

# TADDER

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
Journal of Tafsir Researches  
مجلة تادر للبحوث التفسيرية

CİLT / VOL

**06**

SAYI / ISSUE

**2**

YIL / YEAR

**2022**

e-ISSN 2587-0882

# TADER

## Tefsir Araştırmaları Dergisi

*Journal of Tafsir Studies*

e- ISSN: 2587-0882 www.dergipark.org.tr/tader

### Kapsam/Scope:

Dini Araştırmalar  
Religious Studies

### Periyot/Period:

Yılda 2 Sayı (30 Nisan & 30 Ekim)  
Biannually (30 April & 30 October)

### E-Yayın Tarihi/Online Publication Date:

30 Ekim 2022  
30 October 2022

### Yayın Dili/Publication Language:

Türkçe  
Turkish

Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) Nisan ve Ekim aylarında yılda iki kez uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik ortamda yayımlanan bir dergidir.

*TADER is an international journal published twice a year in April and October, published in an academic, periodical and electronic environment.*

### İletişim:

Prof. Dr. Ali KARATAŞ

<http://dergipark.gov.tr/tader> Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya  
tefsirarastirmalari@gmail.com Tel: 0543 403 54 86  
www.dergipark.gov.tr/tader karatasali5@gmail.com

<https://karatasali.com/tefsir-arastirmalari-dergisi> alikaratas@karatasali.com

# TADER

## Tefsir Araştırmaları Dergisi

*Journal of Tafsir Studies*

e- ISSN: 2587-0882 www.dergipark.org.tr/tader

TADER'de tefsir, tefsir tarihi, Kur'an ilimleri ve Kıraat gibi alanlarda özgün araştırma, değerlendirme (makale, kitap, bilimsel toplantı), inceleme, derleme, bildiri, röportaj ve edisyon kritik tarzı çalışmalar yayımlanır. Ayrıca tefsirle ilişkili diğer alanlarda yapılan interdisipliner alışmalar da değerlendirilir.

*In TADER, critical research studies, evaluation (articles, books, scientific meetings), reviews, compilations, papers, interviews and editions are published in fields such as commentary, commentary history, Qur'anic science and the Qur'an. It is also evaluated in interdisciplinary studies conducted in other fields related to exegesis.*

Kur'an ve Tefsir öğretimiyle ilgili araştırmalar da yayın için değerlendirmeye alınır.

*Investigations related to the teaching of the Qur'an and Tafsir are also evaluated for publication.*

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından ift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

*This journal uses double-blind peer review. Reviewers are unaware of the identity of the authors, and authors are also unaware of the identity of reviewers. There are at least two reviewers for the total number of articles in each issue.*

Dergimize makale göndermek ve makale yayınlanması için herhangi bir ücret ödenmemektedir.

*There is no fee for sending articles to our journal or publishing articles.*

Yazıların içeriğinden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur.

*Authors are responsible for the content of the articles and the accuracy of the references.*

TADER'e gönderilecek yazılar İSNAD (2. Versiyon) Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmalıdır.

TADER requires writers to use the ISNAD Citation Style: [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)

## AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLİCY

TADER bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakđ ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

*TADER adopts the principle of increasing the global sharing of information about providing scientific research free to the public and provides immediate open access to its content.*

Tefsir Araştırmaları Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklerasyonunu ızalamıştır ve Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

*TADER signed Budapest Open Access Declaration ve and Creative Commons is licensed under an International License 4.0.*

## İNDEK BİLGİLERİ



1. ULAKBİM TRDİZİN (Kabul / Accepted: Nisan 2019)
2. EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)
3. INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (ICI) (Kabul / Accepted: Nisan 2020)
4. ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORY (Kabul Tarihi/Accepted Date: 21.08.2022)
5. ERIH PLUS (Kabul/Accepted: 21 TEMMUZ 2021)
6. ASOS INDEKS (Kabul / Accepted: 2017)

## VERİTABANLARI

1. ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)
2. Scholar Article Impact Journal Index (SAJI) (Kabul / Accepted: 28 Temmuz 2019)
3. İSAM Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)
4. Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 14 Haziran 2018)
5. DRJI (Kabul / Accepted: 2018)
6. Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)
7. PAPERITY (Kabul / Accepted: 2017)
8. CROSSREF
9. MIAR ((Kabul / Accepted: 2017)



## SAHİBİ/OWNER

### **Prof. Dr. Ali KARATAŞ**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye  
karatasali5@gmail.com  
alikiratas@karatasali.com

## EDİTÖR / EDITOR

### **Prof. Dr. Ali KARATAŞ**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye  
karatasali5@gmail.com

## EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT EDITOR

### **Dr. Soner AKSOY**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye  
soneraksoy@sakarya.edu.tr

## ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

### **Prof. Dr. Murat KAYACAN**

İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir  
İzmir, Türkiye  
dr.muratkayacan@gmail.com

### **Doç. Dr. Veysel GENÇİL**

Bartın University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Bartın, Türkiye  
veysel.gencil@gmail.com

### **Research Assistant Sakin TAŞ**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye  
sakintas@sakarya.edu.tr

### **Lecturer Betül ÖZDİREK**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye  
betulozdirek@sakarya.edu.tr

### **Lecturer Dr. Bilal ATİK**

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
Bolu, Türkiye  
bilalatik@ibu.edu.tr

### **Arş. Gör. Harun BOZKURT**

Sakarya University,  
Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

### **Arş. Gör. Rukiye ÇELEBİ**

Kırşehir Ahi Evran University,  
Faculty of Theology  
Kırşehir, Türkiye

# TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Journal of Tafsir Studies

## DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

### **Prof. Dr. Murat KAYACAN**

İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir  
İzmir, Türkiye  
dr.muratkayacan@gmail.com

### **Doç. Dr. Yaşar ACAT**

Şırnak University,  
Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
Şırnak, Türkiye

### **Dr. Öğr. Üyesi Ersin KABAKCI**

Hitit University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
Çorum, Türkiye

### **Dr. Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİRCİGİL**

Sakarya University,  
Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye

### **Doç. Dr. Üyesi Hadiye ÜNSAL**

Ankara, Social Sciences University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Ankara, Türkiye

### **Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali BAĞIR**

Sakarya University,  
Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

### **Dr. Öğr. Görevlisi Ayşe ELMALI KARAKAYA**

Sakarya University,  
Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

### **Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK**

Sakarya University,  
Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

### **Dr. Esra AKAY DAĞ**

Sakarya University,  
Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

### **Arş. Gör. Halil İŞILAK**

Pamukkale University,  
Faculty of Theology  
Denizli, Türkiye

### **Arş. Gör. Abdullah KARACA**

Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir  
Konya, Türkiye

### **Doktora Nagihan Ayşe BOŞNAK**

Necmettin Erbakan University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Konya, Türkiye

### **Doktora Esra Zeynep DURĞUT**

The World Islamic Sciences and Education University

### **Yüksek Lisans Feyza ÇELİK**

Master's Degree Student, Istanbul University, Faculty of Theology,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Istanbul, Türkiye

# TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Journal of Tafsir Studies

# İÇİNDEKİLER

## CONTENTS

e- ISSN: 2587-0882 VOLUME: 6 ISSUE: 2 (OCTOBER / EKİM 2022)

TADER JOURNAL OF TAFSIR STUDIES 6 / 2 (OCTOBER 2022)  
TADER TEFSİR ARAşTIRMALARI DERĐİSİ 6 / 2 (EKİM 2022)  
EDİTÖR: ALİ KARATAş

### ARAşTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

492-515

**Ashâbü'l-hadıs ve Tâbilerine Göre Vahyin Keyfiyeti ve Yedi Harfin Mahiyeti**  
The Character of Revelation and the Content of the Ahruf al-sab'ah According to Ashâb al-hadîth and Its Followers  
Dr. Kadir ESER

516-533

**Hafız Ali Rıza Sağman ve Kur'an Tercümesi**  
Hafız Ali Rıza Sağman and Translation of the Qur'an  
Doç. Dr. Davut şAHİN

534-554

**Zemahşeri'de Zeccâc Etkisi (el-Keşşâf Örneği)**  
Zajjaj's Influence on the Work of Zamakhshari  
Dr. Fatih KANCA

555-577

**Tirmizî'nin Kur'an Tefsir Yöntemi (Ebvâbu't-Tefsir Özelinde)**  
Tirmidhi's Method of Tafsir of the Qur'an (Specific to Abwabu't-Tafsir)  
Dr. Mehmet Mahfuz ATA

578-601

**Abdülvehhâb el-Kurtubî ve Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin Lahn Olgusuna Yaklaşımları Üzerinden Tecvid İliminde Meşârika-Meğâribe Karşılaştırması**  
Comparison of Mashâriqah and Maghâribah in Tajwid Through Abd al-Vehhâb al-Kurtubî and Ahmad b. Ebî Omar al-Enderâbî's Approach to the Lahn (solecism) Phenomenon  
Doktora Öğrencisi Mücella HACİMİSİROĞLU

602-619

**İbn 'Akile el-Mekkî'nin Kur'an Lafızlarının İlahiliğine Yaklaşımı**  
İbn 'Aqila el-Makkî's Approach Towards The Ownership/Belonging of Qur'anic Words to God  
Dr. Zakir DEMİR

620-632

**A Comparative Study on the Holistic Approach to the Qur'an**  
Kur'an'a Bütüncül Yaklaşım Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme  
Dr. Ersin KABAKCI

633-658

**Osmanlı Tefsir Kültürüne Bir Katkı: Mehmed Fevzi Efendi'nin Tefricu'l-kalak fi tefsiri sûreti'l-Felak Adlı Sure Tefsirinin İşâri Yönden İncelenmesi**  
A Contribution to Ottoman Tafsir Culture: An Analysis of Mehmed Fawzi Efendi's Tafsir of Surah Tefrij al-qalaq fi tafsiri sûrat al-Falaq from an ishâri Perspective  
Prof. Dr. Hidayet AYDAR

659-675

Mücâhid b. Cebr'e Nispet Edilen Bazı Şaz Görüşlerin Analizi  
Analysis of Some Shazz (Odds) Ideas Imputed to Mujahid Ibn. Jabr  
Arş. Gör. Dr. Murat ORAL

676-704

Kur'an'a Göre Toplumsal Yükselme Şekilleri  
Rise of Society and the Reasons of Rise According to the Qur'an  
Dr. Selami YALÇIN

705-732

Murad Buhârî'nin Kur'an Sözlüğünün Türkçe Bölümlerinin Özgünlüğü Meselesi  
The Issue of the Originality of Turkish Parts of Murad Bukhârî's Qur'anic Dictionary  
Dr. Numan ÇAKIR

733-747

İbnü'l-Cevzî'nin el-Müdhiş Adlı Eseri Özelinde Vaaz Metinlerinde Ayetten İktibas Estetiği  
Aesthetics of Quoting From Verse in Sermon Texts Specific to Ibn al-Jawzi's Work na-med al-Mudhish  
Doç. Dr. Adnan ARSLAN

748-771

Bazı Osmanlı Tarihçilerinin Ayet İktibasları Üzerine Bir Değerlendirme  
An Evaluation on Quotations of Verses by Some Ottoman Historians  
Dr. Öğr. Gör. Kadir ERBİL

772-792

Kur'an'da Fücûr Kavramının Anlam Alanı  
The Area of Meaning of Fucûr Concept in the Qur'an  
Dr. Ali KAYA

## BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMESİ / SCIENTIFIC MEETING REVIEW

793-797

'Bir Müfessir Olarak İmam Mâtürîdî Çalıştayı' (Sakarya 11-12 Haziran 2022) Hakkında bir Değerlendirme  
The Introduction and the Evaluation of the Workshop: "İmam Mâtürîdî as a Commentator (Sakarya 11-12 June 2022)  
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

## VEFEYÂT / OBITUARY

798-807

Prof. Dr. Salih Akdemir: Bir Mektupla Başlayan Dostluk  
Prof. Dr. Salih Akdemir: Friendship That Begins With a Letter  
Prof. Dr. Celal KIRCA

## KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

808-815

Te'vilâtü'l-Kur'an'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi, yazar Esat Sabırlı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı, 2021), 406 Sayfa, ISBN 9786057406620.  
Imam al-Mâtürîdî's Criticism Against al-Mu'tazila in Ta'wilât al-Qur'an, author Esat Sabır-ı (Istanbul: İnsan Publications. 1. Edition, 2021), 406 page, ISBN 9786057406620.  
Arş. Gör. Abdullah KARACA

816-821

Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar -Metin Bütünlüğü Arayışları- yazar Ersin Kabakçı (Ankara: Fecr Yayınları, 1. Baskı, 2020), 340 Sayfa, ISBN 9786257879149.  
Approaches to the Qur'anic Text in the Contemporary Western Literature: The Se-archings for the Unity of the Text author Ersin Kabakçı (Ankara: Fecr Publications. 1. Edition, 2020), 340 page, ISBN 9786257879149.  
Doktora Öğrencisi Halil İbrahim TEKİN

# EDİTÖRDEN

## Altıncı Yıl İkinci Sayı Üzerine;

2017’de çıktığımız yolculuğumuzun altıncı yılındaki ikinci sayı ile sizlerin karşısındayız. İşlerinde devamlı ve sağlam iş yapmayı şiar edinerek yolumuza devam etmekteyiz. Akademik süreç yazar, dergi ve hakemlik ile birlikte kat edilen bir yol, şüphesiz. Kim ne kadar çalışma yaparsa yapsın bu çalışmayı yayınlayacak bir dergi ve bu çalışmaları akademik süzgeçten geçirerek hakemler olmadığı müddetçe bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle bu süreç birlikte yürümeyi gerektirmektedir. Biz bu durumun farkında olarak çıktığımız yolculukta elimizden gelen gayreti göstermekteyiz. Bu çerçevede 2017’den itibaren desteklerini her daim yanımızda gördüğümüz herkese teşekkür ederiz.

Dergimizde tefsir ve Kur’an ilimleri alanındaki araştırmaların yanı sıra interdisipliner nitelikte olan çalışmaların yayınlanmasına özen gösterilmektedir. Bu sayımızda tefsir dışında Temel İslam bilimleri içinde yer alan ve interdisipliner boyutta Kur’an araştırmaları olarak değerlendirilebilecek makaleler yer almaktadır. Böylece dergimiz tefsirin diğer ilim dallarıyla kesiştiği, hatta bu ilimlere veri sağlayan bir ilim dalı olduğu gerçeğini fiilen ortaya koymuş olmaktadır.

TADER ekibi olarak hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değeri ve yeri elde etmesi için emek harcamaktayız. Bu bağlamda dergiye gönderilen çalışmaların şekil ve içerik açısından yayıncılık kurallarına uyum sağlamasına, özgün, problem odaklı ve alana katkı sunar nitelikte olmasına, uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam vaktinde yayınlanmasına olabildiğince dikkat etmekteyiz. Bununla birlikte insanî çabanın olduğu her yerde hata ve eksikliklerin olabileceğinin de bilincindeyiz. Bu nedenle sizlerin eleştiri ve değerlendirmeleri her daim bizim için baş tacı olacaktır. Dergimizin çalışmalarında ekibimizi genişletmeyi ve buna bağlı olarak bizlere katkı vermek isteyenleri aramıza katmayı canı gönülden arzu ettik. Bu doğrultuda çalışmalarımızda dergimizi güçlendirmek için YAZIM DESTEĞİ Akademik Yayın ve Danışmanlık (<https://yazimdestegi.com>) ekibinden destek ve katkı olarak yolumuza devam ediyoruz. Kendilerine teşekkür ediyoruz. Bu destekle TADER yeni veri tabanlarında dizinlenmeye başladı. Böylece makalelerimiz dünya çapında daha geniş kitlelere ulaşacak. Dergimiz 2019 yılından (cilt 3/ sayı 1) itibaren TR Dizin’de taranmaktadır. Ayrıca EBSCO’nun Central & Eastern European Academic Source Database Coverage indeksinde Ocak 2021 tarihinden itibaren indekslenmektedir. Yayımlanan sayıların görünürlüğünü artırmak için çeşitli akademik veri platformlarına da yayımlanan makalelerin verisi iletilmektedir.

TADER ailesi olarak Ekim 2022 sayımıza sunmuş oldukları katkılar sebebiyle alan ve dil editörlerimize, sayı hakemlerimize ve yazarlarımıza en kalbi duygularımızla teşekkür ederiz. Bir sonraki sayıda siz değerli okuyucularla ve ilim adamlarıyla buluşmak dileğiyle hepinizi Allah’a emanet ediyoruz.

EDİTÖR  
PROF. DR. ALİ KARATAŞ  
Sakarya Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi



**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Ashâbü'l-hadîs ve Tâbilerine Göre Vahyin Keyfiyeti ve Yedi Harfin Mahiyeti\***

*The Character of Revelation and the Content of the Ahruf al-sab'ah According to Ashâb al-hadîth and Its Followers*

**Kadir ESER**

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of National Education

Türkiye

kadireser79@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7455-0249>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/07/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 09/29/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Eser, Kadir. “Ashâbü'l-hadîs ve Tâbilerine Göre Vahyin Keyfiyeti ve Yedi Harfin Mahiyeti”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October, 2022), 492-515.  
<https://doi.org/10.31121/tader.1139535>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

\* Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Rıza Gül danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız “Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefî Tefsir Geleneğinin Oluşumu” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Formation of Tafsir Tradition of Salafism From Ashâb al-hadîth to The Present”, supervised by Prof. Dr. Ali Rıza Gul (Ph. D. Dissertation, Osmangazi University, Eskişehir/Türkiye, 2022)

**Öz**

Bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs, Hanbelîler ve Seleflerin vahyin keyfiyeti ve yedi harf hakkındaki düşünceleri ele alınmış ve yedi harf tanımlarıyla vahyin keyfiyeti hakkındaki inançlarının ne ölçüde tutarlı olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. İslam düşüncesini derinden etkileyen ekollerden biri Ashâbü'l-hadîsdir. Ashâbü'l-hadîs zihniyeti son yüzyılda Selefilik adı altında tezahür etmiş ve farklı coğrafyalarda yaşayan bireyler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin temel prensiplerinden biri Kur'ân'ın yaratılmadığı düşüncesidir. Onlar vahyin keyfiyetini de bu düşünceye uygun olarak tasvir etmişlerdir. Vahyin keyfiyetiyle ilişkilendirilebilecek hususlardan biri de yedi harf meselesidir. Bununla birlikte yedi harfin mahiyetini belirleyen bir nas yoktur. Bu bakımdan yedi harfin mahiyetine ilişkin tanımlar, Kur'ân ve vahiy tasavvuru hakkında önemli ipuçları içermektedir. Dolayısıyla vahyin keyfiyetine ilişkin tasvirlerle yedi harf tanımlarının tutarlı olması beklenir. Kur'an tasavvurunun, yorum faaliyetlerinin yönünü ve sınırlarını büyük ölçüde belirlediği söylenebilir. Yorum faaliyetlerinin sağlam bir zemine oturtulması ve sınırlarının doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için Kur'ân tasavvurunun tutarlı bir bütün oluşturması gerekir. Bu nedenle Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin Kur'ân tasavvurunu farklı yönlerden ele alıp incelemek elzemdir. Çalışmada tasvir yöntemi benimsenmiştir. Mihne döneminin öne çıkan şahsiyeti Ahmed b. Hanbel'den günümüze, farklı devirlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil ettiğini düşündüğümüz müelliflerin eserleri taranmış, konuyla ilgili görüşler analiz edilerek ve iç tutarlılıkları gözetilerek araştırmaya alınmıştır. Görüşlerin naklinde kronolojiye riayet edilmiştir. Ashâbü'l-hadîs ve tâbileri lafız ve manasıyla Kur'ân'ın yaratılmadığını; vahyin harf, kelime ve seslerden müteşekkil bir şekilde Allah'tan çıktığını ileri sürmektedir. Onlara göre Cebrâil Kur'ân'ı semâ yoluyla Allah'tan almış ve yine aynı yöntemle Hz. Peygamber'e aktarmıştır. Diğer yandan Ashâbü'l-hadîs ve Selefler yedi harf rivayetlerini, aynı manayı ifade eden farklı lafızlarla Kur'ân'ın okunması şeklinde yorumlamışlardır. Yedi harfe ilişkin bu yorumun, vahyin keyfiyetine ilişkin düşünceleriyle uzlaştırılması mümkün görünmemektedir. Günümüz tefsir faaliyetlerini büyük ölçüde etkisi altına aldığını düşündüğümüz Selefi tefsir anlayışının diğer Kur'ân ilimleriyle ne ölçüde tutarlı olduğunu incelemek, tefsir faaliyetlerinin doğru bir mecrada yürütmesine katkıda sağlayacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Ashâbü'l-hadîs, Hanbelîler, Selefler, Vahiy, Yedi harf.

**Abstract**

In this study, the opinions of Aşhâb al-ḥadīth, Hanbalis and Salafis about the character of revelation and the aḥruf al-sab'ah are discussed, and it is tried to determine to what extent their beliefs about the character of revelation are consistent with the definitions of aḥruf al-sab'ah. One of the schools that deeply affected Islamic thought is Ashâbü'l-hadîth. The mindset of Aşhâb al-ḥadīth emerged under the name of Salafism in the last century and has been very influential on individuals living in different geographies. One of the basic principles of Aşhâb al-ḥadīth and its followers is the thought that the Qur'an was not created. They also described the character of revelation by this idea. One of the issues that can be associated with the character of revelation is the aḥruf al-sab'ah. However, there isn't any verse and hadīth that determines the content of the aḥruf al-sab'ah. In this respect, the definitions regarding the content of the aḥruf al-sab'ah contain important clues about the Qur'an and the conception of revelation. Therefore, it is expected that the descriptions of the character of revelation and the definitions of the aḥruf al-sab'ah will be consistent. It can be said that the imagination of the Qur'an largely determines the direction and limits of interpretation activities. For the interpretation activities to be placed on solid ground and for the boundaries to be determined correctly, the conception of the Qur'an must form a coherent whole. For this reason, it is essential to examine the Qur'an conception of Aşhâb al-ḥadīth and its followers from different aspects. The descriptive method has been adopted in this study. From Aḥmad ibn Hanbal, the prominent figure of the miḥna period, to the present, the works of the authors that we think represent the Aşhâb al-ḥadīth mentality in different periods have been scanned, and their views on the subject have been analyzed and included in the study considering their internal consistency. The chronology was respected in the transmission of the views. Aşhâb al-ḥadīth and its followers said that the Qur'an was not created in wording and meaning; and they argued that the revelation comes from Allah, consisting of letters, words and sounds. Gabriel listened to the Qur'an from Allah and conveyed it to the Prophet in the same way. On the other hand, Aşhâb al-ḥadīth and Salafis interpreted the aḥruf al-sab'ah narrations as the reading of the Qur'an with different words expressing the same meaning. It does not seem possible to reconcile this interpretation of the aḥruf al-

sab'ah with their thoughts on the character of revelation. It can be said that examining the consistency of the Salafi tafsir understanding, which we think has greatly influenced today's tafsir activities, with other Qur'anic sciences will contribute to the proper route of tafsir activities.

