, sonra da 'arz yöntemi titizlikle takip edilmelidir. Bu bağlamda öncelikle Kur'ân öğreticisi (fem-i muhsin), ezbere okunacak sûre veya duayı derste öğrencilerine sunarak, semâ' yoluyla öğrenmenin ilk adımını atmalıdır. Bu sunumda muhakkak okunacak bölümlerin manasına değinilmeli, titiz bir okuma yapılmalı ve dahası muhtemel hatalar üzerinde durularak aynı hataların tekrarlanmaması noktasında bir bilinç oluşturulmalıdır. Ezber ta'lîmi muhakkak her öğrenciye münferid bir şekilde yaptırılmalıdır ki buna 'arz yöntemi denilebilir. Her öğrencinin ilgili sure veya duadaki eksikleri/hataları tespit edilmeli ve söz konusu eksikler/hatalar giderilene kadar kontrol edilmelidir. Bu kontrollerin sağlıklı yapılabilmesi için her öğrencinin yazılı bir nüsha ile ezberini okuması ve dersin hocasının da okuma esnasında ortaya çıkan hataları bu nüshaya kaydetmesi/işaretlemesi kolaylık temin edecektir.³² Hatalı telaffuzların fark edildiği ilk okumada düzeltilmesi elzemdir. Bu işlem sonraki okumalara ertelendiği takdirde problemin çözümü yerine ötelenmesi tercih edilmiş olacaktır. Bu sebeple, öğrencide ümitsizlik oluşturmamaya da dikkat ederek, hatalı/eksik telaffuz düzeltilmeden sonraki sûreye/duaya geçilmemelidir.³³

Ders saatlerinin belli bir zaman dilimi ile mukayyet olması ve her öğrenciden münferit ders dinleme faaliyetinin uzun zaman alacak olması, talebenin derse hazırlıklı gelmesini ve en az hata ile ilgili ezberin okunmasını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple her öğrencinin, ders dışında, ta'lîm açısından kendisinden daha ileride olan bir kimse ile çalışması önem arz etmektedir³⁴ ki bu, ta'lîm geleneğinde kalfalık sistemi çerçevesinde uygulanan bir yöntemdir.

³⁰ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'İrfân*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 1/355-356.

³¹ Harf ta'lîmi ile ilgili geniş bilgi için bk. Emrullah Tuncel, "Kur'ân Tedrisatında Harf Taliminin Önemi ve Usûlü", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (Ocak 2021), 372-397.

³² Bu işaretlemeleri, her zaman aynı mushafın kullanılması şartıyla, mushaf üzerine kaydetmek de mümkündür. Ancak bu daha çok Kur'ân'ın tamamının hıfzedilmesi noktasında tercih edilmektedir. Yukarıda bahsedilen ve Kur'ân'ın belli surelerinin ezbere ta'lîm ettirilmesini içeren sınırlı çalışmada, okunacak bölümlerin ayrı bir deftere/nüshaya yazılması ve o nüsha ile okuma yapılması tercih edilebilir. Zira böyle bir yöntem, yazarak çalışmayı mümkün kılmakla beraber, muhtemel hataların çok olacağı başlangıç aşamasında mushaf üzerine işaretlemenin zorluğunu da ortadan kaldırmış olacaktır.

³³ Ümitsizlik oluşturmadaki kastımız talebenin ilerleme azmini kırarak ve Kur'ân ta'lîmindeki şevkini söndürecek şekilde devamlı aynı sure veya dua üzerinde çalışmasıdır. Bunun yerine, eğer düzelmeyen bir hata varsa geri dönmek kaydıyla, sırf azim ve iştiağı tazelemek adına kısa süreli olarak sonraki sure veya duaya geçilmesi daha verimli sonuçları ortaya çıkarabilecektir.

³⁴ Nihat Temel, "Kur'ân Talimi ve Hafızlık Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 45.

Okunacak her ezber için bir değerlendirme/puanlama yapılması da kanaatimizce önemlidir. Öğrencinin genel durumundaki iniş ve çıkışların bu değerlendirme çerçevesinde ele alınması, süreç kontrolü yapmayı mümkün kılacaktır. Ölçme ve değerlendirme aşamasında adaletli ve dengeli bir muvazene oluşturulmalı, hata puanı oluşturulurken objektif kriterler belirlenerek her öğrenci için aynı kriterler çerçevesinde değerlendirme yapılmalıdır.

Sonuç olarak; ezberde kemiyet değil, keyfiyet önemlidir. Belirli bir müfredat çerçevesinde planlamalar yapılırsa dahi her öğrenciden münferit ders dinlemek ve hataların tespit edilerek düzeltilmesini sağlamak noktasında taviz verilmeden ta'limi sürdürmek öncelikli olmalıdır. Aksi takdirde çok ezber yapılırsa dahi doğru bir okuyuş elde edilemediği için Kur'ân ta'liminin amacı gerçekleşmemiş olacaktır.

1.2.3. Ta'lim Usûlünde Yüzünden Okuma Çalışması

Kur'ân tilavetinde başarılı bir seviyeye ulaşmak çok tekrar ve ta'limde tecrübe kazanmakla mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'i yüzünden okuma, Kur'ân derslerinin temeli olarak kabul edilmekte ve baraj olarak düşünülmektedir.³⁵ Yüzünden okumada başarılı olmak için ise öncelikle Kur'ân haflerinin mahreç ve sıfatlarına ve diğer tecvîd kaidelerine uygun, temel bir telaffuz becerisini kazanmak gerekir. Bu sebeple yüzünden okuma çalışması, tashih-i huruf ve ezber ta'limi noktasında kazanılacak tecrübenin üzerine ikame edilmelidir. Aksi takdirde yanlış telaffuzlar, Kur'ân'ı yüzünden okuma esnasında sıklıkla tekrar edilmiş olacaktır. Bunun ötesinde teberrüken yapılan bir yüzünden okuma esnasında hataya düşmemek ancak kelimelere karşı aşinalığın gelişmesiyle mümkün olur. Bu sebeple az da olsa süreklilik arz eden bir çalışma sistemi ile yüzünden okumayı geliştirmeye gayret etmek gerekir.

Ezber ta'liminde olduğu gibi yüzünden okuma çalışmasında da gerek hatalı okuyuşun tespit edilerek düzeltilmesi, gerekse de hataların kayıt altına alınarak takibinin yapılması önem arz etmektedir. Öğrencinin yanlışının alışkanlık haline gelmemesi için erteleme yapmaksızın, hatanın ilk ortaya çıktığı andan itibaren bunun uygulanması isabetli olacaktır. Yüzünden okumadaki temel amaçlardan bir tanesi de teorik olarak öğrenilen tecvîd kaidelerinin pratiğe dönüştürülmesidir. Bu açıdan yüzünden okuma yapılırken, sık sık tecvîd tahlillerine yer verilerek öğrenilen kaidelerin metin üzerinde tespit edilmesi, teorik bilginin pratiğe dönüşmesini sağlayacaktır.

Yüzünden okuma çalışmasında süreç değerlendirmesi yapmak ve Kur'ân talebesinin okuma becerisinin gelişimini takip etmek önemlidir. Kur'ân ta'liminde genel olarak bu noktanın önemi açıktır. Bu doğrultuda, ezber ta'liminde her ezber için bir değerlendirme yapıldığı gibi yüzünden okumanın da değerlendirmesi yapılarak, gelişim sürecinin takibini etkin bir şekilde yapmak faydalı olacaktır.

Her türlü eğitim-öğretim faaliyetinde öğrencinin bilişsel düzeyini göz önünde bulunduran, planlı bir programın bulunması gerektiği temel bir prensiptir. Bu noktadan

³⁵ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 51.

hareketle yüzünden okuma çalışması da talebinin seviyesine uygun olarak önceden belirlenen ve ön çalışmaya imkan tanıyan bir planlama dahilinde yürütülmeli, rastgele ve plansız yapılmamalıdır. Rastgele ve plansız yürütülen bir çalışmadan verimli dönütler almak neredeyse imkansızdır. Bu doğrultuda öğrencinin seviyesine uygun olan ve eksik bulunan konuları tamamlayabilecek muhtevaya sahip olan bölümler önceden tespit edilerek belli bir planlama dahilinde öğrenciye de bildirilmeli ve ön hazırlık yapılmasını mümkün kılacak bir zamanlama ile yüzünden okuma çalışması yapılmalıdır.

Netice olarak; yüzüne okuma çalışmasında, hatalı okuyuşun hemen ilk anda düzeltilerek kaydedilmesi ve sonraki okumalarda takibinin yapılması, her yüzünden okuma faaliyetinin değerlendirilmesi suretiyle öğrencinin gelişiminde süreç takibinin işletilmesi, yüzünden okunacak bölümlerin eksiklikler göz önünde bulundurularak önceden belirlenmesi ve ön çalışmaya müsaade eden bir planlama ile gerçekleştirilmesi gibi prensipler, kanaatimizde başarılı bir yüzünden okuma ta'liminde göz ardı edilmemesi gereken hususlardır.

2. Ta'lim Usûlünün Kur'ân Öğretimindeki Yeri ve Önemi

Kur'ân öğreniminde "ta'lim usûlü" adıyla tarif ettiğimiz yöntem, semâ' ve 'arz yöntemlerini içeren ve bilinçli bir Kur'ân tilavetini hedefleyen metottur. Öncelikle bilinmelidir ki bu yöntemin, Hz. Cebrâil'den Hz. Peygamber'e vahyin aktarılması esnasında kullanılmış olması hasebiyle, menşe' olarak ilahî boyutunun olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in, sahabeye Kur'ân öğretirken de aynı metodu kullanmış olması, ta'lim usûlünün aynı zamanda nebevî bir yöntem olduğunu da ifade eder. Bu açıdan bakıldığında ta'lim usûlünün Kur'ân öğretiminde tartışmasız bir yeri olduğu açıktır. Nitekim tarih boyunca da semâ' ve 'arz yöntemiyle Kur'ân öğretimi devam etmiş, nesilden nesile tevarüs eden bu yöntem şifâhî kültürde ta'lim usûlü adıyla anılır olmuştur.³⁶

Ta'lim usûlü, diğer metinlerden farklı olarak Allah kelamı olan Kur'ân'ın, tecvîd kuralları çerçevesinde çok hassas bir şekilde okunmasını hedeflemektedir. Bu hedef Kur'ân tilavetinin keyfiyetini haber veren ayetlerle mütenasip düşmektedir.³⁷ Fem-i muhsin nezaretinde gerçekleşen bu öğrenim biçiminde hatalı okumaya müsamaha gösterilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Kur'ân, başka hiçbir Arapça metin için söz konusu olmayan; harflerin mahreç ve sıfatlarına, ihfâ, izhar, iklâb ve idğam gibi uygulamalara, farklı med çeşitlerinin muhtelif uzatma mertebelerine ve benzeri Tecvîd ilmine mütealîk hususlara azami dikkat edilerek okunmaktadır. Bunların ötesinde Kur'ân-ı Kerîm'in hakkıyla tilavet edilmesinden kasıt; ilâhî kelâmı lafiz, mâna ve hükümlerinin hakkını vererek, temiz kalp ve ağızla, kemâl-i hürmet ve edeple kıraat etmektir; gelişi güzel, baştan savma, bir eğlence gibi yahut şarkı, gazel, roman, hikâye yerine koyarak okumamaktır.³⁸

Sonuç olarak ta'lim usûlü, Kelam-ı İlahî'ye yaraşır bir tilaveti sağlaması itibariyle yadsınamaz bir önemi haizdir. Diğer taraftan hem vahyin Hz. Peygamber'e ulaşması

³⁶ Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*, 31-32.

³⁷ el-Furkân 25/32; el-Müzzemmil 73/4. Ayrıca bk. el-Bakara 2/121.

³⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: DİB Yayınları, 2015), 1/438.

noktasında uygulanmış olması hem de beşer sathında Hz. Peygamber tarafından sahabeye Kur'an öğretilirken aynı usulün (semâ' ve 'arz) takip edilmiş olması, Kur'an öğretiminde ta'lim usûlünün itiraz kabil olmayan bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Lisans Düzeyindeki Kur'an Okuma ve Tecvîd Derslerinde Ta'lim Usûlünün Uygulanmasına Dair Değerlendirmeler

3.1. Kur'an Okuma ve Tecvîd Derslerinde Amaç ve Kapsam

Kur'an ta'limi açısından lisans düzeyi kritik öneme sahiptir. Çünkü lisans düzeyi, genellikle eğitim-öğretimin son aşaması olarak kabul edilmekte, bu aşamadan mezun olan öğrenciler çalışma hayatına geçiş yapmaktadırlar. İlahiyat fakültesi mezunlarının özellikle kamudaki çalışma sahaları düşünüldüğünde de çoğunlukla Kur'an öğretiminde görev almaları söz konusudur. Bu bakımdan Kur'an dersi açısından başarılı bir lisans programının, fem-i muhsin adayı yetiştirme hedefini içermesi gerektiği aşikardır. Bu yüksek hedefle orantılı olarak ülke sathındaki İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinde, "Kur'an Okuma ve Tecvîd" dersi kapsamında dört yıla yayılmış olan bir müfredatla en üst seviyede Kur'an öğretimi yapılmasının amaçlandığı söylenebilir. Bu derslerde genel olarak Kur'an ta'limi; "yüzünden okuma, tecvîd eğitimi, belirlenen sure ve ayetleri ezberden okuma ve ezberden okunan kısımların mealini öğrenmekten müteşekkil bir içerik ile dört ana kategoride yürütülmektedir."³⁹ Ülke sathındaki hemen hemen bütün İlahiyat ve İslâmî İlimler fakültelerinde bu ana başlıklar üzerinde bir mutabakat söz konusu iken, bu başlıkların öncelik sıralaması, yıllara göre dağılımı ve özellikle ezber müfredatının içeriği gibi hususlarda farklılıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda umumun benimsemiş olduğu ezber müfredatının⁴⁰ çerçevesini; öncelikle harf ta'liminden başlamak suretiyle namaz duaları ve Fatıha Sûresinin ta'lim usûlü ile okunması, sonraki aşamada Nâs Sûresinden başlayarak Bürûc Sûresine kadar, (Mushaf tertibinde Nâs Sûresinden geriye doğru giden bir seyirle) ta'lim usûlü ile okunması, sonrasında Bakara Sûresinin ilk beş ayeti, 255. ayeti ve son iki ayetinin, Haşr Sûresinin son üç (veya beş) ayetinin ta'lim usûlü üzere okunması ve son aşamada da Yâsîn, Mülk, Nebe', Fetih, Rahmân ve Hucurât Sûrelerinin ezbere ta'lim usûlü üzere okunması şeklinde çizmek mümkündür. Ancak bu noktada yeknesak bir uygulamadan bahsetmek mümkün değildir. Zira burada sayılan ezber müfredatına, otuzuncu cüzün tamamının yanı sıra Cum'a, Vaki'a, Sâf ve benzeri başka sûreler ile bazı aşr-ı şerif bölümlerinin eklenmesi şeklindeki daha geniş bir müfredatın yer yer uygulandığı görülebilmektedir.⁴¹ Bunun ötesinde tecvîd konularının en başından itibaren anlatılmasının, genel olarak benimsenmiş olduğu söylenebilir. Ancak tecvîd konularının ilk dönemlerde tamamıyla anlatılması ya da dört yıllık müfredata yayılarak ele alınması şeklinde farklı yaklaşımların benimsenmesi söz konusudur. "Kur'an Okuma ve Tecvîd" derslerinde, Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuma çalışmasına ayrı bir parantez açmak da

³⁹ Süleyman Kablan, "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı". *İlahiyat Akademik Dergisi* 10 (Aralık 2019), 67.

⁴⁰ Bu müfredatın belirlenmesinde, çok okunan surelerin yanı sıra, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tertip etmiş olduğu sınavlarda talep ettiği ezber müfredatının da baz alındığı söylenebilir. Ancak metodik çerçevede bakıldığında, genel olarak kolaydan zora doğru giden bir seyirin takip edildiği çıkarımı da yapılabilir.

⁴¹ Örnek olarak bk. <http://dosya.marmara.edu.tr/ilh/Bultendergi/lisansdersicerikmufredat2014.pdf>

gereklidir. Zira genel kabul o dur ki; yüzünden okumada başarılı olmak ve belirli bir seviyeyi yakalamak en temel başarı kıstası olarak öne çıkmaktadır. Ancak yüzünden okuma çalışmasına ilk dönemlerden itibaren ağırlık vermek ya da ta'limde temel seviye geçildikten sonraki dönemlerde ağırlık vermek noktasında farklı yaklaşımların benimsendiği söylenebilir.

Çalışmamızın bu aşamasında “Kur’ân Okuma ve Tecvîd” derslerinde, ta'lim usûlünün uygulanabilirliğinin imkânı ve bu noktadaki gereklilikler; dersin kapsam, yöntem ve önceliklerinin bu çerçevede belirlenmesi konusu ele alınacak olup, kadim gelenekten ve uzunca sayılabilecek pratik tecrübeden hareketle bu noktadaki önerilere yer verilecektir.

3.2. Kur’ân Okuma ve Tecvîd Derslerinde Ta’lîm Usûlünün Uygulanması

Bu başlık altında, lisans düzeyindeki “Kur’ân Okuma ve Tecvîd” derslerinde ta'lim usûlünün uygulanabilmesi için takip edilmesi gereken aşamalar, yöntem ve teknikler üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Daha önce de ifade edildiği üzere, lisans düzeyinde öncelikle teorik zeminin sağlam bir şekilde oluşturulması, Kur’ân ta'liminde diğer aşamalar için de bir temel teşkil edecektir. Bunun için ayrıntılı bir tecvîd öğretimine ilk dönemden itibaren ağırlık verilmelidir. Anlatılan tecvîd konuları hakkında yeterli örnek ve uygulama çalışmaları yaptırılarak, teori ile pratiğin buluşturulmasına da çalışılmalıdır. Teorik bir zeminin henüz oturmadığı bir aşamada yüzüne okuma çalışmasına ağırlık vermek ya da ezber talimine ağırlık vermek, henüz yeterli bilgi birikimine sahip olmayan bir talebe için verimli olmayacaktır. Tecvid öğretiminde dikkat edilecek hususlara önceki başlıklar altında değinildiği için burada tekrar detaya girilmeyecektir. Ancak lisans düzeyinde bir fem-i muhsin adayı yetiştirme hedefi gözetildiğinde, tecvid konularına yüzeysel olarak değinmenin yeterli olmayacağını altını çizmek gerekir. Dahası öğrenci bu aşamada sadece tecvîd konularını öğrenmekle kalmamalı, bu konuların nasıl sunulması gerektiğini de hocasında gözlemleyebilmelidir.

Lisans düzeyinde ezber ta'limi, genellikle müfredatın büyük kısmını oluşturmaktadır. Ancak temel prensip olarak ezber ta'liminde kemiyetin değil keyfiyetin ön planda olması gerektiğini daha önce zikretmiştik. Bu sebeple ezber müfredatının çok geniş tutulması hedeflenmemeli, bunun yerine ‘arz ve semâ’ yöntemlerinin titizlikle uygulandığı bir ezber ta'liminin gerçekleştirilmesi amaçlanmalıdır.

Öncelikle ezber ta'limine muahakkak harf ta'limi/tashîh-i hurûf çalışması ile başlanması gerekir. Bu çalışmanın da tecvîd öğretimi esnasında harflerin mahreç ve sıfatlarının anlatıldığı başlangıç aşamasında gerçekleştirilmesi, teorik bilgi ile pratiğin buluşturulması açısından yararlı olacaktır. Harf ta'limi bütün Kur’ân öğretimi aşamalarının temeli mesabesinde. Çünkü ilerleyen aşamalardaki tüm uygulamalar bir anlamda bu çalışmanın üzerine bina edilecektir. Bu sebeple harf ta'limine yeterince zaman ayrılmalıdır. Dersin hocası genel olarak harflerin mahreç ve sıfatları üzerinde durduktan sonra her harf hakkında müstakil mahreç ve sıfat çalışmasını yapmalı ve hatalı okuyuşlara değinerek aynı hatalara düşülmemesi için yapılması gerekenler üzerinde durmalıdır ki bu, öğrenciler açısından semâ’ yönteminin gerçekleştirilmesi anlamına gelecektir. Esasen semâ’ aşaması

ile ilgili bu çalışma sadece harf ta'lîmi için değil, ezber müfredatındaki her bölüm için aynı şekilde yapılmalıdır. Yani dersin hocası, okunacak bölümü öncelikle manasıyla beraber ayrıntılı olarak ele almalı, muhtemel ve çok yapılan hatalar üzerinde durarak bu noktada öğrenciyi bilinçlendirmeli ve nihayet ilk uygulamayı ve örnek okuyuşu öğrenciye sunarak semâ' aşamasını tamamlamalıdır.

Harf ta'lîminde ya da diğer ezberlerde toplu çalışma, yani koro usulünün ancak bir ön çalışma yöntemi olabileceğini, nihai olarak her öğrenci açısından harflerin ya da herhangi bir ezberin sıhhatli telaffuzunun gerçekleştirilmesi noktasında en azından kontrol edilebilir, ölçülebilir olmadığını belirtmek gerekir. Bu sebeple hocanın etkili sunumu (semâ') ve belli bir ön çalışmadan sonra her öğrenciye münferid olarak harf ta'lîmi yaptırmak, diğer ezberleri de aynı şekilde her öğrenciden münferid olarak dinlemek isabetli olacaktır. Bu şekilde ezber ta'lîmine başlanırken temel olarak şu noktalara da ayrıca dikkat etmek faydalı olacaktır. Harf ta'lîmi dahil olmak üzere öğrenciden dinlenen her ezberin muhakkak ölçme ve değerlendirmesinin yapılması gerekir. Bu noktada her ezber ile ilgili bir puanlama yapılmalı ve bu puanlama yapılırken objektif kriterler belirlenerek her öğrenci için aynı hata puanı yöntemi işletilmelidir. Böylece öğrenci nezdinde, adaletli bir değerlendirme yapıldığı noktasında tam güven sağlanmalıdır. Böyle hassas ve dengeli bir değerlendirme süreci, verilen puanların izafi olmadığı kanaatini de öğrenci nezdinde pekiştirecektir ki bu kanaatin oluşması, sözlü değerlendirmenin en büyük handikabını da ortadan kaldırmış olacaktır.

Ezber ta'lîminde bir diğer önemli nokta da her okumada karşılaşılan hataların muhakkak kayda geçirilmesi/öğrencinin elindeki nüshaya işaretlenmesi ve bu hataların düzeltilmesi noktasında geri dönüt alınmasıdır. Hatalı okuyuşta, hatanın nerede olduğu teorik bilgiden hareketle açık ve net olarak ortaya konulmalı ve bu hatanın nasıl düzeltilmesi gerektiği aynı açıklıkla öğrenciye anlatılmalıdır. Sonraki aşamada da hatanın düzeltilip düzeltilmediği kontrol edilerek nihai bir değerlendirmeye ulaşılmalıdır. Hatalı okuyuşun düzeltilmesi için takip edilecek olan bahsi geçen kontrol uygulaması, ezber ta'lîminde can alıcı önemi haiz olan bir uygulamadır. Zira öğrencinin 'arz ettiği her ezber hakkında bu kontrol mekanizması işletilmediği takdirde hatalı okuyuş düzeltilmediği gibi, hatanın tekrar edilerek pekiştirilmesi de söz konusu olacaktır. Bu da hedeflenen doğru okuyuşa ulaşamayacağı anlamına gelecektir.

Lisans düzeyinde Kur'ân ta'lîmi için önemli bir nokta da öğrenim aşamalarının sıralaması ile alakalıdır. Teorik zeminin öncelikli olarak oluşturulması gerektiğini yukarıda ifade etmiştik. Tecvîd öğretiminin henüz ilk başlıkları olan harflerin mahreçleri ve sıfatları konusuyla beraber harf ta'lîmine başlanmasının, teori ile pratiğin bir araya getirilmesi açısından isabetli olacağı yönündeki değerlendirmemiz çerçevesinde, ezber ta'lîminin de bu aşamada başlayacağı anlaşılmış olmaktadır. Ağırlık tecvîd öğretiminde olmakla beraber, harf ta'lîmi ile başlayıp namaz duaları ve kısa surelerle devam eden bir ezber ta'lîmine bu başlangıç aşamasında yer verilmesi, teorik bilgi ile pratiğin buluşturulmasını sağlayacak ve verimli bir öğrenme sürecini ortaya çıkaracaktır. Tecvid öğretiminin ilk iki dönem içerisinde tamamlanmasıyla beraber ezber ta'lîmine ağırlık verilmeli, öğrencinin okuyuş

becerisinin geliştirilmesi ve ta'lîmde tecrübe kazanması sağlanmalıdır.⁴² Kur'ân öğretiminde yüzünden okuma çalışmasına ise teorik zemin oluşturulduktan ve ezber ta'lîminde belli temel beceriler kazanıldıktan sonra ağırlık verilmelidir. Dolayısıyla Kur'ân ta'lîminde en başından itibaren yüzüne okumaya ağırlık vermek yerine, özellikle başlangıç aşamasında tashîh-i hurûf, ezber ta'lîmi ve Tecvîd uygulamalarına ağırlık vermek ve bu mecrada kazanılan tecrübeyi yüzüne okumaya yansıtmaya çalışmak kanaatimizce isabetli olacaktır.

Sonuç

Kur'ân öğretiminde "ta'lîm usûlü" adı altında ele aldığımız öğretim metodu, 'arz ve semâ' uygulamaları temeline dayanan nebevî ve hatta ilahî boyutu bulunan bir metottur denilebilir. Zira gerek vahyin Hz. Peygamber'e aktarılması sürecinde gerekse de Hz. Peygamber tarafından sahabeye Kur'ân öğretilirken takip edilen yöntem, 'arz ve semâ' uygulamalarını içeren ta'lîm usûlüdür. Bu açıdan bakıldığında ta'lîm usulünün, Kur'ân öğretimindeki yeri ve önemi ortaya çıkmaktadır. İşbu önemine binaen Müslümanlar, Kur'ân öğretiminde tarih boyunca ta'lîm usûlünü takip etmişler ve hassas bir öğretim sürecini hayata geçirmişlerdir.

Günümüzde farklı kurumların çatısı altında yapılan Kur'ân öğretiminde, modern araç-gereçlerin katkısı ile beraber, temel olarak 'arz ve semâ' uygulamalarını içeren ta'lîm usûlünün takip edilmesi, başarının yakalanması için hayati önem arz etmektedir. Bu çerçevede çalışmamızda öncelikle ta'lîm usûlünün mahiyeti ve uygulama biçimi ortaya konulduktan sonra, özellikle İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerindeki Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerinde, mezkur yöntemin takip edilmesinin imkanı ve gerekliliği noktasında değerlendirmeler serdedilmiştir. Bu bağlamda genel olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır;

1) Kur'ân öğretiminde lisans düzeyi kritik önemi haizdir. Lisans mezunu bir talebenin çalışma sahası düşünüldüğünde, Kur'ân öğretiminde görev alması olması kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple lisans aşamasındaki Kur'ân ta'lîminin bir anlamda fem-i muhsin yetiştirme hedefini içermesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan lisans dönemi, ta'lîm usûlünün ileri düzeyde bir hassasiyet ve ciddiyetle uygulanması gereken aşama olarak telakki edilmelidir.

2) Lisans düzeyindeki Kur'ân öğretiminde öncelikle ve muhakkak sağlam bir teorik zemin oluşturulmalı, bu bağlamda öğretim sürecinin ilk dönemlerine ileri düzeyde bir tecvîd anlatımı ile başlanmalıdır. Teorik olarak sunulan bilgilerin pratiğe taşınması için başta tashîh-i hurûf çalışmaları olmak üzere ezber ta'lîmine eş zamanlı olarak yer verilmelidir.

3) Ezber ta'lîminde kemiyeti değil keyfiyeti esas alan bir müfredat düzenlemesi yapılmalıdır.

⁴² Bu noktada yukarıda bahsedilen; her öğrenciden münferid ezber dinlenilmesi, hataların kayda geçirilerek geri dönüt alınması ve hassas bir değerlendirmenin yapılması prensiplerine riayet edilmesinin, başarıyı yakalamada hayati öneme sahip noktalar olduğunu tekrar ifade etmekte yarar görmekteyiz.

4) Ezberlenecek bölümler öncelikle dersin hocası tarafından, meali ile beraber etraflıca değerlendirilmeli, muhtemel ve çok yapılan hatalar çerçevesinde ön çalışma yapılmalı ve nihayet örnek okuma ile beraber ta'lîmin semâ' aşaması tamamlanmalıdır.

5) Öğrenci, ta'lîm düzeyi kendisinden ileri olanlara yönlendirilerek ders dışındaki çalışmalar noktasında teşvik edilmelidir.

6) Her öğrencinin okuyuşu münferid olarak dinlenmeli ve ta'lîm usûlünün 'arz aşaması titizlikle yerine getirilmelidir. Bu aşamada dersin hocası tarafından hatalı okuyuş açıkça tespit edilmeli, hatanın nasıl düzeltileceği teorik zemine dayalı olarak sarih bir şekilde anlatılmalıdır. Söz konusu hatanın, öğrencinin elindeki nüshada kayda geçirilmesi bu aşamadaki en önemli noktalardan biridir. Zira hatanın düzeltilip düzeltilmediğinin kontrol edilmesi ve hatalı okuyuşun bir sonraki aşamaya taşınmaması ta'lîmde hayati öneme sahiptir. Aksi takdirde yapılan hatalar unutulup düzeltilmesi mümkün olmayacak ve tekrar aynı hata ortaya çıkacaktır.

7) Kur'ân ta'lîminde yüzünden okuma çalışmaları noktasında, öğrenci en baştan itibaren düzenli okumalara teşvik edilmelidir. Ancak yüzünden okumaya ağırlık verilmesi, ta'lîmde tecrübe kazanılması gereken ilk aşamalardan sonraki dönemlere bırakılmalıdır. Böylece ta'lîmde kazanılan tecrübenin ilerleyen aşamalarda yüzünden okumaya yansıtılması hedeflenmelidir.

8) Öğrencinin yüzünden veya ezber olarak her 'arz ettiği okuyuş, objektif ve şeffaf kriterlerle puanlanarak değerlendirilmeli ve kayda geçirilerek süreç değerlendirmesi yapılmalıdır.

9) Bahsi geçen uygulamaların uzun zaman alacağı aşıkardır. Mukayyed ders sürecinde bu uygulamaların hayata geçirilebilmesi için sınıf mevcutlarının uygun hale getirilmesine azami gayret gösterilmelidir. Bunun yanı sıra öğrencinin okuyacağı bölümle ilgili ön hazırlığını iyi yapmış olması da zamanın verimli kullanılması açısından hayati önem arz etmektedir.

10) Ta'lim usûlünde, bilinçli bir okumayı ifade eden "Temsîli Okuma" nosyonunun talebeye kazandırılmaya çalışılması -özellikle lisans dönemi gibi ileri düzey sayılabilecek bir safhada- nihâî hedeftir. Bu bağlamda, en azından okunan bölümlerin anlaşılması gerekli olduğu için, bu yöndeki çalışmalar ihmal edilmemelidir. Bunun ötesinde her öğrenciye Kur'ân adabının benimsetilmesi ve genel olarak bir Kur'ân sevgisinin aşılanmaya çalışılması da Kur'ân öğretim sürecinin kemale ermesi için elzemdir.

Kaynakça

- Abdulfettâh Pâluvî. *Zübdetü'l-İrfân*. Y.y.: Hilal Yayınları ts.
- Adıgüzel, Mehmet. "Kur'ân Öğretim Metodları ve Öğreticilik Vasıfları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 193-217.
- Aksoy, Hâfız Fikri. *Âdâb-u Kırâati'l-Kur'ân*. İstanbul: Din Kültürü Neş., 1. Basım, 1970.
- Başkan, Ömer. "Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi -Uluslararası Kıraat Sempozyumu-*. Ankara: DİB Yayınları 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yay., 7. Basım, 2009.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. haz. S.A. Kahraman-Yüksel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 5. Basım, 2003.
- İbn İshak, Muhammed b. Yesâr. *Siyer-i İbn-i İshak – Hz. Muhammed'in Hayatı-*. thk. Muhammed Hamidullah. İstanbul. Düşün Yay., 2. Basım, 2012.
- İsfehânî, Râgıb. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kutub ve'l-Funûn*. İstanbul: MebYay., 1971.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/1991.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: İfav Yay., 3. Baskı, 2020.
- Şen, Ziya. "Arza ve Mahiyeti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42(2015), 43-64.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu İstilahâti'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Muhammed Ali Dahruc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1. Basım, 1996.
- Temel, Nihat. "Kur'ân Talimi ve Hafızlık Eğitimi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 35-60.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*. İstanbul: İfav Yay., 3. Baskı, 2013.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX: Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yay., 1. Basım, 1990.
- Tuncel, Emrullah. "Kur'ân Tedrisatında Harf Taliminin Önemi ve Usûlü". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2021), 372-397.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul: DİB Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Nazif. *Kur'ân-ı Kerîm'i Nasıl Öğretelim?*. İstanbul: DEM Yay., 1. Baskı, 2016.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-İrfân*. çev. Halil Aldemir. 2 cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2021)

تاريخ تعليم اللغة العربية في تركيا وأهم تحدياته:

كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية نموذجاً

Türkiye'de Arapça Öğretiminin Tarihçesi ve Başlıca Sorunları:

İlahiyat ve İslami İlimler Örneği

Davut Orhan

Dr. Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bolu/Turkey

orhandavut@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9826-6207

Saad Alrofaidy

Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Lecturer, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bolu/Turkey

saad.alrofaidy@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1551-3656

Yaseen Haglan

Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Lecturer, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bolu/Turkey

yaseenhaglan@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7341-0292

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 12 Ağustos 2021

Kabul Tarihi: 25 Ekim 2021

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2021

Yayın Sezonu: Güz

Article Information

Article Type: Research Article

Date Received: 12 August 2021

Date Accepted: 25 October 2021

Date Published: 30 November 2021

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.978817>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Orhan, Davut – Alrofaidy, Saad – Haglan, Yaseen. “تاريخ تعليم اللغة العربية في تركيا وأهم تحدياته: كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية نموذجاً”. *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 690-703. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.978817>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

تاريخ تعليم اللغة العربية في تركيا وأهمّ تحدياته: كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية نموذجاً

الملخص

بدأت علاقة الأتراك باللغة العربية منذ دخولهم الإسلام، فنزلت هذه اللغة منزلاً كريماً في قلوبهم لأتمها في المقام الأول لغة القرآن، ولغة العلوم الإسلامية. وقد مرّ تعليم اللغة العربية عند الأتراك عبر القرون بمراحل كثيرة، إلى أن وصل إلى العصر الحاضر، لينال قسطاً وافراً من الاهتمام والانتشار من خلال المؤسسات التعليمية التركية في المدارس والأوقاف والجامعات. والتي ازدادت أعدادها بشكل لافت، وبالتالي ازداد عدد المنتسبين لها من الطلاب الأتراك. وبالرغم من الانتشار المذهل لبرامج تعليم اللغة العربية في تركيا إلا أنه ما زال يعترضها بعض الحائل الملاحظ من خلال ضعف المخرجات التعليمية عند المتعلمين، بعد تحزّجهم من هذه البرامج، وبالتالي يدلّ هذا الضعف على وجود تحديات ومعوّقات وثغرات في تطبيق تلك البرامج. ويهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على المراحل التاريخية لتطوّر تعليم اللغة العربية في تركيا، وأهمّ التحديات التي تعترض تطبيق وتنفيذ برامجها.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، تعليم اللغات، تعليم اللغة العربية في تركيا، تعليم العربية للناطقين بغيرها.

Türkiye'de Arapça Öğretiminin Tarihçesi ve Başlıca Sorunları: İlahiyat ve İslami İlimler Örneği

Öz

Türklerin Arap dili ve edebiyatına yönelik ilgileri İslâm dinine girişleriyle başlar. Arapçanın hem Kur'ân-ı Kerim'in hem de temel İslâmî kaynakların dili olması sebebiyle onu öğrenmeye ciddi bir gayret göstermişlerdir. Bu bağlamda büyük bir ilgi gören Arap dilinin öğrenim ve öğretimi günümüze ulaşana kadar birçok aşamadan geçmiştir. Tarih boyunca ilk ve orta düzeyde eğitim veren kurumlar başta olmak üzere üniversite ve vakıflar Arap dilinin yaygınlaşmasında ön önemli rolü üstlenmişlerdir. Günümüzde de Arapça dil eğitimi ciddi bir ivme kazanmış ve öğrenme gerekçeleri daha da çeşitlenmiştir. Buna paralel olarak da dil eğitiminin yapıldığı söz konusu kurumların hem sayısı hem de öğrencileri önemli ölçüde artmıştır. Ancak Arapça eğitim programlarının Türkiye'de şaşırtıcı bir şekilde yayılmasına rağmen bu programlardan mezun olanların tam anlamıyla dil becerilerini edinemedikleri görülmektedir. Hem eğitmenlerin hem de öğrencilerin mustarip olduğu bu durum analiz edildiğinde bunun eğitim aşamasında yapılan çeşitli hatalardan, müfredatta bulunan boşluklardan ve dil eğitiminin uygulanma aşamasında birtakım pratiklerin uygulanmamasından kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Binaenaleyh Türkiye'de Arapça öğretiminin tarihçesi ve en önemli sorunları adlı bu çalışma Türkiye'de Arapça eğitiminin ve gelişiminin tarihsel aşamalarının yanı sıra programların uygulanması ve uygulanmasında karşılaşılan en önemli problemlere ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Dil Öğretimi, Türkiye'de Arapça Öğretimi, Anadili Arapça Olmayanlar İçin Arapça Öğretimi.

المقدمة

لا يخفى على ذي بصيرة أنّ اللغة العربية منزلة كبرى بين اللغات لا تُضاهي؛ فقد حباها الله بأن تكون لغة القرآن الكريم، لتحمل خاتمة الرسالات إلى البشرية جمعاء، والناس كافة، على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وأمصارهم وأزمانهم. واللغة العربية لغة عريقة حيّة، لا يماثلها في هذه العراقة لغة أخرى؛ فما زالت منذ أكثر من خمسة عشر قرناً وإلى يومنا هذا محافظةً على شكلها ومضمونها، ومبانيها ومعانيها بصورة عجيبة. كما أنّها ظلّت فتيّة تنطقُ بها أفواه الأجيال الحاضرة كما نطقت بها ألسنة الأجيال الغابرة. لم تؤثر بها رياح التغيير والتبديل في أصواتها وتراكيبها ومفرداتها ونظم قواعدها، رغم تطاول الأزمان وتعاقب القرون. وهذا ممّا لا يوجد له نظير في سائر اللغات إلا في اللغة العربية الغراء. وإلى جانب ذلك تمتلك اللغة العربية تراثاً هائلاً لا مثيل له بين اللغات، شارك في إنتاجه عدد هائل من الأدباء والعلماء والكتّاب من العرب وغير العرب ومن المسلمين وغير المسلمين، وتشهد المكتبات والمتاحف العالمية على هذا التراث الرائع. كما أنّ اللغة العربية أثبتت حيويّتها وقدرتها على الوفاء بحاجات أهلها ومجتمعاتها، بدءاً بالتأليف والتدوين، مروراً بالترجمة والتعريب، وصولاً إلى توليد واشتقاق المفاهيم والمصطلحات في العصر الحديث ومسايرة علومه. وفي العصر الحديث استطاعت اللغة العربية أن تتبوأ مركزاً مرموقاً بين اللغات الحيّة في ظلّ الاحتدام الحضاري والثقافي والعلمي. فهي لغة رسمية أولى لاثنتين وعشرين دولة تنضوي تحت الجامعة العربية، كما أنّها لغة رسمية مُعترفٌ بها في أكثر من اثنتين وستين دولة.¹

ويقدّر العدد الإجمالي للمتحدّثين بالعربيّة سواءً من ناطقيها الأصليين أو المتحدّثين بها كلغة ثانية حسب أحدث الإحصائيات بـ 480 مليون مُتحدّث، في المرتبة الرابعة في قائمة اللغات حسب عدد المتحدّثين.² وقد أصبحت اللغة العربيّة منذ عام 1973م لغةً رسميّة في الأمم المتحدة ومنظماتها وهيئاتها المختلفة إلى جانب خمس لغات عالميّة أُخرى، إضافة إلى أنّها لغة رسمية في منظّمة المؤتمر الإسلامي والاتحاد الإفريقي وكثير من المنظّمات الدولية المعروفة.³ ومنذ فجر الإسلام بدأت الشعوب المسلمة من غير الناطقين بالعربيّة بتعلّمها، ووُضعت لهذا الغرض المعاجم وكتب النحو والصرف والبلاغة وغيرها. ومن هذه الشعوب الأتراك الذين بدأت علاقتهم باللغة العربية مع بدايات دخولهم في الإسلام فأحبّوها وآثروها واتّخذوا حروفها لكتابة لغتهم، وما زالوا يتعلّمونها ويُعلّمونها لأبنائهم إلى يومنا هذا في المساجد والمدارس والجامعات. وقد شهدت تركيا خلال الأعوام الماضية الأخيرة قفزاتٍ هائلةً في مضمار تعليم اللغة العربية، وازدهاراً لافتاً في الاهتمام بها ونشرها على المستويين الحكومي والشعبي، ولأجل ذلك أُصدرت القوانين، وطُوّرت المؤسسات، وعُقدت المؤتمرات والندوات، ونُشرت البحوث والدراسات، واستُقطب المختصّون بتعليم العربية إلى تركيا من أرجاء البلاد العربيّة. ولكنّ برامج تعليم اللغة العربية في تركيا مع تطوّرها الكميّ، لم يُرافقها تطوّر نوعيّ يتناسب مع الازدهار الحاصل في الاهتمام والانتشار، إلا في بعض البرامج الحديثة.

¹ محمد بسناسي، "اللغة العربيّة في العالم"، قيمة اللغة العربية، (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2017)، 41-42.

² (Erişim 15 Eylül 2021)؛ قائمة اللغات حسب عدد متحدثيها الأصليين.

(Erişim 15 Eylül 2021)؛ ترتيب اللغات - من - حيث - الانتشار.

³ محمود إسماعيل صالح، "اللغة العربية ومنزلتها بين اللغات". قيمة اللغة العربية، (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية 2017)، 30.

1. تاريخ تعليم اللغة العربية في تركيا

لتعليم اللغة العربية في تركيا العديد من الأغراض والأهداف لا شك في أنّ أهمّها الغرض الديني: فالأتراك مسلمون ويحتاجون بطبيعة الحال إلى تعلّم اللغة العربية لأداء الفرائض والعبادات وفهم الشريعة الإسلامية. وبالإضافة للغرض الديني يوجد أغراض أخرى كالغرض الاقتصادي والطبي والسياسي والسياحي. وقد بدأت علاقة الأتراك باللغة العربية مع دخولهم في دين الإسلام الحنيف في عهد القراخانين (932هـ - 1212م)، الذين استعملوا الحروف العربية في كتابة لغتهم التركية، وبهذا نزلت لغة القرآن منزلاً كريماً في قلوب الأتراك وإلى يومنا هذا.⁴ وقد بدأ الأتراك منذ ذلك الحين -مُتلهم كمثل سائر المسلمين- بتعلّم وتعليم اللغة العربية وإتقانها، بغرض التعرف على الأوامر الإلهية وفقه العبادات ومبادئ الدين الإسلامي ومفاهيمه، وإيصال هذه المفاهيم إلى المجتمع التركي، ولكن لم يأخذ تعليم اللغة العربية والعلوم الإسلامية عامة للأتراك الطابع المؤسّساتي إلا في عصر السلاجقة.

1.1. مرحلة العصر السلجوقي

بدأت مؤسّساتية التعليم الإسلامي للأتراك بالتحقق في القرن العاشر الميلادي كنتيجة للجهود الفردية من قبل رجال الدولة والأغنياء من فاعلي الخير في تأسيس المدارس.⁵ وفي القرن الحادي عشر الميلادي قامت الدولة السلجوقية بقيادة السلطان (ألب أرسلان) بتأسيس العديد من المدارس التي كانت أشبه بالمؤسّسات الجامعية اليوم، أشهرها المدرسة النظامية في بغداد، التي أضحت منبراً لظهور العلماء النوابغ كالغزالي وغيره، واستمرّ السلاجقة ببناء مثل هذه المدارس في منطقة الأناضول.⁶ وقد احتوت مناهج التدريس في تلك المدارس على علوم اللغة العربية والإسلامية والرياضيات والفلك وغيرها من العلوم.⁷ ولكن كان تعليم اللغة العربية في تلك المدارس يقتصر على تدريس النحو والصرف بهدف استيعاب الكتب والمراجع الإسلامية الرئيسية، ولم يكن تعليمها بغرض التواصل، حيث كانت لغة التعليم السائدة هي الفارسية.⁸

1.2. مرحلة العصر العثماني

يُمكن تقسيم مراحل تعليم اللغة العربية في العصر العثماني إلى مرحلتين أساسيتين هما:

1. مرحلة المدارس التقليدية (1299-1773م): وفي هذه المرحلة لم تكن المدارس رسمية، ولم يكن لها مناهج تشرف عليها الوزارات المختصة بل كانت تقليدية على حُطّ المدارس في العهد السلجوقي، بينما كانت لغة التعليم في هذه

4 محمد حقي صوتشين، "تدريس اللغة العربية في تركيا/بالأمس واليوم"، اللغة العربية في تركيا، تحرير. محمود محمد قَدوم، (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، 18.

5 زكي صالح زنكين، "مراحل تطور التعليم الديني العالي في تركيا منذ العهد العثماني إلى عهد الجمهورية"، مجلة الديانة العلمية 1 (2019)، 270.

6 أنور أربا، "تعليم اللغة العربية في تركيا بين الماضي والحاضر"، المؤتمر العلمي الدولي: دور التربية والتعليم في مواجهة التحديات الفكرية والتربوية مرحلة ما بعد داعش. (بغداد: جامعة بغداد، 2018)، 116.

7 زنكين، "مراحل تطور التعليم الديني العالي في تركيا"، 271.

8 صوتشين، "تدريس اللغة العربية في تركيا/بالأمس واليوم"، 18.

المدارس هي اللغة العربية. وقد كان تعليم اللغة العربية فيها مُقتصرًا على قواعد النحو والصرف والبلاغة، عن طريق تحفيظ المتن واستظهارها. ومحتوى الدروس هي النصوص الموجودة بين الكتب فحسب، وانحصر دور المعلمين في إيصال محتويات الكتب للمتعلمين حسب مستوياتهم دون الابتكار والإبداع، ويمكن القول أنّ هذه الطريقة من التدريس استمرت إلى أواخر العهد العثماني. والغاية من تعليم اللغة العربية في هذه المرحلة هي التمكن من قواعد النحو والصرف، وفهم ما يقرأه الطالب من الكتب المدرسية آنذاك، واستيعاب المصادر الدينية من فقه وحديث وتفسير فحسب، دون الاهتمام بمهارات التواصل اللغوي. لذلك يُلاحظ أنّه شاعت في العهد العثماني ظاهرة الشروح والحواشي للمؤلفات العربية.⁹

2. مرحلة المدارس الرسمية (1773-1923م): تمّ ترتيب نظام التعليم في الدولة العثمانية مع بدء عصر التنظيمات، فبالإضافة لوجود المدارس التقليدية افتتحت مؤسسات تعليمية رسمية جديدة تحت اسم (كُتّاب)، وكانت هذه المؤسسة الجديدة مختلفة عن المدارس التقليدية في مناحي عديدة؛ حيث تمّ تقسيم التعليم فيها إلى ثلاث مراحل هي: الابتدائية والمتوسطة انتهاءً بالمرحلة العليا (الثانوية)، والهدف الأساسي من إنشاء الكتاتيب هو تقديم العلوم الدينية عامة بعيداً عن العلوم الدينية. ثمّ ما لبث أن أنشئت كتاتيب متخصصة بمجالات شتى، وكانت هذه المؤسسات تتبع لوزارة المعارف. كما استمرت المدارس التقليدية في تقديم أنشطتها إلى جانب الكتاتيب الرسمية وتلخص أهدافها بتقديم العلوم الدينية وتخريج علماء الدين والقضاة في المحاكم الشرعية والمفتين والأئمة والخطباء.¹⁰

تُعتبر فترة الخليفة عبد الحميد الثاني فترة مهمة من حيث تطوير التعليم عموماً إلى جانب تطوير التعليم الديني، حيث افتتحت لأول مرة كلية للعلوم الدينية (الشرعية) في تركيا عام 1900م في جامعة دار الفنون (إسطنبول حالياً)، وكان معيار القبول فيها هو أن ينجح المتقدم في امتحان القبول الذي يتضمن اللغة العربية واللغة التركية بالإضافة للعلوم الدينية والرياضيات. هذا بالنسبة للتعليم العالي في تلك الفترة، أمّا بالنسبة للتعليم في المدارس الدينية فقد كان التطور غير ملحوظ، ويكمنُ السبب في أنّ غالبية الهيئات التدريسية في تلك المدارس كانت ترفض التغييرات في المناهج وأساليب التدريس القديمة.¹¹ ومع إعلان المشروطية الثانية عام 1908م في أواخر العصر العثماني، تطوّر النظام التعليمي مع تراجع وتدهور في مجال تعليم اللغة العربية، التي تمّ التعامل معها كلغة أجنبية في ظلّ القوانين والأنظمة الجديدة التي صدرت على النهج الأوروبي، وأغلقت كلية العلوم الدينية في جامعة دار الفنون.¹² استمرّ تعليم اللغة العربية في هذه المرحلة في إطار تدريس قواعد النحو والصرف والبلاغة، وبالإضافة لهدف استيعاب العلوم الإسلامية ظهر هدف جديد من تعليم اللغة العربية هو تسهيل دراسة اللغة التركية العثمانية، والتي أصبحت خليطاً من العربية والتركية والفارسية مفرداتٍ وتراكيبٍ وأبنية. وكانت المناهج في المدارس تعتمد على الكتب القديمة التي تمّ تأليفها في العصور القديمة بالإضافة لشروح المتن التي ألفها العثمانيون كموايد مساعدة للمنهج المقرّر، مثل كتاب (العوامل) لمؤلفه بيركلي محمد أفندي وكتاب (الشافية) لابن الحاجب النحوي (نزهة الطرف في علم الصرف) لأحمد بن محمود الميداني و(الألفية في النحو) لابن مالك. ولم تكن حالة هذه المدارس

9 صوتشين، "تدريس اللغة العربية في تركيا/بالأمس واليوم"، 18؛ أربا، "تعليم اللغة العربية في تركيا بين الماضي والحاضر"، 117.

10 زنكين، "مراحل تطور التعليم الديني العالي في تركيا"، 274، 273.

11 زنكين، "مراحل تطور التعليم الديني العالي في تركيا"، 276.

12 زنكين، "مراحل تطور التعليم الديني العالي في تركيا"، 281.

لتختلف عن المدارس التقليدية.¹³

1.3. في عصر الجمهورية

بعد انتهاء العصر العثماني، قام نظام الجمهورية الحديثة بقطع كل الروابط مع التعليم القديم، ودخل نظام التعليم في طريق وِعة، وقد كان لتعليم اللغة العربية النصيب الأكبر من الضرر، حيث استبدلت الأحرف العربية باللاتينية في كتابة اللغة التركية.¹⁴ وفي عام 1930م أُغلقت مدارس الأئمة والخطباء وكلية العلوم الدينية في دار الفنون. وبعد الإصرار المتزايد من الشعب التركي على دراسة العلوم الإسلامية أُسست كلية الإلهيات في جامعة أنقرة، وتم تأسيس مدارس الأئمة والخطباء عام 1951م، وفي عام 1985م تم افتتاح ثانويات الأناضول للأئمة والخطباء.¹⁵ وحتى عام 1982م لم يكن في تركيا سوى كليتين للعلوم الإسلامية وثمانية معاهد إسلامية عُليا، حيث صدر في هذا العام قانون يقضي بتحويل سبعة من تلك المعاهد إلى كليات جامعية.¹⁶ وكانت اللغة العربية تُدرّس في هذه المدارس والكليات كما دة مساندة ومساعدة لمواد التفسير والفقه والحديث وغيرها.¹⁷ إنّ المتتبع لتعليم اللغة العربية في المراحل السابقة يجد نفسه أمام حقيقة واضحة، وهي أن تعليم اللغة العربية لم يكن بهدف إتقانها للتواصل وإجادتها في المعاملات، بل كان بغرض استيعاب العلوم الإسلامية كون اللغة العربية لغة القرآن الكريم وما استتبعه من علوم، ومن هنا فقد طغت على مناهج تعليم اللغة العربية الكتب القديمة غير المختصة، بمساعدة الشروح والحواشي. كما سيطرت أساليب التدريس التقليدية كطريقة القواعد والترجمة والشرح المباشر عن طريق التلقين والمحاضرة، بالإضافة للحفظ والاستظهار.

4.1. في الوقت الحاضر

لا يخفى على مُطّلع ما شهدته ميدان تعليم اللغة العربية في تركيا خلال العقدين الماضيين من تطور مذهل ولافت شمل المؤسسات التعليمية الرسمية والخاصة، جاء ذلك نتيجة لعدة عوامل أهمها توجه الحكومة التركية إلى الانفتاح على العالم العربي سياسياً واقتصادياً وتجارياً، إضافةً إلى تواجد المواطنين العرب المكثّف على أراضي تركيا في السنوات الأخيرة. يظهر هذا التطور من خلال إصدار القوانين المتعلقة بتعليم اللغة العربية، فاللغة العربية إجبارية في مدارس الأئمة والخطباء، وصدر قرار من وزارة التربية الوطنية التركية عام 2016م يقضي بتدريس اللغة العربية في المدارس العامة كلغة أجنبية إجبارية أو اختيارية في المدارس العامة على غرار اللغات الأجنبية الأخرى.¹⁸ كما تزايدت أعداد برامج تعليم اللغة العربية التي أُفتتحت

13 صوتشين، "تدريس اللغة العربية في تركيا/بالأمس واليوم"، 19؛ أربا، "تعليم اللغة العربية في تركيا بين الماضي والحاضر"، 119.

14 أربا، "تعليم اللغة العربية في تركيا بين الماضي والحاضر"، 123.

15 شامل شاهين، "مناهج التعليم الديني العالي في تركيا: نظرة إصلاحية"، مجلة دعوة الحق 362/42 (2001)، 138.

16 زنكين، "مراحل تطور التعليم الديني العالي في تركيا"، 288.

17 صوتشين، "تدريس اللغة العربية في تركيا/بالأمس واليوم"، 20.

18 (Erişim 06 Haziran T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü-Öğretim Programları", 2021).

في الجامعات التركيّة بشكل لافت، وهي على ثلاثة أنواع:¹⁹

- 1- برامج تعليم اللغة العربية في كليات اللغات والآداب
- 2- برامج تعليم اللغة العربية في أقسام الترجمة في كليات الآداب.
- 3- برامج تعليم اللغة العربية في كليات الإلهيات والعلوم الإسلاميّة.
- 4- برامج تعليم اللغة العربية في كليات التربية.

تعتبر كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية التابعة للجامعات التركية أهم المؤسسات التي يقع على كاهلها تنفيذ برامج تعليم اللغة العربية، لذا سنتعرّض لهذه البرامج بشيءٍ من التفصيل.

2. نتائج البحث:

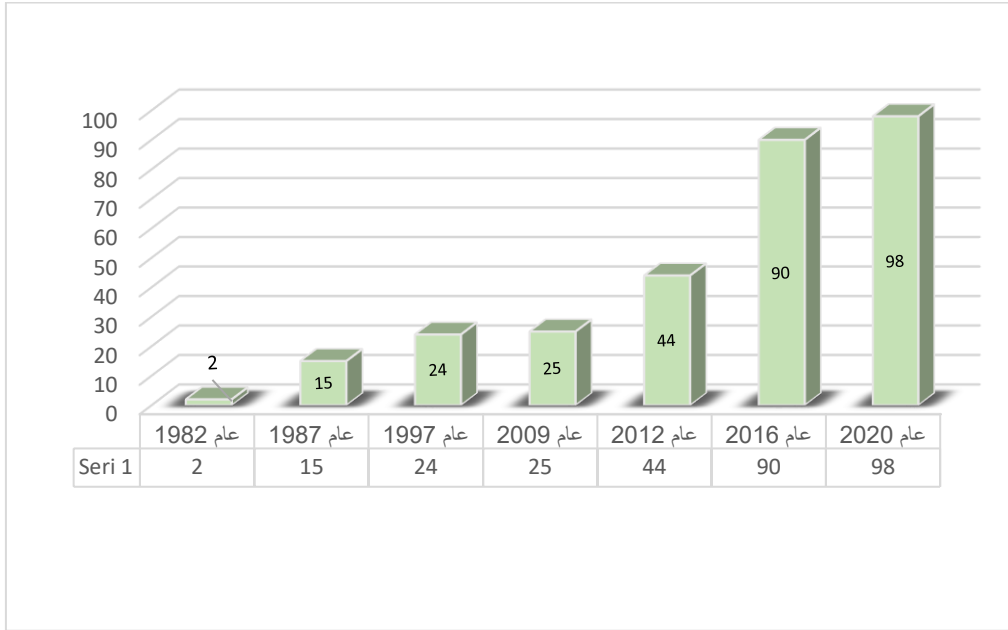
برامج تعليم اللغة العربيّة في السنة التحضيرية في كليات الإلهيات والعلوم الإسلاميّة

كلية الإلهيات أو كلية العلوم الإسلامية هي: "كلية جامعية تهتم بدراسة العلوم الدينية الإسلاميّة، مُدتها أربع سنوات بالإضافة لسنة تحضيرية إجبارية في أغلب هذه الكليات".²⁰ وبالرغم من الاختلافات البسيطة بين بعض مواد كليات الإلهيات ومواد كليات العلوم الإسلاميّة فإنّ برنامج تعليم اللغة العربيّة في السنة التحضيرية الموجود فيهما مُوحد فيهما. وقد شهدت تركيا خلال الأعوام العشرة الماضية نهضةً كبيرة في ازدياد أعداد كليات الإلهيات والعلوم الإسلاميّة، كما يتبيّن لنا من الشكل التالي:²¹

19 طاهر خان آيدين، "المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في تركيا"، وقائع المؤتمر الدولي الرابع للغة العربية، (ديّ: المؤتمر الدولي للغة العربية، 2015)، 194.

20 إسلام يسري علي، "التحديات المؤسسية في برامج تعليم اللغة العربية في السنوات التحضيرية بكليات العلوم الإسلاميّة بتركيا"، كتاب مؤتمر إسطنبول الدولي الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (إسطنبول، وقف ISAR، 2016)، 129.

21 YÖK, "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi", (Erişim 06 Eylül 2021).



أعداد كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية حسب الأعوام

يُلاحظ من الشكل السابق التطور الهائل في أعداد كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية، خاصةً في العقد الأخير؛ حيث تضاعفت أعدادها مرتين تقريباً لتصل في عام 2020 إلى 98 كلية. يحمل 65 كلية منها اسم كلية الإلهيات و33 اسم كلية العلوم الإسلامية. وأغلب هذه الكليات تتبع لجامعات حكومية باستثناء ست كليات تتبع لجامعات وقفية (أهلية). إنَّ الهدف من إنشاء هذه الكليات هو إعداد المتخرجين منها ليلتحقوا في مجال الخدمات الدينية، وإعداد معلّمي المواد الدينية في المدارس الابتدائية والمتوسطة، بالإضافة لإعداد الباحثين والعلماء في العلوم الإسلامية. وتتضمن هذه الكليات ثلاثة أقسام هي: العلوم الإسلامية الأساسية، الفلسفة والعلوم الدينية، تاريخ الإسلام والفنون الإسلامية، تتفرع عنها فروع مختلفة، وتشمل الخطة التعليمية فيها المقررات المختلفة الاختيارية منها والإلزامية.²²

وكليات الإلهيات والعلوم الإسلامية على نوعين من حيث نسبة تقديم اللغة العربية في برامجها:

1- كليات تُدرّسُ برامجها بشكل كامل باللغة العربية في سنواتها الخمس: وهي أربع كليات: كلية الإلهيات في جامعة مرمرة، وكلية العلوم الإسلامية في جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، وكلية الإلهيات في جامعة ماردين آرتوقلو، وكلية الإلهيات في جامعة يالوفا.

2- كليات تُدرّس اللغة العربية بشكل جزئي: وتشكّل أغلب الكليات، وذلك بعد تخرّج طلابها من السنة التحضيرية حيث يتلقون باللغة العربية ما نسبته 30% من المواد التعليمية في السنوات الأربع التالية للسنة التحضيرية.

يُذكر أنّ هناك كليات تقدم برامجها باللغة الإنكليزية للطلاب الدوليين هما: كلية الإلهيات في جامعة أنقرة وكلية الإلهيات في جامعة إسطنبول. كما يُذكر أنّ عدداً من هذه الكليات افتتحت أقساماً للدراسات العليا (الماجستير-الدكتوراه)،

22 زنكين، "مراحل تطور التعليم الديني العالي في تركيا"، 288.

لدراسة العلوم الإسلامية باللغة العربية مثل الكليات في جامعات مرمره وأكسراي وكارابوك ويالوفا والسلطان محمد الفاتح. يمكن تعريف برنامج تعليم اللغة العربية في السنة التحضيرية في كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية بأنه "سنة دراسية يدرس الطلاب فيها اللغة العربية لمدة تتراوح بين 600-900 ساعة دراسية، وتعتبر شرطاً لبدء الدراسة في أغلب كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية التركية".²³ وهو يقدم ضمن السنة الأولى في كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية بشكل إلزامي في جميع الكليات التي تدرّس باللغة العربية أو التركية، ولا يُعفى من هذه السنة إلا الناجحون في اختبار الإعفاء (المعافاة) الذي تجريه أغلب هذه الكليات قبل بداية العام الدراسي أو في منتصفه.²⁴ ويمكن الاستعاضة عنه في بعض الكليات بشهادة النجاح في اختبار (YÖKDİL/e-YDS/YDS) الذي يجريه مركز الاختبارات الوطني التركي (ÖSYM)، على أن لا تقل علامة النجاح فيه عن 60%.²⁵ ويمكن في بعض الأحيان أن تتدب بعض كليات الإلهيات أو العلوم الإسلامية معهد تعليم اللغات الأجنبية في الجامعة التي تنتمي لها للإشراف على تنفيذ برنامج السنة التحضيرية لصالحها، كما في معهد تعليم اللغات الأجنبية في جامعة أبات عزت بايسال في مدينة بولو.²⁶ وقد حدّد مجلس التعليم العالي (YÖK) الإطار العام للسنة التحضيرية من خلال اللائحة التنفيذية العامة لتعليم اللغات الأجنبية ومنها اللغة العربية التي صدرت ونُشرت في الجريدة الرسمية برقم 29662 بتاريخ 2016/03/23. والتي تضمنت الإجراءات والمبادئ المتعلقة بتعليم اللغات الأجنبية في مؤسسات التعليم العالي وبرامجها ومنها برنامج تعليم اللغة العربية في السنة التحضيرية بكليات الإلهيات والعلوم الإسلامية.²⁷

1.2. أهم التحديات التي تعترض برامج تعليم اللغة العربية في تركيا

بالرغم من الانتشار المذهل لبرامج تعليم اللغة العربية في تركيا إلا أنه ما زال يعتبرها بعض الحلل الملاحظ من خلال ضعف المخرجات التعليمية عند المتعلمين، بعد تخرّجهم من هذه البرامج، وبالتالي يدلّ ضعف المخرجات على وجود تحديات وثرعات في تطبيق تلك البرامج. وبالرغم من التطور الكمي الحاصل في الآونة الأخيرة في أعداد برامج تعليم اللغة العربية سواء في المدارس أو الجامعات، إلا أنّ هذا التطور الكمي لم يرافقه تطور نوعي يتناسب مع الازدهار الحاصل في الاهتمام والانتشار، إلا في بعض البرامج الحديثة. إنّ أهم أسباب الفجوة الحاصلة بين الكمّ والنوع في برامج تعليم اللغة العربية في المؤسسات التركية عموماً؛ هو الفجوات التي تفصل النظريات العلمية التي تُحطّط لإعداد هذه البرامج وقياس أدائها وتقويم مخرجاتها، عن الواقع العملي الذي يُطبّق في أرض الميدان. ويمكن أن نذكر أهم تلك التحديات والمعوقات التي تعترض تعليم اللغة العربية

23 علي، "التحديات المؤسسية في برامج تعليم اللغة العربية في السنوات التحضيرية بكليات العلوم الإسلامية بتركيا"، 129.

24 إسلام يسري الحدقي-سلطان شيمشك، "اتجاهات طلبة كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية في تركيا نحو برنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية"، دار الفنون لإلهيات 30/1 (تموز 2019)، 240.

25 للاطلاع على مواصفات اختبار YDS يُنظر: (Erişim 01 Eylül 2021)

26 موقع معهد تعليم اللغات الأجنبية في جامعة أبات عزت بايسال في مدينة بولو: (Erişim 02 Eylül 2021)

27 اللائحة التنفيذية لتعليم اللغات الأجنبية في مؤسسات التعليم العالي وهي تعديل للائحة سابقة منشورة في الجريدة الرسمية برقم 27074 بتاريخ 2008/04/12م. للاطلاع يُنظر موقع الجريدة الرسمية (Erişim 04 Eylül 2021)

في تركيا: 28

1- مُعَوِّقات تتعلّق بالأهداف التعليميّة: وأهمّها عدم الاستناد لإطار مرجعيّ محدّد ومكتوب لبرامج تعليم اللغة العربيّة على غرار الإطار المرجعي لتعليم اللغة الإنكليزية مثل ACTFL أو CEFR. بالإضافة إلى عدم تحديد وتدوين الأهداف العامّة لأغلب البرامج، فضلاً عن عدم إعلانها سواءً للمعلّمين أو للمتعلّمين.

2- مُعَوِّقات تتعلّق بالموادّ التعليميّة: تتوفّر وتنوّع مناهج القراءة والنحو والصرف في برامج اللغة العربيّة، بينما تُوجد ندرة في استخدام مناهج خاصّة بمهارات الكتابة والاستماع والمحادثّة. وتُعاني مهارتا الاستماع والمحادثّة من نقص في عدد الساعات التعليميّة المستحقّة، على حساب مادّة النحو والصرف التي نالت حظّاً وافراً من الساعات التعليميّة، ويرجع السبب لسيطرة المدرسة التقليديّة في تعليم اللغة العربيّة والمتجدّرة منذ العصر السلجوقي. بالإضافة أنّ أغلب المناهج المتبّعة في الموادّ التعليميّة المطروحة في البرامج لا تُراعي خصائص المتعلّمين الأتراك واحتياجاتهم.

3- مُعَوِّقات تتعلّق بالمعلّمين: هناك تطوّر في شروط تعيين معلّمي اللغة العربيّة لدى أغلب المؤسسات التركيّة خلال السنوات القليلة الماضية. ولكنّ معظم المؤسسات التركيّة لا تشترط حصول المعلّمين على دورات تدريبيّة، فضلاً عن أنّ أغلب هذه المؤسسات لا يوجد فيها حُطّ مُنتظمة لرفع كفاءة المعلّمين.

4- مُعَوِّقات تتعلّق بالمعلّمين: وأهمّها الفكرة الشائعة بصعوبة اللغة العربيّة بالإضافة إلى النظر إلى اللغة العربيّة على أنّها لغة مقدّسة الغرض منها تعلّم أصول وقواعد الدين، وليس على أنّها وسيلة اتصال مع العرب الناطقين بها.

5- مُعَوِّقات تتعلّق بأساليب (استراتيجيّات) التدريس: تتوفّر وتنوّع الأساليب والاستراتيجيّات المستخدمة في برامج تعليم اللغة العربيّة بين الأساليب التقليديّة والحديثة. ولكن يُسيطر أسلوب القواعد والترجمة وأسلوب المحاضرة والتلقين على أساليب واستراتيجيّات التدريس الأخرى.

6- مُعَوِّقات تتعلّق بالتقويم والاختبارات: تتعدّد وتنوّع الاختبارات المقدّمة في برامج تعليم اللغة العربيّة كما تنوّع طريقة تقديمها. ولكن أغلب المعلّمين لم يتلقوا تدريباً على آليّة التقويم اللغوي. كما أنّ هذه الاختبارات تركز على قياس القراءة والقواعد على حساب المهارات الأخرى.

3.2. التوصيات المقترحة لحلّ مُعَوِّقات تعليم اللغة العربيّة في تركيا

بناءً على المعوّقات المطروحة، وبُغية تطوير العمل وتجاوز العقبات والتحدّيات في برامج تعليم اللغة العربيّة، تُقدّم التوصيات التالية: 29

1- تحديد أو كتابة إطار مرجعيّ باللغتين العربيّة والتركيّة، يعود إليه المعلّمون والمتعلّمون يتضمّن التصنيف المناسب والوصفات العامّة للمهارات الأربع في كلّ مستوى من مستويات اللغة العربيّة للناطقين بغيرها في البرنامج.

28 سعد الرفيدي، برامج تعليم اللغة العربيّة في السنة التحضيرية: واقع وحلول (أكسراي: جامعة أكسراي، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2021)، 98.

29 الرفيدي، برامج تعليم اللغة العربيّة في السنة التحضيرية: واقع وحلول، 101.

- 2- تحديد وكتابة الأهداف العامة لبرنامج تعليم اللغة العربية، وطرق تحقيقها وقياسها وتقييمها، وإعلانها.
- 3- ضرورة العمل بمناهج ذات مواصفات تُراعي خصائص الطلاب الأتراك واحتياجاتهم، وتُركّز على المشتركات الثقافية واللغوية والاجتماعية بين البيئتين التركيبية والعربية.
- 4- ضرورة بناء وتحديد مناهج مناسبة وخاصة بمهارات الكتابة والاستماع والمحادثة.
- 5- ضرورة التوزيع المناسب للساعات التعليمية على مهارتي الاستماع والمحادثة.
- 6- ضرورة تدريس النحو والصرف وظيفياً في سياق المهارات الأربعة.
- 7- ضرورة اختيار معلّمي اللغة العربية من المختصين بتعليم اللغة العربية، ممن تلقوا التدريب على تعليم اللغات في مراكز ومؤسسات مُعتمدة.
- 8- إعداد خطط مُنتظمة ومُستمرة لتأهيل المعلمين الجدد، وتنمية وتطوير مهارات المعلمين القائمين على رأس عملهم.
- 9- تأسيس مراكز لتدريب وتأهيل معلّمي اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ تقوم بتدريبهم على استخدام الأساليب الحديثة والتقويم وإعداد الاختبارات وتصحيحها، خلال العطلة الصيفية أو قبل التعيين.
- 10- أهمية أن يكون عدد المتعلمين في الصف يتناسب مع حجم النشاطات والأساليب والعمليات الجارية فيه وأن يحقق تكافؤ الفرص لهؤلاء المتعلمين. ويُوصي الباحث ألا يتجاوز عدد المتعلمين في الصفّ عشرين طالباً.
- 11- ضرورة توفير بيئة تعليمية بديلة باللغة العربية، تحفّز المتعلمين على ممارسة النشاطات اللغوية المختلفة، وذلك من خلال المعسكرات اللغوية، أو الأنشطة اللاصفية المنتظمة والمستمرة.
- 12- تدريب المعلمين على إدارة الصفوف واستخدام أساليب واستراتيجيات التعليم الحديثة وخاصة التعلّم التعاوني والصفّ المقلوب.
- 13- أهمية تصنيف المتعلمين في الصفوف حسب مستوياتهم اللغوية، من خلال اختبار تحديد المستوى.
- 14- ضرورة أن تقيس الاختبارات المهارات الأربعة، وأن يقوم على إعدادها فريق مُدرّب لتحقيق الشمول والصدق والثبات فيها، وربط تلك الاختبارات بالأهداف العامة للبرنامج.
- 15- ضرورة إجراء اختبار مع نهاية كل مستوى، وألا يُسمح للطلاب بالانتقال للمستوى التالي إلا باجتياز الاختبار.
- 16- من الضرورة بمكان إنشاء هيئة جامعة وناظمة للعمل في برامج تعليم اللغة العربية في تركيا، تشمل الإداريين بهدف تبادل الخبرات واتخاذ القرارات الموحدة والمناسبة لتطبيقها على أرض الواقع في كلّ البرامج.

الخلاصة

إنّ أول نشوء لعلاقة الأتراك باللغة العربية كان مع دخولهم للدّين الإسلامي الحنيف، حيث نزلت هذه اللّغة منزلاً مرموقاً في قلوبهم لأنّها في المقام الأوّل لغة القرآن، ولغة العلوم الإسلامية. وقد مرّ تعليم اللّغة العربية للأتراك عبر القرون بمراحل كثيرة، بدءاً بالعصر السلجوقي مروراً بالعصر العثماني وعصر الجمهورية. والمتتبع لتعليم اللغة العربية في المراحل السابقة يجد نفسه أمام حقيقة واضحة، وهي أن تعليم اللغة العربية لم يكن بهدف إتقانها للتواصل وإجادتها في المعاملات،

بل كان بغرض استيعاب العلوم الإسلامية كون اللغة العربية لغة القرآن الكريم وما استتبعه من علوم، ومن هنا فقد طغت على مناهج تعليم اللغة العربية الكتب القديمة غير المختصة، بمساعدة الشروح والحواشي. كما سيطرت أساليب التدريس التقليدية كطريقة القواعد والترجمة والشرح المباشر عن طريق التلقين والمحاضرة، بالإضافة للحفظ والاستظهار. إلى أن وصل تعليم اللغة العربية في تركيا إلى العصر الحاضر، لينال حظاً وافراً من الاهتمام والانتشار من خلال المؤسسات التعليمية التركية في المدارس والأوقاف والجامعات. ولعلّ أهمّ هذه المؤسسات مدارس وثانويات الائمة والخطباء وكلّيات الإلهيات والعلوم الإسلامية، والتي ازدادت أعدادها بشكل لافت، وبالتالي ازداد عدد المنتسبين لها من الطّالّب الأتراك. ولكن بالرغم من الانتشار الهائل لبرامج تعليم اللغة العربية في تركيا إلا أنّ ما زال يعتريها كثير من التحديات والمعوقات، والتي منها ما يتعلّق بالأهداف ومنها ما يتعلّق بالموادّ التعليمية ومنها ما يتعلّق بالمعلمين والمتعلّمين وغير ذلك. وبغية معالجة هذه المعوقات والعقبات قدّم الباحثون عدداً من التوصيات والمقترحات بهدف سدّ الفجوات الحاصلة في برامج تعليم اللغة العربية.

المصادر والمراجع

- Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, "Yabancı Diller Yüksekokulu". Erişim 02 Eylül 2021. <https://yabancidiller.ibu.edu.tr>
- Resmî Gazete, "Yükseköğretim Kurumlarında Yabancı Dil Öğretimi ve T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü-Öğretim Programları", Erişim 06 Haziran 2021. https://dogm.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=14&fbclid=IwAR2yJ7r7V3RDx6lCt_YtCaGrkDaG8Vv-7Xb6MKHZrptTpnBqb8P6FksTUZWQ
- Türkiye Cumhuriyeti Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi Başkanlığı. Erişim 01 Eylül 2021. <https://www.osym.gov.tr>.
- Unionpedia, "Kâimetu'l-Lugât", Erişim 15 Eylül 2021. https://ar.unionpedia.org/قائمة_اللغات_حسب_العدد_الكلي_للمتحدثين/
- Moqaranaat, "Tertîbul-lugât", Erişim 15 Eylül 2021. <https://www.moqaranaat.com/ترتيب-اللغات-من-حيث-الإنتشار/>
- Yabancı Dille Öğretim Yapilmasinda Uyulacak Esaslara İlişkin Yönetmelik". Erişim 04 Eylül 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/03/20160323-6.htm>
- YÖK, "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi", Erişim 06 Eylül 2021. <https://istatistik.yok.gov.tr>
- أرباب، أنور. "تعليم اللغة العربية في تركيا بين الماضي والحاضر"، المؤتمر العلمي الدولي: دور التربية و التعليم في مواجهة التحديات الفكرية و التربوية مرحلة ما بعد داعش. 113-132. بغداد: جامعة بغداد، 2018.
- آيدين، طاهر خان. "المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في تركيا"، وقائع المؤتمر الدولي الرابع للغة العربية 193-201. دبي: المؤتمر الدولي للغة العربية، 2015.
- الحدقي، إسلام يسري - شيمشك، سلطان. "اتجاهات طلبة كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية في تركيا نحو برنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية"، دار الفنون إلهيات 30/1 (تموز 2019)، 231-262 <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/752229.262>
- الرفيدي، سعد ، برامج تعليم اللغة العربية في السنة التحضيرية: واقع وحلول. أكسراي: جامعة أكسراي، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2021.
- زنكين، زكي صالح. "مراحل تطور التعليم الديني العالي في تركيا منذ العهد العثماني إلى عهد الجمهورية"، مجلة الديانة العلمية، 1 (2019)، 267-294.
- https://dosya.diyanet.gov.tr/flip/index.php?YIL=2019&TR=19&DERGI=arapca_ilmi_2019.pdf
- شاهين، شامل. "مناهج التعليم الديني العالي في تركيا: نظرة إصلاحية"، مجلة دعوة الحق 362/42 (2001)، 128-136. <http://search.mandumah.com/Record/258391>
- صالح، محمود إسماعيل. "اللغة العربية ومنزلتها بين اللغات". قيمة اللغة العربية. الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية 2017.
- صوتشين، محمد حقي. "تدريس اللغة العربية في تركيا/بالأمس واليوم"، اللغة العربية في تركيا. تحرير. محمود محمد قَدوم، الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016.
- علي، إسلام يسري، "التحديات المؤسسية في برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية بكليات العلوم الإسلامية بتركيا"، كتاب مؤتمر إسطنبول الدولي الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. إسطنبول، وقف ISAR، 2016.

محمد بسناسي، "اللغة العربيّة في العالم"، قيمة اللغة العربية، الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية،
2017.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2021)

Kur'ân Meâlleri Kur'ân Hükümünde midir? *Kur'an-ı Kerim-Gerçek* Adlı Meâl Bağlamında Bir İnceleme

**Can the Translations of the Qur'ân Be Considered as the Qur'ân Itself?
An Examination in the Context of the Translation Work Called *The Holy
Qur'ân-Genuine***

Bayram Köseoğlu

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr., Presidency of Religious Affairs
Ankara/Turkey

bk7791@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-8256-8972

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 02 Ağustos 2021

Kabul Tarihi: 03 Kasım 2021

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2021

Yayın Sezonu: Güz

Article Information

Article Type: Research Article

Date Received: 02 August 2021

Date Accepted: 03 November 2021

Date Published: 30 November 2021

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.977818>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Köseoğlu, Bayram. "Kur'ân Meâlleri Kur'ân Hükümünde midir? 'Kur'an-ı Kerim-Gerçek' Adlı Meâl Bağlamında Bir İnceleme". *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 704-724.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.977818>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Kur'ân Meâlleri Kur'ân Hükümünde midir? Kur'an-ı Kerim-Gerçek Adlı Meâl Bağlamında Bir İnceleme

Öz

Yüce Allah insanlara doğru yolu göstermek üzere peygamberler göndermiştir ve her peygamber kendi kavminin diliyle gönderilmiştir. Kur'ân'ın ilk muhatapları Arap toplumu olduğu için Kur'ân-ı Kerîm Arapça olarak indirilmiştir. Kur'ân'ın ilk muhatapları onu anlamışlar, onun rehberliğinde yürümüşlerdir. Zamanla İslam dünyanın dört bir yanına yayılmaya başlamış ve farklı farklı dilleri konuşan toplumlar Müslüman olmuştur. Bu toplumların Kur'ân'la buluşması ve onun manalarından haberdar olmalarında ise tercüme önemli bir rol oynamıştır. Günümüzde Kur'ân dünyada en çok konuşulan diller başta olmak üzere pek çok farklı dile çevrilmiş durumdadır. Kur'ân hem lafız hem de mana itibarıyla Allah katındandır. Kur'ân'ın manalarını aktarmak üzere yapılan tercüme ise mütercim Kur'ân'dan anladıklarından ibarettir. Bu yüzden birbirinden farklı pek çok tercüme mevcuttur. Bununla birlikte, tercüme ile Kur'ân'ın mahiyet itibarıyla aynı olduğu şeklinde birtakım iddialar da dile getirilmektedir. Bu ise meâllerin Kur'ân gibi algılanması şeklinde yanlış bir sonuca yol açacaktır. Bu çalışmada, Ali Rıza Safa tarafından hazırlanan "Kur'an-ı Kerim-Gerçek" adlı meâl örneğinden hareketle tercüme Kur'ân hükümünde olup olmadığı hususu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Meâl, Tercüme, Türkçe.

Can the Translations of the Qur'ân Be Considered as the Qur'ân Itself?

An Examination in the Context of the Translation Work Called

The Holy Qur'ân-Genuine

Abstract

Allah almighty sent all the messengers in the languages of their people to guide them to the straight path. Thus, holy Qur'ân was revealed in Arabic language because of the fact that Arabic was the language of the Arabs who were the first people to hear and understand the message of the holy Qur'ân. They moved forward under the Qur'ân's guidance. When Islam rapidly spread from Arabic peninsula to the rest of the world, other people with different languages accepted Islam. Translations of the Qur'ân into the languages of the new non-Arab Muslims played an important role for them to understand and absorb the meaning and the message of the Qur'ân. Today, the Qur'ân is translated into so many different languages. The Qur'ân is protected in the sight of Allah both in terms of its words and meanings. Translations which are produced to understand the message of the Qur'ân, merely consist of conveying of what translators' understanding of the Qur'ân. Therefore, there are many different translations available. However, there are some claims that the translations and the Qur'ân are the same in nature. This approach might lead to the wrong conclusion for the translations to be perceived as the Qur'ân itself. In this study, we will examine whether the translations can be considered as the Qur'ân itself or not, by reviewing the translation work of Ali Rıza Safa called "The Holy Qur'ân-Genuine."

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Meâl, Translation, Turkish.

Giriş

Kur'ân Müslümanların kutsal kitabıdır. Nazil olmaya başladığı andan itibaren Kur'ân, muhataplarına doğru yolu göstermekte, dünyadan ahirete uzanan yolculuklarında onlara rehberlik etmektedir. Dili Arapça olmayan Müslüman toplumlar için Kur'ân meâlleri bu bağlamda önemli bir rol oynamaktadır. Zira bu toplumlar her ne kadar kutsal kitapları olan Kur'ân'ı okumayı öğrenebilseler de her seviyeden insanın onun manalarını

anlayabilmesi kolay bir şey değildir. Bu gerçek, meâllerin Kur'ân'ın manalarını aktarma noktasındaki önemini ortaya koymaktadır.

Hiç şüphesiz ki bir meâlin başarısı mütercimim ilmi birikimi, gayreti, ön kabulleriyle vb. doğrudan alakalıdır. Bir meâl, Kur'ân'ın manalarını aktarabildiği ölçüde muhatapların teveccühünü kazanmaktadır. Ancak, her meâlin aynı başarıyı yakalayabildiğini söylemek zordur. Öyle ki, Türkçe açısından düşündüğümüzde bizzat muhatapların tepkisiyle karşılaşan meâl örneklerinin de var olduğu bir gerçektir. Bunun da ötesinde meâlin Kur'ân hükümünde olduğu iddiasında olan örneklerle de karşılaşabilmekteyiz. Bu makalede benzer bir örnek üzerinden meâllerin Kur'ân hükümünde olup olmadığı hususu ele alınacaktır. Öncelikle Kur'ân ve Kur'ân çevirilerinin mahiyeti üzerinde durulacak, Kur'ân ve çeviriler arasındaki farklara işaret edilecektir. Sonrasında ise, bir örnek üzerinden hareketle meâlin Kur'ân hükümünde olduğu iddiası ve bu iddianın yol açtığı sonuçlar ortaya konulacak ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. Kur'ân ve Kur'ân Çevirilerinin Mahiyeti Üzerine

Öncelikle bu çalışmanın temelini oluşturması itibarıyla Kur'ân'ın ne olduğuna/nasıl bir kitap olduğuna ve Kur'ân tercümelerinin mahiyetine işaret etmekte fayda vardır.

İlahi vahiy halkasının son kitabı olarak Hz. Peygamber'e Kur'ân-ı Kerîm indirilmiştir. Kur'ân'ın farklı tarifleri yapılmış olmakla birlikte, bunlardan hareketle şu genel tanımları burada zikredebiliriz: "Kur'ân, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha Sûresiyle başlayıp Nâs Sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça mu'ciz bir kelâmdır."¹ "Bu tarife göre Hz. Peygamber'e indirilmeyen kitap ve sayfalar, Kur'ân'ın tercümesine veya Kur'ân'ın mânalarının Arapça olarak başka kelimelerle ifade edilmiş şekline, Hz. Osman'ın mushaflarının hattına uymayan kıraatlara ve kutsî hadislerle Kur'ân denilemez."²

Kur'ân'ın burada bir örneği verilen tanımla ilgili ayrıntılara ileride yer verilecektir. Ancak, Kur'ân ve Kur'ân çevirilerinin mahiyetini ve aralarındaki farkı ortaya koymak için öncesinde tercüme ve meâl kavramları üzerinde kısaca durmak uygun olacaktır.

Farklı tarifleri yapılmakla birlikte, çalışmamızla ilgili olan yönüyle tercüme genel olarak, bir sözü bir dilden başka bir dile çevirmek şeklinde ifade edilebilir. Elmalı Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1942) tercümeyle "Bir kelâmın manasını diğer bir lisanda dengi bir tabir ile aynen ifade etmektir." şeklinde açıklar.³ "Demek oluyor ki, bir dilden diğer bir

¹ Kur'ân'ın benzer bir tanımı için bk. Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418), 1/13. Kur'ân'ın tanımı için yer alan Arapça vurgusu için ayrıca bk. Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: DİB. Yayınları, 1935), 1/21.

² Abdulhamit Birışık, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/9.

dile tercüme yapılırken, kelamın bütün mana ve maksatlarına itina gösterilmesi icap etmektedir.”⁴

Tarihen sabit olan bir husus vardır ki o da Kur’ân-ı Kerîm’in başka dillere çevirisinin çok eski zamanlardan beri yapılageldiğidir. Bu durumda, yapılan bu çevirilerin mahiyeti önem arz etmektedir. Harfî tercümede her yönden asla uygunluk aranması sebebiyle Kur’ân’ın harfî tercümesinin yapılamayacağı ittifakla kabul edilen bir husustur. Yapılan çeviriler veya yapılması mümkün görülen çeviriler ise metnin asıl manasını aktarmayı hedefleyen tefsirî tercüme türleridir.⁵ Nitekim, harfî tercümede Kur’ân’ın i’câzı gereği manaları tam olarak aktarılamamakta, eksik hatta yanlış manaların ortaya çıkması söz konusu olmaktadır.⁶

Kur’ân çevirileri için kullanılan ve tercümeyle anlamca yakın bir diğer kelime ise meâl kelimesidir. Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzı gereği manasının tam olarak farklı bir dile aktarılamayacağı gerçeğinden hareketle, yapılan çevirilerdeki eksikliği ifade etmek üzere Kur’ân çevirileri için tercüme kelimesi yerine meâl kelimesinin kullanılması tercih edilmiştir.⁷ Çünkü bir eseri başka bir dile çevirirken eserin muhtevasında belli oranda anlam değişmesi hatta anlam kaybı olacaktır.⁸

Bu izahlardan sonra, Kur’ân ve Kur’ân tercüme türleri arasındaki ilişkiye bakıldığında Kur’ân’ın yukarıda bir örneği verilen tanımında yer alan özelliklerden hiçbirinin tercümede bulunmadığı hakikati karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle, Kur’ân’ın lafzı da manası da Allah tarafından Hz. Muhammed’e indirilmiştir. Oysa hiçbir Kur’ân tercümesi bu özellikte değildir. Zira, tercümede mutlaka eksiklikler vardır. Yine, Kur’ân-ı Kerîm Cebrâil aracılığıyla ve vahiy yoluyla indirilmiştir. Bu özelliklerin de hiçbir tercümede bulunmadığı aşikardır. Ayrıca, Kur’ân-ı Kerîm günümüze kadar tevatürle nakledilmiş, tüm Müslümanlar bu hususta ittifak etmişlerdir. Oysa hiçbir tercümede ne tevatürle nakledilme ne de bütün Müslümanların ittifakı söz konusu değildir. Yine, Kur’ân’ın tilavetiyle ibadet olunurken, cumhuru ulemaya göre tercümeyle ibadet edilemez.⁹ Son olarak, Kur’ân-ı Kerîm hem lafzı hem de manası itibarıyla mu’cizdir. Onun bir benzeri getirilemez. Oysa hiçbir Kur’ân tercümesi lafızları itibarıyla mu’ciz olmadığı gibi mana yönüyle de eksiktir.¹⁰ Zira, lafız ve mana itibarıyla mucize olan Kur’ân başka bir dile çevrildiğinde hem lafzın mucizeliği kaybolmakta hem de Kur’ân’ın mana ve maksatları tam ve mükemmel bir şekilde ortaya koyulamadığı için mananın mucizeliğinde kusur söz konusu olmaktadır. Böyle olunca da tercümelere Kur’ân hükmü verilmesi elbette ki mümkün olmayacaktır.¹¹

⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 216.

⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 217.

⁶ Hidayet Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 324-325.

⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 220. Ayrıca bk. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/30.

⁸ Turan Koç, “Çeviri ve Kur’an’ın Türkçe Çevirileri”, 2. *Kur’an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler*, (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 241.

⁹ Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu konu ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

¹⁰ Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, 341-342. Ayrıca bk. Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1995), 307-308.

¹¹ Muhsin Demirci, *Kur’ân Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 269.

Ayrıca, şu hususu da ilave etmek gerekir ki, Kur'an âyetlerinin iki kapak arasında cem edilmiş haline Mushaf denilmektedir. Hiçbir tercüme için, hele de içerisinde Kur'an metninin yer almadığı, salt tercüme metninden ibaret olan, iki kapak arasına alınmış olan tercüme için Mushaf isminin kullanılması da söz konusu değildir.

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin (öl. 1954) tercümenin mahiyetine ilişkin şu izahlarını burada hatırlamak yerinde olacaktır: "Sadece manaya Kur'an demek doğru olmayacağı gibi Kur'an'ın manasının okunması da Kur'an okuma yerine geçmez... Mana Kur'an'ın bir cüz'üdür, bütünü kucaklayamaz ve suyu meydana getiren oksijen veya hidrojen den herhangi birine nasıl ki su denilemez ise sadece manaya da Kur'an denilemez."¹² Benzer şekilde, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun ilgili kararında da "Kur'an-ı Kerim, Allah katından hem lafız hem de mana olarak indirilmiş olan ilahî kelâmın adıdır. Bu itibarla Arapça olarak indirilmiş olan Kur'an'ın (Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113) manasını aktarmak üzere herhangi bir dilde yazılmış olan hiçbir meâl, bizatihi Kur'an hükmünde değildir."¹³ denilmek suretiyle bu husus özellikle vurgulanmaktadır.

Bu durumda, Kur'an tercümelerinin "Kur'an" diye isimlendirilmesi ilmen ve örfen mümkün olmadığı gibi, halk nezdinde zamanla tercümenin Kur'an'ın kendisi gibi algılanmasına neden olma ihtimaline binaen dinen de doğru değildir.¹⁴ Tefsirinde aynı konuyu ele alan Vehbe ez-Zuhaylî de (öl. 2015) şâz olan kıraat Kur'an diye isimlendirilemeyeceği gibi Kur'an'ın tercümesinin de Kur'an diye isimlendirilemeyeceğini, bunun bir tefsirden ibaret olduğunu belirtir.¹⁵ Yine, Kur'an'ın nazım ve mananın birlikte ismi olduğunu belirten Vehbe ez-Zuhaylî, ne kadar dakik bir tercüme yapılırsa yapılsın hatadan salim olamayacağı için tercümeden hüküm çıkarılamayacağını ve tercümelerin Kur'an sayılmayacağı gibi tercümeyle namazın da geçerli olmayacağını vurgular.¹⁶ Ayrıca, Kur'an vahiy mahsulü olduğu halde tercüme için bunu iddia etmek mümkün olmadığına göre hiçbir tercümenin Kur'an'ın aslının yerini tutamayacağı da ortadadır.¹⁷ Dolayısıyla, Arapça olarak yapılmış olsa da Kur'an'ın tefsirleri ve farklı dillere yapılmış tercümeleri Kur'an olarak kabul edilemez.¹⁸

Kur'an'ın mahiyetine ilişkin âyetlere bakıldığında Arapça vurgusunun ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda, Kur'an'ın dilinin apaçık bir Arapça olduğu,¹⁹ Arapça Kur'an olarak indirildiği²⁰ açıkça ifade edilmektedir. Zuhurif Sûresi 3. âyetteki (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) "Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur'an yaptık." vurgusu ise, Kur'an'ın Arapça olduğu hakikati yanında bunun hikmetini de göstermektedir.

¹² Mustafa Sabri, *Kur'an Tercümesi Meselesi*, çev. Süleyman Çelik (İstanbul: Bedir Yayınları, 1993), 68.

¹³ bk. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/38804/meal-okumak-hatim-gerine-gecer-mi-?enc=QisAbR4bAkZg1HlmMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRGirgyeb8%3d> (Erişim 6 Temmuz 2021)

¹⁴ Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 348-350.

¹⁵ bk. ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 1/14.

¹⁶ bk. ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 1/37.

¹⁷ bk. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli* (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1980), 12.

¹⁸ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 153.

¹⁹ en-Nahl 16/103; eş-Şuarâ 26/195.

²⁰ Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; Tâhâ 20/113 vd.

Elmalılı'nın da ifade ettiği üzere "Kur'ân-ı Kerîm'e Kur'ân isminin verilmesi bilhassa nazmı itibarıyladır. Zira kıraat olunan evvelen ve bizzat mana değil, manasını en belîğ surette ifade eden nazımdır."²¹ Bu yüzdendir ki âyetlerde Kur'ân'ın Arapça olduğu vurgulanmıştır. O halde, Kur'ân'ın Arapça olması hakikatinin özellikle vurgulandığı dikkate alındığında, yapılan Kur'ân çevirileri için "Kur'ân-ı Kerîm", "Türkçe Kur'ân" vb. ifadelerin kullanılmasının yanlışlığı ve bunun bir anlamının olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Yine, herkesçe bilinen bir husus vardır ki Kur'ân, kendisinin bir benzerini getirme konusunda muhataplarına meydan okumaktadır. Müşriklerin, Kur'ân'ın Allah kelamı olmadığı, Hz. Peygamber'in uydurduğu bir beşer sözü olduğu yönündeki iddiaları karşısında Yüce Allah onlara açıkça meydan okumuş ve onların bu iddialarını reddetmiştir.

Allah c.c., Kur'ân'ın nazil olduğu dönemin en güçlü edip ve şairlerine onun benzerini getirme hususunda, aşamalı bir yöntemle meydan okumuştur.²² "De ki: *Andolsun, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler.*"²³ meâlindeki âyetle önce inkarcıların Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyecekleri beyan edilmiş, bu beyandan sonra müşriklere şöyle meydan okunmuştur: "Yahut "Onu kendisi uydurdu!" mu diyorlar? Hayır, onlar iman etmezler. Eğer doğru iseler onun benzeri bir söz getirsinler."²⁴ Kur'ân'ın benzeri bir kitap getirme noktasında müşriklerin aciziyeti böylece ortaya konduktan sonra, en azından Kur'ân benzeri on sûre getirme talebiyle onlara meydan okunmaya devam edilmiştir: "Yoksa, "Onu (Kur'ân'ı) kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: *Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin. Eğer (onlar) size cevap veremiyorlarsa, bilin ki, o ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan başka tanrı yoktur. Artık siz Müslüman oluyor musunuz?*"²⁵ İnkarcıların bunu da yapamayacakları vurgulandıktan sonra, sadece bir sûre getirmeleri istenmek suretiyle bu meydan okuma devam etmektedir: "Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. Bunu yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır."²⁶ Yüce Allah'ın, müşriklere meydan okumak suretiyle yaptığı bu delillendirme karşısında muhataplar suskun kalmış,²⁷ Arap edipleri yenilmiş,²⁸ böylece Kur'ân'ın Allah kelamı olmadığı şeklindeki iddialarında karşı koyma kapısı kapanmıştır.²⁹ Nitekim, Kur'ân'ın bu meydan okuması sadece nazil olduğu dönemle sınırlı kalmamış, günümüze gelinceye kadar Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koyma hususunda insanların aciziyeti devam etmiştir.

²¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/12.

²² Osman Keskiöğlu, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri* (Ankara: TDV Yayınları, 1987), 185.

²³ el-İsrâ 17/88.

²⁴ et-Tûr 52/33-34.

²⁵ Hûd 11/13-14.

²⁶ el-Bakara 2/23-24. Ayrıca bk. Yûnus 10/38.

²⁷ Fatih Kanca, *Tarihin Penceresinden Kur'ân'ın Aydınlığına -Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî Tarihi-* (İstanbul: Kopernik Yayınları, 2021), 173.

²⁸ Keskiöğlu, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, 186.

²⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 164.

Yüce Allah her peygamberi kendi kavminin diliyle göndermiştir.³⁰ Bu hakikat, Hz. Peygamber'in peygamberliğine ve Kur'ân'ın Allah tarafından gönderilmiş olduğuna da bir delildir. Zira, Kur'ân kendi dillerinde gönderilmiş olmasına rağmen inkarcılar onun bir benzerini getirmekten aciz kalmışlardır. Şayet iddia ettikleri gibi Kur'ân Hz. Peygamber tarafından uydurulmuş olsaydı, kendi dillerinde olan bu kitabın bir benzerinin ortaya konulması da mümkün olurdu.³¹ Bu hakikat karşısında, bilinen bir başka gerçek daha vardır ki o da günümüzde yüzlerce meâlin mevcut olduğudur. Bu ise, Kur'ân'dan farklı olarak Kur'ân meâllerinin insan eseri olduğunu, taklit edilebileceğini ve bir benzerini getirmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Bu durumda Elmalılı'nın "O halde kendi lisanında bile taklid ve tanzîri kabil olmamış olan Kur'ân'ın nazm-u üslubunu diğer bir lisanında taklid veya tanzir etmek elbette mümkün olamaz."³² şeklindeki haklı tespiti, meâllerin Kur'ân olarak kabul edilemeyeceği gerçeğinin bir başka ifadesidir.

Kur'ân-ı Kerîm her türlü hata ve noksandan salim olmasına karşın, insan eseri olan tercüme için bunu söylemek mümkün değildir. Nitekim, tercümede hangi ilke ve metot benimsenirse benimsensin Kur'ân'ın i'câzı karşısında beşer dili yetersiz kalacaktır. Bu durumda, "tercümede ilke seçiminin de ciddi bir problem olduğunu söyleyebiliriz. Mütercim bir tek ilke belirlediğinde o ilke, kendine özgü birçok problemle mütercimin karşısına çıkıyor. Birden çok ilke belirlediği durumda da bunların uygulanabilirliği söz konusu olmaktadır. Mesela kelimesi kelimesine ve sözdizimine uyararak bir tercüme ilkesi benimsense, ortaya çıkan ifadeler tuhaflaşıyor, anlam yitiyor ve çeviri açık ve anlaşılır olmaktan uzak, karşı dil zevkince yadsınır bir hal alıyor. Tefsiri bir tercüme ilkesi benimsendiğinde de, asıl metinde neyin nasıl anlatıldığı, çeviri metinde gözlenemez oluyor."³³ Bu durumda "Çeviri, asıl metindeki anlamların, mütercimin zihin süzgecinden geçerek yeni bir dilde yeniden şekil almasıyla oluşmuş yeni bir metindir. Allah'ın ne dediğini ve nasıl söylediğini, herhangi bir eksiltme ve artırma yapmaksızın, bütün anlam ve duygu boyutlarıyla, farklı bir dilde aynen ifade etmenin imkansızlığı göz önünde bulundurulursa, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, hiçbir çeviriye doğrudan 'Kur'ân' adı verilemez."³⁴

Tam da bu noktada Elmalılı'nın "Türkçe Kur'ân" ifadesine karşı çıkışının³⁵ önemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim, yapılan çeviriye doğrudan "Kur'ân" isminin verilmesi sakıncalı ve tehlikeli bir yoldur. Bu şekilde bir isimlendirme, çevirinin Kur'ân gibi algılanmasına neden olabilir. Bu ise, tercümede mevcut olan hataların mütercime değil de Kur'ân'a nispet edilmesine yol açar. Ayrıca, böyle bir isimlendirmenin zamanla insanların "Elimizde Kur'ân'ın tüm manalarını ihtiva eden kendi dilimizde bir Kur'ân var, dolayısıyla Arapçasına

³⁰ İbrâhîm 14/4.

³¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 6/361.

³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/14.

³³ Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 110.

³⁴ Zekeriyâ Pak, "30. Cüz'ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2006), 30.

³⁵ bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/15.

ihtiyacımız yok!" şeklinde yanlış bir anlayışa kapılmalarına yol açabileceği³⁶ tehlikesi de göz ardı edilmemelidir.

Bu yüzdendir ki Yazır'ın "Onun için hukuki bir mukavele veya muahedenin hükmünde ancak resmî metni muteber olur. Tercemesi olsa olsa anlamak için bir vesile olabilir, bir vesikai hukukiye teşkil etmez."³⁷ şeklindeki beyanı asıl metin ile tercüme arasındaki farkı ortaya koyması açısından önemlidir. Zira, Kur'ân'da hata yoktur ama tercümede hata ihtimali her zaman için söz konusudur.

O halde, Kur'ân'dan hüküm çıkarma konusunda Kur'ân'ın nazımının özel bir önemi vardır. Bu bağlamda Kur'ân'da (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حِكْمًا عَرَبِيًّا)³⁸ "Biz Kur'ân'ı işte böyle Arapça bir hüküm ve hikmet olarak indirdik." şeklinde Arapça vurgusu yapılması bu gerçeğe işaret etmesi itibarıyla son derece önemlidir. Bütün bunlar bir arada değerlendirildiğinde, Kur'ân'ın isimlerinden "Kur'ân",³⁹ "Hüküm" ve "Kitap"⁴⁰ isimlerinin Arapça olmakla tavsif edilmesi bu isimlerde nazımın önemini ortaya koymaktadır.⁴¹

2. Kur'ân Meâlleri Kur'ân Hükümünde midir?

Kur'ân ve Kur'ân çevirilerinin mahiyetine dair bu izahlardan sonra, Kur'ân çevirilerinin Kur'ân olduğu iddiası ve bu iddianın çeviriye nasıl yansıdığı bir örnekten hareketle ortaya konulacak ve değerlendirilmesi yapılacaktır.⁴²

2.1. Meâl Çalışmasının Mahiyeti

2.1.1. Genel Özellikleri

Bu çalışmada ele alınan ve "Kur'an-ı Kerim-Gerçek" adıyla yayınlanan meâlin içerisinde Kur'ân'ın Arapça metni yer almamaktadır. Gerek çalışmanın giriş kısmında gerek âyet meâllerinde ve sûre isimlerinde gerekse dipnot açıklamalarında sürekli Türkçe vurgusu yapıldığı görülmektedir. Bu durum, çalışmanın isminin "Kur'an-ı Kerim-Gerçek" olduğu dikkate alındığında,⁴³ muhtevasında Kur'ân metni yer almayan, sadece çeviriden ibaret olan bu çalışmanın gerçek Kur'ân şeklinde sunulduğunu düşündürmektedir.

Nitekim şu ifadeler bu hususu destekler mahiyettedir:

³⁶ Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 291-292.

³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/11. Ayrıca bk. Koç, "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", 248.

³⁸ er-Ra'd 13/37.

³⁹ İlgili âyetlere yukarıda işaret edilmiştir.

⁴⁰ (كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِأَنَّهَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (Fussilet 41/3)

⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/12.

⁴² Çalışmanın bu bölümünde Ali Rıza Safa tarafından hazırlanan ve İleri Yayınları tarafından Ocak 2018'de dördüncü baskısı yapılan "Kur'an-ı Kerim-Gerçek" adlı çalışma merkeze alınarak bir inceleme ve değerlendirme yapılacaktır. bk. Ali Rıza Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek* (İstanbul: İleri Yayınları, 2018)

⁴³ "Türkçe Kur'ân" ismiyle yayımlanan başka meâller de bulunmaktadır. Örnek olarak şunlar zikredilebilir: Mustafa Cemil Kılıç: "Anlamak İçin Türkçe Kur'ân (Meâl)", Osman Nebioğlu (öl. 1988), "Türkçe Kur'ân-ı Kerim", Süleyman Tefvik Özzorluoğlu (öl. 1939), "Türkçe Kur'ân-ı Kerim". 1957 yılında yayımlanan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun çevirisi ise sadece "Kur'ân" ismiyle basılmıştır. İlgili literatür için bk. Muhammet Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 231-301.

“İslamiyet ve Kur'ân evrenseldir. TDK sözlüğünde, evrensel teriminin anlamı, ‘Tüm insanlığı ilgilendiren; dünya çapında’ olarak açıklanır. Evrensel olan, İslamiyet ve Kur'ân'dır; Arap dili değildir... Kur'ân, Allah'ın izniyle dünyadaki tüm dillere çevrilmiş olduğu için evrenseldir. Tüm dillerde okunan Kur'ân çevirileri, Kur'ân'ın ta kendisidir ve Kur'ân çevirileriyle yapılan okuyuşlar ve yakarışlar, Allah'ın gerçek hoşnutluğunu kazanacaktır...”⁴⁴

Kur'ân ilk muhatapları olan Araplara, Arapça olarak indirilmiştir. Bir ilahi kelamın muhataplarının anlayacağı dilde olması elbette ki bir gerekliliktir ve bunun bizzat Kur'ân'ın da işaret ettiği pek çok hikmetleri vardır. Bununla birlikte, bu hakikat Kur'ân'ın evrensel bir kitap olduğu gerçeğiyle çelişmez. Nitekim, muhtevastaki evrensel nitelikteki mesajlar yanında, bütün insanlığa hitap eden bir kitap olduğunu Kur'ân'ın bizzat kendisi de söylemektedir.⁴⁵

Ayrıca, bu çevirinin hazırlanma usulüne ilişkin şu ifadeler de bu konuda bir fikir vermektedir: “Bu Kur'ân çevirisi, otuz ayrı Kur'ân çevirisindeki ‘Türkçe âyetler’, birbirleriyle ve Arapça asıllarıyla tek tek karşılaştırılarak, ayrıca, diğer dillerdeki Kur'ân çevirilerinden ve Kur'ân araştırmalarından da yararlanılarak hazırlanmıştır.”⁴⁶ Burada yer verilen “Türkçe âyetler” tabiri de yukarıdaki kanaati destekler mahiyettedir.⁴⁷

2.1.2. Meâl Çalışmasının Muhtevasına Yönelik Tespitler

2.1.2.1 Sûre İsimlerinin Tercüme Edilmesi

Tercümede her şey çevrilmez. Nitekim, bazı şeyleri tercüme etmek anlamsız olduğu gibi aynı zamanda bir hatadır. Genel olarak kişi adları, yer adları vb. gibi özel isimler tercüme edilmez. Sûre adlarını da bu bağlamda ele almak gerekir. Sûre isimlerini “Sığır”, “Hayvanlar”, “Balarısı” vb. şeklinde tercüme etmek bir talihsizliktir. Nitekim bunlar sûrelerin özel isimleri olup başka anlamda kullanılmazlar. “el-Bakara” denildiğinde bir Arabın zihninde sığır değil Kur'ân'daki sûre canlanır. Nitekim bizde de İstanbul'un bir ilçesi olan örneğin Büyükçekmece özel ismi kullanılınca kimsenin aklına bir masanın büyük çekmecesini gelmeyeceği gibi, Kartal ilçesi zikredilince de kuş olan kartal gelmez. Dolayısıyla, Kartal ilçesini Arapçaya “نسر” şeklinde çevirmek ne kadar abes ve yanlışsa, Bakara Sûresi'ni “Sığır Sûresi” şeklinde çevirmek de o kadar abes ve yanlıştır.⁴⁸

Bu hakikate karşın, söz konusu meâl çalışmasında sûre isimleri tercüme edilerek verilmiştir. “Bakara/İnek, Enâm/Çiftlik Hayvanları, Enfâl/Savaş Kazanımları, Şuarâ/Ozanlar, Zümer/Kümeler, Fetih/Utku, Mülk/Yönetim, Târık/Vuruşlu, Gâşiye/Karabasan Gibi Çöken, Mâun/Kamu Hakları”⁴⁹ örneklerinde görüldüğü üzere hem

⁴⁴ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 49.

⁴⁵ İlgili âyetler için bk. el-Bakara 2/185; Âl-i İmrân 3/138; Sebe' 34/28.

⁴⁶ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 77.

⁴⁷ Türkçe Kur'ân adıyla yayımlanan farklı bir meâl çalışmasında yer alan benzer örnekler şu şekildedir: “Türkçe konuşan Müslümanlar için Türkçe Kur'an, yaşamsal önemde gereklidir.”, “İşte bu âyette yer alan Arap sözcüğü yerine Türk sözcüğünü koyarsak, Türkçe Kur'an'ın neden bu denli önemli olduğunu anlarız.” bk. Cemil Kılıç, *İslam'ı Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meâl)* (İstanbul: Güz Yayınları, 2018), 21.

⁴⁸ Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 300-301.

⁴⁹ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 7-10.

anlamsız hem de sûrelerin özgün isimlerinin ifade ettiği manaları karşılamaktan uzak garip karşılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu ise, Kur'ân'ı veya sûre isimlerini anlaşılır kılmaktan öte, Kur'ân'ın hafife alınmasına da yol açacak yanlış bir yaklaşım tarzıdır.

Sûre isimlerinin tercüme edilmesinde karşılaşılan bir diğer örnek ise Mukattaa harfleriyle başlayan sûrelerde görülmektedir. TâHâ/T.H., YâSin/Y.S., Sâd/SS., Kaf/K. şeklinde karşılanan bu sûre isimleri de aynı şekilde anlamsız karşılıklar olarak yer almaktadır.⁵⁰

Bu konuyla bağlantılı olan ve çalışmada dikkat çeken bir başka husus da sûre başlarında yer alan Mukattaa harflerinin yazılışıdır. Bu harfler kıraattaki okuyuştan farklı olarak "A.L.M.",⁵¹ "A.L.R.",⁵² "T.S.M.",⁵³ "SS.",⁵⁴ "K.H.Y.A.SS."⁵⁵ şeklinde yazılmıştır. Bilindiği üzere bu harfler müstakil harfler olup, Arapçadaki isimleriyle okunur. Meâllerde ise okunduğu şekliyle yazılır. Buna karşılık söz konusu harfleri Elif yerine A, Lâm yerine L, Sâd yerine SS, Kâf yerine K şeklinde yazmanın izahı mümkün olmadığı gibi, son derece yanlış olduğu da ortadadır. Zira, bu meâlde A.L.M. şeklindeki bir çeviriyi okuyan kişinin, özellikle de Arapça bilmeyen bir kişinin zihninde Elif.Lâm.Mîm harflerinin canlanmayacağı muhakkaktır. Ayrıca, bu harflerin yazımında transkripsiyon işaretleri kullanılmadığı gibi, () ve (ع) harflerinin her ikisinin de "A" harfiyle, (ح) ve (س) harflerinin "H" harfiyle karşılanması da bu konuda yapılan bir başka bariz hatadır. Dolayısıyla, öz Türkçe iddiasıyla hazırlanan meâl çalışmasında bu iddiaya uygun olması adına Arapçada yer alan harflerin orijinal adının bile çevrilerek verilmesi yanlış olması yanında, mukattaa harflerini içeren âyetlerin hatalı bir şekilde çevirisine neden olması itibarıyla aynı zamanda bir tahriftir.

2.1.2.2. Kavramların Tercüme Edilmesi

Bilindiği üzere her dilin kendine özgü kavramları, söz sanatları, deyimleri vb. vardır. Bunlar o dil içerisinde anlamlıdır. Kavramlar tercüme edildiği zaman ise orijinal dilde ifade ettiği manalar kaybolabilmektedir. O dili konuşan, okuyan, dile aşına olan kişiler bu kavramların ifade ettiği manaları anlamaktadırlar. En azından herkes tarafından bilinen ibadet, rab, ahiret gibi kavramlar için bunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kur'ân çevirilerinde dikkate alınması gereken bir husus olarak, "yapılan çeviriler veya açıklamalarda kullanılan dilin halkın anlayabileceği düzeyde olmasına özen gösterilmeli ve Kur'ân'daki kavramlar salt Türkçeleştirme çabalarıyla adeta anlaşılabilir bir duruma sokulmamalıdır."⁵⁶

⁵⁰ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 7-8. "Türkçe Kur'an" ismiyle yayımlanan benzer bir çalışmada ise "sûre" kelimesi de "bölüm" olarak karşılanmıştır. Bu durumda, Dizi Bölümü, Kadınlar Bölümü, Mücevher Bölümü, Odalar Bölümü, Gece Bölümü gibi tuhaf manalar ortaya çıkmaktadır. bk. Kılıç, *İslam'ı Anlamak İçin Türkçe Kur'an*, 7-10.

⁵¹ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 159, 473, 481 vd.

⁵² Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 306, 326, 332.

⁵³ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 440, 463.

⁵⁴ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 533.

⁵⁵ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 375.

⁵⁶ İshak Yazıcı, "Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meâllerine Eleştirel Bir İnceleme", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu* (Ankara: DİB. Yayınları, 2010), 1/345.

Buna karşın, söz konusu çalışmada dikkat çeken bir diğer husus ise kavramların tercüme edilmesidir. Bu durumda pek çok kavramın gerek âyet içerisinde gerekse Kur'an bütünlüğü içerisinde ifade ettiği anlamlar ya yok olmakta ya da yanlış anlamlar ortaya çıkmaktadır. Örnek olarak şu kavramlar zikredilebilir:

- **İbadet: Hizmet etmek.**

Fâtiha Sûresi 5. âyette yer alan "إِيَّاكَ تَعْبُدُ" ifadesi "Yalnızca sana hizmet ederiz." şeklinde çevrilmektedir. Aynı şekilde, Bakara Sûresi 21. âyette yer alan (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ) ifadesi de "Ey insanlar!... Efendinize hizmet edin" şeklinde çevrilmiştir. Benzer örnekler ise şöyledir:

- el-Bakara 2/133: (مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي) "...Benden sonra, kime hizmet edeceksiniz?..."
- en-Nisâ 4/36: (وَاعْبُدُوا اللَّهَ) "Allah'a hizmet edin..."⁵⁷

Bu örneklerde görüldüğü üzere, Kur'an'ın temel kavramlarından olan ibadet/kulluk kavramı "hizmet etmek" şeklinde çevrilmektedir. Asıl itibarıyla Arapça olan "hizmet" ve "ibadet" kelimeleri anlamca birbirinden farklı olup, özellikle "ibadet" kelimesi Allah için kullanıldığında bilinen özel anlamını ifade etmektedir.⁵⁸ Ayrıca, günlük hayatta ve insanlar arası ilişkilerde kullanılan hizmet etmek ifadesinin Yüce Allah'a kulluğu/ibadeti karşılayamayacağı da açıktır. Bu durumda kavramın anlamının buharlaştığı görülmektedir. Oysaki, kelime ve kavramların çevirisinde kaynak dil ile çeviri dil arasında imkân nispetinde müteakabiliyet olgusuna riayet etmeye özen gösterilmelidir.

- **Rab: Efendi.**

Bu konuda bir diğer örnek Rab kelimesinin "efendi" kelimesiyle karşılanmasıdır.⁵⁹

- el-Bakara 2/26: (مِنْ رَبِّهِمْ) "Efendilerinden."
- el-En'âm 6/45: (رَبِّ الْعَالَمِينَ) "Evrenlerin efendisi."⁶⁰
- el-Bakara 2/124: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ) "Efendisi, İbrahim'i birtakım sözlerle sınıması..."⁶¹

Şu örnekte görüleceği üzere, Rab kelimesine verilen "efendi" anlamıyla bağlantılı olduğu izlenimini verecek şekilde, âyetlere Yüce Allah'ın beşeri anlamda bir yönetici/idareci olduğu düşüncesini çağrıştıracak manalar verildiği görülmektedir: "Efendin, meleklerle, şöyle demişti: "Aslında, yeryüzünün yeni yöneticisi olarak birisini atayacağım!" Dediler ki: "Orada bozgunculuk yapacak ve kan akıtacak birisini mi atayacaksın?..."⁶²

⁵⁷ Benzer örnekler için bk. Âl-i İmrân 3/64; el-En'âm 6/56; el-A'râf 7/73, 85; et-Tevbe 9/112; Yûnus 10/104.

⁵⁸ bk. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/392-393, 3/83-84.

⁵⁹ TDK'ya göre "efendi" kelimesi Rumca'dır. bk. Türk Dil Kurumu (TDK), "Güncel Türkçe Sözlük" (Erişim 4 Mart 2021)

⁶⁰ Ayrıca bk. el-En'âm 6/71; el-A'râf 7/61, 67.

⁶¹ Ayrıca bk. el-Bakara 2/37, 46, 49, 105, 112, 126, 127, 128, 129, 139, 147, 157, 258, 260; Âl-i İmrân 3/9 vd.

⁶² el-Bakara 2/30.

- **Küfür/Kâfir/Keferû: Nankör/Nankörlük edenler.**

Meâlde dikkat çeken hususlardan bir diğeri “küfür” kavramına “nankörlük” anlamı verilmesidir. Kelimenin kök anlamları arasında nankörlük anlamı bulunmakla birlikte,⁶³ Kur’ân’da geçtiği her yerde kelimeye bu anlamın verilmesi, kelimenin âyetlerde ifade ettiği anlamı doğru olarak yansıtmamaktadır. Örnek olarak şunlar zikredilebilir:

- el-Bakara 2/161: “*Kuşkusuz, nankörlük ederek, nankörler olarak ölenler; Allah’ın, meleklerin ve tüm insanların laneti, işte onların üzerindedir.*”⁶⁴ Nankör kelimesine Türk Dil Kurumu sözlüğünde “iyilikbilmez” şeklinde mana verilmektedir.⁶⁵ Türkçe vurgusunun ön planda olduğu bir meâl çalışmasında bu hususun elbette ki dikkate alınması gerekir. Kelimenin Türkçe’deki bu anlamıyla âyet anlaşılmaya çalışıldığında nankörlerin/iyilikbilmezlerin Allah’ın lanetine uğrayacağı manası ortaya çıkmaktadır. Bu ise, Türkçe’deki anlamıyla, nankörlük yapmak laneti gerektiren bir şey midir? sorusunu akla getirecektir.

- el-Mâide 5/17: “*Gerçek şu ki, “Allah, aslında, Meryem Oğlu Mesih’tir!” diyenler nankörlük etmiştir...*” Burada da yine Kur’ân’da açıkça Allah’ı inkar etmek anlamında kafirlik olarak nitelendirilen bir husus nankörlük olarak çevrilmiştir ki bu mananın âyetin ifade ettiği manayı yansıtmadığı ortadadır.

- Âl-i İmrân 3/12: “*Nankörlük edenlere, şunu söyle: “Yakında yenilgiye uğrayacak ve cehennemde toplanacaksınız; ne kötü bir yataktır!”* Burada da yine, Türkçe’deki anlamıyla nankörlük etmenin cehenneme girmeye sebep olacağı anlamı ön plana çıkmaktadır.

- **Diğer Kavramlar**

Dâru’l-âhira: Sonsuz yaşam ülkesi.⁶⁶

Yevmü’l-âhir: Sonsuz yaşam günü.⁶⁷

Beytü’l-haram: Kutsal ev.⁶⁸

Beytü’l-ma’mûr: Ayakta kalan ev.⁶⁹

Mesâcid: Allah’a yakarış yerleri.⁷⁰

Mescid-i Haram: Kutsal yakarış evi.⁷¹

Mescid-i Aksâ: En uzaktaki yakarış evi.⁷²

Rükû: Eğilmek.⁷³

Kıyas: Tıpkısı karşılık.⁷⁴

Vasiyet: Son istek.⁷⁵

⁶³ bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 4/38-39.

⁶⁴ Ayrıca bk. el-Bakara 2/88, 89.

⁶⁵ Türk Dil Kurumu (TDK), “Güncel Türkçe Sözlük” (Erişim 4 Mart 2021)

⁶⁶ el-Bakara 2/94; el-Kasas 28/77, 83; el-Ankebût 29/64.

⁶⁷ el-Bakara 2/126, 177; en-Nisâ 4/136; et-Tevbe 9/19.

⁶⁸ el-Mâide 5/2, İbrâhîm 14/37.

⁶⁹ et-Tûr 52/4.

⁷⁰ el-Bakara 2/114,187; et-Tevbe 9/17,18; el-Cin 72/18.

⁷¹ el-Bakara 2/144,149,150,191,196,217; et-Tevbe 9/19, 28; el-İsrâ 17/1; el-Hac 22/25.

⁷² el-İsrâ 17/1.

⁷³ “...Onlar, namazlarında sürekli olanlar, zekâtı verenler ve eğilenlerdir.” el-Mâide 5/55. Ayrıca bk. el-Bakara 2/43,125; et-Tevbe 9/112; el-Hac 22/26.

⁷⁴ el-Bakara 2/178,179; el-Mâide 5/45.

⁷⁵ el-Bakara 2/180,182,240; en-Nisâ 4/11,12; el-Mâide 5/106. Buna karşın, vasiyetle son isteğin aynı şey olmadığı malumdur. TDK’ya göre vasiyet “Bir kimsenin ölümünden sonra yapılmasını istediği şey” şeklinde açıklanmaktadır. (bk. Türk Dil Kurumu (TDK), “Güncel Türkçe Sözlük” (Erişim 1 Nisan 2021)

Meş'ar-i Haram: Kutsal bölge.⁷⁶

Arş'a istiva: Egemen erk oluşturma.⁷⁷

Arş-ı Azîm/Kerîm: Büyük/Onurlu egemen erk.⁷⁸

Kadir Gecesi: Ölçüt gecesi.⁷⁹

2.1.2.3. Türkçe'de Yaygın Olarak Kullanılmayan Kelimelere Yer Vermek

Kelime çevirisiyle ilgili olarak bu meâl çalışmasında dikkat çeken hususlardan biri de çalışmanın genelinde, Türkçe'de yaygın olarak kullanılmayan, okuyucu tarafından anlaşılacak türden kelimelere yer verilmesidir. Oysaki güncel dili yakalayamamış bir meâl kendisinden beklenen faydayı sağlamayacak, bunun da ötesinde anlaşılmaz bir metin haline gelecektir. Oysa bu çalışmanın en temel iddialarından biri Kur'ân'ın anlaşılır kılınması için hazırlanmış olmasıdır.

Ayrıca, meâlden maksadın, Kur'ân'ın manasını ilgili dile aktarmak olduğu düşünüldüğünde, sırf Türkçe kelime kullanma gayretiyle, güncelliğini yitirmiş, günümüzde artık anlaşılmaz hale gelmiş olan kelimelerin meâlde kullanılmasının isabetli olmadığı ortadadır. Zira bu, okuyucunun Kur'ân'la iletişime geçmesini, onu anlamasını engelleyecektir.

Bu konuda aşağıdaki örnekler zikredilebilir:

- el-Bakara 2/10: (بِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا) “Yüreklerinde sayrılık vardır. Allah da sayrılıklarını artırmıştır.”⁸⁰

- el-Bakara 2/67: (قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) “Bilisizler arasında olmaktan Allah'a sığınırım.”

- el-Bakara 2/85: (تَفَادَوْهُمْ): “...Kurtulmalık istiyorsunuz...”⁸¹

- el-Bakara 2/102 (وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ) “Hiç kimseye onunla dokunca veremezlerdi.”⁸²

- el-Bakara 2/169: (إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ) “Aslında o, kötülük yapmanız, sağtöreye uygun olmayan edimlerde bulunmanız ve...için sizi zorlar”⁸³

- el-Mâide 5/5: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) “İnananlar arasındaki sağtörel kadınlarla ve sizden önce kitap verilenler arasından sağtörel kadınlarla...”

- Meryem 19/28: (وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ نَبِيًّا) “...annen de sağtöresiz birisi değildi.”

- el-Bakara 2/233: (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) “...Kalıtçısı da öyle...”⁸⁴

Bu durumda, ölmek üzere olan birisine “son isteğin nedir?” şeklinde sormakla, bir kişinin henüz sağlıklı iken veya ölmek üzere iken, ölümünden sonrası için geçerli olmak üzere yaptığı vasiyet aynı şey değildir.

⁷⁶ el-Bakara 2/198.

⁷⁷ er-Ra'd 13/2.

⁷⁸ el-Mü'minûn 23/86,116; en-Neml 27/26.

⁷⁹ el-Kadr 97/1.

⁸⁰ Ayrıca bk. el-Mâide 5/52.

⁸¹ Ayrıca bk. el-Bakara 2/123,184,191.

⁸² Ayrıca bk. el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/113.

⁸³ Ayrıca bk. el-Bakara 2/268; Âl-i İmrân 3/135; en-Nisâ 4/15,22; en-Nahl 16/90.

⁸⁴ Ayrıca bk. en-Nisâ 4/11, 19; en-Neml 27/16.

- el-Bakara 2/236: (...مَا لَمْ تَمْسُوهُمْ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُمْ فَرِيضَةً...) “El sürmediğiniz veya ödencelerini belirlemediğiniz kadınları...”⁸⁵ Aynı şekilde, Nisâ Sûresi 4. âyette geçen “Sadukât” kelimesine de “ödense” manası verilmiştir. TDK’da ise “ödense” kelimesine “tazminat”, “tazminat” kelimesine ise “zarar karşılığı ödenen para, ödense” şeklinde mana verilmektedir. Dolayısıyla, ödense kelimesi ilgili âyetlerde ifade edilen mehir kelimesini karşılamamaktadır.

- el-Bakara 2/191,217: (...وَالْفَيْئَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ...) “...Ezinç vermek, öldürmekten kötüdür...” TDK’ya göre “Ezinç” kelimesi “organik veya ruhsal büyük sıkıntı, azap” anlamlarına gelmektedir. Bu durumda ezinç kelimesi, fitne kelimesinin Kur’ân’daki anlamlarını tam olarak karşılamamaktadır.

Bu örneklerde yer verilen sayrılık, dokunca, sağtöre, kalıç gibi kelimeler her ne kadar TDK sözlüğünde yer alan Türkçe kelimeler olsa da günlük dilde kullanılmayan, günümüz okuyucusu tarafından kolaylıkla anlaşılamayacak türden kelimelerdir. Ayrıca, bu kelimelere verilen anlamlar, ilgili âyetlerde ifade edilen manayı da tam olarak karşılamamaktadır.

2.1.2.4. Kelimelere Sonradan Kazandıkları İstilah Anlamını Vermek

İlgili meâl çalışmasında, kelime ve kavramların çevirisi konusunda dikkat çeken hususlardan biri de kelimelere sonradan kazandıkları istilah anlamları doğrultusunda mana vermektir. Bunun en çarpıcı örneğini “hadîs” (حَدِيث) kelimesi özelinde görmekteyiz. Aşağıda yer verilen âyet çevirileri ve ilgili açıklamalarda görüleceği üzere, âyetlerde “söz” anlamında kullanılan “hadîs” kelimesi Hz. Peygamber’in hadisleri anlamında kullanılmaktadır:

Lokmân 31/6: “Oysa insanlar arasında öyleleri vardır ki, Allah’ın yolundan bilgisizce saptırmak ve onu alay konusu yapmak için boş sözlere –hadislere- sarılırlar...”⁸⁶

el-Câsiye 45/6: “İşte bunlar, gerçek olarak sana okuduğumuz Allah’ın âyetleridir. Allah’tan ve O’nun âyetlerinden sonra, artık, hangi söze –hadise- inanacaklar.”⁸⁷

Bu âyete ilişkin dipnot açıklamasında ise şu bilgilere yer verilmektedir:

“... ‘Hadisin ba’de Allahi...’ bildirimini, 12:111 âyetinde bildirilen, ‘Kur’ân uydurulmuş bir söz -hadis- değildir.’ tümcesindeki, ‘Hadisen yufterâ...’ bildiriyle birlikte, hadis ismi altında peygambere yakıştırılarak sonradan uydurulacak sözlerin önceden yalanlanması olarak yorumlanabilir...”⁸⁸

Bu âyetlerde geçen ve söz anlamında kullanılan “hadîs” kelimesi, kelime anlamından öte “Hz. Peygamberin sözleri” anlamında terim olan “hadîs” olarak karşılanmıştır. Bu durumda ise yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere âyetlerin kastettiğinden farklı bir anlam ortaya çıkmıştır. Bakara Sûresi 79. âyetle ilgili olarak yer verilen aşağıdaki açıklamalar da bu yaklaşımın bir uzantısı olarak değerlendirilebilir:

“...Katıksız dini kirletmek için uğraşanlar, Allah’ın bu uyarılarına arkalarını dönüp, kendilerinin uydurduğu sayısız yalanları Muhammed peygambere yakıştırarak kitaplara yazmışlar, bu yalanların bir bölümüne de ‘Bunlar Allah’ın katından,

⁸⁵ Ayrıca bk. el-Bakara 2/237; en-Nisâ 4/24.

⁸⁶ bk. Safa, Kur’an-ı Kerim-Gerçek, 488.

⁸⁷ bk. Safa, Kur’an-ı Kerim-Gerçek, 579. Ayrıca bk. el-Mürselât 77/50.

⁸⁸ bk. Safa, Kur’an-ı Kerim-Gerçek, 579.

peygambere ayrıca bildirilmiştir' diyerek, 'Hadis-i Kutsi' ismiyle, Kur'an âyetleri değeri yüklemeye çalışmışlardır... Kur'an'daki buyrukların dışında, Allah'ın, peygambere bildirmiş olduğu hiçbir buyruk yoktur. Muhammed peygamberin gerçek hadisleri, peygamber aracılığıyla insanlara bildirilmesi için Allah'ın indirdiği Kur'an âyetleridir. Çünkü Kur'an âyetlerinin tümü Muhammed peygamber tarafından söylem olarak insanlara bildirilmiş ve açıklanmıştır. Uydurma söylentilerle peygambere yakıştırılan söylemlerin tümü uydurmadır; Allah'a ve peygambere iftiradır. Muhammed peygamber, Allah'ın Kur'an'da bildirmediği kurallar, yasaklar ve yakarış biçimleri ortaya çıkaran veya Kur'an ilkelerine aykırı olan hiçbir şeyi asla söylememiş ve uygulamamıştır..."⁸⁹

Bununla birlikte, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde hadis kelimesi söz anlamında kullanılıyordu. Bu kelimenin Hz. Peygamber'in sözleri hakkında kullanılması ise daha sonra olmuştur. Bu durumda, hadis kelimesinin Kur'an'da uydurma hadis anlamında kullanılması söz konusu değildir.⁹⁰

Hz. Peygamber'in hadisleriyle ilgili bu yaklaşımın, Kur'an'ın tek kaynak olduğu düşüncesiyle bağlantılı olduğu görülmektedir. En'âm Sûresi 38. âyetin dipnotunda yer verilen şu açıklamalar da bu düşünceyi desteklemektedir:

"Biz, Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." tümcesinde bildirilen Kitap'ın Kur'an olduğu çok açık bir biçimde anlaşılmasına karşın, Kur'an'ın tek başına yeterli olmadığı yalanlarını uyduranlar, 'Kur'an'da eksik bırakılmış konular vardır. Hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı Kitap, Allah'ın katında saklı bulunan Kitap'tır.' yalanını söyleyerek, uydurma din kitaplarını Kur'an'ın üstüne çıkarmak için uğraşmaktadır."⁹¹

2.1.2.5. Türkçe İbadet Konusu ve İbadetlerle İlgili Farklı Yaklaşımlar

Türkçe Kur'an vurgusunun ön plana çıktığı bu çalışmada dikkat çeken bir başka husus ise Türkçe ibadet konusudur. Çalışmanın baş tarafında "Namaz Türkçe Kılınır mı?" başlığı altında şöyle denilmektedir:

"...Allah'ı övgülerle yücelten tüm Kur'an âyetleri, namazlarda Türkçe olarak okunmalıdır. Çünkü görkemli övgü âyetlerinin Türkçe okunması, yanlış okumaları sonlandıracağı gibi, âyetlerin görkeminin bilincine varılması, namazın derinliğini de artıracaktır..."⁹²

Yine, sarhoşken namaza yaklaşmamak ile ilgili Nisâ Sûresi 43. âyetin dipnotunda yer verilen şu açıklamalar da bu bağlamda değerlendirilebilir:

"...Bu buyruk, üç ayrı olguyu kapsamaktadır: Birincisi, 'Ne söylediğinizi biliyorsanız, içkiliyken namaz kılabilirsiniz!'; ikincisi, 'Ne söylediğinizi bilemeyecek denli sarhoş olmayın!' ve üçüncüsü, 'Anlamını bilmediğiniz söylemlerle, ne söylediğinizi bilmeden namaz kılmayın; yakarışlarda bulunmayın!'"⁹³

Bu konuda şu açıklamalar da örnek olarak verilebilir:

⁸⁹ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 129. Ayrıca bk. s. 34-35.

⁹⁰ bk. Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller*, 84.

⁹¹ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 223.

⁹² Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 104.

⁹³ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 186.