**Keywords:** Tafsîr, Aşhâb al-ḥadîth, Hanbalis, Salafists, Aḥruf al-sab'ah, Revelation.

## Giriş

Risâlet dönemi dâhil olmak üzere vahyin keyfiyeti hemen her dönem merak konusu olmuş ve üzerinde kafa yorulmuştur. Nitekim sahâbîler Hz. Peygamber'e vahyin nasıl gerçekleştiğini sormuş, o da vahyin gerçekleşme şekillerine ilişkin muhataplarının merakını giderecek birtakım açıklamalarda bulunmuştur.<sup>1</sup> Yine benzer bir soru<sup>2</sup> veya bir itiraz<sup>3</sup> üzerine indirilen Şûrâ sûresi 51'inci ayette de Allah'ın insanla kurmuş olduğu iletişimin tabiatı hakkında bilgi verilmiştir.

Allah-insan arasındaki iletişim sürecinin ilk ayağı olan vahiy-Allah ilişkisinin keyfiyeti hakkında hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren bir takım tartışma ve ayrışmaların yaşandığı görülmektedir.<sup>4</sup> Konu hakkındaki en sert tartışmalar ise mihne döneminde yaşanmıştır. Bu tartışmalar esnasında, karşıt tarafların vahyin keyfiyetine ilişkin temel düşünce ve savları büyük oranda netleşmiştir. Mihne sonrasında ise bu temel savlar ve bağlantılı diğer konular detaylandırılarak farklı delillerle savunulmuştur.

Kur'an ilimleri başlığı altında ele alınan yedi harf meselesi, hakkındaki rivayetlerin çokluğuna, hatta bazı kanaatlere göre mütevâtir olmasına rağmen tanımı ve mahiyeti üzerinde uzlaşımın sağlanamadığı meselelerdendir.<sup>5</sup> Yedi harf hakkında tarih boyunca birbirinden farklı birçok görüş ileri sürülmüş, meseleyle ilgilenen hemen her müellif konu hakkında kendi perspektifine uygun düşen bir tasvir yapma yoluna gitmiştir.<sup>6</sup> Dolayısıyla yedi harf meselesine ilişkin görüş ve düşünceler, çoğu zaman o görüşü dile getiren kişinin sahip olduğu vahiy ve Kur'an tasavvuru, hatta Allah ve âlem tasavvuru hakkında önemli ipuçları içermektedir. Bu bakımdan yedi harfe ilişkin fikirlerin, vahyin keyfiyetine ilişkin görüşlerle uyumlu olması ve birbiriyle çelişmemesi beklenir.

XX. yüzyılın başlarından bu yana İslam dünyasında öne çıkan fikir akımlarından biri şüphesiz ki Selefiliktir. Selefi fikirler, ortaya çıktığı coğrafyayla sınırlı kalmamış, farklı mezheplere mensup bireyler arasında da yayılma imkânı bulmuştur. Bu sebeple selefi düşüncenin farklı açılardan ele alınıp irdelenmesi İslam dünyasında yaşayan bireyler için ertelenemez bir zarurettir. Bu kanaate binaen bu çalışmada, Ashâbü'l-hadîsten günümüze selefi düşüncenin teşekkülünde katkısı bulunan şahsiyetlerin vahyin keyfiyeti ve yedi harf meselesine ilişkin görüşleri ele alınıp incelenecek ve iki mesele arasında bir tutarlılığın olup olmadığı tespit

<sup>1</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sabîhu'l-Buhârî* (Dımaşk: Daru İbn Kesîr, 1423/2002), "Bed'ü'l-vahy", 2 (No. 2); "Bed'ü'l-halk", 6 (No. 3215).

<sup>2</sup> Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 13/214.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 5/212; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 18/507.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371.

<sup>5</sup> Mennâ' el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'an 'alâ seb'ati ahruf* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 3; Emin Âşıkıktulu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 98-99.

<sup>6</sup> Harun Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 5-6.

edilmeye çalışılacaktır.

Selefilik modern bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.<sup>7</sup> Kavramın ilk kullanımlarına İbn Teymiyye’de (öl. 728/1328) rastlanmakla birlikte modern dönem öncesinde kendini selefi olarak tanımlayan bir zümre veya grup bulunmamaktadır.<sup>8</sup> Bununla birlikte Selefilik, birden ortaya çıkmış bir akım değildir. Bugün kendini selefi olarak tanımlayan kesimlerin dile getirdikleri görüşleri refere ettiği isimlerin başında İbn Teymiyye gelmektedir. İbn Teymiyye’nin görüşlerinin şekillenmesinde temel referans noktası ise Ahmed b. Hanbel’dir (öl. 241/855).<sup>9</sup>

Ahmed b. Hanbel Ashâbü’l-hadîs düşüncesinin önde gelen isimlerindedir. Onun temsil ettiği Ashâbü’l-hadîs düşüncesi hicri IV. yüzyılda Hanbelîliğe evrilmiştir.<sup>10</sup> Dolayısıyla onun savunduğu ilke ve fikirler İbn Batta (öl. 387/997), Ebû Ya’lâ (öl. 458/1066), İbn Akîl (öl. 513/1119), İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1201), İbn Kudâme (öl. 620/1223), İbn Teymiyye, İbn Kayyim (öl. 751/1350) ve İbn Receb (öl. 795/1393) gibi Hanbelî ulema tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır.<sup>11</sup> Şüphesiz Hanbelî ulema bu isimlerle sınırlandırılmaz. Ancak çalışmada bir örneklem olması amacıyla bu isimlerin görüşlerini aktarmakla yetinilmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi modern dönemde ortaya çıkmış bir akım olması hasebiyle Selefilik kavramı Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792) ve sonrasını ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>12</sup> Gündelik meseleleri çoğu zaman iman-küfür ekseninde tartışan selefi kesim, her geçen gün kendi içinde bölünmekte ve farklı isimler altında yeni selefi akımlar ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Selefilik başlığı altında birtakım genellemelere gitmek çoğu zaman hakikati ifade etmeyecektir. Bu sebeple çalışmada diğer Selefi akımlara kaynaklık ettiği düşünülen Suûd Selefiligi merkeze alınmıştır. Suûd Selefiligini temsilen de Muhammed b. Abdülvehhâb, Muhammed Emîn eş-Şinkîti (öl. 1974) ve Muhammed b. Sâlih el-Useymin (öl. 2001) gibi bazı isimlerin görüşlerini vermekle yetinilmiştir. Yine Hanbelî ve Selefi ulemanın fikirlerine itibar ettiği İbn Kuteybe (öl. 276/889), İbn Abdülber (öl. 463/1071) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) gibi şahsiyetlerin görüşlerine de yer verilmiştir.

Yedi harfi konu edinen birçok çalışma yapılmıştır.<sup>13</sup> Bu çalışmalar daha ziyade konu

<sup>7</sup> Sönmez Kutlu, “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar”, *İslam’ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016), 144; a.mlf. “Gelenekçi-Zâhiri İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 64-67.

<sup>8</sup> Kutlu, “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar”, 143; İsmail Akkoyunlu, “İbn Teymiyye’de Selef ve Selefiyye Kavramları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019), 558-559.

<sup>9</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 28-29.

<sup>10</sup> Kutlu, “Gelenekçi-Zâhiri İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi”, 54.

<sup>11</sup> M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/400; Abdullah Demir, “İmam Birgivi Selefi mi Yoksa Mâtürîdî mi?”, *Bahkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi* (Bahkesir: Bahkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2021), 2/155-156.

<sup>12</sup> Kavramın kullanımı hakkında bk. Mine Demirbilek - Hakan Atalay, “Türkiye’de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar”, *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

<sup>13</sup> Konu ile ilgili başlıca çalışmalar şu şekilde sıralanabilir: Abdurrahman Çetin, *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: Oryantalistlerin Görüşleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013); Emin Aşıkcutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb’a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 43-106; M. Zahid el-Kevserî, “Yedi Harf Nedir?”, çev. Yunus Ekin, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 105-112; Ögmüş, “Yedi Harf Meselesi”; Mehmet Dağ, “Kur’an’ın Anlam ve Telaffuza Dayalı Okunması: Yedi Harf Ruhsatı”, *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu* (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 527-536; Necattin Hanay, “Taberî’ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatları Savunma Refleksi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 299-327; Fatih Çol-

hakkındaki rivayetlere ve yedi harfin medlûlüne odaklanmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla müstakil olarak Ashâbü'l-hadîs ve Seleflerin yedi harf hakkındaki görüşlerini ve bu görüşlerin vahyin keyfiyeti hakkındaki inançlarıyla tutarlılığını ele alan bir çalışma yoktur. Bu bakımdan araştırmanın alana mütevazı bir katkı sunması beklenir. Araştırmada takip ettiğimiz esas yöntem tasvir yöntemidir. Farklı devirlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil ettiğini düşündüğümüz müelliflerin eserleri taranmış, ulaşılan veriler analiz edilerek çalışmaya yansıtılmıştır. Görüşler araştırmaya aktarılırken kronolojiye de riayet edilmiştir.

### 1. Ashâbü'l-hadîs ve Tâbilerine Göre Vahyin Keyfiyeti

Ashâbü'l-hadîs ve onları takip eden şahsiyetler, bütün ilâhî sıfatların kadim olduğunu, aynı zamanda Allah'ın isimlerinin de yaratılmadığını öne sürmüştür.<sup>14</sup> İbn Teymiyye'ye göre sıfat mevsufa tabidir. Dolayısıyla yaratılmış bir varlığın sıfatı yaratılmış, yaratılmamış bir varlığın sıfatı ise yaratılmamıştır.<sup>15</sup> Kur'ân, bu kadim sıfatlardan biri olan kelâm sıfatı ile doğrudan ilişkilidir ve bu sıfatın gerçekleşmesidir.

Bu düşünceye göre Kur'ân, mütekellim olan Allah'tan çıkmıştır. Allah dışındaki her şey yaratılmıştır. Ancak, Kur'ân'ın Allah'tan çıkmış olması ondan ayrıldığı ve müstakil bir varlık kazandığı anlamına gelmez. Allah'ın ilminden olan Kur'ân'ın Allah'tan çıkması (خرج) ve başlaması (بدأ) Kur'ân'ın başka bir varlıkta yaratılmadığı anlamına gelir.<sup>16</sup> Kur'ân'ın Allah'tan olması ve ayrı bir varlığının olmaması nedeniyle Kur'ân'a mahlûktur demek, Allah mahlûktur demekle eş değerdir.<sup>17</sup>

Kelâmın ses, harf ve manadan müteşekkil olduğunu ileri süren Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerine göre her kelâm bir mütekellimden sadır olur.<sup>18</sup> Mütekellim olan Allah da ses, harf ve manalardan müteşekkil bir şekilde ve dilediği zaman ve mekânda konuşmuştur. Onun konuşması için diyaframa, ağza ve dudaklara gereksinimi yoktur. Konuşmasında harf ve seslerin birbirlerine öncelik ve sonralığı olmadığı gibi konuşmanın gerçekleşmesi için iletken bir havanın varlığı da gerekmez. Konuşmak için Allah'ın bu araçlara ihtiyacı olduğunu iddia etmek onu yaratılmışlara benzetmek demektir. Müslüman olan herkes kabul etmektedir ki Allah'ın benzeri yoktur.<sup>19</sup> Dolayısıyla yaratılmış hiçbir şey ona benzemez. Diğer yandan, konuşmak için bu gereçlere ihtiyacı olduğunu kabul etmek, bilmek için de birtakım gereçlere ihtiyacı

lak, "Kur'an'ın nazil olduğu yedi harf ruhsatı ve kıraat ihtilaflarının karakteristiği", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 211-248.

<sup>14</sup> Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Burhân fî beyânî'l-Kur'ân*, thk. Suûd b. Abdullah el-Füneysân (Bûr Sâ'id: Mektebetü'l-Hediyü'n-Nebeviyyü'l-İslâmiyye, 1409), 62.

<sup>15</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Vezâratü's-Suûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve'l-İrşâd, 1425/2004), 12/66.

<sup>16</sup> Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmmî el-Eserî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010), 171; a.mlf. *Nakzül-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-anîd fîme'fiterâ 'alellâbi mine't-terbîd*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmmî el-Eserî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433/2012), 264-265; İbn Batta, *el-İbâne 'an şer'i'ati'l-firaki'n-nâciye ve mücânebeti'l-firaki'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005), 6/205, 249; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetevâ el-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 5/16.

<sup>17</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî (Demâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986), 1/114.

<sup>18</sup> İbn Batta, *İbâne*, 6/205, 303-304; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 92; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/373.

<sup>19</sup> *Kur'an'ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), eş-Şurâ 42/11.



olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Eğer Allah'ın bilmek için vasıta ve gereçlere ihtiyacı yoksa konuşmak için niçin ihtiyacı olsun?<sup>20</sup>

Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın konuşmadığını iddia etmek onu konuşmayan, hareket etmeyen ve bir mekândan bir başkasına gidemeyen putlarla aynı derekeye indirmek demektir.<sup>21</sup> Hz. İbrâhîm halkının tapındığı putları konuşmaktan aciz olmaları sebebiyle ayıplamıştır.<sup>22</sup> Şu hâlde onun ayıpladığı bir niteliğin Allah'ta da olduğunu düşünmek mümkün değildir.<sup>23</sup> Yine, Allah'ın ezelde kelâm sıfatına sahip olmadığını, konuşmasının mahlûk olduğunu iddia etmek Allah'ı insana benzetmektir. Çünkü Hz. Âdem'in konuşma yeteneği de yaratılmıştır. Şu hâlde Allah konuşur ama konuşması mahlûktur demek Allah'ı insanla eşitlemek demektir.<sup>24</sup> Bu bakımdan da Kur'ân yaratılmış olamaz. Kur'ân'ı yaratılmış kabul etmek, Mekke müşriklerinin dile getirdiği "Kur'ân beşer sözüdür." iddiasıyla aynı kapıya çıkar. Bu iddia aynı zamanda Kur'ân'ın muciz bir kelâm olma vasfını da inkâr anlamına gelmektedir. Çünkü Kur'ân'ı insan sözü ile aynı seviyeye indirmek demek, insanların bu kitaba denk veya bu kitaptan daha mükemmel bir kitap getirebileceğini kabul etmek demektir.<sup>25</sup> İnsana konuşmayı öğreten yaratıcının konuşmaktan aciz olması nasıl mümkün olur?<sup>26</sup>

Allah konuşmayı havada, ağaçta ya da kendisi dışında bir varlıkta yaratmıştır iddiası, İbn Teymiyye'ye göre kabulü mümkün olmayan ve söyleyenin küfrünü gerektiren bir sözdür.<sup>27</sup> Çünkü Allah her varlığı sıfatlarıyla birlikte yaratmıştır. Yaratılmış bu sıfatlar, ilgili varlığa nispet edilmiştir.<sup>28</sup> Örneğin herhangi bir varlıkta bir renk ve hareket yarattığında bu renk ve hareket ile Allah nitelendirilmez. Rengin ve hareketin kendisinde yaratıldığı varlık nitelendirilir. Dolayısıyla Allah yarattığı sıfatlarla muttasıf değildir. İnsanları ve konuştukları kelâmı yaratan Allah olmakla birlikte onların konuşmaları Allah'a nispet edilmemiştir.<sup>29</sup> Eğer diğer varlıkların ya da insanların konuşmaları Allah'a nispet edilseydi Firavun'un azaba çarptırılmaması gerekirdi. Çünkü onun dilinden dökülen "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sözünü yaratan da Allah'tır. Bu durumda Allah'ın kendi kelâmını yarattığı varlık ya da mahal ile Firavun arasında da bir fark kalmazdı. Çünkü görünüşte hem Firavun hem de Allah'ın kelâmını yarattığı varlık ya da mahal aynı sözü<sup>30</sup> söylemiş ve rablık iddiasında bulunmuş olurdu.<sup>31</sup> İbn Teymiyye'ye göre Allah, vücudun azaları ya da dağların tesbih etmesi gibi birçok varlığı konuşuşturmuştur. Eğer insanların veya diğer varlıkların kelâmını yaratmasından ötürü bu konuş-

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fî mâ şeker fîhi min müteşâbibi'l-Kur'ân ve te'evvelâhü 'alâ gayri te'vâlih*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn (Riyad: Dâru's-Sübât, 1424/2003), 136-137; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Hikâyetü'l-münâzara fi'l-Kur'ân ma'a ba'zî ehlî'l-bid'a*, thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997), 22-24; a.mlf. *Burbân*, 62.

<sup>21</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 138; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 8/419.

<sup>22</sup> el-Enbiyâ 21/23-27.

<sup>23</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 141.

<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 138-139; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzî'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1411/1991), 2/297-301.

<sup>25</sup> Dârimî, *Nakş 'ale'l-Merisî*, 203; a.mlf. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 168-169.

<sup>26</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 140.

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/523.

<sup>28</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Tabkâku'l-kavl fi mes'eleti İsa kelîmetullah ve'l-Kur'ânü kelâmullah* (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1412/1992), 32.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/40-41.

<sup>30</sup> Tâhâ 20/12, en-Nâziât 79/24.

<sup>31</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 164-165; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 8/419, 12/509; İbn Batta, *İbâne*, 6/217-218.

malar ona nispet edilecekse bu durumda bütün sözler ona ait olmaz mı? Bu iddia doğru kabul edilirse İblisin sözleri de Allah'a izafe edilebilir.<sup>32</sup>

Tanrı tasavvurunun doğal bir sonucu olarak Allah Teâlâ'nın harf, kelime ve seslerden müteşekkil bir kelâmıla konuştuğunu iddia eden Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin vahiy-Cebrâil ilişkisine dair görüşleri de bu minval üzere şekillenmiştir. Onlara göre vahiy Allah'tan sesli bir lafız olarak sadır olur. Cibrâil harf, kelime ve cümlelerden oluşan bu sesli kelâmı dinler. Vahiy lafzı ve manasıyla birlikte Allah'tan alır.<sup>33</sup> Ne Cibrâil'in ne de peygamberin, vahyin lafzı ve manası üzerinde herhangi bir etkisi veya belirleyiciliği söz konusu değildir. Kur'an'ın lafzının Cibrâil'e veya Peygambere ait olduğunu söylemek küfürdür.<sup>34</sup>

İbn Kudâme'ye göre Eş'arîlerden bir kısmı, Allah'ın ibareyi levh-i mahfûzda yarattığını iddia ederken bir kısmı da, Allah'ın manayı Cibrâil'e ilham ettiğini, Cibrâil'in kendisine ilham edilen bu manayı sözlü olarak ifade ettiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Eş'arîlere göre Kur'an'ın lafzı Cibrâil'e aittir. Çünkü Kur'an'ın ayet ve sûreleri birden çoktur ve ancak yaratılmış varlıklarda çokluk görülebilir. Oysa Allah Teâlâ'nın bilgisinde bölünme ve çokluk yoktur. Kur'an, Allah'ın zatında tek bir manadır. Allah'ın zatında kaim bu mana yaratılmamıştır ve bu manaya kelâmullah denir. Cibrâil'e ait olan lafız yaratılmıştır ve Kur'an olarak isimlendirilir.<sup>35</sup> İbn Kudâme'ye göre Eş'arîler "Kur'an yaratılmamıştır." diyerek zahirde hak bir söz söylemiştir. Fakat bu hak sözü Mu'tezile'nin görüşleriyle tefsir etmişlerdir.<sup>36</sup> Ona göre Eş'arîlerin görüşlerini birçok açıdan çürütmek mümkündür. Öncelikle Kur'an'ın zatta tek bir mana olduğunu öne sürerek çokluğun doğuracağı sıkıntılardan kaçınmaya çalışan Eş'arîlere sıfatların ve isimlerin durumunu sormak gerekir. Nakil yoluyla sıfatların ve isimlerin birden çok olduğu kesin olarak bilinmektedir. Acaba birden çok olan isim ve sıfatlar zatta taaddüde yol açmakta mıdır? Yine onların iddialarının aksine Kur'an'da Allah'ın kelimelerinin çokluğundan<sup>37</sup> söz edilmektedir. Kelimelerin çokluğu ile tek bir mana fikri nasıl uzlaştırılmaktadır?<sup>38</sup> Sonra Eş'arîler'e göre Kur'an zatta tek bir mana ise o zaman Tevrat ve İncil'le aynı olması gerekir. Çünkü bu bölünmeyen ve cüzlere ayrılmayan tek bir mana Hz. Mûsâ'ya Tevrat'la, Hz. İsmâ'il'e İncil'le, Hz. Muhammed'e de Kur'an'la vahyedilmiş olmalıdır. Eğer durum onların öne sürdüğü gibi olsaydı İbrânîce'ye çevrilen Kur'an'dan Tevrat, Arapçaya çevrilen Tevrat'tan Kur'an ortaya çıkması gerekirdi.<sup>39</sup> Yahut Allah ile konuşan Hz. Mûsâ, onun bütün ilmüne muttali olmuş;<sup>40</sup> Kur'an'dan bir ayet okuyan kişi Allah'ın bütün kitabını ya da kitaplarını okumuş ve Kur'an'dan bir şey ezberleyen de Allah'ın bütün kitabını veya kitaplarını ezberlemiş olmalıdır. İbn Kudâme'ye göre bu iddia aynı zamanda Allah'ın bilgisini sınırlamak gibi bir netice doğurmaktadır.<sup>41</sup>

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/510-511.

<sup>33</sup> Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-tâ'tîl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411/1990), 92-93; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, 1/281-282; İbn Batta, *İbâne*, 6/240.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/397, 556.

<sup>35</sup> İbn Kudâme, *Miınâzâra fi'l-Kur'an*, 18-19, 32-33; a.mlf. *Burbân*, 64.

<sup>36</sup> İbn Kudâme, *Miınâzâra fi'l-Kur'an*, 47.

<sup>37</sup> el-Kehf 18/109.

<sup>38</sup> İbn Kudâme, *Miınâzâra fi'l-Kur'an*, 18-19.

<sup>39</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 8/423-424.

<sup>40</sup> İbn Kudâme, *Burbân*, 63.

<sup>41</sup> İbn Kudâme, *Miınâzâra fi'l-Kur'an*, 20; a.mlf. *Burbân*, 66-67.

İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân, lafız ve manasıyla bildiğimiz kitaba isim olmuş, lafız ve manasıyla Allah'tan indirilmiştir. İbn Teymiyye bu iddiasına, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı, dili a'cemî olan birinden öğrenmediğini ifade eden ayeti<sup>42</sup> delil getirmektedir. Eğer Kur'ân, lafzı ve manasıyla Allah'tan indirilmemiş olsaydı bu ayette dile vurgu yapılmazdı.<sup>43</sup> Benzer şekilde, Kur'ân'ın rasûle ait bir söz olduğunu ifade eden ayetler,<sup>44</sup> lafzın rasûle ait olduğu görüşüne delil teşkil etmez. Çünkü söz rasûle, yani elçiye izafe edilmiştir. Oysa elçinin ilettiği kelâm kendine ait bir söz olamaz. O sadece, kelâmın sahibi tarafından iletilmesi istenen sözü tebliğ etmektedir. İddia edildiği gibi, söz Cebrâil'e yahut peygambere ait olsaydı *rasûle* yani *elçiye* izafe edilmezdi.<sup>45</sup>

İbn Teymiyye Cebrâil'in Kur'ân'ı lafız ve manasıyla bizzat semadaki Allah'tan dinlediğini öne sürmüştür.<sup>46</sup> Dolayısıyla Kur'ân semadan yeryüzüne indirilmiştir.<sup>47</sup> Cebrâil Kur'ân'ı levh-i mahfûz gibi yaratılmış bir varlıktan almamıştır. Allah'tan olması hasebiyle Kur'ân, sonradan yaratılmış olan levh-i mahfûza sebkât etmiştir. Allah *ol* emriyle önce kalemî sonra levh-i mahfûzu yaratmış, Kur'ân'ı da levh-i mahfûza emanet etmiştir.<sup>48</sup>

“Allah Cebrâil'e manayı ilham etmiş, o da bu manayı Arapça bir kelâm olarak Rasûlullah'a ulaştırmıştır.” iddiası, İbn Teymiyye'ye göre batıl bir iddiadır. Çünkü Kur'ân'da haber verildiğine göre Allah, havârilere ve Hz. Mûsâ'nın annesine ilham etmiştir. Onların savunduğu görüşü kabul edecek olursak Cebrail'le kendisine ilham edilen diğer insanları aynı mertebeye kabul etmiş oluruz. Dolayısıyla bu görüşe göre Hz. Muhammed'de onlardan bir derece aşağıdadır.<sup>49</sup> İbn Teymiyye'ye göre bütün bu iddiaların aksine Hz. Peygamber Kur'ân'ın tamamını Cebrâil'den, Cebrâil de Allah'tan semâ yoluyla almıştır. Hak olan görüş budur.<sup>50</sup> Bu görüş, İbn Abbas ve seleften Kadr sûresi birinci ayetin tefsiri babında rivayet edilen, Kadir gecesinde Kur'ân'ın dünya semasındaki beytulizzeye indirilmesi ve sonra yaşanan hadiseler üzerine parça parça peygambere ulaştırılmasıyla yahut nüzulünden önce levh-i mahfûza yazılmasıyla çelişmez. Çünkü Allah olmuş, olan ve olacak her şeyi bilir. Tıpkı kullarının fiillerini, onlar bu fiilleri gerçekleştirmeden önce yazması gibi, beytulizzeye nüzulünden önce de Kur'ân'ı levh-i mahfûza yazmıştır.

Vahyin peygambere gelişini konu edinen rivayetlere göre, farklı ontolojik düzeylerdeki varlıklar arasında gerçekleşen iletişim, yaratılış bakımından daha aşağı düzeyde olan tarafta birtakım sıkıntıların yaşanmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in özellikle zil sesi şeklinde gelen bâtinî vahyin kendisine çok ağır geldiğini söylemesi, vahyin gelişine şahit olan sahâbîlerin de vahyin gelişi esnasında onun yaşadığı fiziksel değişim ve sıkıntılara ilişkin anlatıları bu durumu teyit etmektedir.<sup>51</sup> Hz. Peygamber'in yaşadığı duruma benzer bir hali, Al-

<sup>42</sup> en-Nahl 16/103.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 12/123-124.

<sup>44</sup> el-Hâkka 66/40; et-Tekvîr 81/19.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 12/307-308; a.mlf. *Der'ü te'ârûz*, 1/256; a.mlf. *Fetevâ el-kübrâ*, 5/10.

<sup>46</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantekıyyîn* (Lahor: Tercümânü's-Sünne, 1397/1977), 533.

<sup>47</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelemîyye*, thk. Yahyâ b. Muhammed el-Hüneydî vd. (Riyad: Mecma'ü'l-Melik Fehd, 1426), 1/239.

<sup>48</sup> İbn Batta, *İbâne*, 6/207-208.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 12/127-129, 520-521.

<sup>50</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, 1/116; İbn Teymiyye, *Fetevâ el-kübrâ*, 5/14.

<sup>51</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîb li-men beddele dîne'l-Mesîh*, thk. Ali b. Hasan b. Nâsır vd. (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1999), 4/12-13.

lah'ın vahyi telaffuzu esnasında Cebrâil'in de yaşadığı rivayet edilmiştir.<sup>52</sup> Buna göre Allah konuştuğunda melekler baygınlık haline benzer bir hal yaşamaktadır. Melekler içinde bu baygınlık halinden ilk kurtulan Cebrâil'dir ve Allah ona baygınlık halinin yaşandığı esnada vahyi bildirmiştir. Vahyi dinledikten sonra Cebrâil onu ulaştırması gereken yere yönelmektedir.<sup>53</sup>

Vahyin keyfiyetine ilişkin bu tasvirle diğer Kur'an ilimlerine ilişkin kabullerin tutarlı olması gerekir ki bu hususlardan biri de yedi harf meselesine ilişkin yorumlardır. Yedi harf hakkında Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerine ait yorumlara geçmeden önce meseleye zemin oluşturması için öncelikle konunun arka planını kısaca özetlemek yerinde bir adım olacaktır.

## 2. Yedi Harf Meselesinin Arka Planı

Kaynaklarımızda yedi harfe ilişkin senesinde toplam yirmi dört sahâbe ismi geçen<sup>54</sup> kırk altı tarikten gelmiş çokça rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerden sekizi zayıf, geri kalan otuz sekizi sahih kabul edilmiştir.<sup>55</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), Semüre b. Cündeb (öl. 60/680) yoluyla gelen rivayet hariç olmak üzere yedi harfe ilişkin diğer rivayetlerin mütevâtir olduğunu söylemektedir.<sup>56</sup> Yedi harf meselesinin dayanağı olan rivayetleri temsilen Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Übey b. Kâ'b'dan (öl. 33/654) gelen rivayetleri özetleyerek aktarmak yeterli olacaktır.

Hz. Ömer'den rivayet edildiğine göre o, Rasûlullah hayatta iken Hişâm b. Hakîm'in (öl. 15/636'dan sonra) arkasında namaza durmuş ve onun Furkân sûresini Hz. Peygamber'in kendisine öğrettiğinden farklı *harflerle* okuduğuna şahit olmuştur. Namazın sonuna kadar zor sabrettiğini söyleyen Hz. Ömer, selam verdikten sonra Hişâm'ın yakasına yapışmış ve namazda okuduğu sûreyi nereden öğrendiğini sormuştur. Hz. Peygamber'in kendisine sûreyi bu şekilde öğrettiğini söylemesi üzerine Hz. Ömer ve Hişâm konuyu tahkik etmek için Rasûlullah'ın huzuruna çıkmıştır. Rasûlullah Furkân sûresini önce Hişâm'a okutmuş ve "Böyle indirildi." demiş, ardından Hz. Ömer'e okutmuş, Hz. Ömer Hişâm'dan farklı *harflerle* okumasına rağmen yine "Böyle indirildi. Kur'an yedi harf üzere indirildi. Ondan kolayımıza geleni okuyunuz" buyurmuştur.<sup>57</sup> Hz. Ömer'in Furkân sûresi konusunda anlaşmazlık yaşadığı Hişâm b. Hakîm Kureyş kabilesindedir ve Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuştur.<sup>58</sup> Rivayetten anladığımız kadarıyla aynı lehçeyi konuşan Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm'in okuyuşları arasında, meseleyi Rasûlullah'a götürecek derecede önemli bir farklılık söz konusudur. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçtiğine göre Hz. Peygamber kıraatteki farklılığın sınırını,

<sup>52</sup> Buhârî, *Ef'âlî'l-ibâd*, 92-93; Buhârî, "Kitâbu't-tefsîr", 34 (No. 4800); İbn Batta, *İbâne*, 5/238.

<sup>53</sup> İbn Teymiyye, *Red'ale'l-mantıkiyyîn*, 532-534.

<sup>54</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 104; Abdüssabûr Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'an* (Kahire: Nahdatu Mısır, 2007), 50.

<sup>55</sup> Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'an*, 51; Abdurrahman Çetin, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar* 3 (1987), 74.

<sup>56</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'an*, thk. Mervân el-'Atıyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 339; Çetin, "Yedi Harf", 74; Kâsım b. Sellâm'ın mütevâtir kelimesini istilâhî manada kullanmadığına ilişkin bir değerlendirme için bk. Âşikkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahraf-ı Seb'a Hadisleri", 91-92.

<sup>57</sup> Buhârî, "Husûmât", 4 (No. 2419); "Fedâilü'l-Kur'an", 5 (No. 4996), 27 (5041); "İstetâbü'l-mürteddîn", 9 (No. 6936); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 1/297-298 (No. 158), 378-379 (No. 277); Ebû Hüseyin Müslim b. El-Haccâc Müslim, *Sabîhu Müslim* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1427/2006), "Salâtü'l-müsâfirîn ve kasrihâ", 270 (1/365-366).

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 6/57; Süyûtî, *İtkân*, 109.

“azap ayetini rahmet vaadiyle, rahmet ayetini de azap tehdidiyle bitirmedikçe” şeklindeki cümlesiyle çizmiştir.<sup>59</sup> Yine rivayetten anladığımız kadarıyla Hz. Ömer, Hişâm’ı işitinceye kadar bu ruhsattan haberdar değildir. Çünkü bu ruhsattan haberdar olsaydı onun okuyuşunu garipsemez ve meseleyi Hz. Peygamber’e götürmezdi. Buradan hareketle ruhsatın risâletin son yıllarında, İslam’a katılımların yoğun olduğu dönemde verildiği söylenebilir.

Yedi Harfe ilişkin rivayetlerin yaklaşık yarısı Übey b. Kâ‘b’dan gelmektedir. Übey b. Kâ‘b’ın anlattığına göre o mescitte oturduğu sırada içeri bir adam girmiş ve namaz kılmıştır. Namazda Nahl sûresini Übey b. Kâ‘b’ın bilmediği bir şekilde okumuştur.<sup>60</sup> Sonra başka bir adam girmiş ve o da önceki arkadaşından farklı bir şekilde okumuştur. Namazı bitirince birlikte Hz. Peygamber’in huzuruna çıkmışlar, Übey b. Ka‘b durumu Rasûlullah’a arz etmiştir. Hz. Peygamber her birine sûreyi okutmuş ve birbirlerinden farklı okumalarına rağmen onların kıraatlerini güzel bulmuştur. Übey b. Kâ‘b’ın ifade ettiğine göre bu diyalog üzerine onun kalbine cahiliye devrinde başına gelmeyen bir şüphe düşmüştür. Rasûlullah onun zihnini birtakım şüphelerin meşgul ettiğini görünce göğsüne vurmuş ve Kur’an’ın yedi harf üzere nâzil olduğunu söylemiştir.<sup>61</sup> Übey b. Kâ‘b’dan gelen rivayetlerin farklı olaylara ilişkin anlatılar olmadığı, yaşadığı bir veya iki olayı tasvir eden farklı rivayetler olduğu söyleyebilir.<sup>62</sup> Buradan hareketle farklı rivayetleri bir araya getirdiğimizde Übey b. Kâ‘b’ın tilâvetinin farklılaştığı kişilerden birinin Abdullah b. Mes‘ûd olduğu anlaşılmaktadır.<sup>63</sup>

Kaynaklarda yedi harfe ilişkin çok sayıda rivayet yer almasına rağmen yedi harfin medlulüne ilişkin bir ayet indirilmemiş veya konuyu tavzih eden bir hadis vârit olmamıştır.<sup>64</sup> Rivayetlerden de kolaylıkla anlaşılacağı üzere sahâbîler arasında, hatta aynı kabileye mensup sahâbîler arasında Kur’an’ın okunuşu noktasında ciddi farklılıklar ortaya çıkmıştır. “Sahâbîleri Hz. Peygamber’e müracaat etmeye sevk eden kıraat farklılıklarının mahiyeti nedir?” sorusuna günümüze değin farklı cevaplar verilmiş ve yedi harf terkibi farklı şekillerde tanımlanmıştır.<sup>65</sup> Zerkeşi (öl. 794/1392), İbn Hibbân’dan (öl. 354/965) naklen, yedi harfin mahiyeti hakkında ortaya çıkan muhtelif görüşlerin sayısının otuz beşe ulaştığını söylerken<sup>66</sup> Süyûtî (öl. 911/1505) bu sayının kırk olduğunu ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 248/862), İbn Kuteybe (öl. 276/889), Ebû’l-Fadl er-Râzî (öl. 290/903), Ebû Bekir Bâkîllânî (öl. 403/1013), İbnü’l-Cezerî (öl. 833-1429) ve Abdülazim ez-Zürkânî (öl. 1948) yedi harfin medlûlüne ilişkin aynı manayı ifade eden farklı lafızlar görüşünü de içine alan yedi vecih öne sürmüştür.<sup>68</sup> Bâkîllânî ve İbn Hazm (öl. 456/1064) gibi

<sup>59</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/285 (No. 16366).

<sup>60</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 1/36.

<sup>61</sup> Müslim, "Salâtü’l-müsâfirîn ve kasrihâ", 270 (1/366-367); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/102 (No. 21171), 111 (No. 21179).

<sup>62</sup> Çetin, “Yedi Harf”, 76.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/84-85 (No. 21149); Âşıkkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb‘a Hadisleri”, 89-90.

<sup>64</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Ebu’l-Fazl el-Dimyâtî (Kahire: Daru’l-Hadis, ts.), 1/212.

<sup>65</sup> Çetin, “Yedi Harf”, 77-78.

<sup>66</sup> Zerkeşi, *Burhân*, 1/212.

<sup>67</sup> Süyûtî, *İtkân*, 105.

<sup>68</sup> Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâbilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Fevvez Ahmed Zumerlî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1415/1995), 1/158-163.



yedi harfin Hz. Osman döneminde noktasız ve harekesiz bir yazıyla çoğaltılan mushafta konulduğunu iddia edenlerin aksine<sup>69</sup> Mekki b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Ebû Şâme (öl. 665/1267), İbnü'l-Cezerî ve modern dönemdeki bazı araştırmacılar resmî'l-mushafta yedi harfin kısmen korunduğunu düşünmektedir.<sup>70</sup>

Yedi harfin medlulüne ilişkin öne sürülen görüşlerin genelinden hareketle nüzul döneminin sonlarından başlayarak Hz. Osman döneminde Kur'an istinsah edilip çoğaltılıncaya ve çoğaltılan bu mushafların dışındaki diğer yazılı malzeme imha edilinceye kadar mana merkezli bir okuyuşa müsamaha gösterildiği sonucu çıkarılabilir. Fikriyatını rivayetlerin şekillendirdiği Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin de yedi harf hususunda bu minvalde bir tanımlamaya gitmeleri beklenir.

### 3. Ashâbü'l-hadîs ve Tâbileri Nazarında Yedi Harf

Ehlü'l-hadîsin temsilcilerinden kabul edilen<sup>71</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a göre rivayetlerde geçen *harf* kelimesi lehçe anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yedi harf ile kastedilen, oranı aynı olmamakla birlikte farklı kabilelerin lehçelerinden alınmış kelimelerdir. Yedi harfle bir kelimenin yedi vecih üzere okunması kastedilmemiştir ki zaten bir kelimenin birçok vecih üzere okunması gibi bir durum söz konusu değildir. O, yedi harf tamlamasında geçen harf kelimesinin lehçe anlamına geldiğini delillendirmek için Hz. Osman'ın Kur'an'ın yazımında bir ihtilaf vaki olursa Kureyş lehçesinin esas alınması yönündeki emri ile Kur'an'ın Kureyş, Huzâa ve Hevâzin kabilelerine ait lehçeler üzere indiğine dair haberleri zikretmektedir. Bu tespitin ardından Kur'an'da kullanılan (الأرائك) ve (معاذيره) gibi bazı kelimelerin Yemenlilere ait olduğunu söylemiş ve harf kelimesinin lehçe anlamına geldiğini ispat sadedinde, farklı dil ve lehçelere ait kelimelerin manalarının, lehçeyi konuşan kabileden öğrenilerek açığa çıkarılabileceğine ilişkin rivayetleri zikretmiştir.<sup>72</sup>

Hz. Ömer'in Hişâm b. Hakîm ile Furkan sûresinin okunuşunda, yine Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd ve Amr b. el-Âs'ın (öl. 43/664) yaşadığı kıraat ihtilaflarından yola çıkan Ebû Ubeyd, hadislerde nakledilen ihtilafın birbirinden farklı elfâza sahip lehçeler sebebiyle gerçekleştiği sonucuna ulaşmıştır. Buna göre sahâbe aynı manayı ifade eden farklı lafızlarla sûreyi okumuş ve lafızlarda ihtilafa düşmüştür. Ancak onlar elfâzın te'vilinde (manasında) ihtilaf etmemiştir. Abdullah b. Mes'ûd'un "Kurrayı dinledim ve onları birbirine yakın buldum, size öğretildiği gibi okuyun, muhakkak ki bu birinizin هَلَّمَ ve تَعَالَ demesi gibidir." sözünün, yedi harf meselesindeki kanaatini teyit ettiğini düşünen Ebû Ubeyd, İbn Sîrîn'den (öl. 110/729) naklen İbn Mes'ûd'un Yasin sûresi 29'uncu ayeti اِنْ كَانَتْ اِلَّا زَفِيَةً وَاِجْدَةً şeklinde okumasını da görüşünü destekleyen bir başka argüman olarak zikretmektedir. Sonuç olarak Ebû Ubeyd, aynı mananın farklı lafızlarla ifade edildiğini kabul etmektedir.<sup>73</sup>

Öte yandan ulûmu'l-Kur'an'a ilişkin eserlerde, mana ve medlûlünü tayin etmek maksadıyla öne sürdüğü delillere istinaden Ebû Ubeyd'in yedi harften sadece, Kur'an'daki farklı

<sup>69</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 345; Zürkânî, *Menâbilü'l-irfân*, 1/168-169.

<sup>70</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 347-348.

<sup>71</sup> İçcan, *Selefilik*, 40.

<sup>72</sup> Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 339-346.

<sup>73</sup> Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 341-347; a.mlf. *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/643-644; krş. Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", 12.

lehçe ve dillerden alınmış kelimeleri anladığı sonucuna ulaşmıştır.<sup>74</sup> Oysa *Fedâilü'l-Kur'an* isimli eseri incelendiğinde ona nispet edilen bu görüşün onun düşüncesini tam olarak yansıtmadığı görülmektedir. Diğer yandan (الأرائك) ve (معاديرہ) kelimeleri gibi farklı lehçelerden alınan kelimeler üzerinde sahâbîlerin Hz. Peygamber'e müracaat etmeyi gerektirecek düzeyde nasıl bir ihtilaf yaşadığını izah etmek de güçleşecektir.

Ashâbü'l-hadîse yöneltelen eleştirileri cevaplamak maksadıyla bir eser kaleme alan<sup>75</sup> İbn Kuteybe (öl. 276/889) yedi harfin mahiyetine ilişkin görüşleri incelemiş ve bu görüşlerin yedi veche tekabül ettiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>76</sup> Onun sıraladığı vecihler incelendiğinde bu vecihlerin müteradif lafızları kapsadığı görülmektedir. İbn Kuteybe'ye göre bütün vecihler yahut diğer bir ifadeyle harfler Allah kelâmıdır. Allah, kullarına kolaylık olsun diye her topluluğun adet edindiği lehçe üzere Kur'an'ı okumasını emretmiştir. Eğer her topluluğa küçüklüğünden itibaren alıştığı lehçeyi değiştirmesi emredilseydi bu onlara çok ağır gelirdi ve uzun uğraşlar sonrası ağızları kendilerine emredilen lehçeye uyum sağlardı. Bu da dinde kolaylık ilkesiyle çelişirdi. İbn Kuteybe Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushafların sahâbîlerin hüsni ihtiyarlarıyla seçtikleri ve son arzada belirlenen vecih üzere yazılmış olduğunu söylemektedir.<sup>77</sup> Diğer yandan İbn Kuteybe'nin tespit ettiği vecihler, ilk muhatapların kelimelerin yazılışından yani resminden ziyade mahrecini bildiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>78</sup>

Kur'an hakkında tartışmanın ve çekişmenin sakıncaları bağlamında meseleye değinen İbn Batta ise yedi harfle lafızları farklı manaları aynı olan kelimelerin kastedildiğini söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber her sahâbîye kavminin lisanına münasip vecihle Kur'an'ı okutuyordu. Ta ki farklı harflerle okuyan iki kişi birbiriyle karşılaşıyor ve okuduğu harfin yekdiğerinden daha hayırlı ve doğru olduğunu iddia ediyordu. Nihayet bu durum, Hz. Osman'ın Müslümanları imam mushaf üzerinde toplamasıyla sona erdi.<sup>79</sup>

Mâlikî fakihî olmakla birlikte "eseri" olarak nitelendirilen<sup>80</sup> İbn Abdülber en-Nemerî (öl. 463/1071) yedi harfin azarlama-emretme, helal-haram, muhkem-müteşâbih ve mesel olmak üzere Kur'an'ın indirildiği yedi tür olarak yorumlanmasını muteber bulmamıştır. Ona göre bu görüşün dayandığı rivayetin zayıf olması bir yana, Tahâvî'nin Ahmed b. Ebî İmrân'dan naklettiği gibi<sup>81</sup> Kur'an'ın tamamının helal, haram, emretme, azarlama vechi üzere okunması mümkün değildir.<sup>82</sup>

İbn Abdülber'e göre Hz. Osman'dan rivayet edilen "Kur'an Kureyş lehçesi üzere in-

<sup>74</sup> İbn Abdülber, *et-Tembîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî vd. (Mağrib: Vizâretü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslamiyye, 1387-1412/1967-1992), 8/276-277; Zerkeşî, *Burbân*, 1/217; Zûrkânî, *Menâbilü'l-'irfân*, 1/180-181.

<sup>75</sup> bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelîfi'l-badîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar (Beyrut & ed-Doha: el-Mektebü'l-İslâmî & Müessesetü'l-İşrâk, 1419/1999).

<sup>76</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1393/1973), 36.

<sup>77</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 36-42.

<sup>78</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîbi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. (el-Mektebetü's-Selâfiyye, ts.), 9/29.

<sup>79</sup> İbn Batta, *İbâne*, 2/614-615.

<sup>80</sup> Sönmez Kutlu, *Selefilğin Fikrî Arkapları: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 62; Leys Suûd Câsim, "İbn Abdülber en-Nemerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/269.

<sup>81</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 8/114-115.