“Türkçe okunan Kur’ân, Kur’ân değildir!”; ‘Kur’ân çevirisi, Allah’ın sözü yerine geçmez!’, ‘Türkçe kılınan namazlar kabul edilmez’ biçiminde uydurma fetvalar vererek, Kur’ân’ın öğrenilmesini engellemek için uğraşan ikiyüzlü din sömürgenleri, uydurulmuş din sektöründen büyük çıkarlar sağladıkları için, Allah ve peygamber hakkında uydurdukları büyük yalanlara ve iftiralara asla son vermeyeceklerdir. Ama gerçek Müslümanlar, Kur’ân’ı kendi dillerinde okumalı, anlamalı ve tüm yakarışlarını kendi dillerinde yaparak, Allah’ın hoşnutluğunu kazanabilmeyi umut etmelidirler.”⁹⁴

Namazda okunan Kur’ân âyetlerinin anlamını bilmeden namaz kılmak yerine herkesin kendi dilinde ibadet yapabileceği iddiasına gelince; öncelikle hatırlamakta fayda vardır ki, namazda okunması gereken âyetlerin ne kadar az olduğu ortadadır. Fâtiha Sûresi ile birlikte birkaç kısa sûre veya âyet namazda farz olan kıraat için yeterlidir. Dualarla birlikte değerlendirildiğinde toplamda bir sayfa kadar olan âyet ve duaların anlamlarını da öğrenmek hiç de zor değildir.⁹⁵ Dolayısıyla, mutlak olarak herkesin ibadetlerini kendi ana dilinde yapabileceğini söylemek yerine, namazda okunması gereken âyet ve duaların anlamlarını da öğrenmek suretiyle, asli şekliyle okunmasının önemi üzerinde durulması daha isabetli olacaktır.

Namazlarda Kur’ân’ın tercümesinin okunması konusu tercümelere Kur’ân hükmünün verilir verilmemesiyle yakından alakalıdır. Kur’ân tercümelerinin Kur’ân hükmünde olmadığı genel kabulünden hareketle İslam alimlerinin büyük çoğunluğu namazlarda Kur’ân’ın tercümesinin okunmasının caiz olmadığı konusunda fikir birliği içindedirler.⁹⁶

Ayrıca, “Kur’ân’da hiçbir hata ve kusur yokken, tercümelerin büyük bir ekserisi hata ve eksikliklerle doludur. Kur’ân’ın tercümesi ile ibadet dilemeyeceğine sadece bu söz bile yeterli bir delil sayılabilir.”⁹⁷ Yine, namazda okumak üzere tercümelerin ezberlenmesi de belli bir zaman alacaktır ki bu zaman belki de Kur’ân’ın aslını öğrenmekten daha fazla olacaktır.⁹⁸

Konuyu oldukça güzel bir şekilde ifade etmesi itibarıyla, Din İşleri Yüksek Kurulu’nun 1997 tarihli “Namazda Sûrelerin Türkçe Tercümesi Okunabilir mi? başlıklı Kurul fetvasını burada özetlemekte fayda vardır:

“Bilindiği üzere Kur’ân, Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Muhammed’e (s.a.s.) Cebrail aracılığı ile indirdiği manaya delalet eden elfazın ismidir. Sadece mana olarak değil, Resulullah’ın (s.a.s.) kalbine lafızları (sözleri) ile indirilmiştir. Bu itibarla bu lafızlardan anlaşılan ve başka lafızlarla ifade edilen mana Kur’ân değildir. Çünkü indirildiği elfazın dışında, hatta Arapça bile olsa, başka sözlerle ifade edilen mana Cenâb-ı Hakk’ın kelamı değil,

⁹⁴ Safa, *Kur’an-ı Kerim-Gerçek*, 754-755.

⁹⁵ Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, 352-353.

⁹⁶ Ebû Hanîfe’nin (öl. 150/767) bu konuda farklı bir görüşü benimsediği nakledilmekle birlikte daha sonra bu görüşünden döndüğü de belirtilmiştir. Konuyla ilgili görüşler için bk. Alâuddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 1/112-113; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Merkezü’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye (Medine: 1426), 6/698-699; Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis*, 311-313. Ayrıca bk. Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, 333-340; Demirci, *Kur’ân Tarihi*, 271.

⁹⁷ Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller*, 101.

⁹⁸ Sabri, *Kur’an Tercümesi Meselesi*, 50.

mütercimim ondan anladığı yorumdur. Oysa Kur'ân kavramının içeriğinde, sadece mana değil, bir rüknü olarak onun elfazı da vardır... Bu sebeptendir ki, tercümesine Kur'ân denilemeyeceği ve tercümesinin Kur'ân hükmünde olmadığı konusunda İslam alimleri görüş birliği içindedir... Öte yandan, sayısı yüzleri aşan tercüme ve meâl arasından din ve vicdan hürriyetini zedelemeyen, üzerinde birlik sağlanacak birisinin namazda okunmak üzere seçilmesi ve bunu herkesin benimsemesi mümkün görülmemektedir. Türkçe tercüme ile namaz kılmak ve Türkçe dua etmek birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü dua kulun Allah'tan istekte bulunmasıdır. Bunun ise herkesin konuştuğu dil ile yapılmasından daha tabii bir şey olamaz ve zaten genelde de ülkemizde Türkçe dua yapılmaktadır..."⁹⁹

2.1.2.5.1. Namazla İlgili Farklı Yaklaşımlar

Burada Türkçe ibadet konusuna yer verilmişken, söz konusu çeviride namaz ibadetiyle ilgili birtakım farklı yaklaşımlara da işaret etmekte fayda vardır. Zira bu yaklaşımlar, yukarıda ifade edildiği üzere, Kur'ân'ı tek kaynak kabul ederek, sadece meâlden hareketle nasıl bir sonuca varılacağı konusunda çarpıcı örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır:

Namazla ilgili farklı yaklaşım konusundaki örnekler şöyle sıralanabilir:

- "Kur'ân'da en-Nahl 16/98 âyetinde bildirilen 'Kur'ân okunduğunda, kovulmuş şeytandan, Allah'a sığın!' buyruğunun dışında, yakarıslara niyet söylemleriyle başlanılmasını bildiren bir buyruk yoktur..."¹⁰⁰

- "Ama rekât sayıları yok" mu diyorsunuz?... 'Efendiniz yanılmaz ve unutmaz!' diye bildiren Allah, yakarıslarımızı sayı sayarak değil, yalnızca Allah'a içtenlikle övgüyle yerine getirmemizi bildirmiştir... Tüm bunlara karşın, yine de namazı sayıyla kılmak isteyenler, her hafta toplu olarak kılındığı için, üzerinde değişiklik yapılmasına olanak kalmadan, peygamber döneminden günümüze dek iki rekât olarak gelen Cuma namazını örnek alabilirler."¹⁰¹

- "Kâf 50/40 âyetinde, 'Secdelerin arkasından da yücelterek Allah'ı an!' buyruğu verilmiştir. Secdelerin arkasından, Allahümme salli, Allahümme barik ve Ettehiyyatü gibi söylemlerin okunması, Allah'ın buyruklarına aykırıdır. Muhammed ve İbrahim peygamberlere ve onların ailelerine Allah'tan rahmet ve esenlik dileyen bu söylemler, Kur'ân'da ve Muhammed peygamberin uygulamalarında yer almamıştır. Kendisi ve ailesi için Allah'tan rahmet dileğinde bulunan bu söylemlerin namazlara eklenmesinin, Muhammed peygamber tarafından uygulanmış olması zaten düşünülemez... Kur'ân'daki buyruklara aykırı olan bu söylemler, Muhammed peygamberden çok sonraları namazlara eklenmiştir..."¹⁰²

- "...Dinimizi zorlaştırmadığını birçok âyette bildiren Allah, namaz zamanlarını da yoruma elverişli biçimde bildirerek, Cuma namazı dışındaki namazları, Kur'ân'da bildirilen sınırlar içerisinde, kişinin kendisine uygun zamanlarda yerine getirmesine olanak tanımıştır..."¹⁰³

⁹⁹ bk. *Fetvalar* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 124-126.

¹⁰⁰ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 100.

¹⁰¹ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 100.

¹⁰² Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 101.

¹⁰³ Safa, *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*, 103.

“*Namaz, inananların üzerinde, zamanları belirlenmiş bir yükümlülüktür!*” şeklinde mana verilen Nisâ Sûresi 103. âyet bağlamında şu açıklamalara yer verilmektedir:

- “Zamanında kılınmayan namazların, kaza namazı ismi altında daha sonra kılınmasını bildiren bir buyruk da Kur’ân’da yoktur. Namazları birleştirmek veya kaza namazı kılmak, Nisâ 4/103 âyetinde bildirilen buyruğu, zaman olgusundan çıkarıp, sayı olgusuna dönüştürür. Doğal olarak, isteyen, istediği sayıda namaz kılabilir; ama mezhep imamlarının uydurmalarını, Allah’ın buyruğu olarak kabul etmek büyük suçtur. Kur’ân’ı öğrenmek ve yalnızca Kur’ân’a bağlı kalmak, tüm insanların yükümlülüğüdür.”¹⁰⁴

2.1.2.5.2. Abdest ve Teyemmümde Mesh

Söz konusu meâl çalışmasında dikkat çeken hususlardan bir diğeri, abdest ve teyemmüm konusunda geçen “mesh” kelimesinin “kutsamak” olarak çevrilmesidir:

- en-Nisâ 4/43 “*...temiz bir toprağa ellerinizle dokunun ve onunla yüzünüzü ve ellerinizi kutsayın...*”

- el-Mâide 5/6: “*...Başınızı ve bileklere değin ayaklarınızı kutsayın...*” Bu âyetle ilgili dipnot açıklamasında şu ifadeler yer verilmektedir:

“Bu âyet, namaz öncesinde, baştan ayağa değin suyla kutsanmamız gerektiğini bildiren tek âyettir. Su bulunmayan durumlarda, toprakla kutsanmamız gerektiği, bu âyetle birlikte 4/43 âyetinde de bildirilmiştir. Bu buyruk, bedensel bir temizlik yapılmasına yönelik değil; Allah’ın karşısına derin bir saygıyla ve arınmış bir benlikle çıkılmasına yönelik bildirilmiştir. Zaten âyette yapılması bildirilen eylemler bedensel temizlik sayılamayacağı gibi, toprak da bedensel temizlik ögesi değildir. Meshetmek, ‘Kutsamak’ anlamında, Mesih ise ‘Kutsanmış kişi’ anlamındadır. İsa peygamberin Allah tarafından kutsanmış olduğu 19/31 âyetinde bildirilmiştir ve Kur’ân’da İsa Mesih -Kutsanmış İsa- olarak anılır. Aslında, Kur’ân’da, abdest sözcüğü bildirilmemiştir... Allah tarafından çok kısa ve kolay bir biçimde öğretilen namaz öncesi kutsanmak eylemi, hem uydurma eklemelerle uzatılarak hem de gün boyunca abdestli olunması gerektiğine ilişkin yalanlar söylenerek, sıradan bir eylem durumuna getirilmiştir. Kutsanmak eyleminin, yalnızca namaz kılmak için yapılması ve her namaz öncesinde yenilenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Aslında, cenaze namazı öncesinde bu eylemin yapılmaması, kutsanmak olgusunun ne denli önemli olduğunun kanıtlarından birisidir. Cenaze namazları, Allah’a yakarış amacı taşımadığı ve dinsel bir tören niteliğinde olduğu için, yüzyıllardır kutsanma eylemi yapılmadan yerine getirilmektedir.”¹⁰⁵

Yukarıda örnekleri verilen bu yaklaşımlar, Kur’ân’ı tek kaynak olarak kabul etmenin ve Kur’ân âyetlerini, Hz. Peygamber’in sünneti ve bugüne kadar süregelen on dört asırlık ilmî birikimi dikkate almadan anlamaya çalışmanın bir sonucudur. Hz. Peygamberin örneği, İslam âlimlerinin görüşleri ve Müslümanların bugüne kadar süregelen uygulamaları yanında, bir delile dayanmayan bu şahsi görüşlerin değeri olmayacaktır. Makalenin başından beri vurgulanan meâl ile ilgili açıklamalar ve meâlde dikkat edilmesi gereken hususlar dikkate alındığında, Kur’ân kavramlarının yine başta Kur’ân bütünlüğü olmak üzere, sünnet ve diğer ilmi birikim dikkate alınmadan tercüme edilmesinin ne gibi sonuçlara yol açabileceği görülmüş olmaktadır.

¹⁰⁴ Safa, *Kur’an-ı Kerim-Gerçek*, 103.

¹⁰⁵ Safa, *Kur’an-ı Kerim-Gerçek*, 203. Ayrıca bk. s. 99, 630.

Sonuç

Yüce Allah'ın insanlara hidayet rehberi olmak üzere gönderdiği son ilahi kelim Kur'an-ı Kerim'dir. Son olarak gönderilen kitap olması yanında Kur'an'ın kendine özgü birtakım özellikleri de vardır ki bu özellikler onu diğer kitaplardan ayırmaktadır. Özellikle, Arapça olması, lafzen ve manen Allah katından olması, bir benzerinin getirilemeyeceği şekilde lafzî mucize özelliğine sahip olması Kur'an'ı tercümeleri de dâhil olmak üzere diğer kitaplardan ayıran bu özelliklerin başında yer almaktadır.

Kur'an, ilk muhataplarının Araplar olmasından dolayı Arapça olarak indirilmiştir. Zamanla İslam dininin yayılıp farklı dil ve kültürlerden insanların İslam'a girmesiyle birlikte, bu yeni muhatapların Kur'an'la buluşması ve onu anlayabilmeleri ihtiyacına binaen Kur'an'ın tercümesi gündeme gelmiştir. Günümüzde neredeyse her millettten Müslüman olanların var olduğu düşünüldüğünde Kur'an'ın farklı dillere çevrilmesi ihtiyacı her zamankinden daha fazladır ki vâkıa da bunu desteklemektedir.

Kur'an-ı Kerim'i tercüme etmekten maksat onun manalarını imkân nispetinde ilgili dile aktarabilmektir. Bir tercüme bu hedefe yaklaşabildiği oranda başarılı olacaktır. Bunun için ise uyulması gereken birtakım kurallar, izlenmesi gereken yöntemler olması gerektiği muhakkaktır. Aksi halde, yapılan çeviri bir Kur'an tercümesinde gözetilen asıl gayeye hizmet edemeyeceği gibi, tahrife kadar varan bir sonuçla karşılaşmak da mümkün olacaktır. Araştırmamıza konu olan meâl çalışmasında görülen, bu yöntemlere riayet etmemekten kaynaklanan yanlış çıkarımlar bu gerçeğin açık bir örneği olmuştur.

Kur'an'ın anlaşılır kılınması için çevirilerinin yapılması gerekliliği yanında ilahi kelim olması hasebiyle manalarının tam olarak aktarılamayacağı da bir hakikattir. Bu durumda, yapılan çevirilerdeki eksikliği ifade etmek üzere meâl kavramının kullanılması anlamlıdır. Buna karşın, bu çalışmada ele alınan örnekte de açıkça görüldüğü üzere, yapılan bir Kur'an çevirisi için tercüme veya meâl kelimelerini kullanmadan doğrudan Kur'an-ı Kerim, Kur'an-ı Kerim-Gerçek, Türkçe Kur'an vb. isimler kullanmak yapılan çevirinin Kur'an olduğu düşüncesini/iddiasını akla getirmektedir. Bu ise, tercümenin Kur'an hükmünde olduğu şeklinde son derece yanlış bir anlayışa kapı aralamıştır.

Bu makalede incelenen çalışmada Kur'an çevirilerinin Kur'an hükmünde olduğu iddiası kendini göstermektedir. İçerisinde Kur'an'ın orijinal Arapça aslı yer almadığı ve sadece bir çeviri çalışmasından ibaret olduğu halde "Kur'an-ı Kerim-Gerçek" adını taşıması yanında çalışma boyunca yer verilen örnekler de bu hususu desteklemektedir. Ayrıca, Türkçe Kur'an söylemiyle sûre isimleri, mekân isimleri, mukattaa harfleri ve Kur'an kavramlarının dahi tercüme edilmesi bu yaklaşımın bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, bütün bunların tercüme edilmesinin, Kur'an'ı daha anlaşılır kılma hedefinden öte, daha anlaşılabilir hale getirebileceği ihtimali dikkate alınmalıdır. Nitekim söz konusu çalışmada bunun örnekleri görülmüştür.

Kur'an çevirilerinin Kur'an hükmünde olduğu iddiasının bir diğer yansıması ise ibadetlerin Türkçe yapılabileceği iddiasıdır. Bununla birlikte namaz, kendine özgü bir ifa şekli olan, Hz. Peygamberin sünneti ve günümüze kadar süregelen uygulama şekliyle yerleşmiş bir formu olan ibadettir. Buna karşın, araştırmamıza konu olan meâl çalışmasında

namazda okunan dua ve sûrelerin anlaşılır olması adına herkesin namazı kendi dilinde ifa edilebileceği düşüncesinin hâkim olduğu görölmektedir. Bu, meâllerdeki hatalar, birbirinden farklı meâllerin bulunması vb. gerçekler dikkate alındığında pratikte karşılığı olmayan bir düşüncedir. Herkesin kendi dilinde dua yapması hususu ise konunun farklı bir boyutu olup bunda bir sakınca olmadığı ortadadır.

Kaynakça

- Abay, Muhammet. "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 231-301.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1980.
- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Fetvalar*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Meâller*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Kanca, Fatih. *Tarihin Penceresinden Kur'an'ın Aydınlığına -Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî Tarihi-*. İstanbul: Kopernik Yayınları, 2021.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Keskioglu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: TDV Yayınları, 1987.
- Kılıç, Cemil. *İslam'ı Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meâl)*. İstanbul: Güz Yayınları, 2018.
- Koç, Turan. "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri". 2. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1995.
- Pak, Zekeriya. "30. Cüz'ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2006). 29-68.
- Sabri, Mustafa. *Kur'an Tercümesi Meselesi*. çev. Süleyman Çelik. İstanbul: Bedir Yayınları, 1993.
- Safa, Ali Rıza. *Kur'an-ı Kerim-Gerçek*. İstanbul: İleri Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 6 cilt. Medine: 1426.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Güncel Türkçe Sözlük". Erişim 4 Mart 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yazıcı, İshak. "Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meâllerine Eleştirel Bir İnceleme", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*. Ankara: DİB. Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: DİB. Yayınları, 1935.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerâti ve'l-menhec*. 30 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2. Basım, 1418.
- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/38804/meal-okumak-hatim-yerine-gecer-mi-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRGirgyeb8%3d> (Erişim 6 Temmuz 2021)



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2021)

İşârî Veçhesiyle *Tefsiru'l-Mazharî*'de Kıraat Olgusu

The Case of Recitation in *Tafsîr al-Mazharî* with Its Ishârî Aspect

Ahmet Arif Akbaba

Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı

Lecturer, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Department of Qur'an Reciting and Qir'at Science
Bolu/Turkey

ahmetarifakbaba@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-2239-5395

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 02 Ağustos 2021

Date Received: 02 August 2021

Kabul Tarihi: 04 Kasım 2021

Date Accepted: 04 November 2021

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2021

Date Published: 30 November 2021

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.977675>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Akbaba, Ahmet Arif. "İşârî Veçhesiyle *Tefsiru'l-Mazharî*'de Kıraat Olgusu". *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 725-747. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.977675>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

İşârî Veçhesiyle *Tefsiru'l-Mazharî*'de Kıraat Olgusu

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in icaz yönlerinden birini de hiç kuşkusuz kıraat ilminin alt başlıkları altında değerlendirmeye tabi tutulan kıraat farklılıkları oluşturmaktadır. Bu yönüyle kıraat farklılıkları, tefsirlerin vazgeçilmez anlamlandırma veçhelerinden biri olması hasebiyle önem arz etmektedir. Tabii olarak gerek dil gerek fıkıh gerekse tasavvuf ekollerine mensup müfessirlerin kıraat vecihlerine yaklaşımı ve bunları anlamlandırma yöntemleri de yekdiğerinden farklılaşmaktadır. İşârî/tasavvufî tefsir kategorisinde zikredilen *Tefsiru'l-Mazharî* de bu yönüyle dikkat çeken tefsirlerdendir. Kıraat olgusu yönüyle akademik alanda çalışılmadığı müşahede edilen bu eser, kıraat ilmi çerçevesinden dikkatlere sunulacaktır. Bu çalışmada başlıca şu soruların cevapları aranacaktır: Senâullah Pânîpetî'nin kıraatte takip ettiği bir ekol var mıdır? Ferş ve usûl farklılıklarını anlamlandırmada tasavvufî etki görülmekte midir? Şâzz kıraatlere yaklaşımı nasıldır? Kıraat ilmine dair kendine has özel tanımları mevcut mudur? Kıraatleri değerlendirirken tercihte bulunmuş mudur? Bulunmuşsa yekdiğerini eleştirmiş midir? Kıraatleri senetleri bakımından tasnife tabi tutmuş mudur? *Yedi harf* ile ilgili rivayetlere yaklaşımı nedir? Bunun gibi kıraat ilminin temel problematğine dâhil olan hususlar zikredilip bunların cevapları müellifin yaklaşımıyla ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmamızın ana hedefi günümüzde fazlaca ön planda olmayan bu tefsiri, kıraat ilmi muvacehesinden dikkatlere sunmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat, İşârî, Mazharî, Senâullah Pânîpetî.

The Case of Recitation in *Tafsîr al-Mazharî* with Its Ishârî Aspect

Abstract

One of the i'jâz aspects of the Qur'ân is undoubtedly the differences in recitation, which are evaluated under the sub-headings of the science of recitation. In this respect, the differences in recitation draw attention because it is one of the indispensable interpretation aspects of classical tafsîr. Naturally, the approaches of the schools of language, fiqh and mysticism to the differences in recitation and the methods of interpreting them also vary as well. *Tafsîr al-Mazharî*, which is mentioned in the category of ishârî/şûfî tafsîr, also draws attention with this aspect. This book, which has not been studied in the academic field in terms of the phenomenon of recitation, will be presented to the attention within the framework of the science of recitation. In this study, answers to the following questions will be sought basically: Is there a school that Senâullah Pânîpatî follows in recitation? Is there a mystical effect in making sense of the differences in fersh and method? What is his approach to the shâdh recitations? Are there any specific definitions of the science of recitation? Did he make a choice while evaluating the recitations? If so, has he criticized the other? Has he classified the recitations in terms of isnâds? What is his approach about the seven letters? Like this, issues that are included in the basic problematic of the science of recitation will be mentioned and their answers will be tried to be revealed with the approach of the author. The main goal of our study will be to present this tafsîr, which is not in the foreground today, from the perspective of the science of recitation.

Keywords: Tafsîr, Recitation, Ishârî, Mazharî, Senâullah Pânîpatî.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in inzâliyle beraber âyetlerdeki murâd-ı ilâhîyi anlama gayreti ilâhî kitabın o zamanki muhatabı olan sahâbeden itibaren her dönem karşılık bulmuştur. Bu sebeple farklı kabilelerden müteşekkil Arap toplumunun dil yapısı göz ardı edilmemiş

vahyin son dönemlerinde¹ Hz. Peygamber'den varid olan "...Kur'ân, yedi harf üzere nâzil olmuştur"² hadisinin tanıdığı ruhsatla farklı kabilelere mensup insanlar da dillerine yatkın üslupla Kur'ân'ı okuyabilmiş ve onu anlamının gayreti içerisinde olmuşlardır.³

Yukarıda bahsi geçen hadis muvacehesince sahâbe, Hz. Peygamber'den ahz ettiği kıraati, farklı coğrafyaların fethiyle beraber o yerlerdeki Arap ve Arap olmayan Müslümanlara öğretmiştir. Daha sonra kıraat ilminin geniş coğrafyalara yayılmasında sonraki nesil olan tâbiûn ise önemli görevler üstlenmiştir. Zira fetih hareketleriyle genişleyen İslâm beldelerinde insanların, kendine mahsus kuralları bulunan Kur'ân'ı, tanınan bu ruhsatla öğrenmesinde tâbiûn neslinin gayretleri ehlince bilinen bir gerçektir. Hatta diyebiliriz ki bu nesil buldukları bölgelerin kıraat müktesebatının şekillenmesinde başat rol oynamışlardır.⁴

Daha sonra ilâhî bir izin olan "yedi harf" ruhsatının beraberinde getirdiği kolaylığın yanında, uydurma kıraatlerin de önünü açmış olması kıraat ilmi sahasında tam bir kaos ortamını tevliid etmiştir.⁵ Sonuç olarak bu ilimde "imam"⁶ vasfını haiz kıraat âlimleri tarafından kendine has şartlar⁷ çerçevesinde kıraatler belli bir sayıya⁸ tahsis edilmiştir.

Yine bu ruhsatın neticesinde kıraat farklılıklarının Kur'ân'ın mana zenginliğini ortaya çıkarmasında; farklı fikhî, kelâmî hükümlerin istinbât edilmesinde yadsınamaz rolünün varlığı sebebiyle müfessirler eserlerinde bu ilme kayıtsız kalmamışlar, kıraat farklılıklarının söz konusu olduğu âyetlere yeni açıklama ve farklı yorumlar getirmişlerdir.

¹ Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 34.

² Ubey b. Ka'b'tan rivayet edildiğine göre Cebrâil, Rasûlullah'a gelerek "Allah, ümmetine Kur'ân'ın tek harf üzerine okumanı emrediyor" diye bildirince Rasûlullah "Allah'ın affını ve mağfiretini diliyorum" diye dua etmiş. Bunun üzerine "Allah, ümmetine Kur'ân'ı iki harf üzerine okumanı emrediyor" diye bildirince Rasûlullah "Allah'ın affını ve mağfiretini diliyorum. Ümmetimin buna gücü yetmez" diye buyurmuş. En nihayetinde "Allah, ümmetine Kur'ân'ı yedi harf üzerine okumanı emrediyor. Hangi harf ile okurlarsa isabet etmişlerdir" diye bildirilmiştir. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdûlbaki (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 274 (1/562). Konuyla ilgili rivayetler için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 44-90.

³ Ahmet Arif Akbaba, *İbn Cüzeyy'in Et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsîrinin Ferşu'l-Hurûf Açısından Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

⁴ Mesela Kûfe bölgesi kıraatine mushafların istinsahından önce İbn Mesûd yön vermişken sonraki süreçte ise tâbiinden olan Abdurrahman es-Sülemî'nin kıraati etkili olmuştur. Bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: OTTO, 2016), 30.

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 45; Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 284-290.

⁶ İbn Mücâhid bu alanda kalem oynatan ulemayı "İmam", "Hafız" ve "Mübtedî" şeklinde üçlü tasnife tâbî tutmuştur. Geniş bilgi için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, 45-46.

⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şilbî (Kâhire: Dâru Nahda, 2010), 43; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/9.

⁸ Kıraatlerin muayyen sayılara tahsisi için bk. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 48-97.

En nihayetinde bu durum müfessirlerin eserleri için vazgeçilmez anlamlandırma veçhelerinden biri olmuştur.⁹

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/922), Ebü'l-Leys Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî (öl. 373/983), Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdi (öl. 450/1058), Ferrâ el-Begavî (öl. 516/1122), Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (öl. 538/1143), Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye (öl. 541/1147), Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (öl. 606/1209), Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (öl. 671/1273), İbn Cüzey (öl. 741/1340) ve Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân (öl. 745/1344) eserlerinde kıraat ilminin temel hususlarını göz ardı etmemiş ve âyetleri kıraat farklılıklarını dikkate alarak yorumlamış müfessirlerden bazılarıdır.

Bahse konu farklılıklara bigâne kalmayan müfessirlerden biri de Senâullah Pânîpetî (öl. 1225/1810)'dir. Müellif, eseri *Tefsiru'l-Mazharî*'de kıraat farklılıklarına sıklıkla temas etmesi yanında teferruatta kıraat kitaplarını aratmayan kıraat bilgilerini ele alıp incelemesi de ayrıca dikkat çekmektedir. İfade etmek gerekir ki bu bilgileri aktarırken müfessirin kaynak kitap olarak kıraat âlimi Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1052)'nin *et-Teysîr fi'l-Kirââtî's-Seb'ini*¹⁰ seçmiş olması önem arz etmektedir.¹¹

Bu makaleyle müellifin kıraat ilmüne yaklaşımı incelenip kıraat farklılıklarının âyetlerin manasına olan katkısını kendi penceresinden ele alarak bu alana katkı sunmak amaçlanmaktadır. Müfessirin mevzubahis farklılıklara yaklaşımı incelenirken konuyla alakalı farklı tefsirlerdeki yorumları da yer yer zikredecek böylece işârî tefsir açısından şayet varsa farklı yorum ve yaklaşım tarzını da ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca yapılan alan çalışmalarında özellikle kıraat alanında müfessirin doğup büyüdüğü yer olan Hint alt kıtasının hak ettiği ilgiyi görememiş olması bir tarafa, eserin işârî tefsir kategorisinde zikredilmesi¹² makaleyi ayrıca önemli kılmaktadır. Zira işârî tefsir tasnifinde zikredilen eserlerin kıraat ilmi çerçevesinden kritize edildiği çalışmalar makale¹³ düzeyinde olup yok

⁹ Ömer Başkan, *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru'l Vecîz Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 10.

¹⁰ Abdurrahman Çetin, "et-Teysîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/51.

¹¹ Müfessir özellikle Fâtiha Sûresi'nin tefsirinde idgâm bahsini ele alıp etraflıca incelemesi bu konudaki kıraat imamlarının kıraat yaklaşımlarını ve konuyla ilgili Kur'ân'da yayılmış olarak bulunan idgâm konusunu yerlerini zikrederek ele alması aynı yöntemi kullanan Ebû 'Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-Kirââtî's-Seb'* adlı eserini anımsatmaktadır. Kitaba atıf yaptığı yerler için bk. Kâdî Muhammed Senâullah Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî* (Pakistan: el-Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1992), 2/67, 5/89-372, 6/28-55-214, 8/39, 10/50-63-289; Ayrıca bk. Şaban Karasakal, *Kur'ân'ın İşârî Yorumu* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 68.

¹² Tefsirin işârî boyutunu sıklıkla zikrediyor olmamız eserin bu boyutunun ön planda olması ve çalışmayı da bu perspektiften kritize edecek olmamız hasebiyledir. Yoksa tefsirin rivayet ve dirayet boyutunun bulunmadığı iddiasında olmadığımızı, bu alanda yapılan tasniflerin de gerçekte örtüşmediğini belirtmek isteriz. Örnek için bk. Atik Aydın, "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 271-293.

¹³ Mehmet Dağ, "Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği", *I.Uluslararası Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî Sempozyumu* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 443-452; Süleyman Derin, "Sûfî Tefsir Anlayışı ve Kıraat İlişkisi",

denecek kadar azdır. Ancak hali hazırda İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda, Yavuz Arslan'ın "Kıraat Farklılıklarının İşârî Tefsir Açısından Değerlendirilmesi - Rûhu'l Beyân Örneği -" adlı yüksek lisans düzeyindeki çalışmasının devam ettiğini belirtmek gerekir.¹⁴

Hakkında fazla çalışma olmamakla beraber zikredilen eser, Abdülhamit Birışık'ın *Hint Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*¹⁵, Şaban Karasakal tarafından *Kur'ân'ın İşârî Yorumu ve Senâullah Pânîpetî'nin Tefsiru'l-Mazharî Adlı Tefsiri*¹⁶ isimli kitaplar ve Yakup Yüksel'in tefsir yöntemi açısından kritize ettiği *Muhammed Senâullah Panipetî ve Tefsiru'l-Mazharî Adlı Eseri*¹⁷ isimli makaleyle ele alınıp incelenmiştir. Doğal olarak zikri geçen çalışmalarda, makaleye konu olan eser, tefsir metodolojisi açısından incelemeye tabi tutulmuş, müellifin eserinin ilm-i kıraat açısından hususiyetine dair analizlere oldukça az yer verilmiştir. Kaldı ki iki ayrı çalışmanın konusu olması gereken kıraat ilmine dair önemli başlıkların tek bir çalışmanın konusu olarak ele alındığından olsa gerek yapılan bu analizlerin yüzeysel kaldığı söylenebilir.

Bu çalışmalar sebebiyle makalede eser ve müfessir ile ilgili bilgiler kısa tutulup teferruatlı bilgi için zikri geçen çalışmalara yer yer atıfta bulunulacaktır. Sonrasında müfessirin eseri özelinde kıraatlere yaklaşımı ele alınacaktır. İfade etmek gerekir ki çalışmada ele alınan hususların ayrıntısı yazının makale formatında olmasından mütevellit sınırlı kalacaktır. Bu noktadan hareketle makalenin, konu ile ilgili yapılacak yüksek lisans ve doktora çalışmalarına kapı aralaması ve konunun, ilgili tezlerde etraflıca incelenmesiyle alana katkı sunulmasına vesile olması amaçlanmaktadır.

1. Müfessirin Hayatı ve Tefsiru'l-Mazharî Adlı Eseri

Tefsir, hadis, fıkıh âlimi ve mutasavvıf olan müellif 1143/1730 yılında Hindistan'ın Batı Pencâb'ın Pânîpet şehrinde doğmuştur. Babasını küçük yaşta kaybetmesi sebebiyle terbiyesiyle ağabeyi ilgilenmiştir. Henüz on sekiz yaşında iken medrese ilimlerinden aldığı icazetin yanı sıra müridi olduğu Mazhar-ı Cân-ı Cânân'dan da tasavvuftan icazet almış ve onun halifesi olmuştur. Ayrıca onun en meşhur üç talebesinden biri kabul edilmiştir.¹⁸ 1225/1810 yılında doğduğu yer olan Pânîpet'te vefat etmiştir.¹⁹

Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları 4 (2002), 337-344; Kadir Taşpınar, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 112-148.

¹⁴ Yavuz Arslan, *Kıraat Farklılıklarının İşârî Tefsir Açısından Değerlendirilmesi - Rûhu'l Beyân Örneği* - (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.).

¹⁵ Abdülhamit Birışık, *Hint Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001).

¹⁶ Karasakal, *İşârî Yorum*.

¹⁷ Yakup Yüksel, "Muhammed Senâullah Panipetî ve Tefsiru'l- Mazharî Adlı Eseri", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (15 Nisan 2016), 107-122.

¹⁸ Diğer iki öğrencisi Naîmullah Behrâîçî ve Şah Gulam Ali ismiyle maruf Abdullah ed-Dihlevî'dir. Hamid Algar, "Mazhar Cân-ı Cânân" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 17/196.

¹⁹ Necdet Tosun, "Senâullah Pânîpetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/506; Karasakal, *İşârî Yorum*, 23-73; Yüksel, "Tefsiru'l-Mazharî", 108.

Hocaları arasında özellikle Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (öl. 1176/1762), Şeyh Muhammed Âbid Sunnâmî (öl. 1160/1747) ve eserini ithaf ettiği Şeyh Mirza Mazharî Cân-ı Cânân (öl. 1195/1781)'ı zikretmek yerinde olacaktır. Hadis, fıkıh, tasavvuf, teoloji ve muhtelif alanlarda birçok eser²⁰ vermesinin yanında tefsir sahasında da eserler vücuda getirmesi velüd bir müellif olduğuna işaret etmektedir. İşârî tefsir²¹ kategorisinde zikredebileceğimiz ve bu çalışmada ele alacağımız on ciltten oluşan *Tefsiru'l-Mazharî* adlı eser de bunlardan biridir.²² Eser âyetlere getirdiği İşârî/tasavvufî yorumlarla dikkat çekmektedir.²³

2. *Tefsiru'l-Mazharî*'de Pânîpetî'nin Kıraat Meselelerine Yaklaşımı

Pânîpetî, tefsirinde kıraat ilminin alt şubeleri mesabesinde olan meseleleri yeri geldikçe kâh detaylı bir şekilde kâh icmâli olarak ele alıp inceleyen, bazı meselelere ise tasavvufî yaklaşımıyla dikkat çeken bir müfessirdir.

Müfessirin kıraat ilmine olan ilgisi eserinin hemen başında kendisini hissettirmektedir. Zira Fâtiha sûresini tefsir ederken besmele hususunu ele alan Pânîpetî, besmelenin “sûreden bir ayet midir, değil midir?” sorusunu etraflıca incelemiş ve konu hakkında birçok rivayet zikretmiştir. Burada dikkat çeken husus ise mevzuu, fukahânın yaklaşımları üzerinden ele alıp inceleyen müfessirlerin aksine²⁴ Pânîpetî, Medine ve Basra kıraat imamlarını önceleyen bir yaklaşım üzerinden okumuştur.²⁵ Zira kendisi de Medine ve Basra kurrâsının görüşleri paralelinde besmelenin Kur'ân'dan olduğunu ancak sûreleri ayırmak için indirildiğine dikkat çekmiştir.²⁶ Bunun yanında tefsirini yaptığı âyetlerin hemen hepsine şayet varsa öncelikle o âyetteki kıraat farklılıklarını zikrederek başlamış olması müellifin kıraat ilmine olan ilgisini ortaya koyan diğer bir husustur.

Müellifin kıraat ilminin temel meseleleri hükmünde olan hususlara yaklaşımı şu başlıklar altında incelenebilir:

²⁰ Karasakal, *İşârî Yorum*, 52-55; Yüksel, “Tefsiru'l-Mazharî”, 109.

²¹ Mutasavvıfların içsel sezi, ilham, keşf ve tecrübelerinin ürünü olan ve çoğu zaman da Arap dilinde karşılığı bulunmamakla birlikte, Kur'ân'ın ruhuna uygun düştüğü kabul edilen yorumların ağırlıklı olduğu tefsirler “işârî” tefsir olarak adlandırılmıştır. “Remzî tefsir”, “tasavvufî tefsir” diye de adlandırılan bu tür tefsirin kimi zaman belli tutarlılığı olmayan batınî tefsirle bir değerlendirilse de batınî tefsirin aksine işârî tefsirde Kur'ân'ın zahiri manasına karşı çıkılmamış olması en bariz ayrışma noktası olarak ifade edilebilir. Abdulhamit Birişik, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/287.

²² Birişik, *Hint Alt Kitası*, 27; Müellif ve Eser hakkında geniş bilgi için bk. Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/5; Yüksel, “Tefsiru'l-Mazharî”; Karasakal, *İşârî Yorum*.

²³ Eserdeki işârî-tasavvufî yaklaşımlar için bk. Karasakal, *İşârî Yorum*, 121-183.

²⁴ Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1998), 1/26; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. A. b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/179; Cârullâh Zemahşerî Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 25.

²⁵ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/3.

²⁶ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/3.

2.1. Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımı

Kıraat ilminde kıraat ihtilaflarının tamamı ferşî²⁷ -genellikle kelimelerin harf, hareke ve kalıbında tezahür eden farklılıklar- ve usûl²⁸ -anlama her hangi bir etkisi olmayan farklılıklar- şeklinde iki başlık altında kategorize edilmektedir.²⁹ Müellif Pânîpetî, her iki farklılığı ele alırken orijinaliteyi muhafaza ederek farklı yaklaşım tarzıyla dikkat çekmektedir. Ferşî farklılıkların, yeri geldiğinde âyete kattığı anlam zenginliğini derinlemesine incelerken çoğu kere de bu farklılıkların, hangi imam tarafından okunduğunu zikretmekle yetinmiş, ayrıntısına girmemiştir. Geleneğin aksine müfessirin ferşî farklılıklardan ziyade usûl farklılıkları üzerinde durduğunu, konu hakkında ayrıntılı bilgiler vererek yeri geldiğinde kıraat terimlerinin her birerinin tanımını yaptığını, bunu yaparken de özgün yaklaşımıyla dikkat çektiğini söyleyebiliriz.

2.1.1. Ferşî Farklılıklara Yaklaşımı

Müfessir, aşağıda örneklerini sunacağımız bu tür farklılıklardan kaynaklı anlam zenginliğinden faydalanmıştır.

2.1.1.1. مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ / "Hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) mâliki."³⁰

Âyet-i Kerîme'de geçen "مَالِكِ" kelimesini kıraat imamlarından Âsım (öl. 128/745), Kisâî (öl. 189/805), Ya'kûb (öl. 205/821) ve Halefû'l-Âşir (öl. 229/844) "ن، ر، ب، ع، خ، ل" ³¹ "elif"li "مَالِكِ" şeklinde; Nâfi' (öl. 169/785), İbn Kesîr (öl. 120/737), Ebû Amr (öl. 147/763), İbn Âmir

²⁷ "Ferş" kelimesi lügatte "Fürûş" kelimesinin tekili olup "açma", "yayma" ve "serme" anlamlarına gelmektedir. İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 2008), 1014; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, 1997), *Lisânü'l-Arab*, 3/737. Kıraat ıstılahında ise okunuşunda ihtilaf vaki olan, üzerine kıyas yapılamayan cüziyyâta denir. Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn b. İbrâhim Ebû Şâme Makdisî, *İbrâzü'l-meânî min Hirzi'l-emânî Fî kırâati's-Seb'a* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 319; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân* (y.y., ts.), 1/441; Abdu'l-Alî Mesûl, *Mu'cemu mustalahâti'l-ilmî'l-kıraati'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bihî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 261. İbn Cüzeyy ise Ferşu'l-Hurûfu "Kelimenin çeşitli sigalarla devam eden kalıplarına dönmeyen ve kendisi için küllî bir kâide bulunmayan kıraat ihtilafları" diye tarif etmiştir. Bk. Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gurnâtî İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 1/38; Ayrıca bk. Yaşar Akaslan, *Kırâat-ı Aşere Tahlîli (Nisâ Sûresi Örneği)* (İstanbul: Üniversite Yayınları, 2017), 69.

²⁸ Lügatte: "asl" kelimesi, kök, temel, esas ve dayanak gibi manalarına gelir. Kelimenin çoğulu, "usûl"dür. İstilahta ise başkasının üzerine binâ edildiği şey demektir. Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 1623; 'Alî b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (y.y., ts.), 11; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 46. Kıraat ıstılahında ise birbirine benzeyen cüziyyâtın tümünün altında toplandığı veya gruplandırıldığı genel kurallar bütününe denir. Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 1/441.

²⁹ Geniş bilgi için bk. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 55-70.

³⁰ el-Fatiha/4.

³¹ Kıraat imamlarının rumuzları için bk. İbrahim Tetik, "Kıraat Tedrisinde Rumuzât", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 426.

(öl. 118/736), Hamzâ (öl. 156/772) ve Ebû Ca'fer (öl. 130/748) "ا،د،ح،ك،ف،ج" ise "elif"siz (ملك) şeklinde kıraat etmişlerdir.³²

"Mâlik" kelimesi "milk" mastarından ism-i fâildir ve "malı elinde tutan ve bu malda dilediği şekilde tasarrufta bulunan kimse"; "melik" kelimesi ise, "milk" mastarından sıfat-ı müşebbehedir ve "hükümdar kuvvet ve otorite sahibi, insanlar üzerinde mutlak tasarruf yetkisine sahip kimse"³³ demektir. Ancak müfessirler bu iki kıraatten hangisinin daha belîğ olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.³⁴

Yine âlimler bu iki kelimedenden hangisinin daha kapsamlı olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları "melik" kelimesinin ifade ettiği mananın daha genel anlam taşıdığını söylemiştir. Zira her mâlik, melik değildir, fakat her melik mâliktir. Bir kimsenin malı mülkü bulunabilir ve bu mülküne de mâlikken hükümdar manasına gelen "melik" olamayacağını; diğer bazısı ise mâlik sigasının daha umûmî olduğunu dile getirmiştir. Zira eşyanın ve malın mâliki olan kişi insanların melikidir. Allah için de "her şeyin mâliki" denir, "her şeyin meliki" denmez, demiştir.³⁵

Müellif Senâullah Pânîpetî ise buradaki "mâliki" kelimesini kıraat imamlarından Âsım, Kisâi ve Ya'kûb hazretlerinin "elif" ile diğer altı imamın ise "elif"siz tilavet ettiğini belirtmiştir. Burada dikkat çeken husus ise müellifin kelimeyi "elif" ile okuyan onuncu imam Halefü'l-Âşir'i zikretmemiş olmasıdır.³⁶ Akla Halefü'l-Âşir'in Hamzâ'nın râvisi olduğu bu sebeple zikretmeye gerek olmadığı düşüncesi gelse de burada olduğu üzere Hamzâ ile ayrıştıkları kıraat farklılıklarında da çoğu kere isminin zikredilmemesi dikkat çekerken,³⁷ nadiren de olsa aksi durum söz konusu olmuştur.³⁸

³² İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, 104; Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî, *el-Keşf 'an vucûhi'l-Kirâati's-Seb'* ve *'İlelihâ ve hıccihâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/26; Ebû Amr Osman b. Sâid b. ed-Dânî, *et-Teyşir fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şâğdelî (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2015), 18; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/155; Ahmed Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 122; Hâmid b. Hâce 'Abdulfettâh Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân fi vucûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: y.y., ts.), 7.

³³ Ebû'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredâtu fi ğaribi'l-Kur'ân*, çev. Abdullah Güneş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1010.