<sup>82</sup> İbn Abdülber, *Tembîd*, 8/274-276.

miştir.” sözüyle Kur’an’ın tamamı kastedilmemiştir. Çünkü Kur’an’da hemzenin tahkiki gibi farklı kabilelere ait lehçelerden kelimeler ve kıraatlar bulunmaktadır. Buradan hareketle Kur’an’ın tamamı değil fakat büyük bir kısmı Kureyş lehçesi üzere inmiştir denebilir.<sup>83</sup> Yedi harfin yedi lehçe olduğu yönündeki görüşün ilim ehli tarafından reddedildiğini ifade eden İbn Abdülber, konuşmaya alışkın olduğu lehçeden dolayı kişinin kınanamayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre yedi harfle kastedilen yedi lehçe değildir. Eğer öyle olsaydı sahâbilerin birbirlerinin kıraatını yadırgamaması gerekirdi. Kaldı ki Hz. Ömer ile Hişâm Kureyş kabilesine mensuptur. Bu durumda onların birbirlerini yadırgamaları yahut Hz. Peygamber’in onlardan birine Kur’an’ı kendi lehçesi dışında başka bir lehçe üzere okutması muhaldir.<sup>84</sup>

İbn Abdülber’in de tercih ettiği görüşe göre merfu‘-sahih hadislerin hepsi, Hz. Ömer’in başından geçen olayın işaret ettiği manaya delâlet etmektedir. Yani yedi harfle kastedilen تَعَالِ، أَقْبِلْ ve هَلَمْ gibi aynı manayı ifade eden muhtelif lafızlardır.<sup>85</sup> Nitekim Übey b. Kâ‘b’ın Hadîd sûresi 13’üncü ayette geçen لِلَّذِينَ آمَنُوا / لِلَّذِينَ آمَنُوا أَهْلُونَا ifadesini لِلَّذِينَ آمَنُوا / لِلَّذِينَ آمَنُوا أَهْلُونَا şeklinde farklı lafızlarla okuduğu rivayet edilmiştir. Yine Bakara sûresi 20’nci ayette geçen مَرُّوا فِيهِ / مَرُّوا فِيهِ كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْنُو فِيهِ ifadesini مَرُّوا فِيهِ / مَرُّوا فِيهِ سَعَوْا فِيهِ şeklinde farklı lafızlarla okuduğu da nakledilmiştir. Dolayısıyla İbn Abdülber’e göre bugün elimizde bulunan ve Hz. Osman’ın emriyle hazırlanan mushaf bir harfi ihtiva etmektedir.<sup>86</sup>

Mâlik b. Enes’in, elimizdeki Mushaf lafızlarına aykırı olmakla birlikte sahâbîlerden nakledilen kimi lafızlarla Kur’an’ın okunmasını caiz görmesinden hareketle İbn Abdülber de Kur’an’ın bu lafızlarla okunmasını caiz görmüştür. Ancak ona göre Kur’an bu lafızlarla namazda okunmaz. Bu lafızlarla namaz kırdıran imamın arkasında da namaz kılınmaz. Çünkü bu lafızlar Kur’an gibi kat’î değildir. Âhâd haberlerle nakledilmiştir.<sup>87</sup>

Fakihlerin ihtilafının imkân ve sınırlarını ele aldığı bağlamda yedi harf meselesine değinen İbn Akîl, yedi harfle yedi kıraat arasında bir ayırım yapmıyor görünmektedir. Ona göre kurranın ihtilafından yola çıkarak fakihlerin ihtilaf etmesini makul karşılamak mümkün değildir. Çünkü kurranın ihtilafı nassa yani hadise dayanmaktadır. Kaldı ki kurra, manada çelişkiye düşmemektedir. Buna göre fakihlerin de aynı meselede ibaha ve yasaklama gibi birbirine zıt hükümler vermesi caiz olmaz.<sup>88</sup> Fakihlerin ihtilafı meselesindeki fikrinden hareketle İbn Akîl’in aynı manayı ifade eden farklı lafızlarla okumayı yedi harf kapsamında değerlendirdiği sonucuna ulaşılabilir. Ancak onun düşüncesi hakkındaki bu çıkarımı desteklemek için daha sağlam kanıtlara ihtiyaç olduğu aşikârdır.

*Funûnu’l-efnân fi uyûni ulûmi’l-Kur’an* isimli eserinde yedi harfin mahiyetine ilişkin on dört görüş zikreden İbnü’l-Cevzî, bu görüşler içerisinde yedi lehçe şeklindeki Taberî’nin görüşünün en doğru görüş olduğunu ifade etmektedir.<sup>89</sup> İbnü’l-Cevzî’ye göre Kur’an’ın indi-

<sup>83</sup> İbn Abdülber, *Tembîd*, 8/280.

<sup>84</sup> İbn Abdülber, *Tembîd*, 8/280-281.

<sup>85</sup> İbn Abdülber, *Tembîd*, 8/281-284, 289, 291.

<sup>86</sup> İbn Abdülber, *Tembîd*, 8/291.

<sup>87</sup> İbn Abdülber, *Tembîd*, 8/292-293.

<sup>88</sup> Ebü’l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli’l-fikih*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999), 5/389.

<sup>89</sup> Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Funûnu’l-efnân fi ‘uyûni ‘ulûmi’l-Kur’an*, thk. Hasan Ziyâeddin ‘İtr (Beirut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1408/1987), 196-214.

rildiği yedi lehçenin hangi lehçeler olduğunu belirlemenin önemi ve imkânı yoktur. Çünkü elimizde buna dair sağlam bir haber bulunmamaktadır. Bununla birlikte o, Kur'an'ın fasih yedi Arap lehçesi üzere nâzil olduğunu düşünmektedir.<sup>90</sup>

İbnü'l-Cevzi, İbn Mes'ûd'un "Kurrayı dinledim ve onları birbirine yakın buldum, size öğretildiği gibi okuyun, tekellüfü telaffuzdan (tenattu') sakının." sözünü naklederek Taberî'nin istidlaline atıf yapmaktadır.<sup>91</sup> *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn* isimli eserinde, Hz. Ömer'in Hişâm b. Hakîm ile yaşadığı ihtilafa değinmiş ve "İnsanlardan bir kısmına bu karmaşık geldi ve Cebrâil bir lafzı yedi kere mi telaffuz ediyor dediler." diyerek akla gelen bir soruyu gündemine almıştır. İbnü'l-Cevzî'ye göre, yedi harf bir lafzın üzerinde toplanmıştır dersek bu durumda Cebrâil'in de bir lafzı yedi kez okuduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Ancak o, yedi fasih lehçeye ait farklı kelimelerin Kur'an'ın farklı kısımlarına dağıldığını ifade etmekte ve "eğer, yedi harfin bir kelimedede toplandığını ileri sürseydik Cebrâil'in her arzada bir harf getirdiğini ve bunu yediye tamamladığını söylerdik" demektedir.<sup>92</sup> İbnü'l-Cevzî'nin bu ifadelerinden yedi harfî Kur'an'da geçen farklı kabilelere ait *garib* kelimelerle ilişkilendirildiği sonucu çıkmaktadır. Bir başka eserinde ise aynı mananın farklı lafızlarla ifade edildiğine dair Ebû Ubeyd'in görüşünü nakletmekte ve bu görüşe herhangi bir itiraz dile getirmemektedir.<sup>93</sup>

Ulaşabildiğimiz kadarıyla meseleyi müstakil bir başlık altında ele almayan İbn Kudâme, *Mugnî* adlı eserinde, İbn Mes'ûd'un kıraati gibi Hz. Osman mushafına alınmayan kıraatleri namazda okumanın hükmü meselesine değinmiştir. O, imam mushafa alınmayan kıraatlerin Kur'an olup-olmadığı tevâtüren sabit olmadığı için bu kıraatları namazda okumanın doğru olmayacağını düşünmektedir. İbn Kudâme'nin ifade ettiğine göre muttasıl bir senetle gelen ve sahih bir rivayete dayanan kıraatlerin namazda okunup okunmayacağı noktasında iki görüş vardır: Birinci görüşe göre bu kıraatlerle namaz caiz olmaz. İkinci görüşe göre ise bu kıraatleri namazda okumanın bir sakıncası yoktur. Çünkü sahâbiler bu kıraatleri Hz. Peygamber'in sağlığında da o vefat ettikten sonra da Hz. Osman mushafının cemine kadar namazda okumuştur. Hiç şüphesiz, bu kıraatlerle namaz kılmış olmalarına rağmen onların namazı sahihtir.<sup>94</sup> İbn Kudâme'ye ait bu kısa açıklamadan "Mesele hakkında onun görüşü şudur." diyecek bir sonuç çıkarmak mümkün görünmemektedir.

Tarih boyunca yedi harf meselesinin fukahânın, kurrânın, hadisçilerin, tefsircilerin ve kelâmcıların gündemini meşgul ettiğini ifade eden İbn Teymiyye, yedi harf ile yedi kıraatın aynı şeyler olmadığını, yedi kıraati üçüncü yüzyılın başlarında Bağdat'ta kendi ihtiyarına istinaden İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) bir araya getirdiğini söylemektedir. Ona göre İbn Mücâhid, meşhur kıraatleri bir araya getirmek istemiş ve bunu da yedi harf rivayetleriyle uyumlu bir şekilde yedi kıraat olarak belirlemiştir. Bununla birlikte İbn Mücâhid, bu yedi kı-

<sup>90</sup> İbnü'l-Cevzî, *Fînnü'l-efnân*, 217.

<sup>91</sup> İbnü'l-Cevzî, *Fînnü'l-efnân*, 218-219.

<sup>92</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/80-81.

<sup>93</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/354-355.

<sup>94</sup> Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 2/166.

raatin dışındaki diğer kıraatlerle okumanın caiz olmadığını da savunmamıştır.<sup>95</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'ın indirildiği yedi harfin çelişkili ve zıt manalar içermediği hususu üzerinde Müslümanlar arasında herhangi bir anlaşmazlık söz konusu değildir. Aksine İbn Mes'ûd'un da dediği gibi yedi harfte ya ortak bir manayı karşılayan farklı lafızlar yahut da yakın anlamlı lafızlar söz konusudur. Aralarındaki ihtilaf da zıtlık ve çelişki ihtilafı değil, tenevvü ve tagayyür ihtilafıdır. Ona göre bu görüşü, Hz. Peygamber'in "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, rahmet ayetini azap tehdidiyle, azap ayetini rahmet vaadiyle bitirmedikçe غَفُورًا رَجِيمًا veya عَزِيزًا حَكِيمًا desen Allah öyledir." hadisi desteklemektedir. رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ آيَاتِكَ ile her biri haktır. Her birine iman etmek ve gereğince amel etmek vaciptir. Biri için diğerini terk etmek caiz değildir.<sup>96</sup> Bununla birlikte İbn Teymiyye'ye göre buradan hareketle İbn Mes'ûd'un, kişinin kendi ihtiyarıyla Kur'an'ı mana merkezli okumasına cevaz verdiği gibi bir sonuç çıkmaz.<sup>97</sup>

"Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaf'ın dışında kalmış, ancak sahîhaynda nakledilmiş olan İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b kıraatleri namazda okunur mu?" sorusu hakkında İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik'ten (öl. 179/795) iki görüş nakledildiğini ifade etmektedir. Bu görüşlerden ilkinde göre Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik bu kıraatlerle namaz kılmayı tecviz etmektedir. Çünkü sahâbîler ve tâbiîn bu *harfleri* namazda okumuştur. Ulemanın çoğunluğu tarafından benimsenen diğer görüşe göre ise bu kıraatlerle namaz caiz olmaz. Çünkü bu kıraatler Hz. Peygamber'den mütevâtir bir yolla nakledilmemiştir. Velev ki mütevâtir olsa bile bu kıraatler son arzada nesh edilmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanlarında da Kur'an'ı Kerim, son arzaya iştirak etmiş ve onun nihai okunuşuna şahit olmuş Zeyd b. Sâbit'in harfî üzere yazılmış, nesh edilen harfler resmü'l-mushafın dışında tutulmuştur. Dalâlet üzere icmâ etmekten korunmuş olan sahâbîler de bu Mushaf üzerinde icmâ etmiştir.<sup>98</sup> İbn Teymiyye, bu fikre itiraz eden ve bütün harflerin resmü'l-mushafta konduğunu ileri süren Bâkılânî gibi ulemaya cevap olarak Taberî'nin, ümmetin bununla yükümlü tutulmadığına dair görüşünü nakletmektedir.<sup>99</sup>

İbn Teymiyye'ye göre kıraatte mücerret re'ye uyulmaz. Kıraatte esas merci Arapça grameri ve nakildir. Ona göre kıraat, tâbi olunan bir sünnettir.<sup>100</sup> Sahâbîler de Kur'an'ı lafız ve mana olarak Hz. Peygamber'den almışlar ve kendilerinden sonrakilere de ondan öğrendiklerini aktarmışlardır.<sup>101</sup> İbn Teymiyye'nin konu hakkındaki ifadelerinden hareketle onun, yedi harfteki farklılıkların sahâbîlerin ihtiyarı neticesinde ortaya çıkmadığı, farklı okuyuşları Hz. Peygamber'den öğrendikleri görüşünde olduğu sonucu çıkarılabilir.<sup>102</sup>

Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh (öl. 36/656-57) ve Nasrânî'nin Hz. Peygamber'e bir müddet vahiy kâtipliği yaptıktan sonra İslam'dan dönmeleri ve vahiy kâtipliği yaptıkları dö-

<sup>95</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13/389-390.

<sup>96</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13/391.

<sup>97</sup> İbn Teymiyye, *Fetevâ el-kübrâ*, 4/420.

<sup>98</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13/396-397; a.mlf. *es-Sârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (b.y.: el-Hurrasü'l-Vataniyyü's-Suûdî, 1403/1983), 126.

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13/396; a.mlf. *Fetevâ el-kübrâ*, 4/419.

<sup>100</sup> İbn Teymiyye, *Fetevâ el-kübrâ*, 4/421.

<sup>101</sup> İbn Teymiyye, *Fetevâ el-kübrâ*, 4/423.

<sup>102</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 18.



nem hakkında “Ben ayet lafızlarını istediğim gibi değiştiriyordum. Rasûlullah benden onun için bir şey yazmamı istiyordu, ben ‘Yahut şöyle şöyle mi?’ diye soruyordum. O evet diyordu. O, *عليم حليم* derdi, ben de ‘Ya da *عزيز حكيم* yazıyorum.’ derdim. Rasûlullah, ‘İkisi de benzer (denk).’ derdi.”<sup>103</sup> şeklindeki sözlerini değerlendirdiği bağlamda İbn Teymiyye, yedi harfi izaha yönelik farklı bir yoruma da yer vermektedir. Ona göre hem İbn Ebî Serh’in hem de Nasrânî’nin<sup>104</sup> söylediklerinde hakikat payı bulunmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber, Kur’an’ın yedi harf üzere indirildiğini; rahmet ayetlerini azabını, azap ayetlerini de rahmetini çağrıştıran isimleriyle bitirmedikçe yedi harften herhangi biriyle okumanın sakıncası olmadığını bildirmektedir. Rivayetlerde de ayetlerin hitamına ilişkin farklılıklarla ilgili birtakım örnekler mevcuttur. Şu hâlde bu rivayetlerde yer alan ve gerek İbn Ebî Serh’in gerekse Nasrânî’nin müşrikler nezdinde propaganda malzemesi yaptıkları mesele, yedi harfe ilişkin ruhsat hakkındadır.<sup>105</sup> İbn Teymiyye’ye göre en doğru görüş budur.<sup>106</sup>

Ancak burada karşımıza başka bir sorun çıkmaktadır. Şöyle ki, Hz. Ömer ve Hişâm arasında yaşanan anlaşmazlık Mekke’nin fethinden sonra vuku bulmuştur.<sup>107</sup> Oysa İbn Ebî Serh’in irtidad etmesi Mekke’nin fethinden öncedir. Bu da bizi bu ruhsatın daha erken bir tarihte verildiği sonucuna götürür. Bu durumda da Hz. Ömer’in bu ruhsattan habersiz olması ve Hişâm’la tartışması izah edilmesi gereken bir başka problem olarak belirmektedir.

Hz. Osman’ın Müslümanlar arasında vuku bulan ihtilafı engellemek gibi bir maslahatı gözeterek, Hz. Peygamber’in okunmasına izin verdiği diğer harfleri terk edip Kur’an’ı tek harf üzere cemettiğini ifade eden İbn Kayyim, sahabenin de bu konuda onu onayladığını söylemektedir. Ona göre Kur’an’ın tek harf üzere cemi meselesi, zaman ve zemine bağlı olarak maslahatın değiştiği hususlardandır. Hz. Osman ve sahâbîler ümmetin Kur’an hakkında ihtilaf etmesinden korktukları için Kur’an’ın tek harf üzere toplanmasını maslahata daha uygun görmüşler ve ümmeti bu tek harfin dışındaki okuyuşlardan menetmişlerdir.<sup>108</sup> Bu tespite uygun olarak İbn Kayyim, sahih bir senetle rivayet edilmiş, aynı zamanda Arapça gramere de uygun olan ancak Hz. Osman mushafıyla uyumlu olmayan kıraatleri namazda veya namaz dışında tercih etmenin herhangi bir sakıncası olmadığını düşünmektedir. Mesele hakkında ihtilaf vaki olmakla birlikte ona göre tercih edilen görüş, bu kıraatlerle namaz kılının namazının bozulmayacağı şeklindedir.<sup>109</sup>

İbn Kesîr *Fezâ’ilü’l-Kur’ân* isimli eserinde, yedi harf hakkındaki hadisleri naklettikten sonra Taberî’nin değerlendirmeleri ile Kurtubî’nin (öl. 671/1273) *el-Câmî li ahkâmi’l-Kur’an* isimli eserinde Ebû Hâtîm’den, beş kısımda özet olarak naklettiği<sup>110</sup> görüşlere yer vermektedir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla o, yedi harfin tanımını ve mahiyetine ilişkin kendi tercihini

<sup>103</sup> İbn Teymiyye, *Sârimü’l-meslûl*, 111.

<sup>104</sup> İbn Teymiyye’nin kastettiği bu şahıs, Enes b. Mâlik’in bahsettiği kişi olmalıdır. Buhârî, “Menâkıb”, 25 (No. 3617).

<sup>105</sup> İbn Teymiyye, *Sârimü’l-meslûl*, 122-123.

<sup>106</sup> İbn Teymiyye, *Sârimü’l-meslûl*, 126.

<sup>107</sup> Mehmet Ali Sönmez, “Hişâm b. Hakîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/155.

<sup>108</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkâ’in ‘an rabbi’l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1417/1996), 3/126; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hükmiyye fi’s-siyâseti’s-ser’iyye*, thk. Beşîr Muhammed Uyûn (Beyrut: Mektebetü’l-Müeyyed, 1410/1989), 19.

<sup>109</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkâ’in*, 4/203.

<sup>110</sup> Kurtubî, *Abkâmi’l-Kur’ân*, 1/72-79.

veya görüşünü açıkça izhar etmemiştir.<sup>111</sup>

Yedi harf ruhsatının, bazı sahâbîlerin kalbinde ciddi şüphe uyandırdığını, hatta bu şüphe dolayısıyla irtidad edip mürtet olarak ölenlerin bulunduğunu söyleyen İbn Receb'e (öl. 795/1393) göre, Hz. Peygamber hayattayken bu derece ciddi problemlerin doğmasına sebep olan Kur'an elfazındaki ihtilaf, onun vefatından sonra daha ciddi problemlere yol açmıştır. Fetihlerle birlikte genişleyen coğrafyada yedi harf ruhsatının ortaya çıkardığı ayrılık ve çatışmalar, Hz. Osman'ın öncülüğünde sahâbîlerin diğer harfleri terk ederek tek harf üzerinde icmâ etmesiyle aşılmıştır.<sup>112</sup> İbn Receb'in bu kısa değerlendirmesinden onun, yedi harften aynı manaya gelen farklı lafızları anladığı ve Hz. Osman Mushaf'ının yedi harften sadece biri esas alınarak yazıldığı görüşünde olduğu sonucu çıkarılabilir.

Konuya, "Resmü'l-mushaf dışında bir kıraat ile namaz caiz olur mu?" şeklindeki bir soruya cevap sadedinde bir-iki cümleyle değinen Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre de Hz. Osman Mushaf'ı yedi harften birini içermektedir. Diğer altı harf Mushaf'a alınmamıştır. Eğer namazda okunacak resmü'l-mushaf'a muhalif kıraat, sahâbeden sahih bir senetle geliyorsa onunla namaz caizdir.<sup>113</sup> Namazdaki kıraate dair verdiği bu hükmü göz önünde bulundurduğumuzda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yedi harf hakkında Taberî'nin görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın cevapladığı soruyu aynı doğrultuda fakat daha detaylı bir şekilde cevaplayan Useymîn'in ifadeleri de bu kanaatimizi teyit etmektedir. Useymîn'e göre Hz. Osman, Kur'an'ın bir harf üzere yani Hz. Peygamber'in lehçesi olması hasebiyle lehçelerin en şerefli olan Kureyş lehçesi üzere yazıya geçirilmesini emretmiştir. Resm-i Osmanî'ye aykırı kıraatler, her ne kadar kurrâ tarafından şaz olarak isimlendirilse de sahih bir senetle Kur'an'ı Rasûlullah'tan öğrenen bir sahâbîye ulaşıyorsa o kıraati namazda veya namaz dışında okumak caizdir. Ancak, Kur'an hakkında kalplerde şüphe uyandırması veya fitneye sebep olması ihtimalinin önüne geçmek için bu kıraatler ammenin huzurunda okunmamalıdır. Çünkü insanlara akıllarının yettiği ile hitap etmek gerekir. Kişinin bunları kendi kendine veya meselenin hakikatine vakıf ilim talebelerinin huzurunda okumasında ve bunlardan hüküm çıkarmasında bir sakınca yoktur.<sup>114</sup>

"Yedi harf hakkındaki kanaatiniz nedir?" şeklindeki bir soruya Şinkîti (öl. 1974) "Bilmediğin şeyin peşine düşme." mealindeki İsrâ sûresi 36'ncı ayetle cevap vermiş ve meseleyle ilişkin tartışmalardan uzak kalmayı tercih etmiştir.

Yedi harf meselesi hakkında ulaşılabildiğimiz görüşlerden de anlaşılacağı üzere, ayrıntılarda birtakım farklılıklar görülmekle birlikte genel kanaat, yedi harf ile müteradif lafızların kastedildiği görüşü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şüphesiz bu kanaatin oluşmasında mütevâtir addedilen rivayetlerin belirleyici rolü, ayrıca izaha gerek duyulmayacak kadar aşikârdır. Ashâbü'l-hadîsten Muhammed b. Abdülvehhâb'a kadar Mesâhif-i Osmâniyye'ye bu yedi harften sadece birinin alındığı fikri hâkim olmuş, ihtilaf ve şüphelerden kaçınmak maksadıyla

<sup>111</sup> Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416), 94-137.

<sup>112</sup> İbn Receb, "er-Red 'ala men ittebe'a gayra'l-mezâhibi'l-erbe'a", *Mecmû'u resâilü'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1424/2003), 2/620-621.

<sup>113</sup> Muhammed b. Abdülvehhâb, "Muhtasarü'l-insâf ve şerhu'l-kebîr", *Mü'ellesâtü's-Şeybi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb* (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, ts.), 2/140.

<sup>114</sup> Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümmî' 'alâ Zâdî'l-müstakni'* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422), 3/81-83.

diğer altı harfin terkedildiği ve zamanla unutulduğu öne sürülmüştür. Yine her bir harfin Hz. Peygamber'den öğrenildiği ve bu noktada kişisel tasarruflara yer olmadığı vurgulanmıştır. Bu minvalde, Mesâhif-i Osmâniyye'nin Zeyd b. Sâbit marifetiyle son arzada okunan harf üzere kaydedildiği ifade edilmiştir.

Yedi harfi müteradif lafızlarla ilişkilendirmek ve bu lafızların sahâbîlerin inisiyatifine bırakılmayıp Hz. Peygamber'den öğrenildiğini öne sürmek, vahyin lafız ve mana olarak Allah'tan geldiği teziyle birlikte düşünüldüğünde bazı problemler içermektedir. Örneğin İbn Hacer (öl. 852/1449) Hz. Ömer ve Hişâm arasında vuku bulan ihtilafın sebebini, aynı sûrenin birden çok kere ve en azından iki sahabenin ciddi tedirginlik yaşayacağı bir farklılıkla indirilmiş olmasına bağlamaktadır. O, Hz. Ömer'in Furkân sûresinin ilk nazil olan şeklini ezberlediğini, sonradan nazil olan şeklinden haberdar olmadığını söylemektedir.<sup>115</sup> Kanaatimize göre bu durumda bir surenin farklı lafızlarla birden çok kere nüzulü söz konusu olmaktadır. Farklı lafızlarla birden çok kere nüzul fikri vahiyde lafzın değil mananın merkeze alındığı tezini destekler görünmektedir. Diğer yandan Hz. Ömer'in İbn Mes'ûd'a حَتَّىٰ عَتَىٰ جِينِ ifadesini حَتَّىٰ جِينِ şeklinde okumasını emreden bir mektup göndermesi gibi bazı hadiseler, müteradif lafızların seçiminde sahâbîlerin inisiyatif üstlendiğini ima etmektedir. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den öğrenilmiş iki versiyondan birini tercih etmeyi salık verdiğini söylemek<sup>116</sup> meseleyi çözüme kavuşturmamaktadır. Çünkü bu hadise Hz. Osman'ın istinsah komisyonuna ihtilaf halinde Kureyş lehçesini esas almalarını söylemesiyle birlikte düşünüldüğünde, yedi harften her biri ister vahiy yoluyla elde edilsin ister sahâbîlerin inisiyatifiyle ortaya çıkmış olsun, nihâî Kur'ân lafzının ortaya çıkışında faili insan olan bir tercihin söz konusu olduğunu akla getirmektedir. Eğer iki lafız arasında insan tercihi belirleyici olmuşsa bu durumda lafzın değil mananın yaratılmamış olduğu düşüncesi savunulabilir bir düşünce olarak önümüze gelir.

Görüşlerini aktardığımız müelliflerin yedi harfin mahiyetine ilişkin fikriyatını üzerine inşa ettikleri yedi harf rivayetleri, Kur'ân'ın anlam merkezli okunmasına ruhsat verdiği için bazı kesimlerce eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Örneğin Şîu ulemadan bazıları bu rivayetleri kabul etmenin Kur'an'ı temellerinden sarsmak anlamına geleceğini ileri sürmüştür.<sup>117</sup> Yine onlar, yedi harf ruhsatıyla bir harf üzere okuyamayacak olan ümmete kolaylık sağlamanın amaçlandığı iddiasını da tutarlı bulunmamıştır. Çünkü Hz. Osman'ın Kur'an'ı cemetmesinden sonra farklı lehçeleri, hatta farklı dilleri konuşan Müslümanlar Kur'an'ı tek harf üzere okumayı başarmıştır. Dolayısıyla okumada kolaylık sağlama gerekçesi makul bir gerekçe değildir. Eğer kolaylık sağlamak makul bir gerekçe kabul edilirse bu durumda Kur'an'ı yedi harf üzere okumak gibi ümmete rahmet olması için açılmış bir kapıyı Hz. Osman'ın hangi hak ve yetkiyle kapattığını da sorgulamak gerekir.<sup>118</sup>

### Sonuç

Ashâbü'l-hadîs ve tabilerine göre Kur'an harf, kelime ve seslerden müteşekkil bir konuşmayla Allah'tan çıkmış, dolayısıyla yaratılmamıştır. Vahyi semâ yoluyla Allah'tan alan Cebrâil yine aynı yolla Hz. Peygamber'e ulaştırmıştır. Vahyin Hz. Peygamber'e ulaştırılma

<sup>115</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/26.

<sup>116</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/27.

<sup>117</sup> Mustafa Öztürk, "İmamiyye Şiâsi'nin Kıraat ve 'Ahruf-i Seb'a' Anlayışı", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 13/3 (2008), 149.

<sup>118</sup> Öztürk, "İmamiyye Şiâsi'nin Kıraat ve 'Ahruf-i Seb'a' Anlayışı", 150.

keyfiyetini bu surette tasvir eden bir akımın, diğer Kur'ân ilimleri hakkındaki düşüncesini de bu tasvire uygun olarak sürdürmesi umulur. Bu tutum, fikri tutarlılık bakımından da beklenen bir durumdur. Oysa ses ve harfleriyle birlikte ilâhî kelâmı kadîm kabul eden ve Kur'ân'ı kelâm sıfatıyla yahut Allah'ın ilmiyle özdeşleştirdiğini söyleyebileceğimiz Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin nüzul sürecine ilişkin bu tutarlılığı koruyamadığı görülmektedir.

Araştırmamızın merkezinde yer alan bazı müelliflerce yedi harf rivayetleri farklı vecihlerle izah edilmiştir. Bu vecihler aynı manayı ifade eden muhtelif lafızlarla Kur'ân'ın okunmasını da içermektedir. Yedi harfe ilişkin rivayetler sahih kabul edilip bir bütün olarak değerlendirildiğinde konu hakkında dile getirilen bu izahatın isabetli olduğu söylenebilir. Fakat vahyin lafız ve mana olarak Allah'tan geldiği inancıyla yedi harf rivayetlerine ilişkin dile getirdikleri yorumlar arasında telifi mümkün olmayan bir tenakuz söz konusudur. Çünkü yedi harf rivayetlerinden hareketle dile getirilen bu yorumlar, bir mananın birden çok lafızla ifade edilebildiğini gösterir. Bir mananın birden çok lafızla ifade edilebildiğini söylemek, lafzın değil mananın esas olduğuna işaret etmekte, aynı zamanda lafızlar arasındaki anlamsal nüansların manayı dile getirmede göz ardı edilebileceğini akla getirmektedir. Bunun kabul edilmesi ise tefsir faaliyetlerinde sıklıkla rastladığımız üzere, manayı ifade etmede diğerlerinin değil de belirli bir lafzın seçilmesinde gözetilen hikmeti ve bu hikmeti izaha yönelik çabaları tamamen olmasa da kısmen anlamsızlaştırır. Müteradif lafızların Kur'ân'ın bütünü için söz konusu olamayacağını ileri sürerek bu kanaate karşı çıkılabilir. Ancak rivayetlerden müteradif lafızların kapsamına ilişkin bir sonuç çıkarmak mümkün görünmemektedir.

Araştırmada görüşleri ele alınan müellifler, aynı manaya gelen muhtelif lafızların vahiy yoluyla belirlendiğini ifade etmiştir. Müteradif lafızların vahiy kaynaklı olduğunu ileri sürmek de birtakım problemler içermektedir. Şöyle ki, her harfin vahiy yoluyla elde edildiğini iddia etmek Kur'ân'daki ayetlerin farklı lafızlarla birden çok kez nazil olduğunu ima etmektedir. Bir ayetin farklı lafızlarla birden çok kez nazil olduğunu öne sürmek, indirilen her lafzın vahiy ya da Kur'ân olmak bakımından aynı mesabede olduğunu gösterir. Bu durumda Kur'ân'ın cemiyle görevli sahâbilerden her biri vahiy vasıtasıyla indirilmiş olan bu lafızlardan birini tercih etmiş olmalıdır. Bir harfi tercih edip diğerlerini dışarıda bırakmaları, Kur'ân'ın cemiyle görevli sahâbilerin Kur'ân metninin ortaya çıkışında inisiyatif üstlendiklerini akla getirmektedir.

Yedi harfin nesh edildiğini haber veren bir nas yoktur. Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin yedi harfin kapsamına ilişkin açıklamalarından, bu harflerin hepsinin resm-i Mushaf-ı Osmânî'de korunmadığı kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla harflerin bir kısmı sahâbilerin icmâıyla kaldırılmış demektir. Bu durumda icmânın nâsîh olup olmadığı tartışmaları bir yana Allah'ın kulları için sağladığı bir kolaylığın Hz. Osman tarafından kaldırılması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Yedi harf meselesine ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve Seleflerin yorumları, Kur'ân lafzının yaratılmayıp lafzı ve manasıyla Allah'tan çıktığı düşüncesiyle açıkça çelişmekte ve Kur'ân'ın lafzının değil manasının indirilmiş olabileceği fikrini akla getirmektedir. Dolayısıyla bugün Ashâbü'l-hadîsin fikrî mirasçıları olan Seleflerin ya vahyin keyfiyeti hakkındaki inançlarını veya yedi harf hakkındaki düşüncelerini gözden geçirmeleri ve Kur'ân tasavvurlarını daha tutarlı bir şekilde inşa etmeleri gerektiği söylenebilir. Diğer yandan Kur'ân yorumu faaliyetlerinin daha doğru bir mecrada ilerleyebilmesi için yirminci yüzyılın sonlarından itibaren birçok

coğrafyada mâkes bulan Seleflîğin, Kur'ân ve tefsir anlayışının farklı açılardan ele alınıp incelenmesi ve iç tutarlılığının ortaya konmasının gerekliliği bir kez daha ortaya çıkmıştır.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

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

**Yazar(lar) / Author(s)**

Kadir ESER

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.



**Kaynakça**

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fimâ şekev fihî min müteşâbihi'l-Kur'an ve te'evvelühü 'alâ gayri te'vilih*. thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn. Riyad: Dâru's-Sübât, 1424/2003.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019), 545-562.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Âşıkkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)*. 43-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Âşıkkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)*. 4/43-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-tâtil*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1411/1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Daru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber en-Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: -Oryantalistlerin Görüşleri-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf". *İslâmî Araştırmalar* 3 (1987), 71-88.
- Çollak, Fatih. "Kur'an'ın nazil olduğu yedi harf ruhsatı ve kıraat ihtilaflarının karakteristiği". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)*. 211-248. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Dağ, Mehmet. "Kur'an'ın Anlam ve Telaffuza Dayalı Okunması: Yedi Harf Ruhsatı". *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu*. 527-536. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Demir, Abdullah. "İmam Birgivi Selefî mi Yoksa Mâtüridî mi?" *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. 2/153-167. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2021.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Seleflik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.

- Hanay, Necattin. "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 299-327.
- İbn Abdülber. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî vd. 26 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1387-1412/1967-1992.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye*. thk. Beşîr Muhammed Uyûn. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1410/1989.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abduselâm İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Burhân fi beyâni'l-Kur'ân*. thk. Suûd b. Abdullah el-Füneysân. Bûr Sâ'id: Mektebetü'l-Hediyü'n-Nebeviyyü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1409.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Mugnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Hikâyetü'l-münâzara fi'l-Kur'ân ma'a ba'zî ehli'l-bid'a*. thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1418/1997.
- İbn Kuteybe. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar. Beyrut & ed-Doha: el-Mektebü'l-İslâmî & Müessesetü'l-İşrâk, 2. Basım, 1419/1999.
- İbn Kuteybe. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1393/1973.
- İbn Receb. "er-Red 'ala men ittebe'a gayra'l-mezâhibi'l-erbe'a". *Mecmû'u resâili'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî. 2/617-639. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2. Basım, 1424/2003.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bide'ihimi'l-kelebiyye*. thk. Yahyâ b. Muhammed el-Hüneydî vd. 10 Cilt. Riyad: Mecma'ü'l-Melik Fehd, 1426.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan b. Nâsır vd. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Fetevâ el-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *er-Red 'ale'l-mantıkıyyîn*. Lahor: Tercümânü's-Sünne, 3. Basım, 1397/1977.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *es-Sârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. b.y.: el-Hurrasü'l-Vataniyyü's-Suûdî, 1403/1983.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Tahkîku'l-kavl fî mes'eleti İsâ kelîmetullah ve'l-Kur'ânü kelâmullah*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hasan Ziyâeddin 'İtr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1987.
- İşcan, Mehmet Zekî. *Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım, 2014.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kattân, Mennâ'. *Nüzûlü'l-Kur'ân 'alâ seb'ati ahruf*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Kevserî, M. Zahid. "Yedi Harf Nedir?" çev. Yunus Ekin. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 105-112.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kutlu, Sönmez. "Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. ed. Mehmet Evcuran. 139-152. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *Selefiligin Fikri Arkaplanı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: OTTO Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Muhtasarü'l-insâf ve şerhu'l-kebîr". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. 2/792. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, ts.

- Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. El-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1427/2006.
- Öğmüş, Harun. “Yedi Harf Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 1-23.
- Özervarlı, M. Sait. “Selefiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa. “İmamiyye Şiası'nın Kıraat ve ‘Ahruf-i Seb’a’ Anlayışı”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 13/3 (2008), 121-154.
- Sönmez, Mehmet Ali. “Hişâm b. Hakîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/155. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Şâhîn, Abdüssabûr. *Târîhu'l-Kur'ân*. Kahire: Nahdatu Mısır, 3. Basım, 2007.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-mümti 'alâ Zâdi'l-müstakni'*. 15 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fazl el-Dimyâtî. Kahire: Daru'l-Hadîs, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Fevvez Ahmed Zumerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Hafız Ali Rıza Sağman ve Kur'an Tercümesi**

*Hafız Ali Rıza Sağman and Translation of the Qur'an*

**Davut şAHİN**

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

University of Ankara Hacı Bayram Veli

Faculty of Islamic Sciences

Türkiye

[sahdavut@hotmail.com](mailto:sahdavut@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0001-0351-670X](https://orcid.org/0000-0001-0351-670X)

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/08/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 04/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** şahin, Davut. "Hafız Ali Rıza Sağman ve Kur'an Tercümesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October 2022), 515-533.

<https://doi.org/10.31121/tader.1165052>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş / Türkiye



## Öz

Çalışmada Hafız Ali Rıza Sağman'ın hayatı, Kur'an anlayışı, Kur'an tercümesi hakkındaki görüşleri ile yazdığı Kur'an meali incelenmektedir. Sağman Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkçe Kur'an projesini camilerde icra edenlerden biridir. 1964 yılına kadar süren hayatı boyunca o, diğer meşguliyetleri yanında Kur'an tercümesine ilişkin görüş belirterek, eserler yazarak bu alanla ilgili olduğunu göstermiştir. Görüşleri ve eserleri, yaşadığı dönemde Kur'an tercümesine bakışı ve tercümenin durumu hakkında kısmen de olsa fikir vereceği için önem arz etmektedir. Çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. Birincisi Sağman'ın Kur'an anlayışı ile tercümeyle ilişkin fikirlerine, ikincisi ise onun meal çalışmasına dairdir. İlk kısımda Sağman'ın yazdığı bir risalesi ve makalesi ile kaleme aldığı meali esas alınmaktadır. Bu çalışmalarda sunulan bilgiler, fikirler ve değerlendirmeler çerçevesinde bakıldığında onun, lafzın incelikleri dikkate alınmaksızın sırf anlaşılın diye Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesini doğru bulmadığı, Kur'an'ın tercümesinin ancak mealen mümkün olabileceği yönünde fikir beyan ettiği, Kur'an'ı kendisine hitap ediyormuş gibi düşünerek okumalar yaptığı anlaşılmaktadır. Çalışmanın ikinci kısmında ise Sağman'ın kaleme aldığı meal biçimsel ve içeriksel açılarından ele alınmaktadır. Bu incelemeler neticesinde şunları söylemek mümkündür: Sağman mealinde bir taraftan Kur'an metnine bağlı kalmaya gayret etmiş, diğer taraftan mealdeki amacın muhatabın Kur'an'ı anlaması olduğunu düşündüğünden olsa gerek Kur'an ifadelerini Türkçeleştirmeye, Türkçenin ifade gücünü kullanmaya çalışmış, metnin anlaşılır ve açık olması için parantez içi cümleler kullanmıştır. Mealinde kısmen de olsa bazı hata ve eksikler mevcuttur.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Meal, Tercüme, Hedef Dil, Ali Rıza Sağman.

## Abstract

In this study, Hafız Ali Rıza Sağman's life, understanding of the Qur'an, his views on the Turkish translation of the Qur'an and the translation of the Qur'an he wrote are examined. Sağman (d. 1964) is one of the people who carried out the Turkish Quran project in mosques in the early years of the Republic. Until his death, he was constantly busy in this field by expressing his opinion on the translation of the Qur'an and writing works. His views and works are important as they will give some idea about the translation of the Qur'an into Turkish and the situation of the translation during his lifetime. The study consists of two parts: the first is about Sağman's understanding of the Qur'an and his ideas about translation, and the second is about his translation work. The first part is based on a booklet written by Sağman and his article and the translation he wrote. From the information, ideas and evaluations he presented in these studies, it is seen that he did not find it appropriate to translate the Qur'an into Turkish just for the sake of understanding, regardless of the subtleties of the wording, and expressed his opinion that the translation of the Qur'an is only possible in terms of meaning. It is understood that he made readings by thinking of the Qur'an as if it were addressed to him. In the second part of the study, Sağman's translation is discussed in terms of form and content. In accordance with these reviews, it is possible to say the following: It is understood that Sağman's priority is for readers to understand the Qur'an. For this reason, Sağman, on the one hand, tried to stick to the text of the Qur'an in its translation, on the other hand, tried to translate the Qur'anic expressions into Turkish, to use the expressive power of Turkish, and used parenthetical sentences to make the text understandable and clear. On the other hand, there are some errors and omissions in its translation.

**Keywords:** The Qur'an, Meaning of Qur'an, Translation, Target Language, Ali Rıza Sağman.

## Giriş

Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi Cumhuriyetin ilk yıllarında daha çok Türkçe Kur'an projesiyle gündemdedir. Çalışmanın ana mihverini oluşturan Hafız Ali Rıza Sağman, bu dönemde söz konusu projenin camilerde icracısı olarak görev yapmaktadır. Cumhuriyetin ilk 41 yılına şahit olan Sağman, ilk yıllarda üstlendiği bu görev sonrasında, ölüm tarihi olan 1964 yılına kadar diğer alanların yanı sıra Kur'an tercümesi ile de ilgilenmiştir. İşte bu makale onun Türkçe Kur'an projesiyle ilgili üstlendiği görev sonrası bu alana ilişkin serdettiği görüşleri ve yazdığı meali konu edinmektedir. Sağman'ın Kur'an tecvidi ve tilavetinin konu edildiği bir çalışma bulunmaktadır. Ancak bilebildiğimiz kadarıyla Kur'an tercümesine ilişkin

görüşleri ve meali üzerine bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışma, onun bu yönünün tanınması ve bilinmesine kısmen de olsa katkı sağlayacaktır, kanaatindeyiz.

Sağman'ın Kur'an tercümesiyle ilgili görüşleri aslında bu husustaki klasik yaklaşımdan farklı değildir. Ona göre Kur'an motamot çevrilemez. Dolayısıyla Kur'an'ın aslının yerine geçecek tercümesi Arapça da dâhil olmak üzere hiçbir dilde yapılamaz. Kur'an'ın ancak mealen tercümesi yapılabilir, yapılmalıdır da. Yapılan tercümelere getirdiği eleştirilere bakılırsa ona göre, tercümede metin göz ardı edilerek yalnız Türkçenin merkeze alınması doğru değildir. Tercümede Kur'an kelimeleri, terkipleri ve cümleleri dikkate alınmalıdır. Mealinde bu hususlara dikkat etmeye çalışsa da o, bazen metni bazen Türkçe ifadeyi ve anlaşılır olmayı öne almıştır. Öte yandan mütercimın Kur'an'a bakışı onun tercümesine de yansiyabileceği için bu hususa da eğilmek gerekir. O bunu meale değil de bazı âyet mealleri için verdiği dipnota yansıtmıştır. Verdiği dipnotlardaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla o, Kur'an'ı kendisine hitap ediyormuşçasına güncel ahvali esas alarak okumaktadır. Genellemeler yapması, çıkarımlarda bulunması ve bilimsel(cı) yorumlar içeren tespitlerde bulunması onun bu okuyuş biçimine delil olarak gösterilebilir.

Çalışmada Ali Rıza Sağman'ın Kur'an'a bakışı, tercümeyle ilişkin görüşleri, mealinin özellikleri yine onun eserleri üzerinden örneklerle ortaya konulmaktadır. Bu hususta diğer eserleri yanında en çok başvurulan eserleri bir risale, makale ve meal çalışmasıdır. Risalenin adı *Kur'an'ın Türkçe'ye Tercemesi Karşısında Üç Profesör: Muhterem Hilmi Ziya Ülken, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Besim Atalay*'dir. Makale ise *Kur'an -Mâhiyeti- Başka Dile Çevrilmesi* adıyla Düccane Cündioğlu tarafından neşre hazırlanmıştır. Mümin Çevik'in neşre hazırladığı mealinin adı *Lâfzen ve Meâlen Kur'ân-ı Hakîm'in Tercemesi*'dir. Bu makalenin temel kaynakları işte bu üç eserdir. Şimdi eğitimi, üstlendiği görevleri ve eserleri konusunda kısa bilgi vererek onu daha yakından tanıyalım.

### 1. Hafız Ali Rıza Sağman'ın Hayatı

1889 yılında Ünye'de doğan Hafız Ali Rıza Sağman, Sultanselimli Hafız Rıza diye bilinir. Küçük yaşlarda hıfzını tamamlar. Arapça dersi görür. Aşere ve takrib icazeti alır. İlk eğitimi ve Rüşdiyeyi Giresun'da tamamlar. Süleymâniye Medresesinde Kelam Felsefe bölümünü bitirir. Dârülfünun Hukuk Fakültesinden mezun olur. Fatih Çarşamba'da Sultanselim camii müezzinliği, Bâb-ı Fetva Hey'et-i Teftişiyeye Kalemî başkatipliği (14 Ağustos 1920-1 Kasım 1920), Hayriye Mektebi (1923-1928), İran Ortaokulu ve İngiliz Erkek Lisesi'nde (1929-1942) Türkçe hocalığı yapar. Darüşşafaka'da (1928'den sonra uzun süre) Türkçe ve tarih dersleri, İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda (1952-1964) çeşitli dersler, Saint Michel Lisesi'nde (1940'dan vefatına kadar) Türkçe, tarih ve coğrafya dersleri verir. Hafızlığı, hanendeliği ve mevlithanlığı ile şöhret bulan Sağman, bestelediği eserlerle mûsiki alanındaki gücünü ortaya koyar. 1964'te Fatih Çarşamba'daki evinde vefat eden Sağman Edirnekapi'daki Otakçılar Mezarlığı'na defnedilir.

Sağman'ın eserlerine gelince onun gazel, kaside, münacat, na't türünde aruz ve hece vezniyle yazdığı manzumeleri çeşitli gazete ve mecmualarda neşredilmiştir. Makale, risale ve kitap türünde yayımlanmış ve yayımlanmamış eserleri vardır. Basılmış başlıca eserleri şunlardır: İbretnüma-İtikadsızlık ve Menşei, Meşhur Hafız Sami Merhum, İstanbul'u Ne Şekilde Aldık?, Din Adamları Nasıl Yetiştirilmeli?, Hazret-i Kur'an Radyoda Okunabilir mi?, İstanbul

Hendekleri, Mevlid Nasıl Okunur? ve Mevlidhanlar, Sağman Tecvidi- Kur'an Nasıl Okunur?, (Bu eserin Yeni Sağman Tecvidi, İlaveli Yeni Sağman Tecvidi ve Sualli Cevaplı Sağman Tecvidi adıyla baskıları yapılmıştır), Ruz-i Ceza: Ahiret Var mı? Nasıl? (Arapça, manzum), İstanbul'un Fethi Hakkında Enteresan Bir Fetva, Cevaba Cevabım (Bu, İstanbul'un Fethi Hakkında Enteresan Bir Fetva adlı eseri üzerine Mehmet Raif Ogan'ın yazdığı yazıya karşılık kaleme aldığı bir çalışmadır.), Kur'an'ın Türkçe'ye Tercemesi Karşısında Üç Profesör; Muhterem Hilmi Ziya Ülken, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Besim Atalay, İslam Tarihinde Rahip Bahira Meselesi, Atlas Okyanusu'ndan Çin Seddi'ne Kadar İslam Fütuhâtı, Hazreti Kur'an'ın Mealen Tercümesi (Kur'an-ı Kerim'in Lafzen ve Meâlen Tercemesi).<sup>1</sup>

Cumhuriyetin ilk 41 yılına şahit olan Hafız Ali Rıza Sağman 1932 Ramazan'ında tek-birin Türkçeleştirilmesi ve camilerde icrası ile Türkçe Kur'an projesinin camilerde icrası sürecinde aldığı görevle meşhur olur. Daha sonra bu projedeki icra göreviyle ilgili olarak yapılan eleştiriye "o sele karşı duramadık" şeklinde cevap vererek adeta bu görevi mecburiyetten dolayı icra ettiğini ima eder.<sup>2</sup> Onun Kur'an tercümesine ilgisi hiç kaybolmuş değildir. Artık o bu husustaki mesaisini yapılan tercümelemlerin sihhati/doğruluğu, Kur'an'ın tercümesinin gerekliliği, tam olarak tercüme edilip edilmeyeceği hususlarına harcar. En önemlisi de bir meal yazarak konuyla ilgili düşünce ve yaklaşımını somut bir biçimde izhar eder.