³⁴ Ebû 'Abdillâh Kâdî Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'İlmi't-Tefsir* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 17.

³⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 1/67; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 28; Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-Tefsir* (Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2002), 34; Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kirâati's-seb' ve 'ilelihâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1992), 1/47; 'Abdurrahmân b. Muhammed İbn Zencele Ebû Zür'a, *Huccetü'l-kirâât*, ed. Saîd el-Afgânî (Beyrut: er-Risâle, 1997), 77.

³⁶ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/5.

³⁷ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/5, 278.

³⁸ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 2/31; Hamza ve Halef'i beraberce zikrettiği yerler de olmuştur. Bk. Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 2/44.

Daha sonra müfessir aynı âyette bulunan ve usûl farklılıklarından olan idgâm bahsini tafsilatlı şekilde anlattıktan sonra -bu konu usûl farklılıkları başlığı altında ayrıca ele alınacaktır- tekrar konuya dönmüş “melik” ve “mâlik” kelimesinin “rab” manasında aynı anlamı taşıdığını belirtmiştir. İlkinin “sultan” manasında olan “mülk”ten; diğerinin ise “rab” manasında “milk”ten türediğini ve Allah’ın sıfatı olduğunu beyan etmiştir. Son olarak her iki kıraatin “yoktan var etmeye gücü yeten” anlamına geldiğini başkası için bu isimlerin kullanılamayacağını -ancak mecazen kullanılabileceğini- rivayetle dile getirmiştir.³⁹

2.1.1.2. **فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّتٌ نَعِيمٌ / “Ona huzur, güzel nasip ve nimetlerle dolu cennet vardır.”⁴⁰**

Âyetteki (فَرُوحٌ) kelimesini, Ruveys (يس), (فَرُوحٌ); diğer imamlar Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamzâ, Kisâî, Ebû Ca’fer, Ravh, Halefü'l-Âşîr (ح،ك،ن،ف،ر،ج،ح،خ)، (فَرُوحٌ) şeklinde tilâvet etmişlerdir.⁴¹

Müfessirler, ilk kıraatin, “cennet”, “rahatlık”; ikinci kıraatin ise “cennet”, “rahmet”, “mağfiret”, “ölümsüzlük”, “bolluk” manalarına geldiğini belirtmişlerdir.⁴² İlk kıraat ile kendisinde ölüm bulunmayan hayatın, ikinci kıraatle de kabirde rahatlığın kastedildiği de söylenmiştir.⁴³ Hz. Âişe Hz. Peygamber’in bu kelimeyi dammeli olarak (فَرُوحٌ) şeklinde kıraat ettiğini rivâyet etmiştir.⁴⁴ İbn Cevzî ilk kıraat için iki mana, ikinci kıraat için altı mana saymıştır.⁴⁵ İbn Cüzeyy, bahse konu kıraat farklılığına ilişkin diğer müfessirin dile getirdiği anlamları aynı şekilde dile getirmiş fethalı kıraatin “istirahat” ve “rahmet”; dammeli kıraatin de “rahmet” manasına geldiğini söyleyenlerin olduğunu ve Hz. Peygamber’in bu kelimeyi dammeli okuduğunu ifade etmiştir.⁴⁶

Pânîpetî, âyetteki dammeli kıraatin Ya’kûb’un iki râvisinden sadece Ruveys (يس)’ten rivâyet edilmesine rağmen Ya’kûb’tan rivayet edildiğini belirtmiştir. Sonrasında ise dammeli kıraatin “ruh” ve “rahmet” anlamına geldiğini zira hayatın devamı için ruhun sebep

³⁹ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/8.

⁴⁰ el-Vâkıa 56/89.

⁴¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, 620; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/286; Dimyâtî, *İthâf*, 409; Pâluvî, *Zübde*, 132.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1080; Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5/254; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/20/231; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1191; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, 1452.

⁴³ Zeccâc Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdü'l-Celîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408), 5/117.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1080.

⁴⁵ Bu manalar için bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 1394.

⁴⁶ İbn Cüzeyy, *et-Teshîl*, 4/179.

olduğunu Hasan ve Katâde'den rivâyette dile getirmiştir. Fethalı kıraatin ise “sevinç” ve “rahatlık” anlamlarına geldiğini, Dahhâk'ın ise kelimeye mağfiret ve rahmet manalarını verdiğini belirtmiştir.⁴⁷

Pânîpetî, fikhî boyutu olan kıraat farklılıklarını da dikkate almış ve bunları dört mezhep imamının görüşleri çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tutmuştur.

2.1.1.3. وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ /“Sana kadınların aybaşı hallerini soruyorlar. De ki: O rahatsız eden bir şeydir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever.”⁴⁸

Âyetteki (يَطْهُرْنَ) kelimesini, Ebû Bekir Şu'be, Hamzâ, Kisâi ve Halefü'l-Âşir (ص،ف،ر،خ)، (يَطْهُرْنَ); diğer imamlar Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir Hafs, Ebû Ca'fer, Ya'kûb, Halefü'l-Âşir (ع،ج،ع،ك،ح،د،ح،ك،ع،ج،ع،خ) ise metindeki kalıpla (يَطْهُرْنَ) şekliyle okumuşlardır.⁴⁹

Tahfilî olan (يَطْهُرْنَ) kıraatinden hayız kanının kesilmesi anlaşılır ki bu durumda kadının gusletmeden kocasıyla vatî'da bulunması bu kıraat vasıtasıyla câiz görülmüştür. Dolayısıyla kelimedeki ziyade harf olmaması sebebiyle ziyade mana hâsıl olmamış gusül şart koşulmamıştır. Teşdidli kıraatte ise ziyade harf olması ziyade manayı ortaya çıkarmış ve bu kıraat sebebiyle hayızlı kadının gusletmeden kocasıyla vatî'da bulunması câiz görülmemiştir.⁵⁰ Buradaki kıraat farklılığıyla alakalı Ebü'l-Leys şunları beyan etmiştir:

“Biz her iki kıraatle birlikte amel ederiz. Zira kadının adet günü on günden az ise; ona, kendisi gusül yapmadan veya namazın vakti geçmeden yaklaşmak câiz olmaz. Eğer kadının âdet günü on gün ise ve kan kesilip on gün tamamlanmış olursa, bu durumda kadına gusül etmeden de yaklaşmak câiz olur.”⁵¹

Müfessir Pânîpetî, âyetteki kıraat farklılıklarını imamlara nispet ettikten sonra konuyu fikhî pencereden incelemiş dört mezhep imamının konuya yaklaşımını ele almıştır.

⁴⁷ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 9/185.

⁴⁸ el-Bakara 2/222.

⁴⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, 182; Mekki, *el-Keşf*, 17293; Dâni, *et-Teysîr*, 80; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/171; Dimyâtî, *İthâf*, 157; Pâluvî, *Zübde*, 34.

⁵⁰ Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/297; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-Tefsîr*, 132; Ebû Zür'a, *Huccet*, 135.

⁵¹ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, (*Bahru'l-Ulûm*) (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/205.

İmam-ı Mâlik, İmam-ı Şâfiî, İmam-ı Hanbel'in, teşdidli kıraati dikkate alarak hayızlı kadının âdetinin bitmesi akabinde gusletmeden kocasıyla vati'da bulunmasının caiz olmadığını; buna mukabil İmâm-ı Âzam'ın tahfifli kıraati dikkate alarak bu duruma cevaz verdiğini ifade etmiştir. Devamında İmâm-ı Âzam'a ait olan tahfifli kıraatin hükmünün kanın on günden sonra kesildiğinde; diğer mezhep imamlarına ait olan teşdidli kıraatin hükmünün ise on günden aşağı olduğu durumlarda terettüp edeceği görüşünü beyan etmiştir. Müellif, yıkanmadan önce vati'nin caiz olmadığı görüşünde olmasından kaynaklı olsa gerek İmâm-ı Âzam'a getirilen itirazı şu şekilde dile getirmiştir:

“Teşdid kıraati hayızlı kadının kanının kesilmesinden sonra yıkanmadan yaklaşmayı yasaklar. Ancak tahfifli kıraat aynı durumdaki birine yaklaşmayı mübah kılmaz. Ancak mefhumla⁵² mübahlık ortaya çıkar ki bu durumda mefhum mantûka⁵³ muarız olmuş olur. Mefhumun mantûka muarız olması ise caiz değildir. Bu durumdaki vati'nin yasaklığı konusunda ittifak, aksi durumda terettüp edecek keffaret hususunda ise ihtilaf vaki olmuştur.”⁵⁴

Müfessir bu tür anlama etkisi olan kıraat farklılıklarını dikkate alıp yorumladığı⁵⁵ gibi yer yer de bunları rivayet eden imamlara nispet etmekle yetinmiş, anlama olan etkisini dikkate almamıştır.⁵⁶

Pânîpetî, özellikle harekeden kaynaklı kıraat farklılıklarına da temas edip bu tür vecihlerin lügatten kaynaklı olduğuna dikkat çekmiştir.⁵⁷

2.1.2. Usûl Farklılıklarına Yaklaşımı

Usûl farklılıkları, yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'ân'da aynı kelimenin geçtiği tüm yerlerde manaya herhangi bir etkisi olmadan icrâ edilen med, kasr, ihfâ, işmâm, teshîl, imâle, tağlîz, ihtilâs, idgâm vb. farklılıklardır. Telaffuza yönelik Kur'ân'daki değişikliklerin yüzde seksene yakın kısmını usûl farklılıkları oluşturmaktadır⁵⁸ ki müfessir Pânîpetî'nin de mevzubahis kavramları açıklaması bu ilmin teorik boyutunu da önemseydiğini göstermektedir. Belirtmek gerekir ki müellif bu kavramlar için ayrı bir bahis açmamış bunları yeri geldiğinde ele alıp incelemiştir. Bu başlık altında, bahsi geçen usûl konularından

⁵² Ferhat Koca, “Mefhum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 350-353.

⁵³ Ferhat Koca, “Mantûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/31-33.

⁵⁴ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/278.

⁵⁵ Örnekler için bk. Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/45, 58, 112, 129, 133, 2/41, 163-199, 3/47, 9/46.

⁵⁶ Örnekler için bk. Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/55, 69, 71, 76, 88, 96, 137, 10/60.

⁵⁷ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/377, 420, 2/19, 95, 144, 3/19, 66, 139, 286, 292.

⁵⁸ Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 98.

özellikle müellifin önem atfederek ele alıp incelemesine paralel olarak sadece idgâm, işmâm, revm ve med konularına değinilecektir.

2.1.2.1. İdgâm

“د غ م” kökü lügatte “sıcak ve soğuşun bir insanı kaplaması”, “burun kemiğini içine doğru ezmek” ve “bir kabın kapağını örtmek” manalarına gelir.⁵⁹ İstilahta ise idgâm, “mütekârib veya misl iki harfin yan yana gelmesidir. Bu durumda ilk harf ikinci harfte idgâm edilir. Böylece iki harf, şeddeli bir harf gibi ortaya çıkar” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁰

Müfessir Fâtiha sûresindeki “الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ” âyetinin sonunda yer alan “mîm” ile “مَالِكِ” ile “يَوْمَ الدِّينِ” dördüncü âyetinin başında bulunan “mîm” arasında Ebû Amr için vuku bulan idgam-ı kebîr⁶¹ konusunu diğer tefsir kitaplarında alışık olmadığımız ve kıraat kitabını anımsatan bir teferruatla ele alıp etraflıca incelemiştir. Kur’ân’ın farklı yerlerinde bulunan bu tür idgâmları istisnaları ile beraber ayrı ayrı zikretmiştir.⁶² Müfessirin bu bilgileri sunarken Dâni’nin *et-Teysîr*’inde takip ettiği yöntemi benimsediğini bir başka ifadeyle kaynak olarak bu kitabı dikkate aldığını söyleyebiliriz.⁶³

2.1.2.2. İşmâm

Müfessir Pânîpetî, Fâtiha sûresi tefsirinde idgâm konusunu ele aldıktan sonra işmâm ve revm’e temas etmiş, bunlarla ilgili şahsî tanımını yapmaktan da geri durmamıştır. Şöyle ki işmâm lügatte, “koklatmak”⁶⁴ anlamına gelirken kıraat ıstılahında ise “Dammeye işaret olsun diye sükûndan sonra dudakların yumulması”⁶⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. İşmâm’da sestten hâli bir şekilde dudakları damme harekeye işaret etmek için öne doğru yumma vardır.

Müellif ise konuya özgün yaklaşımıyla dikkat çekmektedir. Kavramı, “Dammeye işaret olması için sükûndan sonra sevilen kişiyi öper gibi dudakların yumulmasıdır”⁶⁶

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 12/203.

⁶⁰ Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *Kitâbü't-Tefsîrâ fi'l-kırâati's-seb'a* (Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982), 350; Mesûl, *Mu'cemu mustalahât*, 58.

⁶¹ İdgâm-ı Kebîr, misleyn, mütekârib ve mütecânîs iki harften ilkinin harekeli olduğu idgâmdır. Bu şekilde isimlendirilmesi ise bu tür idgâmın çok sık ve zor icrâ ediliyor olması sebebiyledir. Yine misleyn, mütecânîseyne ve mütekâribeyne türlerinin hepsini kapsamaması ve idgâm öncesinde harekeli harfin iskân halini almasındaki etkisi gibi farklı sebepler sıralanmıştır. İdgâm-ı Sağîr ise idgâmın, üzerinde yapılacağı iki harften ilkinin sâkin halde olduğu idgâm şeklidir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/274-275; Mesûl, *mu'cemu mustalahât*, 60. İdgâm-ı kebîr Ebû 'Amr kıraatında sıkça kullanılmasından dolayı “İdgâm-u Ebî 'Amr” diye de adlandırılmaktadır. Dâni, *et-Teysîr*, 19; Osmân b. Sa'îd ed-Ebû Amr, *el-İdgâmu'l-kebîr*, ed. Abdurrahman Hasenü'l-Ârif (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2003), 92; Konu hakkında geniş bilgi için bk. Enes Temel, *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele: İsti'aze, Besmele ve İdgâm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 95.

⁶² Pânîpetî, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/7-10, 166.

⁶³ Karşılaştırma için bk. Dâni, *et-Teysîr*, 3-6.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 4/2333.

⁶⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 101; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi*, 43.

⁶⁶ Pânîpetî, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/7, 6/5.

şeklinde tarif ederken, mevzuyu açıkladığı iki yerde⁶⁷ de özellikle “كُفْبَلَةُ الْمُحْبُوبِ/sevilen kişiyi öper gibi” ibaresi oldukça dikkat çekicidir. Tasavvufta sıkça kullanılan “محبوب /sevgili” olgusunu tanımda aşk figürü üzerinden zikreden Senâullah Pânîpetî'nin tasavvufu ne denli içselleştirdiğini göstermektedir. Bu içselleştirme halinin kıraat yaklaşımında da kendisini hissettirmesi önem arz etmektedir.

Müfessir bütün kurrânın ittifak ettiği yukarıda ifade edilen işmâm çeşidinin⁶⁸ yanı sıra ecvef mâzî fillerin meçhul “غَيْضٌ، سِيءٌ” sigasında icrâ edilen işmâm çeşidine de temas etmiş⁶⁹ bunu da “esreyi dammeye, yâ'yı vâv'a meylettirmek”⁷⁰ şeklinde açıklamıştır. Yine “الصراط” kelimesinde “sâd” harfinde vaki olan “sâd” ve “zây” harfinin karışmasıyla meydana gelen⁷¹ ve fer'î harflerden⁷² kabul edilen işmâm çeşidini de dikkatlere sunmuş bunun hangi imamlar tarafından rivayet edildiğini belirtmiştir. Daha sonra kelimeyi etimolojik yönden ele alan müellif kelimenin aslının “sîn” ile “الصرط” olduğunu bunun da “ابتلع” “yutmak” anlamında “من سرت الطعام” “yemeği kim yuttu/yedi” manasına geldiğini belirtmiştir. Daha sonra yol ile anlam bağlantısına vurgu yaparak “الطريق يسرط السابلة” “yol, yoldakileri yutmaktadır” anlamında kullanıldığını sözlerine eklemiştir. Kelimedeki “sâd” harfinin aslının “sîn” harfi olduğunu Kureys lügatinde kelimenin “sâd” ile okunduğunu belirtip kıraat farklılıklarındaki lehçe boyutuna dikkat çekerek sözlerini bitirmiştir.⁷³

2.1.2.3. Revm

Lügatte “talep etmek”⁷⁴ manasına gelen revm, kıraat ıstılahında vakıf halinde harekenin belli bir cüz'ünü okumayı ifade eder.⁷⁵

Müfessir, revmi “harekenin bir kısmını telaffuz edip diğer kısmını gizlemektir”⁷⁶ şeklinde ifade etmiş, kurrânın tamamının vakıf halinde ve dammeli kelimedede işmâm ve

⁶⁷ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/7, 6/5.

⁶⁸ İşmâm'ın çeşitleri için bk. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004), 270; Abdurrahman Çetin, *Kuran Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 224.

⁶⁹ Pâluvî, *Zübde*, 3.

⁷⁰ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/26.

⁷¹ “خلط حرف الصاد بالزاي ويمتزجان فيتولد منهما حرف واحد ليس بالصاد والزاي” / “Sâd” harfinin “zây” harfine karışmasıyla bu ikisinden “sâd” ve “zây” olmayan yeni bir harf doğar. Buna işmam olunan sâd denir. Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fî izâhi zübdeti'l-irfân* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 125. Abdülfettâh b. Abdülganî Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira min tarikayi'sşâtıbiyyeti ve'd-dürrati* (Beyrut: Dâru'l-Kütübîl-Arabiyy, ts.), 15.

⁷² Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 187; Çetin, *Kuran Okuma Esasları*, 91.

⁷³ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/9.

⁷⁴ Ebû'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (y.y., 1979), 2/463.

⁷⁵ Ali Muhammed ed-Dabba', *el-İdâe fî beyâni usûli'l-kirâe* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1999), 45; Mesûl, *mu'cemu mustalahât*, 225.

⁷⁶ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/7.

revme cevaz verdiğini, işmâmın damme, revmin ise damme ve esre harekede icra edildiğini belirtmiştir.⁷⁷

2.1.2.4. Med

Lügatte “uzatmak, ziyade etmek”⁷⁸ anlamına gelen med, istilahta ise med veya lîn harfleri vasıtasıyla sesi uzatmaya denir.⁷⁹

Müfessir konuyu ele alırken med çeşitlerini göz ardı etmemiş medd-i munfasıl’ın iki kelime arasında vaki olduğunu ve meddinin de caiz olduğunu belirtmiştir. Ebû Ca’fer, Ya’kûb, İbn Kesîr ve Sûsî’nin bu med türünü uzatmadıklarını; Kâlûn ve Dûrî’nin hem uzatarak hem de uzatmadan okuduklarını; geri kalan imamların ise uzatarak okuduklarını beyan etmiştir. Medd-i muttasıl’ın ise tek kelimedeki vaki olan vacip bir med olduğuna, bunun sebebinin ise üzerinde kıraat imamlarının ittifakı bulunduğu vurgu yapmıştır. Bu iki meddin uzatma miktarında ihtilaf olduğunu, İbn Kesîr Ebû Amr ve Kâlûn’un üç hareke kadar; İbn Âmir ve Kisâî’nin dört hareke kadar; Âsım’ın, beş hareke kadar; Hamzâ ve Verş’in altı hareke kadar uzattıklarını söylemiştir. Ancak med harfinden sonra lazımlı bir sükûn geldiğinde medd-i lazımlı olduğunu, kurrânın bunun meddi üzerinde ittifak ettiğini ve altı hareke miktarı uzatılması gerektiğini vurgulamıştır. Daha sonra medd-i arızı ele alan müfessir bunun da med harfinden sonra arızî sükûn geldiğinde icra edildiğini ve iki, dört ve altı hareke kadar uzatmanın cevazının yanında son harfin harekesi ötre olduğunda yedi hareke kadar uzatılabileceğini beyan etmiştir.⁸⁰

Burada şu hususlar dikkat çekmektedir: Müfessir med bahsini ele alırken yine teferruat sayılabilecek bilgiler zikretmiş, kıraat imamlarının yanı sıra râvilerinin tutumunu da ortaya koymuştur. Diğer bir dikkati calip husus ise med miktarlarını hareke cinsinden ele almış olmasıdır.⁸¹ Ayrıca burada da müfessirin konuya yaklaşımı, referans aldığı Dâni ile paralellik arz ettiği müşahede edilmektedir.⁸²

⁷⁷ Pânîpetî, *Tefsiru’l-Mazharî*, 1/5-7.

⁷⁸ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi* (İstanbul: y.y., 1304), 2/19.

⁷⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/313; Geniş bilgi için bk. Çetin, *Kuran Okuma Esasları*, 135.

⁸⁰ Pânîpetî, *Tefsiru’l-Mazharî*, 1/21.

⁸¹ Med mertebeleri ve ölçüleri için bk. Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 15-50.

⁸² Kâdî, *Büdûru’z-Zâhira*, 17; Geniş bilgi için bk. Akdemir, “Med Mertebeleri ve Ölçüleri”, 32-34.

Müellif bu kavramların yanı sıra ihtilas⁸³, imâle⁸⁴ beyne⁸⁵, teshîl⁸⁶, sekte⁸⁷ tağlîz⁸⁸ nakil⁸⁹ vb. terimleri de sıklıkla ele almış bunların hangi imam kanalıyla nakledildiğini râvilerine varana dek zikretmiştir.

2.2. Kıraatlere Senet Boyutundan Yaklaşımı

Kıraatler sıhhat bakımından sahih ve sahih olmayan şeklinde iki kısımda değerlendirilirken⁹⁰ senetleri bakımından ise mütevâtir⁹¹ meşhur, şâzz⁹², mevdu' ve müdrec şeklinde beş kısma ayrılır.⁹³ Senedi sahih olup resmü'l-mushafa⁹⁴ ve arap diline bir vecihle de uyan her kıraatin sahih olduğu vurgulanmıştır.⁹⁵ İmam Cezerî bu şartları haiz kıraatin - ister İbn Mücâhid'in yedili tasnifi olan- seb'a⁹⁶ dan -ister İbn Mihrân'ın onlu tasnifi olan aşere⁹⁷ den olsun- sahih kabul edildiğini belirtmiştir.⁹⁸

⁸³ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/26-451; Kavram hakkında geniş bilgi için bk. Dabba', *el-İdâe*, 31.

⁸⁴ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/25, 26, 28, 69-70, 449-450; Kavram hakkında geniş bilgi için bk. Dabba', *el-İdâe*, 28.

⁸⁵ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/23-24, 31, 59, 69-71, 89, 5/149-461, 6/82-147-180; Kavram hakkında geniş bilgi için bk. Dabba', *el-İdâe*, 29.

⁸⁶ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/23; Kavram hakkında geniş bilgi için bk. Dabba', *el-İdâe*, 23.

⁸⁷ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/22, VIII/90; Kavram hakkında geniş bilgi için bk. Dabba', *el-İdâe*, 45.

⁸⁸ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/20; Kavram hakkında geniş bilgi için bk. Dabba', *el-İdâe*, 30.

⁸⁹ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/21.

⁹⁰ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 83.

⁹¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 843; Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn* (Beyrut: y.y., 1980), 15-16; Bedreddîn Muhammed b. 'Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), I/318; Detaylı bilgi için bk. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 97-104; Osman Bayraktutan, "Kıraatlerin Tevatürü Bağlamında Tenkid Meselesi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi 2* (2014), 41-69; H.Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/209.

⁹² Şâzz kıraat senedi sahih olmayan, mütevâtir kıraatlerin dışında kalan veya sahih kıraatlere mahsus üç şarttan biri eksik olan kıraatlerdir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14-17; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/331; Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 167; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, 88-89; Kavramla ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Dağ, "Kıraat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-", *Marife 2* (2007), 57-110.

⁹³ Suyûtî, *el-İtkân*, 163.

⁹⁴ Kavramın tekabül ettiği anlam dünyası için bk. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 160-163; Pânîpetî de değerlendirmeye tabi tuttuğu kıraat farklılıklarına temel teşkil edecek veriler arasında hem bölge mushaflarını hem de şahsî mushafları zikretmiştir. Bk. Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 2/273, 3/402, 4/274-288, 6/398-487-520, 8/32, 10/297.

⁹⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me'âni'l-kırâât*, 43; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

⁹⁶ Abdulhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/427.

⁹⁷ Birişik, "Kıraat", 25/427.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

İbn Mücâhid'in mevcut kıraat birikimini sahih-şâzz kavramlarıyla ikili tasnife tabi tutmasıyla başlayan kıraatlerin bu tasnif süreci en nihayetinde Suyûti'yle yukarıda sayılan beşli tasnife evrilerek son şeklini almıştır.⁹⁹

Senâullah Pânîpetî ise mevcut kıraat birikimini mütevâtir-şâzz kavramları üzerinden ikili tasnife tabi tutmuştur. Fâtiha sûresi dördüncü âyetindeki "مالك" kelimesindeki kıraat farklılıkları hakkında her iki kıraatin mütevâtir olduğunu kıraat farklılıklarının Hz. Peygamberden sahih isnatla nakledildiğini dile getirmiştir. Devamında zikrettiği "المختار هو الملك هو المختار /bu iki kıraatten tercih edilen sadece "melik"tir demek caiz değildir"¹⁰⁰ sözlerinden hareketle müfessirin mütevâtir kıraatler arasından tercih yaparak diğerini; daha fasih, daha belîğ vb. sebeplerle eleştirmeyi, yok saymayı ve tenkit etmeyi caiz görmediğini söyleyebiliriz.

Yine müellif Nahl Sûresi 127. âyetindeki¹⁰¹ "ضَيْقٍ" kelimesini kıraat imamlarından İbn Kesîr'in "ض" harfinin esresiyle "ضَيْقٍ"; diğer imamların fetha harekeyle "ضَيْقٍ" şeklinde rivâyet ettiklerini, bunların her ikisinin de lügat ve mütevâtir kıraat olduğunu belirtmiştir.¹⁰²

Müellif Nûr sûresi 35. âyetinde¹⁰³ geçen "نُورِي" kelimesini Ebû Amr ve Kisâfî'nin "دُرِّي", Ebû Bekir Şu'be ve Hamzâ'nın "دُرِّي" diğer imamların "نُورِي" şeklinde kıraat ettiklerini beyan etmiştir. Devamında ise Ebû Bekir Şu'be ve Hamzâ'nın okuduğu "نُورِي" vezninin şâzz olduğuna vurgu yapmıştır.¹⁰⁴

Burada dikkat çeken husus ise hemen yukarıda müellifin, sahih kıraatler arasında tercih yapmanın caiz olmadığını belirttiği "المختار هو الملك هو المختار /bu iki kıraatten tercih edilen sadece meliktir" cümlesine dikkat çekmiştik. Ancak son örnekte ise sahih birikimin içerisinde sayılan ve müellifin kendisinin de sahih olarak addettiği ve mütevâtir sınıfında değerlendirdiği Ebû Bekir Şu'be ve Hamzâ'nın "دُرِّي" kıraatini, nahiv âlimlerinin ekserisinin, Arab'ın kelimada bu vezinde bir kelime olmadığı görüşünü delil sunarak¹⁰⁵ şâzz olarak isimlendirmiştir. Bu da müellifimizin kıraat farklılıklarına yaklaşımında dil âlimlerinin etkisinde kaldığına işaret etmektedir.

⁹⁹ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Dağ, "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı", 62.

¹⁰⁰ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/8.

¹⁰¹ "واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون/Sen sabret; sabır göstermen de Allah'ın ihsanı sayesinde olacaktır. Onlardan dolayı üzülme, kurdukları tuzaklardan kaygı duyma."

¹⁰² Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 5/391.

¹⁰³ شَجَرَةٌ "الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من مباركة زبونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله المثل ما يشاء" /Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağdı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."

¹⁰⁴ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 6/523.

¹⁰⁵ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 6/523.

Müellif mevcut manayı kuvvetlendirmek, aynı zamanda desteklemek için şâzz kıraatlerden kabul edilen İbn Abbâs¹⁰⁶, İbn Mesûd¹⁰⁷, Übeyy b. Kab¹⁰⁸ A'meş¹⁰⁹, Katâde¹¹⁰, Sülemî¹¹¹'nin kıraatlerine sıklıkla atıfta bulunmuştur.

Müfessir üzerinde genel kabul oluşmuş kıraatleri “قراءة الجمهور” “cumhurun kıraati”¹¹² veya “قرأ الجمهور” “cumhur okudu”¹¹³ terkiplerinin yanı sıra “قراءة العامة” “umumun kıraati”¹¹⁴ veya “قرأ العامة” “umum okudu”¹¹⁵ terkipleriyle ifade etmiştir.

2.3. Kıraat İlmi Meselelerinde Başvurduğu Temel Kaynaklar

Müfessir Pânîpetî'nin kıraat ilminin temel meselelerine yaklaşımında¹¹⁶ ve bunları ele alış biçiminde¹¹⁷ Dâni'nin ve eseri *et-Teyssîr*'in etkili olduğunu söyleyebiliriz. Müellif kıraat farklılıklarını ele alırken sıklıkla bu esere atıfta bulunmuştur.¹¹⁸ Bunun yanında müellifin, eserinin bir yerinde de Şâtûbî'ye atıf yaptığını hatırlatmak isteriz.¹¹⁹ Burada dikkati çeken husus ise Dâni'nin zikri geçen eserini yedi kıraat imamı olan İmam Nâfi'¹²⁰, İbn Kesîr¹²¹ Ebû Amr¹²², İbn Âmir¹²³ İmam Âsım¹²⁴, İmam Hamzâ¹²⁵ ve Kisâî¹²⁶'den oluşan “seb'a tariki”¹²⁷ diye isimlendirilen yedili tasnifi dikkate alarak kaleme almışken; müfessir tefsirinde bu tasnifi değil, yedi imama Ebû Ca'fer¹²⁸, Ya'kûb el-Hadramî¹²⁹ ve Halefû'l-

¹⁰⁶ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/94-163, 3/203.

¹⁰⁷ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/293, 2/12, 80, 3/103, 308.

¹⁰⁸ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 3/389, 436.

¹⁰⁹ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 3/389.

¹¹⁰ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 5/152.

¹¹¹ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 5/152.

¹¹² Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 3/429, 4/100, 6/140.

¹¹³ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 3/210, 5/282, 336, 420, 6/85, 115, 166, 368, 416.

¹¹⁴ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/163, 9/345.

¹¹⁵ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/429, 5/9, 325, 6/398.

¹¹⁶ Kıraatlere yaklaşım tarzı için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9; Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/8.

¹¹⁷ Dâni, *et-Teyssîr*, 3-6; Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/7-10.

¹¹⁸ Atıf yapılan yerler için bk. Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/23, 5/89, 6/214, 8/39, 10/50, 63.

¹¹⁹ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/48.

¹²⁰ Geniş bilgi için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, 54; Dâni, *et-Teyssîr*, 4; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/92; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, çev. Tayyar Altıkulaç (Beirut: er-Risâle, 1988), 1/107.

¹²¹ Geniş bilgi için bk. Dâni, *et-Teyssîr*, 8; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/86; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/95; Dimyâtî, *İthâf*, 8; Pâluvî, *Zübde*, 5.

¹²² Geniş bilgi için bk. Dâni, *et-Teyssîr*, 4; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/95; Pâluvî, *Zübde*, 5.

¹²³ Geniş bilgi için bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/82; Pâluvî, *Zübde*, 5.

¹²⁴ Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/126; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/88; Pâluvî, *Zübde*, 5.

¹²⁵ Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/133; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/111; Pâluvî, *Zübde*, 5.

¹²⁶ Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/138; Pâluvî, *Zübde*, 5.

¹²⁷ Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitimi ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV, 2015), 106.

¹²⁸ Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/139; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/76; Pâluvî, *Zübde*, 5.

¹²⁹ Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/144; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/157; Pâluvî, *Zübde*, 5.

Âşir¹³⁰'in dâhil edilmesiyle "aşere tariki"¹³¹ diye isimlendirilen onlu tasnifi dikkate almıştır. Diyebiliriz ki müellif usûl konularını *et-Teysîr* üzerinden okurken, mütevatir kıraatleri ise ilk defa İbn Mihrân'ın zikrettiği, İmam Cezerî'nin ise *en-Neşr* isimli eseriyle tarîke dönüştürdüğü onlu tasnifi dikkate almasıdır.

Müellif, üzerinde ittifak bulunan kıraat farklılıklarını imamlara isnad ederken yer de bunları bölgelerine nispet ederek "ehlü'l-Hicaz,"¹³² "ehlü'l-Medine,"¹³³ "ehlü'l-Kûfe,"¹³⁴ "ehlü'l-Basra,"¹³⁵ "ehlü's-Şâm"¹³⁶ terkipleriyle ele almıştır.

Tefsiru'l-Mazharî incelendiğinde görülebildiği kadarıyla müellifin kıraat ilminin temel meselelerinden sayılan "yedi harf" ve "vakıf ve ibtidâ" konularına temas etmediği anlaşılmaktadır.

Şöyle ki el-Ahrufü's-Seb'a/yedi harf¹³⁷ meselesi tarihin hemen her döneminde kıraat ilmi sahasının önde gelen âlimleri tarafından tartışma konusu olmuş, hakkında onlarca yorum yapılmasına karşın neye tekabül ettiği ve mahiyeti otoritelerce net olarak ortaya konamamış, üzerinde araştırma ve tartışmaların devam edeceği¹³⁸ flu bir alan olarak orta yerde durmaktadır.

Bu tarihî gerçeklik ışığında müellif Pânîpetî'nin kıraat ilmine olan ilgisi, mevzu bahis ilmin hemen her meselesinde tefsirinde kendini gösterirken; bu konuya hiç temas etmemiş olmasının arka planında yatan sebebin mütekaddimün ve müteahhirun arasında tartışmaya medar olmuş ve çerçevesi net olarak ortaya konamamış böylesine bir konu hakkında görüş ifade etmekten imtina ettiğini söyleyebiliriz.

Kıraat ilminin en önemli başlıklarından birini de kuşkusuz vakıf ve ibtidâ¹³⁹ konusu oluşturmaktadır. Zira kıraat esnasında murad-ı ilahiyeye muvafık olan mana ve delaletin, anlamda her hangi bir karmaşaya fırsat vermeden ortaya çıkmasını sağlamak bu ilmi hakkıyla icra edebilmekle paralellik arz etmektedir.

Vakıf ve ibtidâ ilmi doğrudan doğruya Kur'ân'ın manası ile ilgili bir husustur. En güzel edebî metinde bile, başlanacak ve durulacak yerlere riâyet etmemenin, o metni nasıl anlaşılabilir bir hâle getirdiği görünen ve bilinen bir gerçektir.¹⁴⁰ Bu sebeple kıraat

¹³⁰ Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/150; Pâluvî, *Zübde*, 5.

¹³¹ Akdemir, *Kıraat İlmi*, 106.

¹³² Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/350, 369, 385, 2/95, 152, 3/302, 5/159, 329, 441, 6/63, 374, 375, 7/68, 83, 169, 224, 246.

¹³³ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/77, 89, 133, 201, 366, 6/399, 409, 7/47, 88, 236, 259.

¹³⁴ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 2/127, 265, 3/271, 6/45, 129, 7/21, 8/23, 368, 436, 10/174.

¹³⁵ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 6/398, 7/306, 8/189, 423, 435.

¹³⁶ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 8/231.

¹³⁷ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*; Emin Aşıkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahrufi Seb'a Hadisi -Tahric, Tahlil ve Değerlendirme-", *İslamî İlimler Araştırma Vakfı* 37 (2001).

¹³⁸ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 13.

¹³⁹ Geniş bilgi için bk. Nihat Temel, *Kur'ân Kıraatında Vakıf ve İbtidâ* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 41-79; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 134-147.

¹⁴⁰ Temel, *Vakıf ve İbtidâ*, 46.

imamlarından birçoğu icâzet almayı ve vermeyi, vakıf ve ibtidâ ilmini öğrendikten ve tatbik edebildikten sonra uygun görmüşlerdir.¹⁴¹

Vakıf, lügatta “beklemek”,¹⁴² ıstılahta ise “yeniden kırâate başlamak niyetiyle nefes alacak kadar bir kelime üzerinde sesi kesmektir”¹⁴³ şeklinde tarif edilmiştir.

Pânîpetî, tefsirinde bahse konu kural hakkında Müzzemmil sûresi 4. âyetinde geçen “ترتيلًا” kelimesini izah ederken literatürde vakıf ve ibtidâ konusuna temel teşkil ettirildiğine şahit olduğumuz¹⁴⁴ “Hz. Peygamber’in kıraatını her âyette durarak yaptığı” hakkındaki rivâyetlerle¹⁴⁵ ele alması¹⁴⁶ dışında herhangi bir bilgi vermediğini gözlemledik.

Genel olarak vakıf ve ibtidâ konusu müfessir ve kıraat âlimleri nezdinde kıraat ilminin alt şubesi olarak değerlendirmiş ve eserlerinde bu konuya ayrı bahis açarak incelemişlerdir. Müellifin bu hususa temas etmemesi meseleyi kıraat ilminin konuları arasında değerlendirmedeği şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç

Senâullah Pânîpetî Hint alt kıtasında doğmuş ve burada yetişmiş müfessir ve mutasavvıftır. Sağlam bir tasavvuf geleneğine mensup olması ayetleri içsel sezi, ilham, keşf ve tecrübelerinin ürünü olan yorumlarla ele alması, eserinin işârî tefsir kategorisinde mütalaa edilmesinin önünü açmıştır.

Müellifin tefsirinde kıraat ilminin temel meselelerine ve kıraat farklılıklarına yaklaşımı ise dikkat çekmektedir. Görmeye alışık olmadığımız yoğunlukta kıraat farklılıklarını ele alması ferşî farklılıkların yanında usûl farklılıklarını da teferruatlı bir şekilde incelemesi eseri emsallerinden pozitif yönde ayırtmıştır. Müellif Ferşî farklılıkların anlama etkisini ele almasının yanı sıra usûl kavramlarının da hemen hepsine temas etmiştir. Bunların bazısını detaylı şekilde, bazısını kısaca, bazısını ise ismen zikretmekle yetinmiştir. Bu kavramların açıklamasında ise tasavvufî terimler kendini göstermektedir.

Kıraat noktasında Ebû Amr ed-Dânî'yi ve eseri *et-Teysîr*'i kaynak eser olarak dikkate alması eseri farklı kılan bir diğer önemli husustur. Bu bilgilerden hareketle müfessirin eserinde *et-Teysîr*'in ihtiva ettiği kıraat-ı seb'ayı yani yedi kıraati dikkate alması beklenirken bunu yapmamış; kıraat-ı aşereyi yani Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir'in dâhil edilmesiyle on kıraate evrilen tasnifi dikkate alması önem arz etmektedir. Bu da İbnü'l-Cezerî'nin tarike dönüştürdüğü aşere tarihinin İslâm ülkelerinde yaygınlık kazanmasına paralel şekilde Hint alt kıtasında da kabul gördüğüne işaret etmektedir.

¹⁴¹ İbn Cüzeyy, *et-Teshîl*, 1/38-39; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/177-178.

¹⁴² İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 6/135.

¹⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/189; Dabba', *el-İdâe*, 32; Mesûl, *Mu'cemu mustalahât*, 342.

¹⁴⁴ İbn Cüzeyy, *et-Teshîl*, 1/39; Çetin, *Kuran Okuma Esasları*, 261; Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 319.

¹⁴⁵ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre *et-Tirmizî, Sünenü't-Tirmizî*, thk. İbrahim Atve (Mısır: y.y., 1975), “Kırâât”, 1 (No. 2927).

¹⁴⁶ Pânîpetî, *Tefsiru'l-Mazharî*, 10/104.

Müellif, üzerinde genel kabul oluşmuş kıraat-ı aşere münderecatındaki kıraat ihtilaflarını “قراءة الجمهور” “cumhurun kıraati” veya “قرأ الجمهور” “cumhur okudu” terkiplerinin yanı sıra “قراءة العامة” “umumun kıraati” veya “قرأ العامة” “umum okudu” terkipleriyle dile getirmiştir.

Kıraatleri mütevâtir-şâzz şeklinde tasnife tabi tutup, mütevâtir olanların on kıraat imamının kıraatini ihtiva ettiğini ve bunlar arasında tercihin caiz olmadığını dile getiren müfessirin, öte yandan anlamı pekiştirmek için şâzz kıraatlerden fazlaca yararlandığı gözlemlenmiştir.

Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. *Kırâat-ı Aşere Tahlili (Nisâ Sûresi Örneği)*. İstanbul: Üniversite Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Akbaba, Ahmet Arif. *İbn Cüzeyy'in Et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsîrinin Ferşu'l-Hurûf Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2015.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlmî Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 15-50.
- Algar, Hamid. "Mazhar Cân-ı Cânân". 17/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Apaydın, H.Yunus. "Mütevâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/209. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Arslan, Yavuz. *Kıraat Farklılıklarının İşârî Tefsir Açısından Değerlendirilmesi - Rûhu'l Beyân Örneği -*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Âsım Efendi. *Kâmûs Tercemesi*. İstanbul: y.y., 1304.
- Aşıkkutlu, Emin. "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahrufî Seb'a Hadisi -Tahric, Tahlil ve Değerlendirme-". *İslamî İlimler Araştırma Vakfı* 37 (2001).
- Aydın, Atik. "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 271-293.
- Başkan, Ömer. *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcîhi -el-Muharraru'l Vecîz Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bayraktutan, Osman. "Kıraatlerin Tevatürü Bağlamında Tenkid Meselesi". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (2014), 41-69.
- Birişik, Abdulhamit. *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çetin, Abdurrahman. "et-Teyisîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/51. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2012.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh (Tâcü'l-luga ve sihâhü'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 2008.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. y.y., ts.
- Çetin, Abdurrahman. *Kuran Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 21. Basım, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2010.
- Dabba', Ali Muhammed ed-. *el-İdâe fî beyâni usûli'l-kırâe*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1999.
- Dağ, Mehmet. *İhticâc Bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dağ, Mehmet. "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-". *Marife* 2 (2007), 57-110.
- Dağ, Mehmet. "Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği". *Gümüşhanevî Üniversitesi Yayınları (I.Uluslararası Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî Sempozyumu)*, 443-452.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid. *et-Teyisîr fî'l-kırâati's-seb'.* thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2015.

- Derin, Süleyman. "Süfî Tefsir Anlayışı ve Kırâat İlişkisi". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* 4 (2002), 337-344.
- Dimyâtî, Ahmed Bennâ . *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate aşer*. thk. Şa'bân Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Ebû Amr, Osmân b. Sa'îd . *el-İdgâmu'l-kebîr*. ed. Abdurrahman Hasenü'l-Ârif. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2003.
- Ebû İshak İbrahim b. Serî, ez-Zeccâc. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdü'l-Celîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408.
- Ebû Şâme Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn b. İbrâhim. *İbrâzü'l-meânî min Hirzi'l-emânî fi kırâati's-Seb'a*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Ebû Zür'a, Abdurrahmân b. Muhammed İbn Zencele. *Hucetü'l-kırâât*. ed. Saîd el-Afgânî. Beyrut: er-Risâle, 1997.
- Efendi, Muhammed Emin. *Umdetü'l-hullân fi izâhi zübdeti'l-irfân*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib. *Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzeyy, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. y.y., 1979.
- İbn Hâleveyh, Ebû 'Abdillâh el- Huseyn b. Ahmed. *İ'râbu'l kırâati's-seb' ve 'ilelihâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, 1997.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-Tefsîr*. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2002.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: y.y., 1980.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdülganî. *el-Büdüru'z-zâhira fi'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira min tarîkayi's-şâtıbiyyeti ve'd-dürrati*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyy, ts.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2004.
- Karasakal, Şaban. *Kur'ân'ın İşâri Yorumu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Koca, Ferhat. "Mantûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/31-33. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Mefhum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/350-353 Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed . *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. A. b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: OTTO, 2016.

- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne an me'âni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmail Şilbî. Kâhire: Dâru Nahda, 2010.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *Kitâbü't-Tefsîra fi'l-kırâati's-seb'a*. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-Seb' ve ilelihâ ve hıccihâ*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Mesûl, Abdü'l-Alî. *Mu'cemu mustalahâti'l-ilmî'l-kıraati'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bihî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1991.
- Nesefî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1. Basım, 1998.
- Pâluvî, Hâmid b. Hâce Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân fi vucûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: y.y., ts.
- Pânîpetî, Kâdî Muhammed Senâullah. *Tefsîru'l-Mazharî*. 10 Cilt. Pakistan: el-Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1992.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredâtu fi ğarîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdullah Güneş. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm . *Tefsîru's-Semerkandî, (Bahru'l-Ulûm)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Suyûtî, Celâlüddîn . *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2008.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Kâdî Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî . *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki. 25 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Taşpınar, Kadir. "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020).
- Temel, Enes. *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele: İsti'aze, Besmele ve İdğâm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Temel, Nihat. *Kur'ân Kıraatında Vakıf ve İbtidâ*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Tetik, İbrahim. "Kıraat Tedrisinde Rumuzât". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993).
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrahim Atve. 6 Cilt. Mısır: y.y., 2. Basım, 1975.
- Tosun, Necdet. "Senâullah Pânîpetî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yüksel, Yakup. "Muhammed Senâullah Panipetî ve Tefsiru'l- Mazharî Adlı Eseri". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (15 Nisan 2016), 107-122.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân . *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*,. çev. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: er-Risâle, 1988.
- Zemahşerî, Cârullâh, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer . *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm . *Menâhilu'l-irfân*. 2 Cilt. y.y., ts.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2021)

Kırgız Örf-Âdetindeki Kalın Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19. yy)

Analytical Research on the Kalın Institution of Kyrgyz People from the Perspective of Islamic Law (18-19 cc.)