## 2. Kur'an Anlayışı: Kur'an'ı Yaşadığı Zamana Göre Okuma

Sağman'ın Kur'an anlayışı incelendiğinde öyle anlaşılıyor ki o, Kur'an'ı yaşadığı zamanı dikkate alarak okumaktadır.<sup>3</sup> Mealde verilen dipnotlarda bu hususu görmek mümkündür. Örneğin Sağman "Ey iman edenler! Kendinizden olmayanları sırdaş edinmeyin. Onlar sizi karıştırmaktan vaz geçmezler. Sizin en çetin zarara uğramanızı temenni ederler. O (kuduz) düşmanlık, işte ağızlarından açığa vurmuştur. İçlerinde gizledikleri (düşmanlık) ise daha iridir. Size gerçekten bu ibret kaynaklarını açıkladık. Eğer aklınızı kullanırsanız" mealindeki Âl-i İmrân 3/118. âyet için "Bu gün inmiş gibi" notunu düşmüştür.<sup>4</sup> Onun genellemelerde

<sup>1</sup> Nuri Özcan, "Ali Rıza Sağman", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2008) 35/389-390; M. Fazlı Akkaya, "Hocam Ali Rıza Sağman", *Lâfzen ve Meâlen Kur'an-ı Hakîm'in Tercemesi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1980), 7-12; Ali Rıza Sağman, "Kur'an -Mâhiyeti- Başka Dile Çevrilmesi", neşr. Düccane Cündioğlu, *İslamiyat* 1/2 (Nisan- Haziran 1998), 100. Üzerinde çalıştığımız Ali Rıza Sağman'ın mealinin ismi üç farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Biri Nuri Özcan'ın belirttiği "*Hazreti Kur'an'ın Mealen Tercümesi*", diğeri M. Fazlı Akkaya'nın söylediği *Kur'an-ı Kerim'in Lafzen ve Meâlen Tercemesi*, bir diğeri de çalışmada esas aldığımız Mümin Çevik'in neşrettiği eserin üzerindeki isimdir ki, *Lâfzen ve Meâlen Kur'an-ı Hakîm'in Tercemesi* şeklindedir. Tercemeyi Ali Rıza Sağman'ın tashih edilmiş müsveddelerinden dizdiğini söyleyen Mümin Çevik'in isimlendirmesinin daha doğru olması muhtemeldir. Bk. Mümin Çevik, "Takdim", *Lâfzen ve Meâlen Kur'an-ı Hakîm'in Tercemesi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1980), 6. Bu arada 2018 de yapılan bir Yüksek Lisans çalışmasında Sağman'a ait "Hazreti Kur'an'ın Mealen Tercümesi" adında bir mealin basılmış örneğine rastlanmadığı belirtilmiştir. Bk. Ayşe Elif Apuhan, *Ali Rıza Sağman'ın Tecvit-Tilavet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 15. Sağman'a ait basılı meal olduğu halde araştırmacıyı yanıltan husus kanaatimizce mealin farklı adlarla zikredilmiş olmasıdır. Zira onun kullandığı kaynakta geçen meal ismi ile yayımlanan mealin ismi farklıdır.

<sup>2</sup> Ali Rıza Sağman, "O Müthiş Sele Karşı Duramadık", *Sebilürreşad*, 4/95 (Şubat 1951), 312-313. [İDP - İslamcı Dergiler Projesi, [idp.org.tr](http://idp.org.tr)] erişim tarihi 17.08.2022].

<sup>3</sup> Sağman'ın bu yaklaşımı, modern dönemin Kur'an anlayışına etki eden Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın yaklaşımıyla uyumlu gözükmektedir. Söz konusu iki alimin yaklaşımı için bkz. Nurdane Güler, "Kur'an Ayetlerinde Maslahat ve Gâî Yorumla İlişkisi". ed. Ayten Erol, *İslami İlimlerde Maslahat*, (Ankara: Gece Kitaplığı,2017), 60, 61.

<sup>4</sup> Ali Rıza Sağman, *Lâfzen ve Meâlen Kur'an-ı Hakîm'in Tercemesi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1980), 96. Bu ve bundan sonraki başlıklarda konuyu anlatmak için sık sık âyet meallerine başvurulacaktır. Mealler Sağman'ın *Lâfzen ve Meâlen Kur'an-ı Hakîm'in Tercemesi* adlı eserinden olduğu gibi alıntılanacaktır. Böylece okuyucu çalışmanın kaynakla-

ve çıkarımlarda bulunması, bilimsel(ci) yorumlar içeren tespitler yapması Kur'an'ı yaşadığı zamana göre okuduğunu göstermektedir. Şimdi bunlara dair örnekleri görelim.

## 2.1. Genellemelerde Bulunması

Sağman bazı âyet meallerini verdikten sonra açıklamasında genellemeler yapar. Bu başlık altında onun bu tür yaklaşımına örnek olabilecek üç âyet meali ve yaptığı açıklama verilecektir. 1.si Yûnus 10/41. âyete ilişkindir. Bu âyeti yazar şöyle çevirmiştir: “(Peygamberim!) seni yalan saydılar ise sen de, deki, benim işim benim sizin işiniz de sizin. Siz, benim yaptıklarım-dan uzaksınız. Ben de sizin yapmakta olduklarınızdan uzağım.” Mealin dipnotuna Sağman'ın yaptığı açıklama şöyledir: “Bu âyet insanlara tapanları hedef tutuyor gibi.”<sup>5</sup> 2.si Hûd 11/82 ve 83. âyetlere dairdir. Âyetler Lut peygamberin kavminin helakini konu edinmektedir. Sağman söz konusu âyetlerin mealini şu şekilde vermiştir: “Vaktâ ki, helâk buyuruğumuz geldi. O-ranın üstünü altı kıldık ve başlarına balçıktan (pişik) Rabbince işaretlenmiş olarak ardarda taş (yağmurları) yağdırdık. O taşlar zalimlerden hiç de uzak değildir.” Meale ilişkin dipnotta ya-zar “Her zamanın zalimleri bu taş yağmurunu bekliyebilir” açıklamasını yapar.<sup>6</sup> Yazarın Kur'an'ı kendisine hitap ediyormuşçasına okuma biçimini gösteren 3. örnek ruhu konu edinen el-İsrâ 17/85. âyete verdiği meal ve bu bağlamda getirdiği açıklamadır. Âyet meali şöyledir: “Sana rûhu soruyorlar. De ki ruh Rabbimin işindedir. (Bu hususta) size çok az bilgiden baş-ka verilmemiştir.” Bu meale ait dipnotta Sağman'ın açıklaması “Aradan 14 asır geçti. Hüküm, hâlâ aynıdır” şeklindedir.<sup>7</sup> Âyet meallerinin peşinden getirilen notlar dikkate alındığında Sağman'ın genellemelerde bulunduğu dolayısıyla Kur'an'ı yaşadığı zamana uygun olarak okuduğu rahatlıkla görülebilir.

## 2.2. Çıkarımlarda Bulunması

Sağman'ın Kur'an'ı yaşadığı zamana uygun olarak okuduğunu gösteren diğer husus âyet meallerinden birtakım çıkarımlar yapmasıdır. Bu hususa üç örnek verilecektir. İlk örnek el-Bakara 2/170. âyetin mealine getirilen açıklamadır. Sağman'ın bu âyete verdiği meal şöy-ledir: “(Müşriklere) ‘Allah'ın indirdiğine uysanıza!’ denildiği zaman, ‘Hayır! (Biz) atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız’ dediler. Ya atalarının aklı hiçbir şeye ermiyor ise! Doğru yola girmiş dahî değil iseler!” Bu mealin peşinden Sağman “Bu âyet, gerçek gericiliğin ke-miklerini kırıyor” açıklaması yapar.<sup>8</sup>

Sağman'ın mealden çıkarımda bulunduğu diğer bir âyet yine el-Bakara sûresinde yer alan uzunca bir âyettir. Özetlemeden Sağman'ın mealıyla sunulacak olan el-Bakara 2/117. âyetin anlamı şöyledir:

---

rından biri olan mealle kısmen de olsa buluşturulacaktır. Ancak mealin daha kolay ve doğru anlaşılmasını sağlayaca-k durumlar olursa bu dipnotta belirtilecektir. Söz konusu meale Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, şeklinde atıfta bulu-nulacaktır.

<sup>5</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 276. Bu çeviride “sende” şeklinde bitişik yazılan ifade “sen de” biçiminde ayrı yazılmalı-dır.

<sup>6</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 298.

<sup>7</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 374; Yine yoldan sapmış olan Kitap ehlinin mü'minlerin de yoldan sapmasını istedikleri En-Nisâ sûresi 44. Âyette bildirilmektedir. Bu âyetin dipnotunda Sağman, “mesela misyonerler” notunu koymak-tadır. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 119.

<sup>8</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 48.

(İslamca) iyilik (ibadette) yüzünüzü doğu ve batı yönlerine yöneltmeniz değildir. Fakat iyilik Allah'a ve ahiret gününe ve meleklere ve kitaba ve peygamberlere inanan ve malı onun sevgisiyle yakınlarla ve öksüzlere ve düşkünlere ve yolda kalmışlara ve (zavallı) dilencilere veren ve köle (ve esir) âzâdında kullanan ve namazı gereğince kılan ve zekatı veren ve andlaşma yaptıkları zaman verdikleri sözü yerine getirenler ve sikkintili ve ihtiyaç zamanlarda ve savaşın şiddetli hengamesinde sabr (ve sebat) edenlerin halleridir. İşte bütün onlar, sadıklar olanlardır. Müttekiler de onların kendileridir.”

Bu mealin ardından yazarın açıklaması şudur: “İslamın ne olduğunu bu âyet apaçık anlatıyor.”<sup>9</sup> Sağman'ın çıkarımında bulunmasına verilebilecek bir diğer örnek âyet mealî eş-Şûrâ 42/30'a aittir. Ancak burada açıklamaya ilişkin dipnot işareti âyet bitmeden verildiği için âyet mealinin tamamı değil, ilgili kısmı alıntılanmaktadır. Söz konusu âyetin ilgili kısmının mealî şöyledir: “Musibetten ibaret size çarpan bir şey, artık ellerinizin kazandığı şeyin verimidir.” Bu âyete ilişkin Sağman'ın açıklaması şöyledir: “Beşeri sorumluluk ilkelerinden biri”.<sup>10</sup>

### 2.3. Bilimsel(c) Yorum ve Bilime Teşvik Bağlamında Tespitler Yapması

Yazarın bazı âyet meallerine ait dipnotlarda bilimsel(c) yorumlar içeren tespitler yapması Kur'an'ı kendisine hitap ediyormuşçasına okuması olarak anlaşılabilir. Bir önceki iki başlıkta olduğu gibi bu başlıkta da konu üç örnekle işlenecektir. Birinci örnek el-Hicr 15/22. âyetinin baş tarafına aittir. Bu kısmın meal ve açıklaması şöyledir: “Aşılایıcı olarak rüzgârları gönderdik.” Bu âyet yepyeni ve apaçık bir mûcizedir. Çünkü rüzgârların tohumları taşıyarak meyvaları aşılادığı Batı âlemince, 19. asırda anlaşıldı.<sup>11</sup> Bilime teşvike dair verilebilecek örnekler ise ez-Zariyât 51/20, 21. âyet meallerinin ardından Sağman'ın peş peşe getirdiği iki açıklamadır. 21. âyetin mealî: “Şu yeryüzünde yakıncılar için birçok âyetler vardır” 22. âyetin mealî: Kendinizde de (vardır). Yine de görmüyor musunuz? İlki için açıklama: “Jeolojiye teşvik değil de ne?” İkinci için açıklama: “Fizyoloji ve Psikolojiye teşvik değil de ne?”<sup>12</sup>

### 3. Kur'an Tercümesine İlişkin Görüşleri

Ali Rıza Sağman Kur'an tercümesine, döneminde tercümeye atfedilen değer/mana üzerinden bakmaktadır. Kur'an dilinden farklı dile sahip olmamız hasebiyle kendisini anlamamızı isteyen Kur'an'ın tercüme edilmesinin zorunlu olduğunu düşünmekte, ancak Kur'an'ı herkesin/herkesimin anlamasını beklememek gerektiğini söylemektedir.<sup>13</sup> Biz burada Sağman'a göre tercüme çeşitleri, Kur'an tercümesine ilişkin benimsediği ilkeler üzerinde durmak istiyoruz.

Sağman tercümenin çeşitlerine ilişkin isimlendirmede gelenekten farklıymış gibi gözüke de aslında açıklamaları gelenekte var olan harfî ve tefsirî tercümeyi anlatmaktadır. O bu konuyu döneminde var olan “Kur'an'ın Türkçesi olabilir mi?” şeklindeki soruya/soruna cevap

<sup>9</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 49.

<sup>10</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 644.

<sup>11</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 339. Ayrıca bu konuya dair diğer örnekler için bk. el-Enbiyâ 21/30. âyeti ve açıklaması; Fâtır 35/27. âyeti ve açıklaması; es-Sâffât 37/6. âyeti ve açıklaması, ez-Zuhruf 43/33. âyetin mealindeki merdiven kelimesinin parantez içinde asansör şeklinde açıklanması. Geçtiği yerler için sırasıyla bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 421, 572, 585, 651.

<sup>12</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 698.

<sup>13</sup> Sağman, “Kur'an -Mâhiyeti- Başka Dile Çevrilmesi”, 109-110.



verme, ona ilişkin görüşlerini izhar etme bağlamında işler. Ona göre bir sözün iki türlü manası vardır:

Birincisi mutâbıkî mânâdır ki, lafızdan kalıbı kalıbına, tıpatıp çıkan manadır. Bu sözün anlattığıdır. İkincisi, lâzîmî mânâdır ki, sözün anlatmak istediğidir. Kelimenin karşısında kalıbı kalıbına mana değil, ona uygun kelimelerle ifade olunur. Kur'an'ın birinci manada Türkçesi olamaz. İkinci manada hem olur, hem olmalı ve mutlaka olmalıdır. İzahlı Türkçe tefsir işte bu manada olan tercemedir. Yapılan tercümelemin hepsi bu manada olarak yapılmıştır. Bu çeşit tercümeye “mealen tercüme” denir.<sup>14</sup>

Sağman harfi tercümenin olamayacağı yönündeki görüşünü tespit edebildiğimiz kadarıyla şu argümanlarla destekler: 1. Eseri tercüme eden kişinin o eseri yazan kadar hatta daha ilmi, edebî kudrete sahip olması gerekir. 2. Kur'an'ın muhtevastaki bazı konuların (örneğin itikadiyyatın) tercüme edilmesi zordur. Bu, Kur'an'ın üslubundan kaynaklanmaktadır. Tarz-ı edâ da denilen bu üslupta birbirinin içine girmişçesine sıralanmış nükteler, ifadede fesahat, belağat halâvet ve melâhat bulunmaktadır. İşte Kur'an ifadelerindeki seyyaliyet muhafaza edilerek başka dile nakledilmesi imkansızdır.<sup>15</sup> 3. Türkçe, Kur'an ifadeleri ve manaları karşısında yetersiz kalmaktadır. Bu hususta Sağman özetle şöyle söylemektedir: Bir eserin tercüme edilmesi istenilen dilinin, o eserdeki hüsn-i tertibi ve fesahatı, manadaki hüsn-i ifadeyi, edebî mülâhaza ve dinî hakikati ihata ve ifade etmek kabiliyetinde olmalıdır. Ne yazık ki Türkçemiz de bu kudret yoktur. 4. Kur'an'ı tercüme etmek isteyen kişi hem Arapçaya hem Türkçeye bütün kaideleri ve edebî incelikleri ile vakıf olmalıdır. Bu şöyle test edilebilir: Her iki dilde mahir iki kişi olmalı biri Kur'an'ı Türkçeye tercüme etmeli, diğeri bu tercümeyle Kur'an'a müracaat etmeden Arapçaya çevirmelidir. Bu çevirdiği Arapça eser ile Kur'an arasında kelimelerin şahısları, dizileri ve edatların kullanılmaları ve sair bakımlardan hiç fark bulunmazsa iki tercüme aslına uygun ve ideal tercüme olur.<sup>16</sup>

Sağman sıraladığı bu maddelerde Kur'an'ın tercüme edilemeyeceğinden veya bu hususta Türkçenin yetersiz oluşundan değil, harfi/motamot/mutabıkî tercümenin imkansız oluşundan, bu hususta dilin yetersiz kalışından bahsetmektedir. Bir başka ifadeyle o, tercümenin Kur'an'ın yerine geçemeyeceğini ve Kur'an diye isimlendirilemeyeceğini söylemek istemektedir.<sup>17</sup> Zira bir meal yazmakla bu görüşünü daha net ifade etmiş olmaktadır.

Sağman'ın Kur'an tercümesine ilişkin benimsediği ilkelere gelince, bu hususu konu edinen doğrudan bir çalışmasının bulunmadığı belirtilmelidir. Ancak onun *Kur'an'ın Türkçeye Tercemesi Karşısında Üç Profesör: Muhterem Hilmi Ziya Ülken, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Besim Atalay* adlı risalesi ile Düccane Cündioğlu tarafından neşre hazırlanan *Kur'an - Mâhiyeti- Başka Dile Çevrilmesi* başlıklı makalesi bu hususta bazı ilkeler tespit etmeye imkan vermektedir. Bu ilkelere biri, tercümede salt Türkçe açısından anlaşılır olma hedeflenme-

<sup>14</sup> Sağman, “Kur'an -Mâhiyeti- Başka Dile Çevrilmesi”, 104. O başka bir yerde tercümeyle motomo terceme, mealen terceme şeklinde ikiye ayırır. Burada da birincisinin Kur'an için tatbik edilemediğini; ikincisinin mümkün, kolay ve verimli olduğunu ifade etmektedir. Bk. Ali Rıza Sağman, *Kur'an'ın Türkçeye Tercemesi Karşısında Üç Profesör Muhterem Hilmi Ziya Ülken, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Besim Atalay* (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1957), 15.

<sup>15</sup> Sağman, “Kur'an -Mâhiyeti- Başka Dile Çevrilmesi”, 102-103.

<sup>16</sup> Sağman, “Kur'an -Mâhiyeti- Başka Dile Çevrilmesi”, 104-108.

<sup>17</sup> Nitekim Sağman'ın bir takım yanlışlarına işaret ettiği İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun tercümesi “Kur'an” ismiyle yayımlanmıştır.

melidir. Bu husus tercümenin dilsel yönüdür. Zira o, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun tercümesini Hilmi Ziya Ülken'in salt Türkçe açısından değerlendirip övmesini eleştirmiştir. Sağman bu hususta şöyle der: “Profesör (Hilmi Ziya Ülken) Bey'e hayret ederim. Hep Türkçedeki başarını mi'yar tutuyor. Bu Türkçe eserin aslına olan samimiyet ve intibâkını geçiveriyor.”<sup>18</sup>

Kur'an tercümesi ilkeleri bağlamında tespit edebildiğimiz Sağman'a ait diğer bir ilke şudur: Kur'an kelimeleri Arapça asıl anlamlarına uygun tercüme edilmelidir. Bu husus tercümenin ilmî yönüdür. Sağman'ın bizzat kendisinin Baltacıoğlu'nun Kur'an tercümesine ilişkin değerlendirmeleri ve Besim Atalay'ın bu tercüme getirdiği eleştiriyi eleştirmesi bu hususta ipuçları taşımaktadır. O eleştirilerini Besmele ve el-Fâtiha sûresinin birinci âyetine ilişkin yapılan tercüme üzerinden yapmaktadır. Baltacıoğlu besmeleyi “Acıyıcı, esirgeyici Allah'ın adıyla başlarım”; el-Fâtiha 1/1. âyetini ise “Övülmek yalnız Allah'a yaraşır. O Allah ki bütün varlıkların çalabıdır”<sup>19</sup> şeklinde tercüme etmektedir. Görüldüğü üzere Baltacıoğlu رحمان/Rahmân'ı, acıyıcı; رحيم/Rahîm'i esirgeyici; الحمد/el-hamd'i övülmek; الله/li'llahi'yi, yalnız Allah'a yaraşır; العلمين/el'alemin'i, bütün varlıklar; رب/Rabb'i, çalap şeklinde tercüme etmiştir. Ayrıca bir cümle olan el-Fâtiha 1/1. âyetini iki cümle halinde Türkçeye aktarmıştır.

Ali Rıza Sağman bu tercümedeki yanlışları maddeler halinde sıralar. İlk olarak Rahmân kelimesinin bu şekilde tercüme edilmesini kakofoni olarak niteler. Bu vesileyle söz konusu tercüme “En tatlı ifade ile terceme” şeklinde niteleyerek öven Hilmi Ziya Ülken'i eleştirir. Sağman Rahîm kelimesinin esirgeyici şeklinde Rahmân'la aynı düzlemde anlamlandırılmasına da karşı çıkar. O bu kelimenin Allah'ın ahiretteki “adl” sıfatıyla ilişkili olduğunu vurgular ve böyle anlaşılmazsa Allah'ın teklif hikmeti abes; mücâzat ve mükafatı gayr-i mantıklı olur, der. Hamd kelimesinin masdar olduğunu, Arapçada masdarların malum ve mechul olarak tercüme edilebildiğini, Baltacıoğlu'nun mechul anlamı tercih ettiğini, ancak hamd'i malum olarak tercüme etmenin daha doğru olacağını ifade eder. Öte yandan övülmek veya övmek'in hamd'in karşılığı değil, medh'in karşılığı olduğunu söyler. Ona göre hamd'i, ögmek kelimesi ile karşılamak Allah için hamd hususunda pek yavan kalmaktadır. Ayrıca hamd kelimesinin başında onu marife (belirli) kılan “elif lam” takısı vardır. Ancak tercüme yansıtılmamıştır. Bu da ona göre yapılan tercümenin ilmî değerden uzak olduğunu delilidir. Baltacıoğlu'nun ikiye ayırdığı ilk cümle “yaraşır” fiiliyle bitmektedir. Ona göre “yaraşmak” kelimesine karşılık gelecek bir ibare âyette yoktur. Eğer âyet “الْحَمْدُ يَلِيْقُ اللهُ” olsaydı ona göre bu anlam verilebilirdi. O şöyle demektedir: “Bu âyet bütün hamdlerin Allah'a mahsusiyetini en kuvvetli şekilde anlatacak kuvvetli ifadenin kaynaşma yeridir. Terceme, aslındaki kelimelere göre olmalı. Ve bu kelimelerin terki ve ta'biyelerine paralel kudrete sahip bulunmalıdır ki, da'vaya uygun terceme olsun.”<sup>20</sup>

Baltacıoğlu'nun tek cümle olan el-Fâtiha 1/1. âyeti iki cümleye böldüğünü ikinci cümleyi “O Allah ki bütün varlıkların çalabıdır” şeklinde kurduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu tercümede Sağman iki hata bulmaktadır. Birincisi Baltacıoğlu'nun yedi âyetli el-Fâtiha sûresini sekiz âyete çıkarmasıdır. Öte yandan tercümede yer alan “O Allah ki” sözüne âyette karşılık gelecek hiçbir kelime yoktur. İkincisi el-âlemîn kelimesinin “bütün varlıklar” şeklinde

<sup>18</sup> Sağman, *Kur'an'ın Türkçeye Tercemesi Karşısında Üç Profesör*, 3.