Aitmat Kariev

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Karabuk/Turkey

k.aytmamat@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8976-3685



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 26 Ağustos 2021

Date Received: 26 August 2021

Kabul Tarihi: 23 Kasım 2021

Date Accepted: 23 November 2021

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2021

Date Published: 30 November 2021

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.987307>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Kariev, Aitmat. "Kırgız Örf-Âdetindeki Kalın Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19. yy)". *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 748-765. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.987307>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Kırgız Örf-Âdetindeki Kalın Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19. yy)

Öz

Kırgız halkı arasında yaygın bir şekilde rastlanılan kalın adeti, felsefi olarak yeni kurulan aileye maddî destek düşüncesine dayanmaktadır. Diğer Türk boylarından örfî hukuku ön planda tutması ile farklılık arz eden Kırgız halkının kalın anlayışını konu edindiğimiz bu araştırmada, kısaca kalın tarihçesine değindikten sonra kalının türleri, ödeme süreleri, kalın olarak ödenen eşya türleri ve miktarları, kalının sosyal ve hukukî boyutu gibi konular üzerinde durulmuştur. Yarı göçebe hayat tarzını benimseyen ve kabileler şeklinde yaşayan Kırgız halkının, daha 18.-19. asırlarda bazı farklılıklar ile beraber mehrin temel felsefesi olan kadın haklarını koruma prensibini, aslında kalın aracılığı ile gözettiği görülmüştür. Kalın, Kırgız halkının o dönemdeki kadına verdiği değeri ortaya koymakla birlikte, günümüzdeki kadının sosyal sigortası ile aynı özelliklere sahip olduğu, bu çalışmamızın sonucunda tespit edilmiştir. Kırgızların millî ve dinî kimliği düşüncesini bir arada tutan kalın adetinin, özellikle Çarlık Rusya ve SSCB döneminde ilga edildiği, böylece kalın müessesesinin tamamen ortadan kaldırıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mehir, Kırgız, Örf-Âdet, Kalın.

Analytical Research on The Kalın Institution of Kyrgyz People from The Perspective of Islamic Law (18-19 cc.)

Abstract

The kalın (bride price) tradition was pervasive in the Kyrgyz people and the explanation of this tradition it is financial support for newly married family. Kyrgyz people were adhered to customary law between Turkish tribes as a descry. In this article we will research on the different subjects that related with the bride price like; short history of kalın and its types, payment periods of bride price and types of the properties that payed as a bride price, it's background of social and law in the philosophy. Summarize, we can talk on the kalın as a women's rights and it was so early in 18-19 centuries in the society of Kyrgyz people. Shortly, we can say kalın was in the Kyrgyz society of women's value and social insurance in those days. Finally, kalın that used as a national and a religious identity it was annihilation by Tsarist Russia and USSR.

Keywords: Islamic Law, Mahr, Kyrgyz, Customs, Kalın (Bride Price).

Giriş

İslam öncesi Arap toplumundaki kadının herhangi bir şekilde mal sahibi olamadığı, hatta kendisinin bir eşya olarak kabul edildiği, kabile reisi gibi sadece bazı asil kadınların "mehir", "sadak", "sidak", "saduka" vb. malî değeri olan eşyalara sahip olduğu tarihî olarak herkes tarafından bilinmektedir.¹ Feminizmin hedef aldığı İslam'ın, esasında kadın haklarını en iyi şekilde koruyan bir din olduğu, hiçbir şekilde tartışılmaz. Bu bağlamda, İslam öncesi kızın ailesine yapılan ödenek, İslam dininden sonra sadece kızın kendi hakkı olarak kanunlaştırılmıştır.² Bununla beraber, miras eşyası olarak kullanılan kadına İslam dini mirastan pay alma hakkı tanımış,³ o günün toplumundaki sınırsız evlilikleri 4 sayısı ile

¹ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hâşiyetu Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/329.

² en-Nisâ 4/4, 20-25; el-Ahzâp 33/50; el-Bakara 2/229, 237.

³ en-Nisâ 4/7, 11, 12.

sınırlandırmış,⁴ kocasından ayrılarak iddet beklemesi halinde başkalarına yük olmama veya maddî ihtiyaçtan dolayı hırsızlık veya zina yoluna girmeme teminatı olarak değerlendirilebilecek mehir alma hakkı vermiştir.⁵

Kırgız halkının M.Ö. 203 senesindeki eski Çin kaynaklarında zikredilmesi Türk tarihi bakımından dikkat çekici bir konudur.⁶ Kırgızlar İslamiyeti kabulünden önce Budizm, Maniheizm, Hristiyanlık, Gök Tengricilik dinlerine mensup olmuşlardır.⁷ Sonrasında komşu Karahanlılar Devleti ile Ulu Kırgız Kağanlığı arasındaki siyasî politika,⁸ diğer Müslüman devletler ile yapılan ticarî ilişkiler, kısaca dinî ve kültürel hayat gibi etkenler Kırgızların Müslümanlığı kabul etmelerinde etkili olmuştur.⁹ Kendi eserinde Kırgızlara ait bölüme yer veren ilk müslüman coğrafyacı İbn Hurdazbih (öl.272/886) olmuştur. İstahrî (öl.346/957) ise Kırgızların Taşkent (Şâş) ve İlak şehirlerinin yakınındaki Tanrı Dağlarının eteklerinde yaşadıklarını dile getirmiştir. Kırgızların ibadet ederken manzum dualar okuduklarını dile getiren tarihçi ise Ebu Dulef (öl. 390/1000) olmuştur. Bir diğer dikkat çekici açıklama ise Gerdizî'nin (öl.453/1061) Kırgız halkının ölülerini yakma adeti ile ilgili olmuştur. Ancak, Mervezî (öl.614/1217) Kırgızların Kaşgar ve çevresindeki Müslümanlar ile olan etkileşiminden sonra, Kırgız halkının da ölülerini defnetmeye başladıklarını ifade etmiştir.¹⁰

Bu çalışmamızda, kısaca diğer Türk boylarına nazaran İslam dini ile daha geç tanışmış olan Kırgız halkının, Müslümanlığı kabul ettikten önceki ve sonraki kadın algısı, özellikle göçebe ve yarı göçebe hayat tarzının neticesinde elde ettikleri, hayat teminatı olarak kabul edilen kalın düşüncesinin ne tür değişikliklere uğradığı, İslam dininin bir emri olan mehri nasıl kabul ettikleri, bugüne değin hem kalın hem mehrin ikisinin de uygulama konusu olmasının İslam Hukukundaki yeri, bunun örfî hukukta nasıl tanzim edilmesi gerektiği vb. konular ele alınarak, kalın ve mehir üzerinden şerî ve örfî hukuk birleşmesini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Kalının Tarihçesi ve Tanımı Konusundaki Farklı Fikirler

Temelde yeni kurulan aileye maddî destek felsefesine dayandırılan kalın, aile içi otorite sahibinin erkek ya da kadın olmasına göre değişik isimlerle adlandırılır, her iki tarafın aileleri ve gerektiği takdirde mensup oldukları kabileler tarafından ödemesi yapılabilirdi. Anaerkil toplumlar olarak bilinen Hindistan ve Trobriand Adalarında, bu maddî destek kızın ailesi tarafından damadın ailesine ödenmekte ve “drahoma” şeklinde isimlendirilmektedir.¹¹ Diğer ataerkil toplumlarda; Romalılarda “dowry”, Yahudilerde

⁴ el-Ahzâp 33/50; en-Nisâ 4/3.

⁵ el-Bakara 2/229, 237; en-Nisâ 4/4, 20-25; el-Ahzâp 33/50.

⁶ Ahmet Taşağıl, *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 75.

⁷ Ali Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 31-36.

⁸ İbnü'l-Esir İzzuddin Ebi'l-Hasen Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. A. Ağırakça-Abdulkerim Özeydin (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985-1987), 383, 288-289.

⁹ Detaylı bilgi için bk. Tabıldı Akerov, *Karkırahan-Velikiy Kırgızskiy Kaganat* (Bişkek: Tipografiya Univeristet KNU im. J. Balasagına), 2013; Viktor Butanaev – Modorov Nikolay, *Kırgızskiy Kaganat: Pervie Ego Praviteli i ih Deyatelnosti* (Altay: Word of The Great Altai, 2015), 1/4-8.

¹⁰ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, 3-5.

¹¹ Viktor Barnouw, *An Introduction to Anthropology-Ethnology U.S.A* (y.y., 1975), 164-165.

“tamirtu-mohar”, Afrikalılarda “labola”, Türk kökenli halklarda “kalın” gibi isimlerle adlandırılmaktadır. Kalın kelimesi bütün Türk halkında ortak kelime olarak kullanılan eski bir kelimedir.¹² Sadece Uygur Türklerinde kalın kelimesinin yerine “toyluğ” kelimesi kullanılmaktadır.¹³ Kalının tanımı konusunda Koca, “İslamiyet’ten önce Türk halkında oğlanın ailesi tarafından kızın ailesine verilen hediyelerin ismi kalındır” şeklinde betimleme yaparken,¹⁴ Ögel ise “Kalın, çeyize, annesinin süt hakkına veya ailesinin kızı yetiştirmesine karşılık olarak, erkeğin nişanlısını ilk ziyaretinde verilen kıymetli eşya” olarak tanımlamıştır.¹⁵ Kalının kızı satın alma bedeli olmadığına dikkat çeken Erkul, kısaca kalını erkeğin onur nişanesi olarak dile getirmiştir.¹⁶

Omurbekova’nın verdiği bilgilere göre Kırgızlardaki “kalın” kelimesi daha çok fazladan ödenen mal ödeneği ile yakından ilgilidir.¹⁷ Kırgız halkının gündelik örfi hukukunda hiçbir kimse kalın ödemedi gelin alma hakkına sahip olmamıştır.¹⁸ Ayrıca, bu Kırgız halkının yazılı hukuk kodifikasyon denemesi olarak kabul edebileceğimiz, 15 Mayıs 1893 yılında Tokmok şehrinde gerçekleşen Biy Mahkemelerinin¹⁹ resmî kararlarından biridir.²⁰ Bu da kalının örfi hukukta resmî boyut kazandığını göstermektedir. Bununla beraber, kalın ödeme adedinin Kırgız halkının aile yapısını konu edinen birçok çalışmada, tarihî olarak hangi asırlara kadar uzadığı net olarak dile getirilmemiştir. Ancak, en eski Kırgız kaynaklarından olan Manas Destanı’nda; “Aydap kelgen kalını” (Getirmiş olduğu kalını) şeklinde, Manas’ın müstakbel eşi Kanıkey’e vermiş olduğu kalından bahsedilmektedir.²¹ Kalının ödendiği eşyalara antropolojik açıdan yaklaşan Jacobs, genelde Orta Asya ve Afrika ülkelerinde kalının hayvanlar ile ödendiğini belirtmiştir.²² Burada mezkur halkların kalın adeti hakkında bilgiler vererek onların temelde hayvancılık ile geçimlerini sağladıklarına da işaret etmektedir. Aynı şekilde, Çin kaynaklarında da

¹² A. İnan, *Makaleler ve İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 1/348.

¹³ Bk. Mairihaba Wufuer, “On Uigur Wedding Traditions and Change”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 5/ 9 (2019), 169-191.

¹⁴ Salim Koca, *Türk Kültürünün Temelleri - II* (Ankara: Kültür Yayınları, 2010), 123.

¹⁵ Bahaettin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988), 258.

¹⁶ Detaylı bilgi için bk. Ali Erkul, “Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri”, *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3.

¹⁷ Kalın kelimesi, Kırgızcada “çok”, “fazla”, “kalabalık”, “yoğun” gibi anlamlar ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Gulmira Omurbekova, “İstoriçeskoe Razvitie İnstituta Braçnogo Dogovora v Kırgızskoy Respublike”, *Vestnik Ekonomičeskoy Bezapasnosti* 1 (2018), 216.

¹⁸ B. R. Saypidinov, “Braçno-Semeynie Otnoşeniya po Obıçnomu Provu Kırgızov v XIX v.”, *Vestnik KRSU* 1/15 (2015), 50.

¹⁹ Biy mahkemeleri, 18.-19. asırlarda Kırgız toplumundaki örfi hukuk esasında çalışan bir yargı müessesesi olmuştur. Bu bağlamda sadece nişanla ilgili değil, aslında toplumdaki bütün husumet ve dava konularıyla ilgili kararların son mercii olmuştur. Hatta Kırgız toplumundaki kurultay meclisinden sonraki en üst müessese olduğu söylenebilir. Biy mahkemelerinin yapısı, işleyişi, baktığı davalar, aldığı kararlar konusunda daha detaylı bilgi için bk. Aitmam Kariev, “Kırgız Biy Mahkemeleri Hakkında Kısa Bir Analiz”, *Manas Sosyal Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 89-101.

²⁰ Sost. B. İ. Börübaşov, *Hrestometriya po İstorii Gosudarstva i Prava Kırgızstana: Ereje Tokmakskogo Çrezviçaynogo Sezda Biev 1893 Goda* (Bişkek: y.y., 2008) 1/441.

²¹ S.M.Abramzon, *Kırgızı i ih Etnogenetiçeskie i İstoriko-Kulturnie Svyazi* (Frunze: Kırgızstan, 1990), 234.

²² Jacobs-Stern, *General Anthropology* (y.y., 1968), 161.

Kırgızların kalın adetine işaret edildikten sonra, Kırgız halkındaki kalının at ve koyunlar ile ödendiği bilgisi de yer almaktadır.²³

2. Kırgız Halkının Örf-Adetlerinde Yaygın Olan Kalın Çeşitleri

Kırgız halkı arasında bugüne kadar uygulana gelen kalın adeti, zati itibarı ile “beşik kertmesi usulü ile evlenen çocuklar için ödenen kalın”, “normal bir evlilikte damat ailesinin kızın ailesine ödediği kalın”, “ölmüş ağabeyinin veya küçük kardeşinin karısını (yenge veya gelin) kendi nikahına alırken ödenen kalın”, “karısı ölen birinin henüz evlenmemiş baldızını nikahlarken ödediği kalın” şeklinde birçok türe ayrılmaktadır ve ileriki konularda ayrıyeten bunların üzerinde durulacaktır. Burada zikri geçen dul yenge veya dul gelin ile evlenme konusunu Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Zeynep ile evliliğine ve İmam Züfer’in ağabeyinin çocuklarına daha iyi bakabilmek için dul kalan yengesi ile evlenmesine dayandırabiliriz.²⁴

Türkçedeki beşik kertmesi nişanının karşılığı olarak, Kırgız halkında çocukların daha annelerinin karnındayken yapılan söz kesmeye “Bel Kuda”, çocukların beşikteyken yapılan nişanına “Beşik Kuda” ismi verilmiş, temel olarak iki farklı kısma ayrılmıştır. Hatta, Abramzon beşik kuda adetinin Kırgızların en eski örf-adetlerinden birisi olduğunu dile getirmiştir.²⁵ Yukarıdaki nişan türlerinin yanında, Fielstrup Kırgız halkının yine dikkat çekici “Ok Tişteşken Kuda” şeklinde bir nişan ve kalın türü olduğuna işaret etmiştir. Bu tür nişanda müstakbel dünürlerin birbirine, ısrarak üzerinde iz bıraktıkları tüfek oklarını karşılıklı olarak değiş-tokuş yapması, ayrıca “Verilen sözü sen bozarsan bendeki bu ok, ben bozarsam sendeki o ok canımızı alsın” şeklinde kasem içmesi, esasen verilen söze sadık kalma amacı güttüğünü dile getirmiştir.²⁶

3. Kalınların Ödenme Süreleri

Beşik kuda adeti, Kırgız halkı içinde daha çok Alay bölgesindeki yakın arkadaşlar arasında,²⁷ hayatın her türlü zor şartlarında birbirine destek çıkma amacıyla, daha eşlerinin hamile olduklarını birbirine müjdeledikleri zaman gerçekleşiyor ve sonrasında çocukların doğması ile kalın konusu konuşulabiliyordu. Bel kuda ve beşik kuda usulü ile yapılan her iki nişanda da kalın ödeme zorunluluğu vardı. Nişanlanma usulünün bu türüne dikkat çeken Argınbaev, Potanov, Kislyakov, Kambarova gibi bilim adamları, bu tür nişanlarda kalının evlenme gününe kadar taksitli olarak ödenebildiğini dile getirmişlerdir.²⁸ Daha doğrusu,

²³ N. Ya. Biçurin, *Sobranie Svedeniy o Narodah: Obitavşih v Sredney Azii v Drevnie Vremena* (Moskva: İzdatelstvo AN SSSR, 1950), 351-353.

²⁴ Bk. İbrahim Acar, “İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber’in Zeynep’le Evliliği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 99-110; Muhammed Zâhid el-Hasan el-Kevserî, *Lamahâtü'n-Nazar fî Sîreti'l-İmam Zufer* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1948).

²⁵ S.M.Abramzon, *Kırgızı i ih Etnogenetiçeskie i İstoriko-Kulturne Svyazi* (Frunze: Kırgızistan, 1990), 238-239.

²⁶ F.A.Fielstrup, *İz Obryadovoy Jizni Kırgızov Naçala XX Veka*, nşr. B.H.Karımşova-S.S.Gubaeva (Moskva: NAUKA, 2002), 19.

²⁷ N. İ. Grodekov, *Kırgızı i Karakırgızı Sırdarınskiy Oblasti: Yuridiçeskiy Bit* (Taşkent: Tipolitografiya S.İ.Lathina, 1889), 55.

²⁸ N. A. Argınbaev, *Semya i Semeynye Obryadı u Narodov Sredney Azii i Kazahstana* (Moskva: y.y., 1978) 94-105; L. P. Potanov, *Nauçnaya Mısl* (Taşkent: y.y., 1930); N. A. Kislyakov, *Oçerki po İstorii Semi i Braka u Narodov Sredney Azii i Kazahstana* (Leningrad: Nauka, 1969), 66-85; G. E. Kambarova, “Salttuu

Kambarova'nın aktardığı bilgilere dayanarak, bel kuda nişanında çocukların sağ-salim doğması ile, beşik kuda nişanında ise 7-8-9 yaşlarındaki küçük kıza gümüş küpe takılmasından itibaren kalın ödenebiliyordu.²⁹ Bununla birlikte, Kırgız halkında yaygın olan görüşe göre, kalının ödenmesi için evvela evlenebilecek kızın 15 yaşını doldurması şarttı.³⁰ Bu tür nişan ve kalında kesilen söze sadık kalmamaya karşı güçlü bir hukuksal yaptırım söz konusu idi. Genellikle yakın arkadaşlar arasında gerçekleşen bu tür nişan ve kalına sadık kalınıyordu. Ancak, ergenlik çağına ulaşan damat beşikteyken sözü kesilen kız ile evlenmekten vazgeçtiği takdirde, daha öncesinde ailesi ve kendisi tarafından kalına mahsuben kızın ailesine ödemiş olduğu her şeyden mahrum bırakılması söz konusu oluyordu.³¹ Aynı şekilde, kızın ailesi verilen söze sadık kalmadan kızını başka birisi ile evlendirirse, bu durumda kızın ailesi damadın ailesine ödemesi zor olan "Bir Toguz"³² cezası ödüyordu.³³ Eğer, beşik kuda usulü ile nişanlanan kıza başka birisi kaçırır ve evlenirse, bu durumda kaçırılan damadın ailesi kızın akrabalarına ödenen kalını, eskiden sözü kesilen eski nişanlısının ailesine ödemek zorundaydı.³⁴

4. Yaygın Olan Kalın Miktarları

Kalının miktarı konusunda damadın ekonomik durumu, kızın bakire veya dul, güzel veya çirkin olması, ailelerin asaleti, kızın ailesinin hazırladığı çeyiz vb. faktörler etkili olmuştur.³⁵ Örneğin; Bay-manaplar (zengin tabaka) 100 at ve 30-40 koyun verebiliyordu. Orta halli bir damat ise 15-17 sığır verebiliyorken, toplumda fakir kabul edilen damat ise 9-10 inek verebiliyordu. Bununla birlikte damatların hepsi yeni bir çadır, halı, giysiler, ev eşyaları ödemek zorundaydı. Ayrıca, bunları taşıyacak bir at veya deve temin etme konusundan da sorumluydu.³⁶ Bu bağlamda, Kadırov'un verdiği bilgilere dayanarak Manas'ın babası Cakıp, kızın babası Atemir'e 500 at, 60 deve, 200 inek, 2000 koyun, 40000 tıyn³⁷ ödediğini zikretmek yerinde bir örnek olacaktır.³⁸

Kudalaşuudagi İrim-Cırimdar: Tüştük Kırgızstan Misalında", *Nauka: Novie Tehnologii i İnavatsii Kırgızstana* 12 (2015), 206-207.

²⁹ Kambarova, "Salttuu Kudalaşuudagi İrim-Cırimdar: Tüştük Kırgızstan Misalında", 207.

³⁰ S.K.Koconaliev, *Obiçnoe Pravo Kırgızov* (Bişkek: Fond Soros Kırgızstan, 2000), 85.

³¹ Ali Ünal, "Kırgız Toplumunda Evlilik Türleri", *Hacetepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Üniversitesi Dergisi* 25 (Güz 2016), 242.

³² Kırgız örfi hukukundaki "Bir Toguz" cezası 3 deve, 3 at, 3 inekten oluşan herhangi bir cezânın ödeneğidir. Kendi içinde "Deve Baştagan Toguz", "At Baştagan Toguz" ve "İnek Baştagan Toguz" şeklinde üç kategoriye ayrılmaktadır. Hatta "Üç Toguz" cezâsı "Bir Toguzun" üçe katlanmasını, "Ceti Toguz Cezâsı" da "Bir Toguz Cezâsı"nın yediye katlanmasını ifade ettiğini belirtmekte fayda var.

³³ U.R.Asanov – C.Ç. Tegizbekova, "Teoriya İ İstoriya Gosudarstva İ Prava", *Vestnik Sank-Petersburgskogo Universiteta MVD Rossii* 4/52 (2011), 11; A. A. Abenova, "Nomadnoe Obshestvo i osobennosti Svadebnih Obiçaevev Kazahov (Po Materialam Rabot Dorevoljutsionnih Rossijskih Avtorov): İstoriçeskie Nauki i Arheologiya", *Vestnik Altayskiy Gosudarstvennyy Universitet* 63 (2017), 124.

³⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Aitmammat Kariev, "Kırgız Halkının Nişanlılık ile İlgili Örf-Âdetlerinin İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19.yy.)", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (2020), 4167-4183; Grodekov, *Kırgızı i Karakırgızı Sırdarinskiy Oblasti: Yuridiceskiy Bit*, 58.

³⁵ G. Zagryajski, "Kara Kırgızı", *Gazeta Turkestanokoe Vedomosti* 41 (1871), 41.

³⁶ Grodekov, *Kırgızı i Karakırgızı Sırdarinskiy Oblasti: Yuridiceskiy Bit*, 61,77,79-84; A.H.Dobrosmislov, *Taşkent v Proşlom i Nastoyaşsem: İstoriçeskiy Oçerk* (Taşkent: y.y., 1912), 42-45.

³⁷ Tıyn, Kırgız halkının 15 Mayıs 1993 yılına kadar, hatta günümüzde de kuruş anlamında kullandıkları para birimidir.

³⁸ K. Kadırov, *Kırgızstan: Traditsii i Obiçai Kırgızov* (Bişkek: Raritet, 2005), 19.

Kalın konusunu yerinde araştıran sosyolog Fielstrup, günümüz Isık-Göl'ünün Tüp şehrinde yukarıdaki miktarların zenginler için 100 büyük baş (at, inek, deve) ve 1000 koyun, orta durumdaki insanlar için 50 büyük baş ve 100 koyun, sıradan bir damadın da 25 büyük baş 50 koyun ödediğini dile getirmiştir.³⁹ Kalının miktarı konusunda Makovetskaya Kırgız halkında 47-37-27 gibi sayıların kutsallığına işaret ederek, toplumdaki maddî durumu iyi olan ve orta olan veya zayıf olan insanların ortalama kalın miktarını yukarıdaki rakamlarla ifade etmiştir.⁴⁰ Kalının miktarı konusundaki yukarıdaki farklı ölçülerden hareketle Polyakov, aslında kalının toplumdaki zenginler ile fakirler tabakasının birbirine karışmasını önleme amacıyla icat edildiğini dile getirmiştir.⁴¹

Dul kalan yenge ya da baldız ile yapılan evliliğin tarihi çok eskiye dayanır. Bu evlilik türü eski olduğu kadar çoğu Türk boylarında da yaygındır. Köse'nin verdiği bilgilere göre, bu tür evlilik Moğollara, hatta Hunlara kadar uzanan bir mâziye sahiptir.⁴² Kırgız halkı arasında da baldız ve yenge ile evlilik konusu yaygın bir âdetti. Öyle ki, karısı vefat eden erkeğin iddetini tamamladıktan sonra, ölmüş karısının kız kardeşini, yani baldızını kendi nikahına almasında herhangi bir anormallik görülüyordu.⁴³ Tabi ki, bu evlilikte "Baldız Kalını" ismiyle, yeni bir başlık parası ödeniyordu. Ancak, baldızı eniştesiyle evlenmek istemezse, bu durumda kızın anne-babası, eski damadına "*Bir Toguz*" cezası ödemek mecburiyetindeydi.⁴⁴

Aynı şekilde, eğer koca ölürse, o halde kardeşlerinden biri, kendi yengesini nikâhına alabiliyordu. Bu tür evliliğe "Amangerlik" ismi verilirdi. Bu uygulama, Aynakulova'nın fikrine göre, sadece Kırgız halkı arasında değil, aynı zamanda bütün Orta Asya halkı arasında yaygındı.⁴⁵ Hatta, Abramzon'un verdiği bilgilere göre, bu âdete müteallik meydana gelen özel hukukî uygulamalar da vardı. Onlardan biri de, dul kalan yengenin kayınları arasında tercih yapma hakkına sahip olmasıydı.⁴⁶ Ayrıca, bu nikahtan sonra, yengesiyile evlenen erkek, aynı zamanda ağabeyinin çocuklarının nafakasından da sorumlu tutuluyordu. Vefat eden ağabeyinin karısı yaşlı olup, kimseyle evlenmek istemezse, bu durumda kimse onu evliliğe zorlayamazdı. Yine, küçük kardeşi ölürse, ölenin ağabeyi gelinini nikahına alır, onun ve çocuklarının nafakasından sorumlu tutulurdu. Eğer ölen adamın birkaç karısı ve kardeşleri varsa, bu durumda geride bıraktığı karılarının yaşları ve kardeşlerinin yaşları esas alınarak, adeta miras malıymış gibi taksim ediliyordu. Tabi ki, böylece anneleriyle beraber çocukları da ölenin kardeşlerinin himayelerine geçiyorlardı.⁴⁷ Şayet, ölen damadın

³⁹ Fielstrup, *İz Obryadovoy Jizni Kirgizov Naçala XX Veka*, 34.

⁴⁰ P.E.Makovetskaya, *Materialı: Dlya İzuçeniya Yuridiçeskih Obıçaeve Kirgizov* (Omsk: Tipog. Okruj. Ştaba, 1886), 5.

⁴¹ S. Polyakov, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia* (New York: y.y., 1992), 54-57.

⁴² Nerin Köse, "Eski Bir Evlenme Adeti ve Buna Bağlı Olarak Teşekkül Etmiş Halk hikayeleri", *Buca Eğitim Fakültesi Yayın Organı* 2/3 (Ocak 1993), 82.

⁴³ A. Cumagulov, *Semya i Brak u Kirgizov Çuyskoy Dalını* (Frunze: y.y. 1960), 89.

⁴⁴ N. M. Malışev, *Obıçnoe Semeynoe Pravo Kirgizov* (Yaroslavl: Tipografiya Guberskago Pravleniya, 1902), 33.

⁴⁵ Gülnisa Aynakulova, "Kırgızlarda Evlilik ve Evlenme Törenleri", *Millî Folklor* 72 (2006) 101.

⁴⁶ S.M. Abramzon, *Kırgız cana Kırgızistan Tarihi Boyunca Tandalma Emgekter* (Bişkek: Kırgızstan Sooros Fondu, 1973), 61.

⁴⁷ Malışev, *Obıçnoe Semeynoe Pravo Kirgizov*, 34; A. İ. Dobromıslav, *Sud u Kirgiz: Turgayskoy Oblasti v 18-19 Vekah* (Kazân: Tipografıya İmperatorskago Universiteta, 1904), 56-58; Grodekov, *Kırgızı i Karakırgızı Sırdarinskoy Oblasti-Yuridiçeskiy Bit*, 51. Yaşlı kadını evliliğe zorlamanın cezası deve baş olan

erkek kardeşleri yok ise ve akrabalarının biri geline talip çıkar da kız reddederse, bu durumda almış olduğu başlık parasını ölmüş damadın ailesine geri vermek zorundaydı.⁴⁸

Bu tür nikahlarda, esasen ölen insanın malını kaçırmama, arkada kalan çocuklarına daha şefkatli şekilde bakma, onları merhametten mahrum bırakmama vb. amaçlar güdülmüştür. İster yengenin ölen kocanın erkek kardeşlerinin biriyle, ister ölen kızın kız kardeşlerinin biriyle evlenen kocanın durumunda da her zaman aynı maksatlar gözetilmiştir. Bu mesele, tahrim ayetinde zikredilen hanımlar grubunda yer almadığından uygulanmasında bir beis yoktur.⁴⁹ Yalnız bu tür meselelerde iddet konularına dikkat edilmelidir. Bu konuda, İmam Züfer'in ağabeyinin ölmesinden sonra yetim çocuklarına iyi bakmak amacıyla yengesiyle evlenerek Ebu Hanife'nin ders halkasından ayrılmasını örnek olarak zikredebiliriz.⁵⁰ Ölen kocanın birkaç karısı ve birkaç erkek kardeşi olması durumunda, geride kalan kadınlarının yaşlarına göre kardeşleriyle evlendirilmesi, bu konuda sakınca olmasa da aslında kadının adeta bir miras eşyası olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

5. Kalının Hukuksal Zemini ve Sosyal Boyutu

İnsanların karı-koca olarak birlikte ömür sürmeleri, onların en temel fitrî özelliğidir. Her toplum ailelerden oluşmaktadır. Bu nedenle toplum düzenini koruyan bazı kanunların olması da kaçınılmazdır. Böylece hukuk ve örf-adet kuralları çerçevesinde insanlığın mutluluğu ayakta kalabilmektedir. Kalın konusu ile ilgili örf-adetler de bu yönü ile önemlidir. Aksoy, kalının genel olarak Türk halkında eskiden kızın kendisine değil onun ailesine, hatta mensup olduğu kabileye verildiğini dile getirmiştir.⁵¹ Bu konuyu daha spesifik alana taşıyan, daha doğrusu özel olarak Kırgız halkını araştırma konusu edinen Abramzon, kalının kızın mensup olduğu kabileye, veya onun akrabalarına, yada ailesine verilebileceğini dile getirmiştir.⁵² Bu görüşü destekler mahiyette bir diğer çapraz görüş ise Anişkov tarafından, kalını ödeme konusunda sadece damadın ailesi değil, gerektiği takdirde "koşumça" adı altında akraba ve mensup olduğu kabile tarafından toplanarak ödenebileceği dile getirilmiştir.⁵³ Bu nedenle ilk başta kalın, bir sosyal yardımlaşma olarak görülüyordu.⁵⁴

dokuz olmuştur bk. Dobromislov, A. İ., *Sud u Kirgiz: Turgayskoy Oblasti v 18-19 Vekah* (Kazân: Tipo-Litografiya İmperatorskago Universiteta, 1904), 48.

⁴⁸ Grodekov, *Kirgızı i Karakirgızı Sırdarınskiy Oblasti: Yuridicheskiy Bit*, 57; Dobrosmislov, *Taşkent v Proşlom i Nastoyaşsem: İstoriçeskiy Oçerk*, 49-51.

⁴⁹ Konuyla ilgili ayetin ahkâmının çeşitli şekillerdeki yorumlar için bk. el-Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî Ebu Bekr, *Ahkâmü'l-Kurân* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1984), 3/64; Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Tefsirü'n-Neseffî* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2005), 1/211.

⁵⁰ Detaylı bilgi için bk. Muhammed Zâhid el-Hasan el-Kevserî, *Lamahâtü'n-Nazar fi Sireti'l-İmam Züfer* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1948).

⁵¹ Mustafa Aksoy, "Sosyal Hayatımızdaki Başlık-Kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahlili", *İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 1-4.

⁵² Abramzon, *Kirgız cana Kirgızistan Tarihi Boyunca Tandalma Emgekter*, 233.

⁵³ İ. Anişkov, *K Voprosu o Kalime: Oçerki Narodnoy Jizni Severnogo Turkestana* (Taşkent: y.y., 1985), 3-4; İ.D.Starinkeviç, *Formu Zaklyuçeniya Braka u Turetskih Plemen Sibiri i u Koçevnikov Sredney Azii* (S.Petersburg: MAE, 1930), 9/233.

⁵⁴ Cumagulov, *Semya i Brak u Kirgızov Çuyskoy Dalini*, 96; Anişkov, *K Voprosu o Kalime: Oçerki Narodnoy Jizni Severnogo Turkestana*, 20; Kislyakov, "Oçerki po İstorii Semi i Braka u Narodov Sredney Azii i Kazahstana", 131; Abramzon, *Kirgızı i ih Etnogenetiçeskie i İstoriko-Kulturnie Svyazi*, 480.

Ancak, Zagrajskiy bu uygulamanın zamanla değişikliğe uğradığını, son zamanlarda kalının kızın kardeşlerine (ailesine) verildiğini dile getirmiştir.⁵⁵

Kırgız aile hukukunu araştırma konusu edinen birçok şarkiyatçı bilim adamı, zikri geçen kalının neyin karşılığında verildiği konusunda, çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Malışev, Kırgızlardaki kalının gelinin bedeli olduğunu, bu yüzden gelinlerin adeta cariye olarak kullanıldığını dile getirmiştir.⁵⁶ Buna yakın bir görüşü savunan Koconaliev “Karımı istediğim kadar dövebilirim. Şayet, o ölecek olursa, ailesine diyet ederim” şeklindeki algıdan hareketle, esasında kalının gelinin bedeli olduğunu imâ etmiştir.⁵⁷ Konuyu yerine gidip araştıran karı-koca Nalivkin ve Nalivkina, Kırgız halkındaki kalının çeyizin karşılığında ödenen bir ücret olduğu söylemişlerdir.⁵⁸ Nitekim, Türk halklarındaki evlilikte çeyiz çok önemli bir unsur olarak kabul edilmiştir. Tarihte sırf bu yüzden Selçuklu ve Karahanlı devletlerinin arasının bozulması da söz konusu olmuştur.⁵⁹ Tegizbekova, kalının Kırgız halkında mülk edinme yöntemi olarak varlığını devam ettirdiğini ileri sürmüştür.⁶⁰ Abaşın, kalının tamamen ödenmediği takdirde kızın ailesinin kızını damadın evine göndermeme hakkına sahip olduğunu dile getirerek, aslında kalının kızın bedeli olduğuna işaret etmiştir.⁶¹ Zagryajskiy, kalının sadece ekonomik bir olgu olmadığına, bu sebeple Kırgız kızının aynı inanca sahip olmayan birisi ile evlendirilmediğine dikkat çekmiştir.⁶² Bu bağlamda Makovetskaya, Kırgızlardaki kalın uygulamasının mitolojik anlamda kutsal bir adet olduğunu söylemiştir.⁶³ Eşmuradova, kalının bir alım gücü olduğuna, bu sebeple onu ödeyebilenler için çok evliliğin kapısını açtığına değinmiştir.⁶⁴ Kırgız hukuk tarihçisi Börübaşov, levirat evlilikteki temel felsefenin geline ödenen kalının gelin bedeli olarak algılanmasına dayandığını dile getirmiştir.⁶⁵ Polyakov, kalının temel felsefesini toplumdaki elit tabaka ile sıradan halkın asimile olmaması için icat edilen bir sınırlandırma olarak dile getirmiştir.⁶⁶

Türkiye’de başlık ve mehir gibi konularda çok sayıda nitelikli çalışmalar mevcuttur.⁶⁷ Osmanlı İmparatorluğu’ndaki kalın uygulaması hakkındaki görüşlerin

⁵⁵ G. Zagryajskiy, “Yuridiceskiy Obiçay Kırgızov”, *Materialı Dlya Statistiki Turkestanskogo Kraya*, (y.y., 1876), 27-28.

⁵⁶ Malışev, *Obiçnoe Semeynoe Pravo Kırgızov*, 10-11.

⁵⁷ Koconaliev, *Obiçnoe Pravo Kırgızov*, 85-86.

⁵⁸ V. Nalivkin, *Oçerk Bıta Jenşini Osedlogo-Tuzemnogo Naseleniya Ferganı* (Kazan: y.y., 1886), 202, 207.

⁵⁹ Bk. Bülent Kaçın, “Büyük Selçuklular’da Evlilik Merasimleri”, *Selçuklu Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 112-113.

⁶⁰ Cıldız Tegizbekova, *Obiçnoe Pravo Kırgızov: Brak i Semya* (Bişkek: Alattoo, 2016) 136-137.

⁶¹ Sergey Abaşın, “Kalım i Mahr v Sredney Azii: Pravo ili Ritual”, *Çelovek i Prava, Zvenigorod: Institut Etnologii i Antropologii RAN* (1999), 155-161.

⁶² Bk. G. Zagryajskiy, “Yuridiceskiy Obiçay Kırgızov”, *Materialı Dlya Statistiki Turkestanskogo Kraya* (y.y., 1786).

⁶³ P.E.Makovetskaya, *Materialı: Dlya İzuçeniya Yuridiceskih Obiçayev Kırgızov* (Omsk: Tipog Okruj.Ştaba, 1886), 5.

⁶⁴ N.D.Eşmuradova, “Pravove Polojenie Jenşin v Kırgızskom Traditsionnom Obşestve”, *Interactive Science* 13 (2017), 184-185.

⁶⁵ B. İ. Börübaşov, *İstoriya Gosudarstva i Prava Kırgızskoy Respubliki* (Bişkek: y.y., 2015), 302.

⁶⁶ Polyakov, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, 54-57.

⁶⁷ Bk.İhsan Hınçer, “Türklerde Mehir ve Başlık”, *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri* (Ankara: T.C. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Millî Folklor Araştırmaları Dairesi Yayınları, ts.), 9/391-398; Mustafa Aksoy, “Başlık ve Mehir Kavramları Üstüne Bir Deneme”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 73 (Ağustos 1991), 87-90. Ayrıca Hz. Peygamber dönemi mehir uygulamaları konusunda bk. Ayşe Betül

mukayese babından burada zikredilmesi önemlidir. Öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nda başlık ve kalın kelimelerinin birbirinin eşanlamlıları olarak kullanıldığını belirtmemizde fayda vardır.⁶⁸ Kalın ile ilgili Çin kaynaklarını araştırma konusu edinen Kapusuzoğlu, Türk halkının ilk evlenme usullerinden bahsederken damadın iç güveysi olarak kızın ailesine gittiğini, ilk çocukları oluncaya dek onun ailesinde hizmet ettiğini, çocukları doğduğu zaman ancak kendi evlerine dönebildiklerini ifade etmiştir.⁶⁹ Hatta, aynı müellifin kalın ödemeye gücü yetmeyenlerin kızı kaçırmaya yol açtığına işaret etmesi dikkat çekicidir.⁷⁰ Benedict, kalının kocanın karısına erkek çocuk doğurarak kendisinin neslini devam ettirmesi için ödediği bir ücret olduğunu dile getirmiştir.⁷¹ Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kadınların statüsünü inceleyen Maydaer, kalının Osmanlı Devleti'nde kadınların servet edinme yollarından biri olduğunu dile getirmiştir.⁷² Gönen, kalının kız kaçırmaya önüne geçme amacıyla icat edildiğine işaret etmiştir.⁷³ Ögel, kalın tanımını konusunda "Kalın, babanın sağ iken oğullarının evlenebilmeleri için verdiği paydır" şeklinde kendi fikrini bildirirken,⁷⁴ bir diğer konu altında "evlenen bir gelinin boşanma amacıyla baba evine döndüğü takdirde, kocasının ailesinden alınan kalını iade etmek zorunda olduğunu" bildirerek, kalının dolaylı olarak gelinin bedeli olduğunu dile getirmiştir.⁷⁵ Türkddoğan, "Başlık, her devirde, her zaman sosyal değişme sürecine uygun olarak kılık değiştirmiştir" şeklindeki ifadesiyle, aslında kalının her toplumda daima varlığını koruduğunu ve koruyacağını dile getirmiştir.⁷⁶

18.-19. asırlarda ve öncesinde yaşayan Kırgız halkında nişan hukukî bir yaptırımı olan akit olarak kabul edilmiştir.⁷⁷ Böyle bir algının ardında, onların devlet düzeninden daha çok kabileler şeklinde, göçebe ve yarı göçebe olarak hayat sürmeleri, bu sebeple kalının kadının bir nevi sosyal sigortası olarak kabul edilmesi düşüncesi yatmaktadır. Bu bağlamda, kalının ayrılma sonrasında karı koca arasında taksim edilmesinden hareketle, kalının bir sosyal sigorta olduğu ve kadına iade edildiğinden, sanki bir nevi manevi tazminat olarak da değerlendirilebilir.⁷⁸ Bu nedenle, nişan yapılırken daha sonrasında husumet olmaması için, nişan meclisinde damat ve gelin adaylarının her ikisinin de bulunması zorunlu

Algül-Ömer Faruk Habergetiren "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Miktarları ve Günümüzdeki Karşılıkları", Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/12 (2019), 209 – 232.

⁶⁸ Bk. Tülay Ercoşkun, *Osmanlı İmparatorluğunda 19. Yüzyılda Evlilik ve Nikaha Dair Düzenlemeler* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

⁶⁹ Gökçen Kapusuzoğlu, "Çin Kaynaklarına Göre Türk Kültür Çerçevesinde Evlenme ve Cenaze Gelenekleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/58 (2014), 515.

⁷⁰ Kapusuzoğlu, "Çin Kaynaklarına Göre Türk Kültür Çerçevesinde Evlenme ve Cenaze Gelenekleri", 516.

⁷¹ Peter Benedict, *Hukuk Reformu Açısından Başlık Parası ve Mehr* (Ankara: Türkiye Kalkınma Vakfı Yayınları, 1974), 4.

⁷² Bk. Saadet Maydaer, "Osmanlı Klasik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 30-46.

⁷³ Bk. Sinan Gönen, "Türk Kültüründe Kız Kaçırarak Evliliğin Köy Seyirlik Oyunlarındaki İzleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (2010), 45-55.

⁷⁴ Bahaaettin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2001), 252.

⁷⁵ Bahaaettin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979), 179.

⁷⁶ Orhan Türkddoğan, "Evlenmedeki Başlık Geleneğinin Sosyolojik Açıklaması", *Uluslararası Folklor Kongresi Bildirileri IV* (1976), 315.

⁷⁷ Bk. Aitimamat Kariev, "Kırgız Halkının Nişanlılık ile İlgili Örf-Âdetlerinin İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19.yy.)", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (Ekim 2020), 4167-4183.