<sup>19</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Kur'an* (Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik T.A. Ş., 1957), 5.

<sup>20</sup> Sağman, *Kur'an'ın Türkçeye Tercemesi Karşısında Üç Profesör*, 4-6.

tercüme edilmesidir. O şöyle demektedir: Bütün varlıkların şümül dairesinde Allah dahi yok mu? Evet, var... Bu yüzden alimlerimiz “âlem”i “masivallah/Allah’tan başka her şey şeklinde tarif etmişlerdir.”<sup>21</sup>

Yukarıda Besim Atalay’ın, Baltacıoğlu’na ait tercümeyle eleştirdiğini Sağman’ın da bu eleştiriyi isabetsiz bulduğunu söylemiştik. Besim Atalay’a göre el-Fâtiha sûresinin ilk âyetinin anlamı; “Öğmek, evrenlerin (alemlerin) Rabbı olan Allah’adır” şeklinde olmalıdır. Sağman bu tercüme için yukarıda Baltacıoğlu’nun tercümesine getirdiği benzer eleştirileri zikrettikten sonra “âlemîn” in, evren; el-Hamdu lilahi ifadesinin, hamd Allah’adır, şeklinde tercüme edilmesine, Rabb’in ise tercüme edilmeyip anlamın okuyucuya bırakılmasına dikkat çeker. “Evren, her ne kadar çok güzel, şık, ağza ve kulağa hoş gelen bir kelime olsa da evreni kimse bilmez” der ve “âlemîn” kelimesinin evrenle karşılaşmasını doğru bulmaz. Burada meselenin ilmî değil dil sorunu olduğunu ekler. Rabb kelimesinin Türkçe olmadığını bu yüzden tercüme edilmesi gerektiğini söyler. el-Hamdu lilahi ifadesini “Öğmek Allah’adır” şeklinde tercümesine gelince Sağman’a göre ifade el-Hamdu ilellahi olsaydı bu doğru olurdu. Her ne kadar “ilâ” harfi cerinin “li” yerine kullanıldığı görülse de burada asıl ve tahsis manasıyla “li” harfi ceri bulunmalıdır. “Hamd Allah’adır” sözüyle “Hamd Allah’a mahsustur” sözü arasındaki kuvvet farkı meydandadır.<sup>22</sup>

Sağman’ın kısmen eleştirdiği mealde de Kur’an tercümesine dair ilkeleri ve tercümenin sınırlılıklarını çıkarmak mümkündür. Onun Kur’an için önerdiği harfî tercüme/mutâbikî mana değil, mealen tercümedir/lâzımî ma’nadır. Ona göre bu tercümede, ibarede hazfedilen, takdir edilen hususlar belirtilir. Mütercim ibare ne diyorsa, ne demek istiyorsa kısa ve veciz olarak onu ifade eder. Tercümede metin dışı uzun izahlar yoktur. Sağman bu tercüme çeşidine Hasan Basri Çantay’ın *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* adlı eserini örnek gösterir.<sup>23</sup> O, bu meali diğer meallere nispetle daha mükemmel görse de Hasan Basri Çantay’ın el-Fâtiha sûresinin ilk üç âyetine verdiği meale ilişkin değerlendirmelerde bulunur. Bu eserde söz konusu âyetler şöyle tercüme edilmiştir: “Hamdolsun âlemlerin rabbi, Rahmân, Rahîm, din gününün sahibi ve mutasarrıfı Allah’a.” Sağman bu üç âyette 9 kelimenin yer aldığını birçoğunda harf-i tarifin bulunduğunu söyler. Bunların mealde Türkçesinin verilmediğini zaten Türkçe’de karşılığı olmadığı için verilemeyeceğini ifade eder. Ona göre verilen mealde Türkçe olan kısım “olsun” kelimesi ile bazı kelimelerdeki eklerdir.<sup>24</sup>

#### 4. Lâfzen ve Meâlen Kur’ân-ı Hakîm’in Tercemesi Adlı Meâli

Bu başlıkta Sağman’ın kaleme aldığı *Lâfzen ve Meâlen Kur’ân-ı Hakîm’in Tercemesi* adlı meal biçimsel ve içeriksel açıdan ele alınarak, eserde öne çıkan hususlar, olumlu-olumsuz yönler örneklerle ortaya konmaktadır.

##### 4.1. Mealin Biçimsel Yönü

*Lâfzen ve Meâlen Kur’ân-ı Hakîm’in Tercemesi* adıyla, yazarın ölümünden 16 yıl sonra 1980 yılında yayımlanan meal, Arapça harflerle yazılı besmeleyle başlamakta, ilk 16 sayfa-

<sup>21</sup> Sağman, *Kur’an’ın Türkçeye Tercemesi Karşısında Üç Profesör*, 6.

<sup>22</sup> Sağman, *Kur’an’ın Türkçeye Tercemesi Karşısında Üç Profesör*, 7-8.

<sup>23</sup> Sağman, *Kur’an’ın Türkçeye Tercemesi Karşısında Üç Profesör*, 15.

<sup>24</sup> Sağman, “Kur’an -Mâhiyeti- Başka Dile Çevrilmesi”, 106.

sında; eserin künyesi, neşredenın takdimi, Ali Rıza Sağman hakkında bilgiler içeren bir yazı, sûre ve onların sayfa numaralarını gösteren içindekiler bölümü bulunmaktadır. Eserin künyesi, takdim, yazı ve içindekiler bölümüyle birlikte 847, sadece meal kısmı 831 sayfadan oluşan tercüme, 19.50X11.00 ebadında olup, iki türlü dipnot içermektedir: Biri yıldız, diğeri sayı. Yıldızlı dipnotun çoğuşu hem metin hem sayfanın altında yer almakta ve açıklama içermekte,<sup>25</sup> ama sayıyla olan dipnot açıklama olmaksızın sadece metinde görülmektedir. Meali neşre hazırlayan Sağman'ın öğrencisi Mümin Çevik dipnotlara açıklama koymayı bir sonraki baskıda uygun gördüklerini söylemektedir.<sup>26</sup>

Sûre başlarında; sûrenin iniş yeri, -bazı eksikler ve hatalı bilgilerle birlikte- âyet sayısı ve latin harflerle besmele yer alır.<sup>27</sup> Sûreler ve cüzler yeni bir sayfayla başlar. Her sayfanın üstündeki çizgi üzerinde ilgili sûre, cüz ve sayfa numarası ile sûrenin isimleri yazılıdır. Âyetlere bazen tek, bazen grup halinde meal verilmiştir. Mealde Arapça metin ve yazarın mukaddimesi/önsözü bulunmamaktadır. Eserde Kur'an metninin bulunmayışı Çevik tarafından şu şekilde açıklanmıştır: Kur'an metnini okuyamayan gençlerin istifade etmesi, ileride düşünülen metinli basım için hazırlık.<sup>28</sup> Eserde yazarın önsözünün olmaması hangi saikle bu meali yazdığı, mealde neyi öncelediği, eseri yazarken hangi ilkelerle hareket ettiği, bunları mealde ne kadar gerçekleştirebildiği gibi hususları görmeyi zorlaştırmaktadır.

Eseri Sağman'ın tashih edilmiş müsveddelerinden dizdiğini söyleyen Çevik, hocasının Kur'an diline ve Türkçeye bihakkın vakıf olduğunu, bu eserin Kur'an tercümeleri içerisinde en sade ve güvenilir olduğunu ifade etmektedir.<sup>29</sup> Meal, eser sahibinin ismini zikrederek yazdığı şu sözle sona ermektedir: "Bitirmeyi lütfeden Allah'ıma çok değil, sayısız şükür!"<sup>30</sup>

#### 4.2. Mealin İçeriksel Yönü

Bu başlıkta, mealde kullanılan kaynaklar, mealin metin, hedef dil ve anlaşılır olma açısından incelenmesi ile eserde görülen bazı eksikler ve hatalar üzerinde durulmaktadır. Örneklerde çoğuş zaman Sağman'ın âyetlere verdiği meal aynen aktarılmakta, böylece okuyucu mealle buluşturulmaktadır.

<sup>25</sup> Örneğin bazen yıldız işareti olan dipnotlar sadece metinde yer almakta sayfa altında açıklama içermemektedir. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 23, 27, 275.

<sup>26</sup> Çevik, "Takdim", 5-6. Ancak bu açıklamalar eserde yer alsaydı Sağman'ın Kur'an anlayışı okuyucu tarafından daha kolay ve net anlaşılabilirdi, kanaatindeyiz.

<sup>27</sup> Kısmen eksik ve hatalı hususlar şunlardır: En-Nahl ve Meryem sûrelerinin başında besmele bulunmamaktadır. Öte yandan bazı sûrelerde sûre başında ilgili sûre için verilen âyet sayısı ile sûrenin âyet sayısı uyuşmamaktadır. Bu sûreleri ve ilgili hataları şu şekilde sıralanabilir: "Mü'minûn sûresi 119 âyettir" denmiş ama doğru şekilde 118 âyetin meali verilmiştir. "Neml sûresi 95 âyettir" denmiş ama doğru olarak 93 âyetin meali verilmiştir. "Zuhuruf sûresi 87 âyettir" denmiş ama doğru olarak 89 âyetin meali verilmiştir. "Necm sûresi 66 âyettir" denmiş ama doğru olarak 62 âyetin meali verilmiştir. "Cin sûresi 18 âyettir" denmiş ama doğru olarak 28 âyetin meali verilmiştir. "Abese sûresi 41 âyettir" denmiş ama doğru olarak 42 âyetin meali verilmiştir. "Şems sûresi 16 âyettir" denmiş ama doğru olarak 15 âyetin meali verilmiştir. Yine 22 âyet olan Buruc sûresinin meali 21 numarayla bitmiş, ancak 21 ile 22. âyetin birleştirilerek tercüme edildiği gözden kaçtığı için 21 in yanına 22 konulmamıştır. 30 âyet olan Fecr sûresinde de benzer durum söz konusudur. Numarada kayma olduğu için meal 29 numarayla bitmiştir. Verilen meal ile Kur'an metni karşılaştırıldığında 27 ve 28. Âyetler ile 29 ve 30. Âyetler birleştirilerek tercüme edilmiş, ancak 27 numara tek verilmiş, son tercüme edilen âyetlerin numarası 28 ve 29 olmuştur. Halbuki 27-28, 29-30 şeklinde olması gerekirdi.

<sup>28</sup> Çevik, "Takdim", 5.

<sup>29</sup> Çevik, "Takdim", 5-6.

<sup>30</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 847.

### 4.2.1.Mealin Kaynakları

Sağman'ın meali kaynaklar açısından incelendiğinde dipnotta bazı eser veya yazarlara atıfta bulunulduğu görülür. Ancak çoğu dipnot açıklaması –bilebildiğimiz kadarıyla- henüz gerçekleşmeyen bir sonraki basıma bırakıldığı için mealdeki kaynakların burada saydıklarımızdan ibaret olmadığı söylenebilir. Çalışmada esas aldığımız mealdeki dipnotta yer alan kaynaklar şunlardır: Celâleyn,<sup>31</sup> (Hak Dini) Kur'an Dili,<sup>32</sup> Beydâvî ve Hâzin,<sup>33</sup> Abduh,<sup>34</sup> Tevrat,<sup>35</sup> İncil.<sup>36</sup> Zikredilen kaynaklar çerçevesinde meale bakıldığında yazarın Arapça ve Türkçe kaynaklara önem verdiği, bu kaynaklar sayesinde geleneksel yorumu eserine taşımaya çalıştığı söylenebilir. Yazarın özellikle diğer iki semavî dinin ve mensuplarının anlatıldığı âyetlerde Tevrat ve İncil'i kaynak göstermesi bu âyetlerin daha iyi anlaşılması için onlara başvurulması gerektiği kanaatinde olduğunu göstermektedir, denilebilir.

### 4.2.2.Metin, Hedef Dil ve Anlaşılır Olma Açısından Sağman'ın Meali

Bu başlık altında ele alınacak hususlar Kur'an'ın harfî veya meâlen tercümesi ile yakından ilgilidir. Sağman teoride Kur'an için harfî değil mealen tercümenin mümkün olacağını söylese de yazdığı meale verdiği isimde “Lâfzen ve Meâlen” ifadesini kullanması pratikte her iki tercüme biçiminden istifade ettiğini göstermektedir. Zira *Lâfzen ve Meâlen Kur'ân-ı Hakîm'in Tercemesi* başlıklı eserde Türkçe karşılığı verilmeyip Kur'an metninde olduğu şekliyle aynen aktarılan veya literal tercümesi yapılan ifadelere/cümlelere rastlandığı gibi hedef dili esas alan ibarelere/cümlelere de rastlamak mümkündür. Kur'an metni ile aynı olma, hedef dili ikinci plana almayı beraberinde getirebildiği için mealde metne bağlı kalınan yerler görülür. Aynı şekilde hedef dili esas alma, metni ikinci plana almayı gerektirebileceği için mealde hedef dilin esas alındığı yerlere de rastlanır. Eserde elbette hem metnin hem hedef dilin esas alındığı başarılı tercüme de vardır. Öte yandan bir mealde Kur'an metniyle tamamen aynı veya literal tercüme bulunması mealin anlaşılır olmasını zorlaştırabilir. Ama Sağman'ın mealinde anlaşılır olmayı sağlayan parantez içi ve vurgulu ifadeler/cümlelere, alternatif meallere de ara sıra yer verildiği görülür.<sup>37</sup> Şimdi Sağman'a ait meali; metin, hedef dil ve anlaşılır olma açısından ele alalım.

#### 4.2.2.1. Metne Bağlı Olması

Mealde kelimelerin Türkçeleştirilmeden metinde olduğu şekliyle verilmesi, literal tercümesi uygun olmayan ifadelerin literal olarak tercüme edilmesi metne bağlı kalındığının bir göstergesi sayılabilir. Allah'ın isim ve sıfatlarının mealde bazen Arapça olarak aynen zikredilmesi buna örnek olabilir. Nitekim bazı yerlerde Allah'ın isim ve sıfatları şu şekilde geç-

<sup>31</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 45, 101, 126, 351, 367, 369, 391'de dipnot olarak verilmektedir.

<sup>32</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 129'da dipnot olarak verilmektedir.

<sup>33</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 101'de dipnot olarak verilmektedir.

<sup>34</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 55'de dipnot olarak verilmektedir.

<sup>35</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 31, 34, 64, 65'de dipnot olarak verilmektedir.

<sup>36</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 44 ve 65'de dipnot olarak verilmektedir. Bunların dışında (İsmail Ferruh Efendi'ye ait) *Mevâkib* adlı esere de müracaat edilmiştir. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 693'deki dipnot.

<sup>37</sup> İnceleyebildiğimiz kadarıyla mealde bazen metin, bazen hedef dil, bazen de her ikisi esas alınmış, bazen de anlaşılır olma hedeflenmiştir. “Metne Bağlı Olması, Hedef Dili Esas Alması, Anlaşılır Olması” şeklinde verilen alt başlıklardan, mealin her yerinde bu üç yönden birinin veya hepsinin birden bulunduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Bilakis bazı yerlerde bir yönün bazı yerlerde ise diğer yönün baskın olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.



mektedir: semi, alîm,<sup>38</sup> gafur, Rahîm,<sup>39</sup> hakim,<sup>40</sup> aziz,<sup>41</sup> basir.<sup>42</sup> Yine mihrî belirlenmeyen ve ya birlikte olunmayan eşe verilecek para, eşya vb. şeylerin mut‘a,<sup>43</sup> âyetleri açıklamanın tafsil etme<sup>44</sup> şeklinde ifade edilmesi burada örnek gösterilebilir.

Literal tercüme bağlamında ise şu 10 örnek zikredilebilir: 1. el-Bakara 2/245. âyette Allah’a ödünç (Allah rızası uğruna bir şeyler) veren kişinin Allah tarafından kat kat ödüllendirileceğinden bahsedilir. Bu âyette Allah’ın kat kat vermesi Sağman’ın mealinde “Allah da ona onu birçok misiller olarak artırır,<sup>45</sup> şeklinde karşılanır. 2. Al-i İmran 3/108. âyetin sonunda Allah’ın hiçbir kimseye zulmetmeyeceği belirtilir. Bu kısım mealde “Allah alemlere hiçbir zulüm ister değildir”<sup>46</sup> şeklindedir. 3. Âl-i İmrân 3/124. âyette Bedir’de Allah’ın üç bin melek göndererek mü’minlere yardım etmesi konu edinilir. İlgili âyetin tercümesi Sağman tarafından “İndirilmiş meleklerden üç bin ile rabbinizin yardım etmesi yetmez mi size?”<sup>47</sup> biçiminde yapılmıştır. 4. Âl-i İmrân 3/144. âyette Hz. Muhammed’in ölümlü bir elçi olduğu, ölmesi ve ya öldürülmesi durumunda ona inananların eski inançlarına mı döneceği sorulmaktadır. Bu âyetteki eski inançlarına dönme şeklinde tercüme edilmesi gereken kısım literal olarak “topukları üzere geri dönmek”<sup>48</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. 5. En’âm 6/44. âyette geçmiş milletlerin helak olmadan önceki durumlarından bahisle onların kendilerine verilen öğütleri, yapılan uyarıları unuttukları, bunun üzerine Allah’ın onları (denemek için) her türlü nimeti onlara bol bol verdiği anlatılmaktadır. Allah tarafından onlara bol bol nimet verilmesi mealde “biz de her şeyin (bolluk) kapılarını onlara açtık”<sup>49</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. 6. et-Tevbe 9/118. âyette Tebuk seferine katılmayıp tövbe eden kimselerden bahsedilmektedir. Tövbeleri kabul edilen bu kimselere bütün genişliğine rağmen yeryüzünün onlara dar geldiği, ruhlarının sıkıldıkça sıkıldığı, kendileri için Allah’tan başka sığınağın olmadığını anladıkları bildirilmektedir. Ruhlarının sıkıldıkça sıkıldığı kısmı mealde “canları kendilerine dar gelince”<sup>50</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. 7. Sebe’ 34/46. âyetin bir kesitinde Peygamberin azap gelip çatmadan önce muhataplarını uyaran ancak bir elçi olduğundan bahsedilmektedir. Mealde bu âyet kesiti “O pek çetin “azab”ın iki eli arasında (gelip çatmadan önce) sizi bir uyarıcıdan başka bir şey değildir”<sup>51</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. 8. el-Haşr 59/7. âyette fey (savaş olmaksızın elde edilen ganimet)in Allah’a Peygambere yakınlarla... ait olması ve böyle olmasının gerekçesi zikredilir. Gerekçe, (malın) zenginler arasında dolaşan bir servet olmamasıdır. Âyette geçen ge-

<sup>38</sup> Âl-i İmrân 3/121. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 96-97.

<sup>39</sup> Âl-i İmrân 3/129 ve en-Nisâ 4/96, 100, 129. Sırasıyla bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 97-98, 130, 135.

<sup>40</sup> Aslında mealde “alimdir” ifadesi de vardır, ancak daha önce geçtiği için yazılmamıştır. en-Nisâ 4/ 24, 26; ez-Zuhuruf 43/84. Sırasıyla bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 116, 117, 656.

<sup>41</sup> Aslında mealde “hakimdir” ifadesi de vardır, ancak daha önce geçtiği için yazılmamıştır. en-Nisâ sûresi 38. Âyet. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 121.

<sup>42</sup> Aslında mealde “semidir” ifadesi de vardır, ancak daha önce geçtiği için yazılmamıştır. en-Nisâ 4/58. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 122.

<sup>43</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 62.

<sup>44</sup> el-A’râf 7/174. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 227.

<sup>45</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 64.

<sup>46</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 94.

<sup>47</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 97.

<sup>48</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 99.

<sup>49</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 177.

<sup>50</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 266. Et-Tevbe sûresi 5. Âyette serbest bırakın şeklinde tercüme edilebilecek ifadenin “yollarını boşaltın” şeklinde tercüme edilmesi de burada zikredilebilir. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 246.

<sup>51</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 566.

rekçe kısmı eserde “Taki bunlar içinizden yalnız zenginler arasında devlet olmasın”<sup>52</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. 9. el-Mümtehine 60/1. âyette Allah mü'minlere hitaben Allah'ın ve mü'minlerin düşmanı olan kimselerle dostluk kurmamalarını onlara sevgi beslememelerini istemektedir. Âyetteki sevgi besleme kısmı mealde “sevgi atıyorsunuz”,<sup>53</sup> şeklinde yansımıştır. 10. el-Mümtehine 60/12. âyette mü'min kadınların Peygambere biat edecekleri hususlardan bahsedilmektedir. Onlardan biri de, kendi kendilerine bir yalan uydurup başkasından peydahladıkları ya da buldukları bir çocuğu kocalarına nispet etmemeleridir. Mealde bu kısma “elleri ile ayakları arasında bühtan uydurup gitmemeleri”<sup>54</sup> şeklinde anlam verilmiştir.