⁷⁸ Bk. Hasan Tanrıverdi, "İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Mut'a)", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 38/10 (Güz 2011), 443-463.

tutulmuştur.⁷⁹ Hatta, nişan yemeği hazırlanarak mahalle ahalisine ilan edilmesi de adet olmuştur. Nitekim bu uygulamayı günümüz Türkiye'sinin Van iline bağlı Ulupamir köyündeki Kırgız halkı arasında da görmek mümkündür. Kısaca, kızın babasının tertip ettiği yemekte mahalle aksakallarının kalın miktarını belirlemesi, ardından onların şahitliğinde kızın babasına kalının teslim edilmesi söz konusudur. Bugün Van'daki kalın miktarları bin dolar civarında olup, genelde düğün masrafları ve çeyiz için harcanmaktadır.⁸⁰

6. Kalın ve Mehrin Benzer Yönleri ve Ayrıştığı Konular

İslam Hukukunda sadak,⁸¹ nihle,⁸² atıyye,⁸³ farîda,⁸⁴ ucûr,⁸⁵ ukr,⁸⁶ saduka,⁸⁷ alâik⁸⁸ gibi mehir konusu ile yakından ilgili olan terimler bulunmaktadır. Bu terimlerin temelinde kadını koruma felsefesi yer almaktadır. Bu nedenle Hanefiler, mehir konusunu nikah sonucunda, kocadan alacaklı konumunda olan kadının bizzat kendi hakkı olduğuna işaret etmişlerdir.⁸⁹ Hatta, Hanbelilerin mehri nikah akdinin sıhhat şartlarından kabul etmeleri de buna dayanmaktadır.⁹⁰ Örnek olarak, Yahudilikte mehrin nikah akdinin yapıcı unsuru olarak kabul edildiğini, mehirsiz kıyılan nikahın da batıl olduğunu belirtmekte fayda vardır.⁹¹

Bununla beraber, İslam Hukukunda mehri erkeğin kadını boşama, ayrıyeten yukarıda zikrettiğimiz gibi çok evlilik hakkının bedeli olduğu da ifade edilmiştir.⁹² Hatta, Hanbeliler babanın mehrin tümünü veya bir kısmını kendisine verilmesini şart koşabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁹³ Yukarıdaki görüşün felsefesi, babanın erkek çocuğunun malında hakkının olmasına kıyas edilmiş, hatta günümüz Suudi Arabistan'ında fetva

⁷⁹ Grodekov, *Kırgızı i Karakırgızı Sırdarınskiy Oblasti: Yuridiceskiy Bit*, 58-59.

⁸⁰ Murat Özer, "Ulupamir Kırgızlarında Evlilikle İlgili Gelenekler", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 5/2 (2016), 875.

⁸¹ en-Nisâ 4/4.

⁸² en-Nisâ 4/4, 6.

⁸³ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324-1331), 3/62.

⁸⁴ el-Bakara 2/236-237; en-Nisâ 4/24.

⁸⁵ en-Nisâ 4/24-25; el-Mâide 5/5; el-Ahzâb 33/50; el-Mumtehine 60/10; Talâk 65/6.

⁸⁶ Seyyid Şerif el-Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbü't-Tarifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kâhire: Dârü İrân li't-Turâs, 1982), 196.

⁸⁷ en-Nisâ 4/4, 24, 25.

⁸⁸ Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbinî, *Mugnî'l-muhtâc* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4/367.

⁸⁹ Abdurrahman b. Muhammed b. Suleyman el-Küleybûlî (Şehzâde), *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Multeka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/508-509.

⁹⁰ İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Mugnî fi fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dârü'l-fikir, 1984), 8/7.

⁹¹ Abdurrahman Sâbûnî, *Şerhu Kavâini'l-ahvâli's-şahsiyye es-Sûrî* (Dimaşk: y.y., 1989), 1/224.

⁹² H. Sağlam, "İslam Hukukunda Mehri Evlilik Sigortası mıdır?", *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 6-7.

⁹³ İbn Kudâme, *el-Mugnî fi fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, 10/118-121; Merdâvî, Alâuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Suleyman b. Ahmed, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-racih mina'l-hilâf alâ mazhabî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Ebu Abdullah Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1997), 8/248; Buhûtî, Mansur b. Yunus, *Keşşâfü'l-Kinâ 'ani'l-İknâ* (Riyad: Vizaretü'l-Adâleti's-Suudiyye, 2000), 11/465.

kurumları, mehrin ayetçe kadının hakkı olduğuna işaret edilse dahi babanın alması durumunda günahkar olmadığına hükmetmişlerdir.⁹⁴

Mehir, miktarına göre mehr-i musemmâ ve mehr-i misil, ödeme zamanına göre de mehr-i muaccel ve mehr-i müeccel şeklindeki kısımlara ayrılmaktadır. Mehrin alt sınırı konusunda, Şâfiî ve Hanbelilerde belli bir miktar ile sınırlandırma söz konusu değilken, mehrin felsefesini esas alan Hanefiler en az 10 dirhem, Malikiler ise 3 dirhem ile sınırlandırmışlardır.⁹⁵

Mehir nikahın gerçekleşebilmesinin şartlarından değil onun sonucunda damadın geline ödemesi gereken borç olarak ortaya çıkmaktadır. Mehrin bir borç olduğuna dikkat çeken Hanefiler, mehri evliliğin bir sonucu saymış, damadın geline ödemesini de vacip hükmünde değerlendirmişlerdir. Mehir ile ilgili ayet ve hadislere baktığımız zaman mehrin bizzat kızın malı olduğuna işaret edilmiştir. Hanefilerin mehrin en az 10 dirhem olmasını şart koşmalarına dayanarak, mehir ile boşanan kadının iddet beklerken sosyal bakımdan başkalarına muhtaç olmaması amacı güdüldüğünü ifade etmek mümkündür. Burada iddet bekleyen kadının mehirsiz kaldığı durumlarda hırsızlık veya zina gibi eylemlerle sosyal düzeni bozmaması amaç edinilmiştir.

Türk kültüründe kadınların yeri önemli olduğundan boşanan kadın sokağa bırakılmıyordu. Almış olduğu kalın karşılığında hazırladığı çeyizine sahiplik etmeye devam ediyordu. Bu da Kırgız halkında kadına verilen bir hak idi. Ayrıca, bu bağlamda asr-ı saadette on dirhem iki koyun satın alma gücüne sahip iken, 18-19. Yüzyıllardaki Kırgız toplumunda kalın olarak verilen mezkur hayvanların sayı bakımından oldukça fazla olması, özellikle dikkat çeken bir diğer husustur. Bu yönü ile kalın hem sosyal hem hukuksal yönü ile o dönemlerdeki kadını koruma kurumu olarak değerlendirilebilir.

Hatta, mehrin alınıp verilmesi sadece karı koca arasında gerçekleşirken, kalının aile ve kabilelerin tanıklığı ile gerçekleşmesi, dolayısıyla son dönemlerde su-i istimal edilen mehir konusundan daha güçlü bir kurum olduğu açıktır. Mehir ve kalının ister hukuksal ister sosyal yönüne baktığımız zaman her ikisinin benzer yönlerini günümüz ifadesi ile sosyal sigorta şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Mehir sadece kıza verilirken ve onun hibe etmesi veya rızası olmadan geri alınamaması söz konusu iken, kalın kızın kendisine, ailesine veya velayet hakkı olan şahıslara verilmiş, gerektiği takdirde damadın onlardan geri isteyebilmesi söz konusu olmuştur. Özellikle bu durumu ayrılmalarda ve miras paylaşımında net bir şekilde görmek

⁹⁴ Ahmed b. Abdurrazzak Düveys, *Fetâva'l-İcneti'd-dâime li'l-buhusi'l-ilmîyye ve'l-iftâ* (Riyad: Dârü'l-Âsime, 2003), 19/66, 68-69. Aslında son dönemlerde Suudi Arabistanı'nda bizim bahsetmekte olduğumuz kalın felsefesi ile bu uygulamanın ardında kadının her iki toplumda da sosyal güvencesi yer almaktadır. Suudi Arabistan'daki mehir ve kalın anlayışının benzer yönleri hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Yargı, "Suudi Arabistan'daki Mehir Uygulamalarına Dair Bir İnceleme", *Kilitbahir* 15 (Eylül 2019), 229-294.

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Mugnî fi fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, 6/680; İbnü'l-Hümmam, *Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî, Şerhü Fethi'l-Kadir* (Beyrut: y.y., 1970), 3/317; Şirbinî, *Mugnî'l-muhtac* (Beyrut: Darü'l-fikr, ts.), 3/220; Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *Şerhü Muhtasari Halil* (Beyrut: Darü Sâdir, 1899), 3/262.

mümkündür. Verilen mercii ve geri alınıp alınamaması bakımından mehir ve kalın yukarıdaki gibi birbirinden farklılık arz etmektedir.

Kalın ile mehrin bir diğer benzer yönleri de, her ikisinin de Müslüman topluluklarında erkek ailesinden kızın ailesine verilmesi söz konusudur. Bu yönü ile kız tarafının mehri ve kalını mülk edinme haklarına sahip olmaları söz konusu olmuştur. Ancak, burada kalının bazen kızın babasının mülkiyetine geçmesi, babasının önceki malları ile karıştırılan kalın mallarının babası vefat edince, aynı kızın kalınının diğer kardeşleri arasında taksim edilmesi, bu nedenle Kırgız örf – adetindeki miras uygulamalarında İslam Miras Hukuku gibi net prensiplerin olmadığı tespit edilmiştir. Hatta, ayrılık olduğu takdirde kalına karşılık hazırlanan çeyizin kadının malı olarak görülmesi, bazı durumlarda ortak bir şekilde paylaşılması da söz konusu olmuştur. Yine, çeyize karşılık ödenen kalın malının damadın vefat etmesi durumunda, çeyiz ile karışık bir mal haline geldiği için kadına terekenin yarısının verildiğini dile getirmekte fayda vardır.⁹⁶

7. Kalın Uygulamasının SSCB Tarafından İlgası: Millî-Dinî Kimliğin Baltalanması

Yayılcılık politikası ile Orta Asya'yı işgale koyulan Çarlık Rusya, askerî açıdan olduğu gibi kültürel açıdan da yerli ahaliyi etkisi altında bırakmış, Bolşeviklerin iktidara gelmesi ile daha da sıkı kontrol altına alınmıştır. Böylece 15 Kasım 1917 tarihinde "Rusya Halklarının Hakları Hakkındaki Deklarasyonu" kabul edilirken, 27 Ocak 1918 "Arazilerin Kamulaştırılması" kanunu, 10 Temmuz 1918 "Kadın Erkek Eşitliği" kararı, 14 Haziran 1921 yılında "Kalın ve Çok Evliliğin Kaldırılması" gibi kadın haklarını konu edinen kararname kabul edilmiştir.⁹⁷ Aslında, tüm bu kararname, SSCB devletlerindeki farklı milletlerin dinî ve millî kimliklerini tedricî olarak unutturmak, sonrasında tek tip SSCB insanını yaratmak, böylece büyük bir birlik devleti ikame etmek için önceden tasarlanan bir projenin ilk adımları olmuştur.

Bu bağlamda, 17 Ocak 1921'de resmî olarak yürürlüğe konulan "Kalın ve Çok Evliliğin Kaldırılması" kararnameinde, Türkistan'da kalının bir kadın bedeli olarak telakki edildiğine, kadınların adeta cariye yerine konulduğu ve insan yerine konulmadan haklarının ihlal edildiğine işaret edilerek, örfî hukuktaki kalın uygulamasının iptal edildiğine, kalının hukukta yeri olmadığına, kalın talep eden tarafın karşı tarafa aynı kalının iki katını ödeme cezasına çarptırılacağına, kalın alış-verişinde bulunan her iki tarafa da bir sene hapis cezası verileceğine, suçun işlendiği günden sonra üç senesini doldurmuş suçların muaf tutulacağına karar verilmiştir.⁹⁸ Hemen akabinde 1924 senesinde kurulan SSCB devletlerine bağlı olan diğer Orta Asya ülkeleri gibi Kırgız halkında da, bu kararlar yetmiş

⁹⁶ Börübaşov, B. İ., "Regulirovanie İmuşestvennih Otmoşeniy Kırgızov Po Adatu", *Vestnik KRSU* 9/1 (2009), 39.

⁹⁷ Koconaliev, *Obiçnoe Pravo Kırgızov*, 126-127.

⁹⁸ *Proekt Uprazdneniya Narodnih Sudov v Turkestanskome Krae* (Taşkent: Tipografiya Kantselyarii General-Gubernatora, 1910), 1; Koconaliev, *Obiçnoe Pravo Kırgızov*, 127,135.

yıl boyunca hukukî gücünü kaybetmemesi, hatta çok sıkı takip ile Kırgız halkının millî ve dinî kimliklerini unutturmaya çalıştırılması söz konusu olmuştur.⁹⁹

Sonuç

Evlilik müessesinin temelini oluşturan kalın adeti insanlık tarihi kadar eskidir. Kalın tarihçesi konusu altında da değindiğimiz gibi, henüz İslam dini gelmeden dünyanın her köşesinde yaşayan insanlarda kalın düşüncesi, asırlarca varlığını korumuştur. Yeni kurulan aileye destek çıkma felsefesine dayandırılan Kırgız halkının kalın adeti, Kırgızların en eski adetlerinden biri olmuştur. Zamanla bu uygulama kendi içinde “beşik kertmesi kalını”, “normal evlilik kalını”, “dul yenge ve dul gelin kalını”, “baldız kalını” şeklinde taksime uğramıştır. Kalını ödeme süreleri de kalın türlerine göre farklılık arz etmiştir. Kırgız halkı arasında yaygın olarak görülen kalın miktarlarında, damadın ekonomik durumu, kızın bakire veya dul, güzel veya çirkin olması, ailelerin asaleti, kız tarafının hazırladığı çeyiz vb. faktörler etkili olmuştur. Bulunduğu jeopolitik konumu gereği göçebe ve yarı göçebe bir hayat tarzını benimseyen Kırgız halkı, 840-1212 seneleri arasında kurdukları Büyük Kırgız Kağanlığı devletinden sonra asırlarca kabileler şeklinde yaşamış, kalın başta olmak üzere çoğu örf-adedini buna göre şekillendirmiştir. Genelde yeni kurulan aileyi maddî olarak destekleme düşüncesine dayanan kalın, aynı zamanda nişan da birer hukukî akit olarak algılanmasına sebep olmuş, böylece asırlardır kalının sosyal ve hukukî yönüne dikkat çekilmiştir. Ayrılmadan sonra kalın karşılığı hazırlanan çeyize sadece kadının sahip olmasından hareketle, Kırgız halkının 18.-19. yüzyıllardaki kalın anlayışını, kadının günümüzdeki sosyal sigortası olarak değerlendirebiliriz. Yukarıda mehir ve kalının benzer ve farklı yönlerini de mukayese ettikten sonra, bu araştırmamızın sonucunda kalın müessesesinin Kırgız halkı arasındaki sosyal ve hukukî yönünü de göz önünde bulundurarak, aslında kalının bazı farklılıklarla beraber mehrin kadını koruma felsefesi ile aynı amacı güttüğüne, hatta kalın müessesinin sistemsel olarak daha sağlam olduğu kanaatine ulaştık.

⁹⁹ Detaylı bilgi için bk. *Polojenie ob Upravlenii Turkestanskim Kraem* (Taşkent: y.y., 1903); M.G.Maseviç, *Materiali po İstorii Poliçeskogo Stroya Kazahstana* (Alma-Ata: y.y., 1960), 1/364.

Kaynakça

- Abaşın, Sergey. "Kalım i Mahr v Sredney Azii: Pravo ili Ritual". *Çelovek i Prava, Zvenigorod: İnstitut Etnologii i Antropologii RAN* (1999), 155-161.
- Abenova, A. A. "Nomadnoe Obşestvo i osobennosti Svadebnih Obıçaev Kazahov (Po Materialam Rabot Dorevolyuetsionnih Rossiyskih Avtorov): İstoriçeskie Nauki i Arheologiya". *Vestnik Altayskiy Gosudarstvennyy Universitet* (2017/63), 121-124.
- Abramzon, S.M. *Kırgız cana Kırgızistan Tarihi Boyunca Tandalma Emgekter*. Bişkek: Kırgızstan Sooros Fondu, 1973.
- Abramzon, S.M. *Kırgizi i ih Etnogenetiçeskie i İstoriko-Kulturnie Svyazi*. Frunze: Kırgızstan, 1990.
- Acar, İbrahim. "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 99- 110
- Akerov, Tabıldı. *Karkırahan-Velikiy Kırgızskiy Kaganat*. Bişkek: Tipografiya Univeristet KNU im. J. Balasagına, 2013.
- Aksoy, Mustafa. "Başlık ve Mehir Kavramları Üstüne Bir Deneme". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 73 (Ağustos 1991), 87-90.
- Aksoy, Mustafa. "Sosyal Hayatımızdaki Başlık-Kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahlili". *İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 1-4.
- Algül, Ayşe Betül- Habergetiren, Ömer Faruk. "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Miktarları ve Günümüzdeki Karşılıkları". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019), 209 – 232.
- Anişkov, İ. *K Voprosu o Kalıme: Oçerki Narodnoy Jizni Severnogo Turkestana*. Taşkent: y.y., 1985.
- Argınbaev, N. A. *Semya i Semeynie Obryadı u Narodov Sredney Azii i Kazahstana*. Moskva: y.y., 1978.
- Asanov, U.R.– Tegizbekova, C.Ç. "Teoriya İ İstoriya Gosudarstva İ Prava". *Vestnik Sank-Petersburgskogo Universiteta MVD Rossii* 4/52 (2011), 10-15.
- Aynakulova, Gülnisa. "Kırgızlarda Evlilik ve Evlenme Törenleri". *Millî Folklor* 72 (2006), 95-106.
- Barnouw, Viktor. *An Introduction to Anthropology-Ethnology U.S.A.* 1975.
- Benedict, Peter. *Hukuk Reformu Açısından Başlık Parası ve Mehr*. Ankara: Türkiye Kalkınma Vakfı Yayınları, 1974.
- Biçurin, N. Ya. *Sobranie Svedeniy o Narodah: Obitavşih v Sredney Azii v Drevnie Vremena*. Moskva: İzdatelstvo AN SSSR, 1950.
- Börübaşov, B. İ. "Regulirovanie İmuşestvennih Otmoşeniy Kırgızov Po Adatu". *Vestnik KRSU* 9/1 (2009), 38-42.
- Börübaşov, B. İ. *İstoriya Gosudarstva i Prava Kırgızskoy Respubliki*. Bişkek: y.y., 2015.
- Buhûtı, Mansur b. Yunus. *Keşşâfü'l-Kinâ 'ani'l-İknâ*. 11 Cilt. Riyad: Vizaretü'l-Adâleti's-Suudiyye, 2000.
- Butanaev, Viktor – Modorov, Nikolay. *Kırgızskiy Kaganat: Pervie Ego Praviteli i ih Deyatelnosti*. (Altay: Word of The Great Altai, 2015/1), 4-8.
- Cessas, Ahmed b. Ali er-Râzî Ebu Bekr. *Ahkâmü'l-Kurân*. 5 Cilt, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1405/1985.
- Cumagulov, A. *Semya i Brak u Kırgızov Çuyskoy Dalini*. Frunze: y.y., 1960.
- Dobromislov, A. İ. *Sud u Kırgiz: Turgayskoy Oblasti v 18-19 Vekah*. Kazan: Tipo-Litografiya İmperatorskago Universiteta, 1904.
- Dobrosmislov, A.H. *Taşkent v Proşlom i Nastoyaşsem: İstoriçeskiy Oçerk*. Taşkent: y.y., 1912.
- Düveys, Ahmed b. Abdurrazzak. *Fetâva'l-lecneti'd-dâime li'l-buhusi'l-ilmıyye ve'l-iftâ*. 19 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 2003.
- Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî. *Tefsirü'n-Nesefi*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2005.

- Ercoskun, Tülay. *Osmanlı İmparatorluğunda 19. Yüzyılda Evlilik ve Nikaha Dair Düzenlemeler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Erkul, Ali. "Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri", *Türkler Ansiklopedisi*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Eşmuradova, N.D. "Pravove Polojenie Jenşin v Kirgızskom Traditsionnom Obşestve". *Interactive Science* 13 (2017), 184-185.
- Fielstrup, F.A. *İz Obryadovoy Jizni Kirgızov Naçala XX Veka*. Yay. Haz. B.H.Karımışova-S.S.Gubaeva, Moskva: "NAUKA", 2002.
- Gönen, Sinan. "Türk Kültüründe Kız Kaçırarak Evliliğin Köy Seyirlik Oyunlarındaki İzleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (2010), 45-55.
- Grodekov, N. İ. *Kirgızı i Karakirgızı Sırdarınskiy Oblasti: Yuridiceskiy Bit*. Taşkent: Tipolitografiya S.İ.Lathina, 1889.
- Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhü Muhtasari Halil*. 8 Cilt, Beyrut: Darü Sâdir, 1899.
- İhsan Hınçer. "Türklerde Mehir ve Başlık", *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*. Ankara: T.C. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Millî Folklor Araştırmaları Dairesi Yayınları. 9 Cild. 391-398.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiyetu Reddu'l-Muhtâr ala'd-Durri'l-Muhtâr*. 12 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Mugnî fî fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. Cilt, 6, 8, 10. Beyrut: Dârü'l-fikir, 1. Basım, 1984.
- İbnü'l-Esir İzzuddin Ebi'l-Hasen Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kamil fi't-Tarih*. çev. A. Ağırakça-Abdulkerim Özyayın. İstanbul: Bahar Yayınları, 1985-1987.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Şerhü Fethi'l-Kadir*. 9 Cilt, Beyrut: y.y., 1970.
- İnan, A. *Makaleler ve İncelemeler*. 1 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Jusubaliev, Ali. *Kirgızların İslamiyeti Kabulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kaçın, Bülent. "Büyük Selçuklular'da Evlilik Merasimleri". *Selçuklu Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 97-121.
- Kadırov, K. *Kirgızstan: Traditsii i Obiçai Kirgızov*. Bişkek: Raritet, 2005.
- Kambarova, G. E. "Salttuu Kudalaşuudagı İrim-Cırımdar: Tüştük Kirgızstan Misalında". *Nauka: Novie Tehnologii i İnavatsii Kirgızstana* 12 (2015), 206-207.
- Kapusuzoğlu, Gökçen. "Çin Kaynaklarına Göre Türk Kültür Çerçevesinde Evlenme ve Cenaze Gelenekleri". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/58 (2014), 507-522.
- Kariev, Aaitmamat. "Kirgız Biy Mahkemeleri Hakkında Kısa Bir Analiz". *Manas Sosyal Araştırmaları Dergisi* 4 (2017) 89-101.
- Kariev, Aaitmamat. "Kirgız Halkının Nişanlılık ile İlgili Örf-Âdetlerinin İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19.yy.)". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (2020), 4167-4183.
- Kevserî, Muhammed Zahid el-Hasan. *Lamahâtü'n-Nazar fî Sîreti'l-İmam Zufer*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1948.
- Kislyakov, N. A. *Oçerki po İstorii Semi i Braka u Narodov Sredney Azii i Kazahstana*. Leningrad: Nauka, 1969.
- Koca, Salim. *Türk Kültürünün Temelleri – II*. Ankara: Kültür yayınları, 3. Basım, 2010.
- Koconaliev, S.K. *Obiçnoe Pravo Kirgızov*. Bişkek: Fond Soros Kirgızstan, 2000.
- Köse, Nerin. "Eski Bir Evlenme Adeti ve Buna Bağlı Olarak Teşekkül Etmiş Halk Hikayeleri". *Buca Eğitim Fakültesi Yayın Organı* 2/3 (Ocak 1993), 81-87.
- Makovetskaya, P.E. *Material: Dlya İzuçeniya Yuridiceskih Obiçaeve Kirgızov*. Omsk: Tipog. Okruj. Ştaba, 1886.

- Malışev, N. M. *Obıçnoe Semeynoe Pravo Kırgızov*. Yaroslav: Tipografiya Guberskago Pravleniya, 1902.
- Maseviç, M.G. *Materialı po İstorii Politıçeskogo Stroya Kazahstana*. 3 Cilt, Alma-Ata: y.y., 1960.
- Maydaer, Saadet. "Osmanlı Klasik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 30-46.
- Merdâvî, Alâuddin Ebü'l-Hasen Ali b. Suleyman b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-racih mina'l-hilâf alâ mazhabı'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Cilt 8. thk. Ebu Abdullah Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmıyye, 1997.
- Nalivkin, V. *Oçerk Bıta Jenşini Osedlogo-Tuzemnogo Naseleniya Ferganı*. Kazan: y.y., 1886.
- Omürbekova, Gulmira. "İstoriçeskoe Razvitie İnstituta Braçnogo Dogovora v Kırgızskoy Respublike". *Vestnik Ekonomıçeskoy Bezapasnosti* 1 (2018), 216-218.
- Ögel, Bahaaettin. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979, 2001.
- Ögel, Bahaaettin. *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1. Basım, 1988.
- Özer, Murat. "Ulupamir Kırgızlarında Evlilikle İlgili Gelenekler". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 5/2 (2016), 870-889.
- Polojenie ob Upravlenii Turkestanskim Kraem*. Taşkent: y.y., 1903.
- Polyakov, S. *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*. New York: y.y., 1992.
- Potanov, L. P. *Nauçnaya Mısl*. Taşkent: y.y., 1930.
- Proekt Uprazdneniya Narodnih Sudov v Turkestanskom Krae*. Taşkent: Tipografiya Kantselyarii General-Gubernatora, 1910.
- Sâbûnî, Abdurrahman. *Şerhu Kavâini'l-ahvâli's-şahsiyye es-Sûrî*. 3. Cilt. Dımaşk: y.y., 1989.
- Sağlam, H. "İslam Hukukunda Mehir Evlilik Sigortası mıdır?". *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 1-19.
- Saypidinov, B. R. "Braçno-Semeynie Otnoşeniya po Obıçnomu Provu Kırgızov v XIX v.". *Vestnik KRSU* 1/15 (2015), 49-53.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 15 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324-1331.
- Seyyid Şerif el-Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitabü't-Tarifât*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Kâhire: Dârü İrân li't-Turâs, 1982.
- Sost. Börübaşov, B. İ. *Hrestometriya po İstorii Gosudarstva i Prava Kırgızstana: Ereje Tokmaksogo Çrezviçaynogo Sezda Biev 1893 Goda*. 2 Cilt. Bişkek: y.y., 2008.
- Starınkeviç, İ.D. *Formu Zaklyuçeniya Braka u Turetskih Plemen Sibiri i u Koçevnikov Sredney Azii*. 9 Cilt. S.Petersburg: MAE, 1930.
- Stern, Jacobs. *General Anthropology*. (1968).
- Şehzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Suleyman el-Küleybûlî. *Mecmaü'l-ehur fi şerhi Multeka'l-ehbur*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmıyye, 1998.
- Şirbinî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Mugni'l-muhtâc*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmıyye, 1993.
- Tanrıverdi, Hasan. "İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Mut'a)". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 38/10 (Güz-2011), 443-463.
- Taşağıl, Ahmet. *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Tegizbekova, Cildız. *Obıçnoe Pravo Kırgızov: Brak i Semya*. Bişkek: Alatoo, 2016.
- Türkdoğan, Orhan. "Evlenmedeki Başlık Geleneğinin Sosyolojik Açıklaması". *Uluslararası Folklor Kongresi Bildirileri IV* (1976).
- Ünal, Ali. "Kırgız Toplumunda Evlilik Türleri". *Hacetepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Üniversitesi Dergisi* 25 (Güz 2016), 229-259.
- Wufuer, Mairihaba. "On Uigur Wedding Traditions and Change". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 5/ 9 (2019), 169-191.

- Yargı, Mehmet Ali. "Suudi Arabistan'daki Mehir Uygulamalarına Dair Bir İnceleme". *Kilitbahir* 15 (Eylül 2019), 229-294.
- Zagryajskiy, G. "Kara Kirgizi". *Gazeta Turkestanskoe Vedomosti* (1871), 41.
- Zagryajskiy, G. "Yuridiçeskiy Obiçay Kirgizov". *Materialı Dlya Statistiki Turkestanskogo Kraya*. 4. Basım, 1786.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2021)

Arap Edebiyatında Vasiyet Türleri: Sadrü'l-İslâm Dönemi

Testaments in Arab Literature: Şadr al-Islam (The Golden Age of Islam) Period

Ebubekir Matpan

Öğr. Gör., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Lecturer, Inonu University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Malatya/Turkey

ebubekir.matpan@inonu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-3571-5087

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 24 Ağustos 2021

Date Received: 24 August 2021

Kabul Tarihi: 23 Kasım 2021

Date Accepted: 23 November 2021

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2021

Date Published: 30 November 2021

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.986732>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Matpan, Ebubekir. "Arap Edebiyatında Vasiyet Türleri: Sadrü'l-İslâm Dönemi". *Dergiabant* 9/2
(Kasım 2021), 766-782. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.986732>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Arap Edebiyatında Vasiyet Türleri: Sadrü'l-İslâm Dönemi

Öz

Vasiyetin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir, insanoğlu var olduğu günden beri vasiyet de edebiyattaki yerini almıştır. Kur'an'ı Kerim de bazı peygamberlerin çocuklarına vasiyetlerde bulunduğunu aktarır. Vasiyet sanatı, kaliteli şekil ve üslubuyla öne çıkan bir edebiyat türüdür. Vasiyette kişi yaşamı boyunca kazandığı tecrübe ve birikimlerini başkasına aktarır. Câhiliye döneminde de vasiyet bilinen bir edebi türdü. İslâm devletinin kurulup genişlemesinden sonra ortaya çıkan yeni durumlar neticesinde vasiyet türlerinde artış meydana gelmiş, önceden var olmayan birtakım konular eklenerek genişlemiştir. Bu çalışmada önceden var olan bu edebiyat türüyle beraber ortaya çıkan yeni vasiyet türleri de ele alınmıştır. Bu zaman dilimindeki vasiyetler, Hz. Muhammed'in (sav) önderliğinde yeni bir boyut kazanmış ve Müslümanların hayatını içine alan bir tür olarak yoluna devam etmiştir. Hz. Muhammed'den (sav) sonra da İslâm coğrafyası genişlemiş, râşit halifeler vasiyeti hayatın tüm alanlarına yayarak Sadrü'l İslâm döneminin en güzel örneklerini vermelerini sağlamıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde Sadrü'l İslâm döneminde vasiyet türlerini müstakil olarak ele alan bir çalışmanın bulunmaması, elimizdeki makalenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu çalışmada bahsi geçen dönem ile ilgili vasiyet türlerinin tespiti yapılmıştır. Makalede öncelikle Sadrü'l İslâm döneminin hangi zaman dilimini kapsadığı, daha sonra vasiyetin sözlük ve terim anlamı verilmiştir. Sonrasında Sadrü'l İslâm dönemi vasiyet çeşitleri ele alınmış, vasiyetin genel özellikleri de kısaca anlatıldıktan sonra sonuç kısmıyla çalışma tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Arap Dili ve Belagati, Sadrü'l-İslâm, Nesir, Vasiyet.

Testaments in Arab Literature:

Şadr al-Islam (The Golden Age of Islam) Period

Abstract

The history of the testament is as old as the history of humanity, the testament has existed since the day human beings existed. The Qur'an states that some prophets made bequests to their children from time to time. Testament art is a type of literature that stands out with its quality form and style. In a testament, the person transfers the experience and knowledge he has gained throughout his life to someone else. Testament was a well-known literary genre in the period of ignorance of the Arabs before Islam. In the period of Şadr al-Islam, the testament experienced its brightest period as a result of new situations that emerged after the expansion of the Islamic state. The testaments have gained a new format under the leadership of the Prophet Muḥammad (pbuh). After the Prophet Muḥammad (pbuh), the Islamic geography expanded, and the Râshidûn caliphs spread the testament to all areas of life, this has enabled them to give the best examples of the Şadr al-Islam period. As a result of the researches, the absence of a study dealing with the types of testaments in the period of Şadr al-Islam has led to the emergence of this article in our hands. In this article, the types of wills of the Şadr al-Islam period were discussed, the general characteristics of the testament were briefly explained, and the study is completed with the conclusion part.

Keywords: Literature, Arabic Language and Rhetoric, Şadr al-Islam, Prose, Testament.

Giriş

Vasiyetin tanımı, çeşitleri ve özelliklerine geçmeden önce çalışmanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülerek, Sadrü'l İslâm döneminin hangi tarihte başlayıp ne zamana kadar devam ettiği açıklanmaya çalışılacaktır.

Sadrü'l-İslâm Dönemi, mîlâdî 7. yüzyılda İslâm dininin Hz. Muhammed'e (sav) M. 610 senesinde vahyedilmesiyle beraber başlayan, IV. Halife Hz. Ali'nin (ra) (öl. 41/661) M. 661 / H. 41 şehit edilmesiyle sona eren döneme verilen isimdir. Sadrü'l-İslâm dönemi ayrıca kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır: Birincisi, Hz. Peygamber'e tebliğ vazifesinin verildiği tarih olan M. 610 yılında başlayan ve M. 632 / H. 10 yılında Medine'de vefat ettiği tarihe kadar ki dönemdir. İkincisi ise; Hz. Ebubekir'in (ra) (öl. 13/634) M. 632 / H. 10 yılında halife seçilmesiyle başlayıp Hz. Ali'nin (ra) M. 661 / H. 41 şehit edilmesiyle son bulan dönemi kapsamaktadır.¹

İslâm'ın, Arap Yarımadasına gelişiyle birlikte, bütün alanlarda köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu alanlardan biri de edebiyat olmuştur. Kur'an'ı Kerim'in, şiir olarak değil de nesir olarak Arap toplumuna indirilmesi nesir ve türlerinin ön plana çıkmasına öncülük etmiştir. Ayrıca bu üslup, Kur'an'ın emir ve yasaklarını yeni topluma açıklamak için vasıta olmuştur. İslâm dininin gelmesiyle beraber, Câhiliye döneminde mevcut olan bazı nesir türleri, bu dönemde itibar görmemiştir. Özellikle de İslâm'ın yasakladığı, kâhinlerin secili sözleri (سجع الكهان), intikam alma, din ile ilgili olmayan veya dinin tasvip etmediği hususlar vb. nesir konuları, yeni dinin öğretileri karşısında tutunamamıştır.²

Yukarıda ifade edilen türlerinin dışında, câhiliye döneminde var olan bazı konular, bu dönemde de varlığını sürdürmüştür. Bunlar, vasiyet, hitâbet, kitâbet,³ meseller ve hikmetli sözler olarak isimlendirilen nesir türleridir. Bu çalışmada vasiyet kısmı açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Vasiyet'in Tanımı

İslâm dini gelmeden önce var olan vasiyet, İslâm geldikten sonra da varlığını devam ettirmiş hayat şartlarının değişmesine bağlı olarak Câhiliye döneminden farklı olarak birçok alanı da içine alan yeni bir nesir türüne dönüşmüştür.

Vasiyetin çoğulu الوصايا dır. و- ص- ي kökünden türeyen ve isim olan bu kelime sözlükte, "vasiyet, ismarlanan şey, öğüt ve tavsiye⁴ birisine bir konuda öğüt vermek,

¹ Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *el-Hayâtü'l-edebiyye ba'de zuhûri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990), 8.

² Ebubekir Matpan, "Arap Edebiyatında Tevkî'ât (Sadru'l-İslâm Dönemi)", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2021), 78.

³ Câhiliye döneminde Kitâbet sadece Arabistan'ın kuzey bölgesinde yaşayan Araplar tarafından bilinmekteydi. Bu nesir türü diğer bölgelerde kendisine varlık bulamamıştır. Muhammed Selim İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir* (Gece Kitaplığı, 2015), 49.

⁴ Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Yusûf el-Bîkâî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), "vsiy" 1208.

tavsiyede bulunmak, talimat vermek, görevlendirmek”⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Vasiyet kelimesinin kökünde “ulaştırmak” manası vardır, çünkü kişi başkasına vasiyette bulunarak kendi bilgi ve becerilerini ona ulaştırır, onun bilgi sahibi olmasını sağlar.

Arap edebiyatında eski bir nesir türü olan vasiyet, terim olarak da; “Bilgi ve tecrübe sahibi kimsenin, elde ettiği tecrübeleri ve bilgileri kendisinden sonraki nesillerin, hayatına yön vermek, davranışlarını düzenlemek ve onlara doğruyu göstermek için seçtiği anlamca tesirli, seçkin lafızlardır.”⁶ şeklinde tanımlanmıştır.

Arap dili edebiyatında tavsiye/öğüt için vasiyet kelimesinin kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Arapçada vasiyet kelimesinin iki kullanımı vardır. Bunlardan birincisi hayatta olanların birbirlerine yaptıkları vasiyettir. Türkçede bu öğüt olarak bilinir, ikincisi ise ölüm döşeginde olanların ya da ölümün kendilerine yaklaştığını hisseden kişilerin kendilerinden sonra yapılmasını istedikleri şeylerle ilgili yaptıkları vasiyettir.⁷ Dilimizde vasiyet denilince akla ilk gelen ikinci kısımdır. Bu çalışmada vasiyet kelimesinin Arapçadaki kullanımı esas alınmıştır.

Vasiyetler, sıradan bir konuşma olmayıp, vasiyet sahiplerinin hayatta kazandıkları tecrübeleri ifade etme bakımından günlük konuşmalardan ayrılır. Vasiyetin amacı insanları ve içinde yaşadıkları toplumu iyiye, başarıya, hayatlarını kolaylaştırma ve güzele yönlendirmek olarak açıklanabilir. Arap edebiyatında vasiyet, başlı başına bir nesir türü olarak kabul edilir.⁸ İnsan fitratı gereği, vasiyet etme ve alma eğilimine sahiptir. Bu nedenle, vasiyet tüm zaman ve mekânlarda varlığını devam ettiren bir nesir türü olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Sadrü'l-İslâm Döneminde Vasiyet ve Türleri

Giriş bölümünde bu dönemin sınırları belirtildiğinden burada tekrar etmeye ihtiyaç duyulmamıştır. İslâm'dan önceki Araplar, tamamen güzel huylardan uzak değillerdi. Câhiliye toplumu, cömertlik, izzet-i nefis, onur, öz saygı, müttefiklerini canları pahasına koruma, kendilerine sığınanları gözetme gibi övülmeyi hak eden erdem ve davranışlara sahip olan bir topluluktu. İslâm dini, bütün bunları bildiğinden onların övülmeye değer özelliklerini, güzel huylarını terk etmelerini istememiştir. Zira Câhiliye döneminde seçkin olan şahsiyetler, İslâm sonrası dönemde dinlerini öğrendiklerinde yine seçkin olmaya devam etmişlerdir.⁹ Tam da bu yüzden İslâm, Arapların önceki güzel huylarını, İslâm'ın öğretilerine ters düşmediği sürece olduğu gibi bırakmıştır.

⁵ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1976), “vsiy” 12/198.

⁶ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebî'l-arabî* (Beyrut: Dârü'l-ilm lil'melâyîn, 1981), 1/89; Muhammed b. Abdilmün'im Hafâcî, *el-Hayâtü'l-edebîyye fi'l-'asri'l-câhilî* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 152.

⁷ Ebü'l-Hâris Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Münkız, *Lübâbi'l-âdâb* (Mısır: el-Matba'tü'r-Rahmâniyya, 1953), 1.

⁸ İbrahim Fidan, *Klasik Arap Edebiyatında Öğütler* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 5.

⁹ Abdüşşâfi Muhammed Abdüllatîf, *Âsru'n-nübüvve ve'l-hilâfet'r-râşide* (Kahire: Şerîketü's-Sefîr, ts.), 8.

Arapların, Câhiliye dönemindeki edebiyatına gelince, İslâm, özellikle şiiri kendi değerlerine uygun hale getirip, Cahiliye dönemindeki sakıncalardan arındırdıktan sonra kabul etmiş, bununla yetinmeyip onu düşmanlarına karşı etkili bir biçimde de kullanmıştır.¹⁰ Şiir dışında kalan diğer nesir türlerini de kâhinlerin uydurma sözleri dışında kalanları kabul ettikten sonra kendi karakterine dönüştürüp, İslâmi kisveyle onları kullanmıştır.

Çalışmanın konusu olan vasiyete gelince, Arapların İslâm'dan önce de bu nesir türünü bildikleri kaynaklarda geçmektedir. Câhiliye dönemine ait birçok vasiyet örneği günümüze ulaşmıştır.¹¹ İslâm döneminde, hem Hz. Peygamber (sav) hem de dört halife ve sahâbenin vasiyetleri tarihi vesikalarda yer almıştır.

İslâm dönemindeki de vasiyetler, Câhiliye de olduğu gibi lafız ve mana cihetiyle paralellik arz eder.¹² Ancak vasiyet, İslâm'dan sonra kendine özgü yeni bir yöntem çizmiş, şekil ve içerik olarak Kur'an ve İslâm'ın öğretilerinin öne çıktığı bir yolda ilerlemiştir. Bu dönemde vasiyetler Câhiliye dönemindeki konuları da içine alarak daha çok doğruluk, adalet, şükür, hayâ, takva, sâlih amel, sır tutma, akrabayı gözetme, tevekkül, kanaatkâr olma, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma vb. konulara yoğunlaşarak geniş bir içeriğe sahip olmuştur.

Sadrü'l-İslâm dönemindeki vasiyet çeşitlerine geçmeden önce, onunla Hitabet arasındaki farka kısaca değinmekte fayda vardır. İkisi arasındaki fark üç maddede şöyle açıklanabilir:

a) Hutbe, sanatında hutbenin giriş, gelişme ve sonuç bölümleri olur. Vasiyette ise bunlar yoktur.

b) Vasiyette, söylenen söz devlet başkanı, baba gibi faklı kişilerden yapılan sözlü ya da yazılı mektupla da olabilir, hitabet ise sözlü olarak icra edilir.

c) Hitabet sanatını, o konuda liyakat sahibi olan insanlar yapabilir, vasiyeti ise herkes tarafından yapılabilir.¹³ Bundan da anlaşıldığı üzere, vasiyet ile hitabet birbirinden farklı iki edebiyat türüdür.

Sadrü'l-İslâm Dönemindeki vasiyetleri, ihtiva ettiği konular bakımından beş başlık altında incelemek mümkündür. Bunlar:1) Dini Vasiyetler, 2) Siyasi Vasiyetler, 3) Askeri Vasiyetler, 4) Sosyal Vasiyetler, 5) Ticaret İlişkileri ile İlgili Vasiyetlerdir. Şimdi de bu vasiyet türleri incelenecektir.

3. Dini Vasiyetler

Dini vasiyetler, şüphesiz ki Sadrü'l-İslâm döneminde edebiyat konusunun başında gelmektedir. Bu durum gayet doğaldır, zira Arapların hayatındaki en büyük değişiklik, İslâm

¹⁰ Ahmet Kâzım Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2015), 61-62.

¹¹ Câhiliye dönemindeki vasiyetler için bk. Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğâni* (Kahire: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Ârabî, 1963), 11/40; Hafâcî, *el-Hayâtü'l-edebîyye fi'l-'asri'l-câhilî*, 150-151.

¹² Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II, Sadru'l-İslâm Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017), 1/237.

¹³ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II, Sadru'l-İslâm Dönemi*, 1/237.

ile başlamıştır. İslâm, bütün alanlarda köklü reformlar meydana getirmiş, dünyanın fani ve ahiret hayatı için bir geçiş dönemi, oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu, gerçek hayatın ise yalnızca ahiret yurdunda bulunduğu gerçeğini anlatmıştır. Kur'an'ı Kerim insanoğlunun yeryüzünde bulunma sebebini şöyle açıklamaktadır: *“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”*¹⁴ Ayrıca Kur'an'ı Kerim zaman mefhumuna dikkat çekerek hayatın ne kadar kısa olduğuna dikkat çekmiş *“Kıyamet gününü gördüklerinde (dünyada) sadece bir akşam vakti ya da kuşluk zamanı kadar kaldıklarını sanırlar.”*¹⁵ *“Allah'ın onları, sanki günün ancak bir saati kadar kaldıklarını zanneder vaziyette yeniden diriltip toplayacağı gün aralarında birbirleriyle tanışırlar.”*¹⁶ Bu ve daha birçok ayette buna dikkat çekerek nefisleri dünya kirinden arınmaya teşvik etmiş, Müslümanların hayatına yön veren tavsiyelerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Dini vasiyetler kendi içinde birçok kısma ayrılmaktadır. Ancak dini vasiyetlerin çeşitlerine geçmeden önce iki konuya işaret etmekte fayda vardır. Şöyle ki;

a) Dini vasiyetler, şer'i mirasla ilgili kısımdan farklı olup, bir edebiyat türüdür.

b) Dini vasiyetler denildiğinde, buradaki amaç dini öğütlerin bizzat kendisidir. Yoksa Sadrül-İslâm dönemindeki bütün vasiyetler, konusu ne olursa olsun bu başlık altına girer. Burada bu ayırımı gitmedeki amaç, yalnızca çalışmanın sınırlarını belirtmektir.¹⁷ Sadrül-İslâm döneminde dini vasiyetler şu şekillerde karşımıza çıkmaktadır:

3.1. Hz. Peygamberin Ümmete ya da Belli Bir Guruba Yaptığı Vasiyetler

Bu türden vasiyet çeşitleri, sahabeden birinin Hz. Muhammed'e (sav) gelip kendisine öğüt vermesini, ya da Hz. Muhammed'in (sav) ümmetinin fertlerine veya tamamına yaptığı tavsiyelerdir. Bir defasında sahâbeden biri Hz. Muhammed'e (sav) gelerek şöyle demiştir: *“يا رسول الله قل لي في الإسلام قولا لا أسأل عنه غيرك”* “Ey Allah'ın Resûlü! İslâmiyet hakkında bana bir öğüt veriniz ki, sizden sonra artık kimseye bir şey sormaya ihtiyacım kalmasın” bunun üzerine Peygamber (sav); *“قل أمنت بالله ثم استقم”* “Allah'a iman ettim de sonra da dosdoğru ol”¹⁸ buyurmuştur. Buna benzer tavsiyelerin örnekleri hadis külliyyatında oldukça fazladır. Bunun yanı sıra, hiç soru olmadan Hz. Muhammed'in (sav) ümmetine tavsiyede bulunduğu hadislerde çoktur. Bir tavsiyesinde Hz. Muhammed (sav), ümmetine şu tavsiyede bulunmuştur: *“عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يُكتب عند الله صديقاً وإياكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى الفجور وإن الفجور يهدي إلى النار وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يُكتب عند الله كذاباً”* “Size doğruluğu tavsiye ederim. Zira doğruluk iyiliğe götürür, iyilikte cennete iletir. Kişi doğru söyledikçe, doğruyu araştırdıkça, Allah katında doğru yazılır. Yalandan kaçının, zira yalan kötülüğe götürür, kötülük de cehenneme iletir. Kişi yalan söyledikçe ve yalan peşinden gittikçe Allah katında yalancı

¹⁴ ez- Zâriyât, 51/56.

¹⁵ en-Nâziât, 78/46.

¹⁶ Yûnus, 10/45.

¹⁷ Ali Hüseyin Muhammed et-Temr, “el-Vesâyâ fi asr sadri'l-İslâm”, *Mecellü câmiat Tikrît li'l-ulûm* 20/1 (2012), 219.

¹⁸ Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), “İman”, 13.

yazılır.”¹⁹ Bu tür vasiyete örnek olacak güzel vasiyetlerden biri de, Hz. Muhammed’in (sav) Veda Haccında ümmetine yaptığı tavsiyelerdir. Ayrıca münafıklığın alametinin üç olduğunun ifade buyurduğu hadisi²⁰ ve daha birçok hadisi bu başlık altında zikretmek mümkündür.

3.2. Hz. Peygamberin Şahıslara Yaptığı Tavsiyeler

Bu tür vasiyetler, daha çok Hz. Muhammed’in (sav) ümmetinin fertlerine yönelik olup, bizzat kendisinin uygun gördüğü zamanda ve belirli kişilere yönelik yaptığı tavsiyelerdir. Bunlar özelde bir kişiye söylenmiş olsa da genel anlamda Müslüman toplumun tamamını ilgilendiren ve onların aktarmasıyla bütün ümmet için geçerli olan tavsiyelerdir. Buna örnek olarak aşağıdaki vasiyeti vermek mümkündür:

Hz. Muâz b. Cebel (ra) (öl. 17/638) diyor ki bir gün Hz. Muhammed (sav) elimden tuttu ve dedi ki: "فقال يا معاذ والله إنني لأحبك أوصيك يا معاذ لاتدعن في دُبُر كل صلاة تقول: اللهم أعني على ذكرك" "Ey Muâz! Vallahi ben seni seviyorum. Her namaz sonunda: Allah’ım, sana şükretmek, sana güzelce ibadet etmek için bana yardım et, duasını bırakmamamı tavsiye ederim."²¹

Yine Hz. Muhammed’in (sav), Hz. Abdullah b. Ömer’e (ra) (öl. 73/693) ‘dünyada bir yolcu gibi yaşamasıyla’ ilgili olan tavsiyesi bu konuya örnektir. Bu tavsiyede Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وغد نفسك من أهل القبور" "Dünyada sanki gurbette imiş gibi veyahut yolculukta bulunuyormuş gibi ol. Kendini mezarlıktakilerden kabul et."²² Bu türden vasiyetler, hadis külliyatında çoktur. Biz burada örnek olması açısından birkaçını zikretmekle yetiniyoruz.

3.3. Devlet Başkanının Tebaaya Vasiyetleri

Bu çeşit vasiyetler, Sadrü'l-İslâm döneminde İlk Halife Hz. Ebubekir (ra) ile başlamış ve çok geniş bir alana yayılmıştır. Hz. Ebubekir (ra), ordu komutanlarına,²³ kendisinden sonra yerine tayin ettiği Hz. Ömer’e (ra) (öl. 23/644),²⁴ ve Müslümanlara çeşitli vasiyetlerde bulunmuştur. Ondan sonra da bu gelenek devam etmiş ve halifeler bu çeşit vasiyetleri geride kalanlara miras bırakmışlardır. Bu konuya şu vasiyet güzel bir örnektir: Hz. Ömer (ra), el-Ahnef b. Kays’a (öl. 67/686-87) şöyle vasiyette bulunmuştur: "ياأحنف من كثرت صحتك قلت هيبته ومن أكثر من شيء عرفت به ومن أكثر مراضه كثر سقطه قل ورعه ومن قل ورعه ذهب حياؤه ومن ذهب حياؤه مات قلبه"

¹⁹ Müslim, "Birr", 29.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979), "İman", 24.

²¹ Ebû Dâvûd Süleyman b el-Eş'as b İshak es-Sicistani el-Ezdi, *es-Sünen* (Beyrut: Dâr İhyâu's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1988), "Salat", 361.

²² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: Dârü'l-Meâ'rif, 1975), "Zühd", 25.

²³ Muhammed el-Hudarî, *İtmâmü'l-vefâ' fi sîreti'l-hulefâ* (Dımaşk: Dâr ibn kesîr, 1997), 43-44.

²⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2/30-31.

“Ey Ahnef! Çok gülenin heybeti azalır. Bir şeyle çok uğraşan kişi onunla tanınır. Çok şaka yapan çok basitleşir. Basitleşen kişinin ise Allah’tan korkusu azalır. Allah’tan korkusu azalanın da hayâ duygusu gider. Hayâ duygusunu yitirenin kalbi ölür.”²⁵

3.4. Devlet Başkanı ile Halk Arasındaki Karşılıklı Vasiyetler

Bu çeşit vasiyetler, Sadrü'l-İslâm döneminde ortaya çıkmış olup, daha önce câhiliye döneminde olmayan bir vasiyet çeşididir. Bu vasiyet çeşidi, Kur’an’ı Kerim’in tavsiyesi ve etkisiyle ortaya çıkmıştır. Zira Kur’an’ı Kerim’de Cenabı-ı Allah şöyle buyurmaktadır: *والعصر: إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر* “*Asra yemin olsun ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Bundan ancak iman edip iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır.*”²⁶ Buna örnek olarak Hz. Ömer’in (ra) halifeliği döneminde, Ahnef b Kays’in, halifeye şu şekilde tavsiyede bulunduğunu görüyoruz: *يا أمير المؤمنين، إن مفاتيح الخير بيد الله، والحرص قائد الحرمان، فاتق الله فيما لا يغنيك يوم القيامة قبيلاً ولا* “*Ey Müminlerin emiri! Hayrın anahtarı Allah’ın elindedir, hırs haramlara sürükleyendir, Kıyamet günün de sana fayda sağlamayacak boş sözlerden Allah’tan kork...*”²⁷ yine bu kabilden Hz. Ebubekir’in (ra) İslâm ordusunu Şam bölgesinin fethi için gönderdiğinde onları Medine’nin dışında durdurup bu yolculuk esnasında uymalarını istediği on şeyi kendilerine hatırlattığı vasiyeti de bu başlığın altında zikretmek mümkündür.²⁸

4. Siyasi İçerikli Vasiyetler

Bu çeşit vasiyetlerin kökü câhiliye dönemine dayanmaktadır. Câhiliye döneminde, kabilelerin birbirleriyle olan münasebetleri ve komşu devletlerdeki krallarla olan ilişkilerini anlatan çok sayıda vasiyet bulunmaktadır.²⁹

İslâm dini geldikten sonra, yeni bir devlet tesis etmiş, bu yeni devletin idare mekanizması, yönetimi, kendisine komşu olan devletlerle ilişkilerini düzenlemesi, diğer devletlerin kendi sınırları içerisindeki durumunu, İslâm devletinde yaşamını sürdüren diğer dinlere mensup azınlıklarla ilgili düzenlemeleri, halifenin kendisinden sonra kimin yerine geçeceği ile ilgili düzenlemeleri ve bu konuda bilgi sahibi olunması gerekliliği gibi vasiyet türlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³⁰ Bununla yeni devletin sağlam temeller üzerine kurulması sağlanmıştır. Sadrü'l-İslâm döneminde siyasi vasiyetler farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır:

4.1. Devlet Başkanının Kendisinden Sonra Yerine Atadığı Kişiye/Kişilere Vasiyeti

Hz. Muhammed’in (sav) vefatından sonra, Müslümanları, kimin temsil edeceği ile ilgili tartışmalar çıkmış, ensar ve muhacirler arasında Hz. Peygamber’in yerine kimin devlet

²⁵ İbn Münkız, *Lübâbi'l-âdâb*, 17.; Fidan, *Klasik Arap Edebiyatında öğütler*, 56-57.

²⁶ el-Asr, 103/1-3.

²⁷ Muhammed Nâyif ed-Dülemî, *Cemheratu vesâya'l-Arab* (Beyrut: Dârü'n-Nidâl, 1991), 2/325.

²⁸ Vasiyetin tamamı için bkz. Hudarî, *İtmâmü'l-Vefâ*, 43.

²⁹ Hafâcî, *el-Hayâtü'l-edebiyye fi'l-'asri'l-câhilî*, 150.

³⁰ Temr, “el-Vesâyâ”, 222.

idaresine geçeceği ile ilgili tartışmalar meydana gelmiştir. Ancak daha sonra bunlar tatlıya bağlanarak, büyük bir fitnenin önüne geçilmiştir. Yaşanan bu tartışmalar, halifenin kendisinden sonra aynı durumdan korkması ve yerine halife tayin etmesi, bu vasiyet türünün ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Bu vasiyet türüne örnek olarak, Hz. Ebubekir'in (ra) kendisine ölümün yaklaştığını hissettiği zaman yerine halife olarak tayin ettiği Hz. Ömer'e (ra) olan vasiyeti bu türe örnek bir vasiyettir. Bu vasiyet aşağıdaki gibidir:

إِنِّي مُسْتَخْفِكُ مِنْ بَعْدِي، وَمُوصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ. إِنَّ اللَّهَ عَمَلًا بِاللَّيْلِ لَا يَقْبَلُهُ بِالنَّهَارِ، وَعَمَلًا بِالنَّهَارِ لَا يَقْبَلُهُ بِاللَّيْلِ، وَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ نَافِلَةَ حَتَّى تُؤَدَى الْفَرِيضَةَ. وَإِنَّمَا تَقُلْتُ مَوَازِينَ مَنْ تَقُلْتُ مَوَازِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِاتِّبَاعِهِمْ الْحَقَّ فِي الدُّنْيَا، وَتَقَلُّهُ عَلَيْهِمْ، وَحَقٌّ لِمِيزَانٍ لَا يَوْضَعُ فِيهِ إِلَّا الْحَقُّ أَنْ يَكُونَ ثَقِيلًا. وَإِنَّمَا خَفَّتْ مَوَازِينُ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينَهُ بِاتِّبَاعِهِمُ الْبَاطِلَ وَخَفَّتَهُ عَلَيْهِمْ فِي الدُّنْيَا، وَحَقٌّ لِمِيزَانٍ لَا يَوْضَعُ فِيهِ الْبَاطِلُ أَنْ يَكُونَ خَفِيفًا. إِنَّ اللَّهَ ذَكَرَ أَهْلَ الْجَنَّةِ فَذَكَرَهُمْ بِأَحْسَنِ أَعْمَالِهِمْ، وَالتَّجَاوُزَ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ، فَإِذَا ذَكَرْتَهُمْ قُلْتُ: إِنِّي أَخَافُ أَلَّا أَكُونَ مِنْ هَؤُلَاءِ. وَذَكَرَ أَهْلَ النَّارِ فَذَكَرَهُمْ بِأَسْوَأِ أَعْمَالِهِمْ، وَلَمْ يَذْكُرْ حَسَنَاتِهِمْ، وَذَكَرَ آيَةَ الرَّحْمَةِ مَعَ آيَةِ الْعَذَابِ، لِيَكُونَ الْعَبْدُ رَاهِبًا وَلَا يَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ، وَلَا يُلْقِي بِيَدِهِ إِلَى التَّهْلُكَةِ. فَإِذَا حَفِظْتُ وَصِيَّتِي فَلَا يَكُونَنَّ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنَ الْمَوْتِ، وَهُوَ أَتَيْكَ. وَإِنْ ضَيَّعْتَ وَصِيَّتِي فَلَا يَكُونَنَّ غَائِبٌ أَبْغَضَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَوْتِ، وَلَسْتُ بِمُعْجِزِ اللَّهِ.

“Seni yerime halife tayin ediyorum. Allah’a (cc) karşı takvalı olmanı tavsiye ederim.

Allah’ın geceye özgü ibadetleri vardır, onları gündüz kabul etmez. Gündüze özgü ibadetleri vardır, onları da gece kabul etmez. Farz yerine getirilmeden, nafileyi kabul etmez. Şüphesiz dünyada iken hakka uymaları sebebiyle kıyamet gününde terazileri ağır gelenlerin terazisi ağır gelir. Zira içerisin haktan başka bir şey bulunmayan terazinin ağır gelmesi kaçınılmazdır. Batıla uymaları sebebiyle de kıyamet gününde terazileri hafif gelen kimselerin terazisi de hafif gelir. Zira içerisinde batıldan başka bir şey bulunmayan terazinin hafif gelmesi kaçınılmazdır. Allah cennet ehlini anıyor. Onları en güzel amelleriyle ve günahlarının bağışlanacağını anlatıyor. Onları andığımda onlardan olmamaktan korkarım. Allah cehennem ehlini anlatırken de onların en kötü amellerini anlatır ve onların sevaplarını anlatmaz. Onları andığımda da onlardan olmamayı isterim, kul ümit ve korku arasında olması, Allahtan yalnızca hakikati temenni etmesi, kendi eliyle kendini tehlikeye atmaması için rahmet ayetlerini azap ayetleriyle beraber zikretmiştir. Eğer tavsiyeme uyarsan sana gözükmeyen bir şey ölümden daha sevimli olmaz. Ki o ölüm sana gelecektir. Ancak tavsiyemi zayı edersen sana gözükmeyen bir şey ölümden daha kötü olmaz. Ve sen Allah’ı aciz bırakacak değilsin.”³¹

Hz. Ömer’in(ra) kendisinden sonra halife olacak kişiye/kişilere oğlu Abdullah aracılığıyla yaptığı vasiyet de bu türe örnektir.³²

4.2. Devlet Başkanının Kâdılarına/Hâkimlere Vasiyeti

Adalet mekanizması şüphesiz her devletin en önemli kurumlarından biridir. Onu düzenlemek ve hayata geçirmek, insan haklarına saygılı olan tüm devletlerin öncelikleri arasında yer alır. Zira adaletin hakkıyla yerine getirilmediği devletler kısa sürede yıkılmaya, yok olmaya mahkûm olurlar. Ayrıca bir devlette adalet mekanizmasının düzgün bir şekilde

³¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/30-31; Hudarî, *İtmâmü'l-vefâ*, 89.

³² Vasiyetin tamamı için bkz. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 31-32.

işlemesi, onu diğer alanlarda da başarılı kılar ve bu, uzun vadede devletin siyasi alanlarda başarılar kazanmasına zemin hazırlar.

Halifelerin kâdıllara/ hâkimlere vasiyetleri, İslâm'ın öne çıkan önemli vasiyet türlerindedir. Zira adalet, İslam'ın sadece kendi tebaasına karşı değil bütün halkalara karşı emrettiği temel ilkelerindedir. Bu vasiyet türü, ilk olarak Hz. Peygamber'in (sav) Muâz b. Cebel'i (ra) Yemen'e hâkim olarak gönderdiğinde onunla yaptığı diyalog ve halifelerin kâdıllara/ hâkimlere vasiyeti ile Sadrü'l-İslâm döneminde ortaya çıkmıştır.³³

Hiz. Peygamber'den (sav) sonra da halifeler onun yolunu takip ederek, İslâm beldelerine atadıkları hâkimlere, toplumda insanlar arasında hüküm verirken nasıl bir yol takip etmeleri gerektiğini anlatan birçok tavsiyede bulunmuşlardır. Bunlardan bir tanesi Hz. Ömer'in (ra), Hz. Ebû Mûsâ el- el-Eş'arî'ye (ra) (öl. 42/662-63) yazdığı ve hüküm verirken takip etmesi gereken prensipleri anlattığı tavsiyesidir. Erken dönem İslâm tarihinde en detaylı şekilde hüküm verme konusunda yöntem öğreten vasiyet olarak kabul edilmiştir. Bu metnin uzun olması sebebiyle aşağıda Türkçesi verilecektir. Arapçasına ulaşmak için verilen metnin asli kaynağına müracaat edilmelidir. Hz. Ömer'in (ra) yaptığı tavsiye aşağıdaki gibidir.

“Şunu bil ki, sana bir dava getirildiği zaman tatbiki mümkün olmayan delillerin faydası olmaz. İnsanlara karşı şahsî münasebetlerinde ve adaletinde eşit muamele yap ki, kuvvetli senin nüfuzundan korksun, zayıf da adaletine sığınsın. Delil göstermek davacıya aittir. İnkâr edene yemin etmek düşer. Bununla beraber, Müslümanlar arasında barış yapmak da caizdir. Ancak helâli haram, haramı da helâl kılan sulh kötüdür. Bir davada hüküm verdikten sonra bu hükmün yanlışlığına kanaat getirdiğinde doğruya dönmekte tereddüt etme. Çünkü asıl olan doğruya ulaşmaktır ve bu esas, yanlışta devam etmekten daha hayırlıdır. Kur'an ve Sünnette açık bir hüküm bulamadığın hallerde hüküm vermekte zorluk çekersen, önce buna benzer davalar ve örnekler ara ve önündeki dava ile aralarındaki ortak yanları tespit et. Ondan sonra Kur'an ve hakka en yakın olduğunu umduğun fikre itimat et ve bu hususta özellikle dikkatli ol. Hak iddia edenlere bunu ispatlayabilmeleri için delil getirebilecekleri bir mühlet tanı. Bu süre zarfında delil getirebilirse lehte, aksi halde aleyhte hüküm vermen gerçeğe daha yakın ve şüpheden daha uzak olur. Müslümanlar, hukukî meselelerde birbirlerine lehte ve aleyhte şahitlik edip adaletin tecelli etmesine yardımcı olmalıdırlar. Ancak sabıkalı olanlar, yalancı şahitliği veya iftirası sabit olanlar ve soyu bilinmeyenler, bu iş için makbul kişiler sayılmaz. Çünkü Allah, insanların vicdanlarında olanları bilir, şahitlik ve yemin gibi tamamen vicdanî faktörlerle adaletin tecellisini sağlar. Davalara bakarken telâşa, çığırtkanlığa ve tarafların haysiyetini kırıcı davranışlara asla müsaade etme. Çünkü adaletin yerini bulması için sükûnet ve ciddiyet şarttır. Hakkın tecelli etmesi ise ilahî adaletin itibar kazanmasına sebep olur. Bir Müslümanın niyeti iyi ise Allah, onun insanlarla olan münasebetlerini ıslah eder. Ama içi başka dışı başka olursa, Allah ona musibet verir. Bu durumda hâkimin görevi Allah'ın rızık ve rahmet hazinelerinin kulları arasında adaletle dağıtılmasını sağlamaktır.”³⁴

³³ Temr, “el-Vesâyâ”, 222.

³⁴ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/32-33.

Yine Hz. Ömer'in (ra) Kâdı Şurayh'a (öl. 77/697) hüküm verme konusunda şu şekilde yol gösterdiği bir vasiyeti de mevcuttur: "Derin tartışmalara girme hüküm meclisinde satma, satın alma, kızgınken iki kişi arasında hüküm verme."³⁵ Ayrıca Hz. Ömer (ra), Muâviye b. Ebî Süfyân'ı (ra) (öl. 60/680) Şam'a gönderdiğinde yaptığı tavsiye de bu çeşit vasiyetlere örnektir.³⁶ Bu türden tavsiyeler kaynaklarda çoktur.

4.3. Devlet Başkanının Valilere Vasiyetleri

Bu tür vasiyet çeşitleri, halifelerin İslâm şehirlerine atadıkları valilere, halka nasıl davranmaları gerektiği konusunda takip etmelerini istedikleri yolu ve İslâm'ın öğretilerine uygun olanını takip etmeleri konusunda yaptıkları tavsiyelerdir. Bu türün temelini, Hz. Peygamber'in (sav), Hz. Muâz b. Cebel'i (ra) Yemen'e vali olarak gönderdiğinde yaptığı vasiyet oluşturmuştur. Bu vasiyet şu şekildedir:

"أمرته بتقوى الله العظيم والعمل بكتابه وسنة رسوله، وأن يكون لهم أبا رحيمًا، يتفقد صلاح أمورهم، يجزي المحسن بإحسانه، ويأخذ على يد المسيئ بالمعروف "

"Ona yüce Allah'tan sakınmasını, onun kitabıyla amel etmesini, halka karşı merhametli bir baba olmasını, onların işlerinin doğruluğunu kontrol etmesini; iyi olana iyilikle karşılık vermesini ve kötü olanı da iyiliğe zorlamasını emrettim".³⁷

Hız. Peygamber'den (sav) sonra da halifeler bu geleneği devam ettirmiş ve atadıkları valilere bu türden tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bunlardan birin de Hz. Ali'nin (ra) Hz. Abdullah b. Abbas'ı (ra) (öl. 68/687-88) Basra'ya vali olarak atadığında yaptığı vasiyettir. Bu vasiyette Hz. Ali (ra) ona şu şekilde tavsiyede bulunmuştur: "سع الناس بوجهك ومجلسك وحكمك وإيائك والغضب، فإنه طيرة من الشيطان واعلم أن ما قربك من الله يبعدك من النار، وما باعدك من الله يقربك من النار""Karşılıklı olarak, meclisinde ağırlarken ve hüküm verirken İnsanları ferahlat. Öfkeden uzak dur. Çünkü o, şeytanın uğursuzluğudur ve bil ki seni Allah'a yakınlaştıran şey ateşten uzaklaştırır. Seni Allah'tan uzaklaştıran da ateşe yakınlaştırır."³⁸

4.4. Müslümanların Siyasi Konularda Kendilerini Temsil Edenlere Vasiyetleri

Bu türden vasiyetler Sadrü'l-İslâm dönemi edebiyatının ürünüdür. Bu vasiyetlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sebeplerden birisi; Hz. Ali (ra) ile Hz. Muaviye (ra) arasında meydana gelen Siffin savaşındaki meşhur "tahkim olayı"dır. Bu savaşta Hz. Muaviye (ra) işler istediği gibi gitmeyince, Hz. Ali'den (ra) aralarında Allah'ın Kitabıyla hükmetmesi için hakem tayin etmeyi istemiş ve bu şekilde bu vasiyetler ortaya çıkmıştır.

Buna örnek olarak Ahnef b. Kays'ın) Hz. Ali'yi (ra) temsil etmek için görevlendirilen Hz. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (ra) yaptığı vasiyettir. Ahnef, Ebû Mûsâ'ya (ra) şöyle vasiyette bulunmuştur. "يا أبا موسى، إن هذا ما بعده من عز الدنيا، أودلها آخر الدهر، أذع القوم إلى طاعة علي، فإن أبوا فادعهم أن يختار أهل الشام من قريش العراق من أحبوا، ويختار أهل العراق من قرش الشام من أحبوا، وإيائك إذا لقيت ابن العاص أن

³⁵ Dülemî, *Cemheratu vesâya'l-Arab*, 2/323.

³⁶ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/97-98.

³⁷ İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*, 99.

³⁸ Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Ârabî, 1997), 1/13.

تُصَافِحُهُ بِنِيَّةٍ وَأَنْ يُقْعِدَكَ عَلَى صَدْرِ الْمَجْلِسِ وَأَنْ يَضْمَكَ وَإِيَاهُ بَيْتَ فَيْكُمُنْ لَكَ فِي الرِّجَالِ، وَدَعَا فَلَيتَكَلَّمْ لَتَكُونَ عَلَيْهِ بِالْخِيَارِ، فَالْبَادِي مُسْتَعْلَقٌ وَالْمَجِيبُ نَاطِقٌ "

"Ey Ebû Mûsâ, bu işin sonu ya dünyanın şerefi ya da sonsuza kadar rezilliktir, halkı Hz. Ali'ye (ra) itaate davet et, eğer kabul etmezlerse, Şam halkını Irak'tan sevdikleri bir Kureyşliyi seçmelerine, Iraklıları da Şamdan sevdikleri bir Kuryeşli'yi seçmelerine davet et, İbnu'l-Âs (öl. 43/664) ile karşılaştığında ona dikkat et ve sakın onun elini samimiyetle sıkma. Seni toplantıda başköşeye oturtmasına da aldanma çünkü o hiledir. Sakın onunla aynı evde kalma ki sana adamlarla tuzak kurmasın ve ona ilk önce konuşma hakkını ver ki cevap vermede seçeneğin olsun. Zira başlayan zorlanır cevap veren ise konuşkandır".³⁹

Ayrıca Hz. Ömer'in (ra) Utbe b. Gazvân'ı (ra) (öl. 17/638) Basra'ya vali olarak atadığında yaptığı vasiyet de bu türden bir vasiyet çeşididir.⁴⁰

4.5. Devlet Başkanlarının Meşru Düzene Karşı Çıkanlara Gönderdikleri Elçilere Vasiyetleri

Halifeler, İslâm devletine başkaldıran, İslâm'ın emirlerini yerine getirmekten imtina edenlere, Allah'ın hükmünü bildirmek, onları yeniden doğru yola kazandırmak, savaşa başvurmadan, kan dökmeden önce kendilerinin yerine münazara adabını bilen, bu konuda tecrübeli olan, dili dönen, karşındakini ikna edebileceklerine inandıkları kişileri, muhalifleri yola getirmek için zaman zaman elçiler göndermişlerdir.

Bu türe verilecek vasiyet örneklerinden birisi de Hz. Ali'nin (ra) Sıffin savaşında yaşanan tahkim olayından sonra Hâricîler, kendisine karşı gelip,⁴¹ ona tabi olmayı reddetmişlerdir. Hz. Ali bu durumu düzeltmek için zaman zaman onlarla münazara etmek ve kendilerini doğru yola getirmek için Hz. Abdullah b. Abbas'ı (ra) gönderirken ona yaptığı tavsiye bu kabildendir. Bu tavsiye şu şekildedir: "فإن القرآن حمّال ذو وجه تقول: لا تخصصهم بالقرآن، ولكن حاججهم بالسنة فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً" "Onlarla Kur'an ile tartışma, zira Kur'an'ın farklı vecihleri vardır sen bir yönünü söylersin onlar da başka bir yönünü. Ancak sen onlarla Sünnet ile mücadele et zira onlar ondan kaçacak yol bulamazlar."⁴²

5. Askeri Vasiyetler

İslâm devleti kurulduktan sonra, her ne kadar düzenli ordu olmasa da hem Hz. Muhammed (sav) hem de halifeler, gazveye çıkan ordu ve komutanına; İslâm'ın savaş kurallarını hatırlatmak, savaşın insan neslini yok etmek olmadığını, savaşın da bir ahlak içerisinde olması gerektiğini hatırlatarak, çocuk, ihtiyar ve kadınların öldürülmemesi; ağaçların kesilmemesi, gerekli durumlar da istişareye önem vermeleri vb. konularda gerekli hassasiyeti göstermeleri konusunda tavsiyede bulunmuşlardır.

³⁹ Dülemî, *Cemheratu vesâya'l-Arab*, 2/323.

⁴⁰ Dülemî, *Cemheratu vesâya'l-Arab*, 2/179-180.

⁴¹ Dinî ve siyasî konulardaki aşırı görüş ve faaliyetleriyle tanınan fırka, bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fırlalı, "Hâricîler" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/169.

⁴² Dülemî, *Cemheratu vesâya'l-Arab*, 2/229.

Hiz. Muhammed'in (sav), Hiz. Ali'yi (ra) Hayber'in fethine gönderdiği zamanki vasiyeti⁴³; Hiz. Ebubekir'in (ra), Hiz. Üsame b. Zeyd'i (ra) (öl. 54/674) Hiz. Peygamber'in (sav) vefatından hemen sonra Suriye'ye gönderirken yaptığı vasiyet bu konuda dikkat çekici, güzel örneklerdendir: "لا تخونوا ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلا ولا شيخاً كبيراً، ولا تعزقوا نخلا، وإذا مررتم بقوم فرّغوا أنفسهم في الصوامع، ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا للأكل، وإذا مررتم بقوم فرّغوا أنفسهم في الصوامع، فذغّوهم وما فرّغوا أنفسهم له....."

"Hainlik etmeyin, sözünüzden dönmeyin, kin tutmayın ve öldürdüklerinizin uzuvlarını kesmeyin. Çocukları, yaşlıları ve kadınları öldürmeyin; hurma ağaçlarını kökünden sökmeyin ve yakmayın, meyveli ağaçları kesmeyin, yeme amaçlı dışında koyun, sığır ve develeri boğazlamayın! Kendilerini manastırlarında ibadete veren bir topluluğa uğradığınızda, onları yaptıkları işleriyle baş başa bırakın! ..."⁴⁴

Hiz. Ömer'in (ra), Hiz. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı (ra) (öl. 55/675) Irak'ın Fethine gönderirken yaptığı vasiyeti de bu türden bir örnektir. ⁴⁵

Burada başka bir konuya işaret etmekte fayda vardır; Müslüman kadınların, çocuklarını cihada katılma yönünde teşvik etmeleri, düşmanla karşılaştığında sabır ve sebat göstermeleri konusundaki vasiyetleri de bulunmaktadır. Bu kadınlardan birisi de câhiliye döneminde, kardeşi Sahr öldürüldüğünde acısından mersiyeler yazan ve cahiliye döneminde mersiye şiirleriyle meşhur olan Hansâ'nın (ra) (öl. 24/645) vasiyetidir. Bu kadın İslâm'a girdikten sonra, Hiz. Ömer (ra) döneminde yapılan Kâdisiye savaşına giden dört çocuğunu cihada teşvik etmiş, şehit olduklarını öğrendiğinde Allah'a hamd etmiştir. ⁴⁶

6. Toplumsal/ İctimâî Vasiyetler

Bu vasiyetlerden maksat nasihat, yol gösterme ve eğitimidir. Babalar ve annelerin hayatta edindikleri tecrübeleri ve birikimlerini, çocuklarına doğru yolu göstermek, toplumsal hayatı öğretmek amacıyla yaptıkları vasiyetlerdir. Bu tür vasiyetler daha çok dünya hayatını düzenlemeye yönelik olmuştur. Bunlar câhiliye döneminde de mevcuttu.⁴⁷ Ancak İslâm'ın gelmesiyle birlikte bu vasiyetler, Kur'an ve Sünnet çerçevesinde sadece dünya ile ilgili kalmayıp, kişiyi her iki cihanda saadete ulaştıracak şekilde genişlemiştir. Ayrıca bu vasiyetler sadece çocuklarla sınırlı kalmayıp toplumun tamamını kuşatacak şekilde genişlemiştir. Kur'an'ın *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ* "Müminler ancak kardeşler"⁴⁸ ayeti gereğince, Halifeler bütün insanlara, anne baba sadece kendi çocuklarına değil, diğer bütün Müslümanlara tavsiyede bulunmuşlardır. İslâm toplumunda yaşayanlar bunu kendilerine bir vazife olarak gördüklerinden bu sorumluluğu yerine getirmişlerdir.

Bu türden yapılan vasiyet çeşitlerinin örnekleri kaynaklarda bir hayli fazladır. Onlardan bir tanesi Hiz. Ali'nin (ra) oğlu Hiz. Hasan'a (ra) (öl. 49/670) yaptığı aşağıdaki

⁴³ Buhârî, "Gazvetü'l-Hayber", 605-606; Emîn Düveydâr, *Süverün min hayati'r-resûl* (Kahire: Dârü'l-Meâ'rif, 1953), 481-482.

⁴⁴ Hudarî, *İtmâmü'l-vefâ*, 43-44.

⁴⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II, Sadru'l-İslâm Dönemi*, S. 240.

⁴⁶ Vasiyetin tamamı için bk. Dülemî, *Cemheratu vesâya'l-Arab*, 3/353.

⁴⁷ Dülemî, *Cemheratu vesâya'l-Arab*, 2/77.

⁴⁸ el-Hucurât, 49/10.

" يا بني، احفظ عني أربعاً، وأربعاً لا يضرُّك ما علمتَ معهنَّ: إنَّ أغنى الغنى العقلُ، وأكبرُ الفقرِ الحُمقُ، وأوحشُ الوحشةِ العجبُ، وأكرمُ الحسبِ حُسْنُ الخلقِ. يا بني، إِيَّاكَ ومُصَادَقَةُ الأحمقِ، فَإِنَّهُ يُرِيدُ أُنْ يَنْفَعَكَ فَيُضْرِكَ، وإِيَّاكَ ومُصَادَقَةُ البخيلِ، فَإِنَّهُ يَبْعُدُ عَنْكَ أَحْوَجَ مَا تَكُونُ إِلَيْهِ، وإِيَّاكَ ومُصَادَقَةُ الفاجرِ، فَإِنَّهُ يَبْعُدُ بِالتَّافِهِ، وإِيَّاكَ ومُصَادَقَةُ الكَذَّابِ، فَإِنَّهُ كَا السَّرَابِ: يُقْرَبُ إِلَيْكَ البعيدُ وَيُبْعَدُ عَنْكَ القريبُ "

"Yavrucuğum! Benden, kendisiyle amel ettiğin sürece sana zarar vermeyecek dört şey ile birlikte, şu dört şeyi de dinle: Zenginliğin en değerlisi akıl, yoksulluğun en büyüğü ahmaklık, yalnızlığın en kötüsü kendini beğenme, hasebin en soylusu güzel ahlaktır. Yavrucuğum! Sakın ahmakla beraber olma, çünkü o, sana fayda vermek isterken zarar verir; sakın cimriyle dost olma, çünkü o, kendisine en ihtiyaç duyduğun anada senden uzaklaşır; sakın ahlaksız biriyle dost olma, çünkü o, seni değersiz bir şeye satar; sakın yalancıyla arkadaşlık etme, çünkü o, sana uzaktakini yakınlaştıran, yakındakini de senden uzaklaştıran serap gibidir."⁴⁹

Hız. Ömer'in (ra) bütün Müslümanlara olan vasiyeti,⁵⁰ yine Hız. Ebü'd-Derdâ'nın (ra) (öl. 39/660) arkadaşlarına yaptığı vasiyet,⁵¹ Hız. Ali'nin (ra) cihadın Cennet kapılarından biri olduğu ile ilgili tavsiyesi,⁵² ve buna benzer daha birçok toplumsal hayatla ilgili yapılan tavsiyeler kaynaklarda mevcuttur.⁵³ Câhiliye döneminde, sosyal hayatta evlenecek kızlara, zifaktan önce anneleri bazı tavsiyelerde bulunurdu. Sadrü'l-İslâm Döneminde sadece anneler değil, aynı zamanda bu kervana babalarda katılmış, kız çocuklarına tavsiyelerde bulunmuşlardır.

Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (öl. 69/688) kızına yaptığı vasiyet bu türdendir. O gelin gönderdiği evladına şunu tavsiye etmiştir: " يا بُنَيَّةُ، كانَ النساءُ أَحَقَّ بِأَدَبِكَ مِنِّي، وَلَكِنْ لا بَدَّ لِي مِنْهُ يا بُنَيَّةُ، إِنَّ فَجْوَكَ الطَّيِّبَ المَاءِ، وَأَحْسَنَ الحَسَنِ الدَّهْنِ، وَأَحْلَى الحَلَاوَةِ الكُحْلِ، يا بُنَيَّةُ، لا تُكْثِرِي مِباشِرَةَ زَوْجِكَ فِيمالِكَ، ولا تَباعِدي عَنْهُ فِجْوَكَ، وَيَعْتَلَّ عَنْكَ ... "

"Ey kızım! Kadınlar senin edebine benden daha layıktır. Fakat o da benim için kaçınılmaz. Kızım! Temizlerin en temizidir. Güzellerin en güzeli de kokudur, süslerin en güzeli sürmedir. Kızım! Kocanın üzerine çok düşme ki senden bıkmayasın, ondan çok da uzak durma ki senden kaçıp da sana mazeret göstermesin..."⁵⁴

Babaların evlatlarına bu türden tavsiyelerde bulunmaları, İslam'ın aile hayatına verdiği önemin bir neticesi olup, ebeveynlerin bu konudaki hassasiyetlerinden kaynaklanmaktadır.

7. Ticarî Münasebetlerle İlgili Vasiyetler

Bu türden vasiyetler günlük hayatta insanın hayatın kazanmak için çalışıp çabaladığı alım satımın bütün alanlarıyla ilgili olup, bu konuda kimsenin zarar görmemesi, herkesin hak ettiği kadar kazanması ve bu konuda en ideal yolu belirlemek için yapılan vasiyet

⁴⁹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II, Sadrü'l-İslâm Dönemi*, 1/241-242.

⁵⁰ Bkz. İbn Münkız, *Lübâbi'l-âdâb*, 12.

⁵¹ Dülemî, *Cemheratu vesâya'l-Arab*, 2/319; İbn Münkız, *Lübâbi'l-âdâb*, 16.

⁵² Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/35-36.

⁵³ Daha detaylı vasiyetler için bkz. el- Câhiz, *el-Beyan ve't-tebyîn*; Dülemî, *Cemheratu vesaya'a-Arab*; İbn Münkız, *Lübâbi'l-âdâb*.

⁵⁴ Dülemî, *Cemheratu vesâya'l-Arab*, 2/147-148; İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*, 95-96.

çeşitleridir. Bu konuda önder Hz. Muhammed'dir (sav). Onun bu konuda sayısız tavsiyesi vardır. Bunlardan birisinde bir defasında Medine pazarına uğramış, çarşıda buğday satan birinin yanına giderek sattığı malı denetlemiştir. Malın istenilen vasıfta olmadığını görünce aşağıdaki tavsiyede bulunmuştur. "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُنْبِرَةَ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا فَقَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا فَقَالَ مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ مِنْ غَشٍّ فَلَيْسَ مِنِّي" Hz. Peygamber bir gün, bir buğday yığınının yanına uğramış, elini buğdayın içine soktuğunda parmaklarına ıslaklık dokunmuştu. Bunu üzerine sahibine, bu ne diye? sordu. Buğday sahibi; onu yağmur ıslattı, ey Allah'ın elçisi! deyince Peygamberimiz; o ıslak kısmı, insanların görmesi için üste çıkarsaydın ya aldatan benden değildir⁵⁵ diye buyurdu. Yine bu türe örnek olarak Hz. Ebubekir'in (ra) elbise alışverişi yapan kölesine yaptığı tavsiyesidir. Hz. Ebubekir (ra) bu alışverişi yapan kölesine aşağıdaki tavsiyede bulunmuştur. "إِذَا كَانَ الثَّوْبُ سَابِعًا فَأَنْشُرْهُ وَأَنْتَ قَائِمٌ، وَإِذَا كَانَ قَصِيرًا فَأَنْشُرْهُ وَأَنْتَ جَالِسٌ، وَإِنَّمَا الْبَيْعُ مُكَاسٌ" "Elbise uzun ise; onu ayakta aç, kısa ise onu otururken aç, muhakkak ki satış tahsil etmektir."⁵⁶

8. Sadrü'l-İslâm Dönemi Vasiyetlerin Genel Özellikleri

1-Sadrü'l-İslâm dönemi vasiyetlerinde dil basit ve anlaşılır, cümleler kısa ve öz olarak söylenmiştir. Çoğu vasiyetler sözlü olarak söylenmiş olsa da kelimeler özenle seçilmiş kulağı rahatsız edecek lafızlara yer verilmemiştir.

2-Vasiyetlerde hitap, samimi ve içtendir.

3-Verilen tavsiyeler kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmaktadır.

4-Vasiyetlerde bilgi ve tecrübelerin aktarımı yansırı dış dünyaya yön verme amacı da taşıdığı sonucu vardır.

5-Vasiyetlerde haberi cümlelerin yanı sıra inşâ'i cümleler de kullanılmıştır.⁵⁷

6-Vasiyetler genelde kısa ve özdür. Hz. Ebubekir (ra) Yezîd b. Ebî Süfyân'ı (ra) (öl. 18/639) Şam'ı fethetmek için gönderdiğinde yaptığı vasiyet buna örnektir. "Askerlerine nasihat edeceğin zaman; kısa tut, zira çok sözün bir kısmı bir kısmını unutturur."⁵⁸

Sonuç

Vasiyet, İslâm öncesi Câhiliye Arapları tarafından bilinen bir edebiyat türüdür. İslâm geldikten sonra da Arapların edebiyatını ret ve inkâr etmemiş, kendi ilkeleri doğrultusunda ona yön vererek daha da gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Sadrü'l-İslâm döneminde vasiyetler, Kur'an ve Hz. Peygamber (sav) öncülüğünde en parlak dönemini yaşamıştır. Hz. Peygamber'den (sav) sonrada Raşit Halifeler, İslâm coğrafyasının da genişlemesiyle beraber vasiyet geleneğini devam ettirip, vasiyetlerin çeşitlenmesine katkıda bulunmuşlardır.

⁵⁵ Müslim, "İman", 43.

⁵⁶ Dülemî, *Cemheratu vesâya'l-Arab*, 2/465.

⁵⁷ Fidan, *Klasik Arap Edebiyatında öğütler*, 16-19.

⁵⁸ İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*, 93.

İslâm'ın İlk döneminde yapılan vasiyetler, dini, siyasi, askerî, ekonomik ve toplumsal vasiyetler olmak üzere beş ana başlık altında gelişmiştir.

Bu dönemdeki vasiyetler, şekil olarak Câhiliye dönemindekilerle paralel yönde devam etmiş, ancak içerik olarak İslâm'ın ilkeleri doğrultusunda zengin bir içeriğe kavuşmuştur. Bu dönemde de vasiyetler genellikle Câhiliye döneminde olduğu gibi kısa ve irticali olarak yapılagelmiştir.

Kaynakça

- Abdüllatif, Abdüşşâfi Muhammed. *Âsru'n-nübüvve ve'l-hilâfet'r-râside*. Kahire: Şerîketü's-Sefir, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-II, Sadru'l-İslâm Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017.
- Düveydâr, Emîn. *Süverün min Hayati'r-Resûl*. Kahire: Dârü'l-Meâ'rif, 1953.
- Dülemî, Muhammed Nâyîf. *Cemheratu vesâya'l-Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nidâl, 1991.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b el-Eş'as b İshak es-Sicistani el-Ezdi. *es-Sünen*. Beyrut: Dâr İhyâü's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1988.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 16 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1976.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm Lil'melâyîn, 4. Basım, 1981.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". 16/169-175. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Fidan, İbrahim. *Klasik Arap Edebiyatında öğütler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. thk. Yusûf el-Bîkâî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *el-Hayâtü'l-edebiyeye ba'de zuhûri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990.
- Hafâcî, Muhammed b. Abdilmün'im. *el-Hayâtü'l-Edebiyye fi'l-'Asri'l-Câhilî*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- Hudarî, Muhammed. *İtmâmü'l-vefâ' fî sîreti'l-hulefâ*. Dımaşk: Dâr ibn kesîr, 2. Basım, 1997.
- İbn Münkız, Ebü'l-Hâris Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. *Lübâbi'l-âdâb*. Mısır: el-Matba'tü'r-Rahmâniyya, 1953.
- İpek, Muhammed Selim. *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*. Gece Kitaplığı, 2015.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-. *el-Eğâni*. 25 Cilt. Kahire: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Ârabî, 1963.
- Matpan, Ebubekir. "Arap Edebiyatında Tevkî'ât (Sadru'l-İslâm Dönemi)". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2021), 75-92.
- Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil fi'l-edeb*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Ârabî, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l- Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Temr, Ali Hüseyin Muhammed. "el-Vesâyâ fi asr sadri'l-İslâm". *Mecelltü câmiat Tikrît li'l-ulûm* 20/1 (2012), 206-245.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. Kahire: Dârü'l-Meâ'rif, 1975.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Klasik Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2015.