Örneklerde Kur'an metni verilmediği için metinle tercümenin karşılaştırılma imkanı olmasa da mealde verilen tercümelemlerin Türkçe açısından en azından akıcı olmadığı ve hatta bir kısmının ayetin kastettiği manayı ifade etmekten uzak olduğu rahatlıkla görülebilir. Bu da hedef dili esas almamanın diğer bir ifadeyle metne aşırı derecede bağlı kalmanın bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

#### 4.2.2.2. Hedef Dili Esas Alması

Yukarıda Sağman'ın ara sıra Kur'an kelime ve ifadelerini tercüme etmeden mealine yazdığı ve bunun metni merkeze aldığı bir göstergesi olduğu söylenmişti. Onun bazen de Arapça ifadeleri Türkçesiyle veya literal anlamı Türkçede söyleniş biçimiyle birlikte mealine koyduğu görülür. İşte bu da hedef dili/Türkçeyi esas aldığı gösteren bir durumdur, denilebilir. Allah'ın isim ve sıfatlarının Arapçasını verip parantez içinde Türkçe anlamını vermesi buna verilebilecek bir örnektir. Allah muhakkak semi'dir, alimdir (her şeyi işitendir bilendir),<sup>55</sup> gani (müstağni)dir, halîmdir (azabda acele etmez),<sup>56</sup> hamittir (öğülmüştür),<sup>57</sup> gafurdur (yarlıgayıcıdır), mü'minleri esirgeyendir (rahimdir),<sup>58</sup> hakimdir (hikmet sahibidir).<sup>59</sup>

Yine şu üç örnekte ibarelerin Arapçasının verilip karşısına Türkçelerinin yazılması bu cümleden sayılabilir: 1. el-Bakara 2/58. âyette Allah İsrailoğullarının atalarına Kudüs'e veya Eriha'ya girmelerini, oradaki ürünlerden bol bol yemelerini, oraya girerken saygılı bir biçimde “Affet bizi Yarab!” diyerek girmelerini salık vermiştir. Bu âyette bizi affet anlamına gelen حَطَّةً ifadesini Sağman latin harflerle yazdıktan sonra parantez içinde “gufran! Ya rab, gufran-yarlığa, Tanrım! Yarlığa” ifadesine yer verir.<sup>60</sup> 2. el-Bakara 2/104. âyette Allah mü'minlerden Yahudilerin Hz. Peygambere hakaret için kullandığı راعنا ifadesini değil de انظرنا ifadesini kullanmalarını salık vermektedir. Sağman her iki kelimenin Arapçasını yazdıktan sonra Türkçelerini de yazar. Türkçeleri sırasıyla şöyledir: Bizi güt, bizi gözet.<sup>61</sup> 3. et-Tevbe 9/5. âyette haram aylar anlamına gelen eşhuri hurum ifadesi geçmekte mealde bu terkip yazıldıktan sonra

<sup>52</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 740

<sup>53</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 744.

<sup>54</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 746-747.

<sup>55</sup> el-Bakara 2/244; Fussilet 41/36, Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 64, 635.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/263; Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 70.

<sup>57</sup> Burada “Allah şüphe yok gani, (sizin vereceğinizden müstağnidir)” de geçmektedir. Ancak daha önce geçtiği için buraya alınmamıştır. El-Bakara 2/267; Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 71. Gani ve hamid'in Türkçesiyle birlikte geçtiği diğer bir yer için bk. En-Nisâ 4/131, Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 135.

<sup>58</sup> Âl-i İmrân 3/89, 155; Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 90-91, 102.

<sup>59</sup> Burada “Allah alimdir (her şeyi bilendir)” de geçmektedir. en-Nisâ 4/104, Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 131.

<sup>60</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 26.

<sup>61</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 35.

parantez içinde “haram=hürmetli aylar” şeklinde anlamı da eklenmektedir.<sup>62</sup> Bazen de kelimelerin literal anlamı verilip parantez içinde kastedilen anlamın yazılması mealin hedef dili esas alması bağlamında zikredilebilir. Şu örnekler bu kabildendir: Yolun ortasından (doğru yoldan),<sup>63</sup> İbrahim hakikaten başlı başına bir ümmet (rehber) idi,<sup>64</sup> arşın rabbi onların yakıştırdıklarından münezzehdir (uzaktır),<sup>65</sup> meleklerden beş bin nişanlı (talimli) ile yardım,<sup>66</sup> fidye (kurtuluş akçası).<sup>67</sup>

#### 4.2.2.3. Anlaşılır Olması

Mealde ifadelerin anlaşılması için Türkçeleştirme hususunda özel bir çaba sarf edildiği de anlaşılmaktadır. Buna Allah’ın isim ve sıfatlarının anlamları ile Türkçeye aktarılması örnek olabilir: Allah her şeyi geniş olan ve her şeyi bilendir,<sup>68</sup> yarlıgayıcıdır, esirgeyendir,<sup>69</sup> çok bağışlayıcıdır,<sup>70</sup> iştendir,<sup>71</sup> her şeye kâdirdir.<sup>72</sup> Yine ayakları sabit kılmak yerine ayakları berkitmek,<sup>73</sup> Allah’ın geçim vesilesi/kaynağı kıldığı yerine Allah’ın bir dirlik kıldığı,<sup>74</sup> en güzel biçimde yarattık yerine en güzel kılıkta yarattık,<sup>75</sup> yüreklere işler yerine yüreklere çullandır,<sup>76</sup> ateş ehli dirler yerine ateş yaranıdırılar,<sup>77</sup> akletmiyor musunuz yerine hiç akıl yok mu sizde?<sup>78</sup> şeklinde ifadelerin kullanılması âyetlerin daha iyi anlaşılması için Türkçe karşılıklarının verilmesine örnek teşkil edebilir.

Öte yandan ifadeler anlaşılır olsun diye Türkçe karşılıkları verilirken günlük konuşma dili de bazen meale yansımıştır. Günlük dildeki ifadeler şunlar örnek olabilir: Cancığer dostlar,<sup>79</sup> gevezelik yapmak,<sup>80</sup> ateş tıkıştırmak,<sup>81</sup> güdük,<sup>82</sup> Lûtgil,<sup>83</sup> avanaklık<sup>84</sup>, (kuduz) düşman-

<sup>62</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 246.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/108. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 35.

<sup>64</sup> en-Nahl 16/120. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 361.

<sup>65</sup> ez-Zuhruf 43/82. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 656.

<sup>66</sup> Âl-i İmrân 3/125. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 97.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/48. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 25.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/268. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 71.

<sup>69</sup> en-Nisâ 4/23, 29; el-En’âm 6/54, el-Haşr 59/22. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 115, 117, 179, 743.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/43. Bu âyette yarlıgayıcıdır da geçmekte ancak daha önce zikredildiği için burada yer verilmemiştir. Ayrıca el-Haşr 59/22. Âyetteki de bu şekilde tercüme edilmiştir. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 119, 743.

<sup>71</sup> el-Enfâl 8/17. Bu âyette “bilendir” ifadesi de geçmekte ancak daha önce zikredildiği için burada yer verilmemiştir. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 234.

<sup>72</sup> eş-Şûrâ 42/50. Bu âyette “bilendir” ifadesi de geçmekte ancak daha önce zikredildiği için burada yer verilmemiştir. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 647. Verilen bu örneklerden hareketle Sağman’ın, Baltacıoğlu’nun tercümesinde hatalı olarak gördüğü hususu kendisinin yaptığı söylenebilir. Ancak Baltacıoğlu’nun tercümesine getirdiği eleştiriyi herhalde, “tercüme Kur’an’ın yerine geçer” düşüncesini çürütmek için yapmış, ama kendisinin zaten böyle bir düşünceye karşı olduğu bilindiği için böyle bir tercüme yapmada mahzur görmemiştir.

<sup>73</sup> Âl-i İmrân 3/147. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 100.

<sup>74</sup> en-Nisâ 4/5. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 111.

<sup>75</sup> et-Tîn 95/4. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 836.

<sup>76</sup> el-Hümeze 104/7. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 843.

<sup>77</sup> el-Bakara 2/81; Âl-i İmrân 3/116. Bk. *Lâfzen ve Meâlen*, 30, 95.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/76. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 29.

<sup>79</sup> ez-Zuhruf 43/67. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 655.

<sup>80</sup> Âl-i İmrân 3/66. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 87.

<sup>81</sup> en-Nisâ 4/10. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 112.

<sup>82</sup> el-Kevser 108/3. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 844.

<sup>83</sup> Lut’un kavmi anlamında. el-Hicr 15/61. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 342.

<sup>84</sup> el-A’râf 7/66. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 210.

lık,<sup>85</sup> batacığı,<sup>86</sup> çeneleşmek,<sup>87</sup> obur,<sup>88</sup> bir korku (gocunma) düşmek,<sup>89</sup> çardak,<sup>90</sup> dalkavukluk,<sup>91</sup> kızıl düşmanlık,<sup>92</sup> kızıl yalancı,<sup>93</sup> kızıl kafir,<sup>94</sup> dilleşmek,<sup>95</sup> omuzdaşlar,<sup>96</sup> aşağılık ve sünepe-lik,<sup>97</sup> kafirlerin kökünü kurutmak,<sup>98</sup> lafa dalmak,<sup>99</sup> cehenneme yuvarlanmak,<sup>100</sup> öfkeyle ge-bermek.<sup>101</sup>

Mealde âyet anlamlarının anlaşılır olması için bazen âyette açıkça ifade edilmeyen kısımlar tamamlanmıştır. Örneğin el-Bakara 2/98. âyette “Kim Allah’a meleklerine peygamberlerine, Cebrail’e, Mikail’e düşman olursa” şeklinde cümlenin şart kısmı yer almakta ancak cevap kısmı bulunmamaktadır. Yani bu tavrı sergileyen kimsenin durumunun ne olduğu ifade edilmemektedir. Sağman’ın mealinde ayette mahzuf olan cevap cümlesi “kâfir olmuş olur” şeklinde takdir edilmiştir.<sup>102</sup>

Yine mealde farklı şekilde anlaşılabilir âyetlerin anlamlarına da yer verilmiştir ki bu da âyetlerin daha anlaşılır olmasına matuf bir çabadır. Örneğin Saffat 37/77. âyette Allah, Nuh kavminden geriye kalan kimselerden bahisle şöyle buyurmaktadır: “Şu kalanları ancak onun nesli kıldık.” Bu, mealin metninde yer alan anlamıdır. Dipnotta ise şu alternatif meal verilmiştir: “Neslini de kalanların ta kendisi kıldık.”<sup>103</sup> Bu hususta diğer bir örnek Kaf 50/16. âyete aittir. Bu âyette nefsin insana ne tür vesveseler verdiğini, Allah’ın bildiği ifade edilmektedir. Âyetin ilgili kısmının metindeki meali şöyledir: “Nefsinin kendisiyle vesvese vereceği şeyi de biliriz.” Dipnotta verilen alternatif meal ise “nefsinin (kendisinin) kendisine ne vesvese vereceğini biliriz” şeklindedir.<sup>104</sup> Bu başlık altında mealin anlaşılır olması hususuna örnekler verildi. Ancak bu izahlardan hareketle mealin tamamının anlaşılır olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.

<sup>85</sup> Âl-i İmrân 3/118. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 96.

<sup>86</sup> el-Bakara 2/282. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 74

<sup>87</sup> Hûd 11/32. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 291.

<sup>88</sup> el-Mâide 5/42. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 154.

<sup>89</sup> ez-Zâriyât 51/28. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 698.

<sup>90</sup> Mîhrâb kelimesinin karşılığı için kullanılmıştır. Âl-i İmrân 3/37. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 83.

<sup>91</sup> Fussilet 41/25. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 634.

<sup>92</sup> el-Haşr 59/4. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 739.

<sup>93</sup> el-Haşr 59/11. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 741.

<sup>94</sup> Kâf 50/25. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 694.

<sup>95</sup> el-Bakara 2/258. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 68.

<sup>96</sup> el-Alak 96/17. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 837.

<sup>97</sup> el-Bakara 2/61. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 27.

<sup>98</sup> Âl-i İmrân 3/141. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 99.

<sup>99</sup> El-Ahzâb 33/53. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 555.

<sup>100</sup> Tâhâ 20/81. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 411.

<sup>101</sup> Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 96. Bazen meal verilirken Türkçe’de karşılığı olmayan ifadeler yer verilmiştir. Örneğin el-En’âm sûresi 55. Âyetin anlamı şöyledir: Suçluların yolu sence belli olsun diye âyetleri böylece genişletir dururuz. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 179. “âyetleri böylece genişletir dururuz” ifadesi aynı sûrenin 65. Âyetinde de geçmektedir. Burada ise “âyetleri nasıl türlü türlü açıklar dururuz” şeklinde anlaşılır bir tercüme yapılmıştır. Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 181. Yine mealde el-Bakara 2/235 de geçen nikah akdi için nikah düğümü, Sebe’ 34/20 de “İblis’in (Ademoğlunu yoldan çıkaracağım) sözü Sebe’liler üzerinde gerçekleşti” şeklinde çevrilebilecek bir ifade bulunmaktadır. Mealde bu “İblis onların üzerinde gayretini sağlamıştı” şeklinde çevrilmiştir. Sırasıyla bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 62, 562.

<sup>102</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 33.

<sup>103</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 590.

<sup>104</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 836-837.

### 4.2.3.Mealde Görülen Bazı Eksikler, Hatalar ve Zor Anlaşılan Yerler

Bu başlık altında mealin olumsuz yönleri üzerinde durulacaktır. Olumsuz yönler; yazımda eksik ve hatalar ile zor anlaşılan yerler şeklinde gruplandırılabilir. Yazımdaki eksik ve hataların en önemlisi mealde bazı âyet meallerinin yer almamasıdır. İlgili âyetlerin sûre adı ve numarası ile âyet numarası şu şekildedir: el-Bakara 2/82,<sup>105</sup> en-Nisâ 4/34,<sup>106</sup> el-En'âm 6/123,<sup>107</sup> el-A'râf 7/50,<sup>108</sup> el-İsrâ 17/29,<sup>109</sup> eş-Şuarâ 26/137,<sup>110</sup> et-Tekvîr 81/12.<sup>111</sup> Ayrıca Yûsuf sûresi 111 âyet olduğu halde tamamı değil 97 âyetin meali verilmiştir. Yani 14 âyetin meali yoktur.<sup>112</sup> er-Rahmân sûresinde tekrar eden رَبِّكَمَا تَكْذِبَانَ ifadeyi, ilk ve son geçtiği 13 ve 77. âyetlerde “O halde (ey insanlar ve cinler) Rabbinizin hangi âyetlerini yalanlayabilirsiniz?” şeklinde tercüme edilmiş diğer tekrarlar için “O halde” ifadesi ve peşinden getirilen üç noktayla yetinilmiştir.<sup>113</sup> Bazı âyetlerin ise âyet numaraları yanlış verilmiştir. el-Kehf 18/57. âyet, 27;<sup>114</sup> Meryem 19/75. âyet, 7;<sup>115</sup> el-Mü'minûn 23/80. âyet 70;<sup>116</sup> el-Kâria 101/6, 7. âyetler 1, 7. âyet; aynı sûrede 10. âyet, 100 olarak numaralandırılmıştır.<sup>117</sup>

Mealde basit düzeyde yazım hatalarıyla da karşılaşmaktadır. İnanın yerine inanır,<sup>118</sup> müddetlerine yerine ibadetlerine,<sup>119</sup> alış-veriş yerine alış=veriş,<sup>120</sup> parmaklarının uçları yerine parmaklarının velarını,<sup>121</sup> her biri için yerine her biri için,<sup>122</sup> yalan sayıyorlar yerine yalana sayıyorlar,<sup>123</sup> salık verelim yerine sağlık verelim,<sup>124</sup> kökleri yerine gökleri,<sup>125</sup> Allah yerine Alalh,<sup>126</sup> o engelleyen yerine o engel,<sup>127</sup> tartıları yerine tartılara şeklinde yanlış olarak yazılmıştır.<sup>128</sup>

Mealde zor anlaşılan yerlere gelince bir önceki başlıkta mealin anlaşılır olmasına dair örnekler verilmişti. Ancak bu örneklerden hareketle mealde zor anlaşılan âyet meallerinin olmadığı sonucunun çıkarılmaması gerektiği de vurgulanmıştı. Mealde zor anlaşılan yerler,

<sup>105</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 30.

<sup>106</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 117.

<sup>107</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 192.

<sup>108</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 258.

<sup>109</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 366.

<sup>110</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 485.

<sup>111</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 812.

<sup>112</sup> Yûsuf sûresi 305. sayfayla başlayıp sayfa 320 de 97. Âyetin tercümesiyle sona ermektedir. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 305-320.

<sup>113</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 717-721. Ama el-Mürselât sûresinde 9 kez tekrar eden “veylun yevmeizin li'l- mukezzibin” âyetinin hepsini “(Bunları) o yalanlayanların o gün vay haline” şeklinde tercüme etmiştir. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 801-802.

<sup>114</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 386.

<sup>115</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 401.

<sup>116</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 450.

<sup>117</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 841.

<sup>118</sup> el-Bakara 2/41. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 24.

<sup>119</sup> el-Bakara 2/234. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 62.

<sup>120</sup> el-Bakara 2/275. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 73. “-“ olması gerekirken “=” olmuştur.

<sup>121</sup> Âl-i İmrân 3/119. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 96.

<sup>122</sup> en-Nisâ 4/11. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 112.

<sup>123</sup> Âl-i İmrân 3/184. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 106.

<sup>124</sup> Sebe' 34/7. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 560.

<sup>125</sup> el-Haşr 59/5. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 740.

<sup>126</sup> es-Saf 61/8. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 749.

<sup>127</sup> el-Alak 96/14. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 837.

<sup>128</sup> el-Kâria 101/8. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 841.



bazen meallerin karışık verilmesi Türkçe yerine Farsça ibarenin kullanılması şeklinde karşımıza çıkar. İlki için şu üç örnek verilebilir: Ali İmran 3/120. âyette Müslümanlar bir imkana kavuştuğunda onlardan olmayanların bu durumda üzüleceği, başlarına bir felaket geldiğinde de sevinecekleri bildirilmektedir. Ardından Müslümanlar, onlardan gelecek düşmanca tavırlara sabreder, tehlikelere karşı uyanık ve tedbirli olurlarsa onların kurdukları tuzakların Müslümanlara zarar veremeyeceği ifade edilmektedir. Bu içerikteki âyet incelediğimiz mealde şu şekilde tercüme edilmiştir: “Size bir iyilik dokunurse, (bu,) onları meyus eder fakat, Size bir kötülük erişti mi. (Şimdi, siz, eğer,) sabreder, (dayanır) ve Allah’a bununla da ferahlanırlardan sakınırsanız, onların hileleri hiçbir şeyiyle zarar veremez.”<sup>129</sup>

Yine el-Alak 96/6 ve 7. âyetlerde insanın azdığı ve kendisini hiçbir şeye muhtaç olmadığını sandığı anlatılır. Bu âyetler mealde şu şekilde çevrilmiştir: Hayır! Doğrusu şu insan, kendini ihtiyaçtan müstağni görürse gördüğü muhakkak taşar (ve azar).<sup>130</sup> Bu konuya verilebilecek diğer örnek el-Mümtehine 60/13. âyetine ilişkin mealidir. Bu âyette mü'minlere hitaben Allah'ın gazap ettiği kimseleri dost edinmemeleri çünkü onların, kafirlerin kabirlerinde yatan ölülerinden ümit kestikleri gibi ahiretten ümit kestikleri bildirilmektedir. Bu içerik mealde şu şekilde karşılanmıştır: Ey iman edenler! Allah'ın, kendilerine gazap ettiği bir kavim ile dostluk etmeyin. Şu mezarların dostlarından olan bütün kafirler, (kurtuluştan) umut kestikleri gibi onlar da herhalde Âhiretten umutlarını kesmişlerdir.<sup>131</sup>

Anlaşılmayı zorlaştıran hususlardan biri de Kur'an kelimesinin Türkçe değil de Farsça karşılığının verilmesi idi. Buna mealde şu örnek verilebilir: el-Ahzâb 33/52. âyetin sonunda yer alan *وكان الله على كل شيء رقيباً* ifadesi mealde, “Allah her şeye nigâhbandır” şeklinde tercüme edilmiştir. Burada yazarın *رقيباً* /gözetleyici ifadesini Farsça bir kelime olan nigâhban ile karşılaması, Farsça bilmeyen için âyetin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.<sup>132</sup>

## Sonuç

Ali Rıza Sağman Cumhuriyet dönemi Müslüman aydınlardan biridir. Aldığı eğitimler, üstlendiği görevler, yaptığı açıklamalar, yazdığı eserler ve fikirsel değişimi ile gelişimi bunun kanıtıdır. Çalışmada onun Kur'an anlayışı, Kur'an tercümesine ilişkin görüşü ve meal ele alınmıştır. İlk zamanlar Türkçe Kur'an projesinin icrasında görev alan Sağman'ın sonraki dönemlerde Kur'an'ı kendisine hitap ediyormuşçasına okuduğu anlaşılmaktadır. O bu bağlamda ilgili âyet meallerinden hareketle dipnotta yaptığı açıklamalarda; genellemeler yapmış, çıkarımlarda bulunmuş ve bilimsel(ci) yorumlara işaret eden tespitler yapmıştır. Aslında bu yaklaşım, o dönem Müslüman aydınlarının tavrıdır, denilebilir. Zira Muhammed İkbâl'in, Mehmet Akif Ersoy'un da buna yakın bir Kur'an anlayışının olduğu bilinmektedir. O Kur'an tercümesi hususunda klasik alimlerle aynı düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ın harfî tercümesi değil, mealen tercümesi yapılabilir. Ancak bu metni ikinci plana atarak hedef dili öne çıkarmak şeklinde olmamalıdır. Zira onun İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun tercümesine yaptığı eleştiri, Baltacıoğlu'nun tercümede sadece Türkçeyi esas almasından dolaydır. Öyle anlaşılıyor ki o, tercümede hem metni hem hedef dili esas almayı düşünmektedir. Bu yüzden Hasan Basrı

<sup>129</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 96.

<sup>130</sup> Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 741.

<sup>131</sup> Bk. Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 747.

<sup>132</sup> Sağman, *Lâfzen ve Meâlen*, 555.

Çantay'ın mealî onun beğenisini kazanmıştır. Ancak o da mealinde Arapça ibareleri Türkçeleştirmediği için Sağman tarafından kısmen eleştirilmiştir. Kendisinin hazırladığı *Lâfzen ve Meâlen Kur'ân-ı Hakîm'in Tercemesi* adlı meale bakıldığında o, anlaşılır olmanın yanında metne bağlı kalmaya da çalışmıştır. Ancak buradan onun mealinin hep anlaşılır olduğu ve metne bağlı kaldığı sonucu çıkarılmamalıdır. Zira metne bağlı kalma beraberinde birtakım anlaşılma zorlukları getirebildiği gibi Türkçeye bağlı kalma da zaman zaman metinden kopmayı beraberinde getirebilmektedir. Örneğin bir atıf harfi olan “vav” âyette bir defa geçerse Türkçeye “ve” şeklinde tercüme edilebilir. Ama söz konusu atıf harfi birden çok geçiyorsa bu Türkçede virgülle karşılanmalıdır. Çalışmada örneğini verdiğimiz Bakara sûresi 177. âyeti birden çok “vav” atfını içermektedir. Sağman bunu virgülle değil de, metne bağlı kalarak “ve” ifadesi ile karşılamıştır ki bu mealin akıcılığını zedelemiştir. Öte yandan dalkavukluk, kızıl kafir gibi ifadeler Türkçe açısından anlaşılır olmayı sağlasa da metinden kopmayı beraberinde getirmektedir ki bu onun mealinde görülebilir. Ayrıca Sağman, Kur'an mealî gibi ilmî ve ciddî bir eserde az da olsa “gebermek” gibi argo kelimeleri kullanmak suretiyle eserin nezih olması gereken üslubuna hâlel getirmiştir. Sağman'ın mealîyle ilgili söylenebilecek diğer bir husus kısmen hatalar ve zor anlaşılan yerler olması bir yana, bazı âyet meallerinin mealde eksik olmasıdır. Bu mealin okuyucuya faydalı olabilmesi için Sağman'ın müsveddelerinden eksiklerin tamamlanarak, hataların düzeltilerek, sadece numaraları verilen dipnotlardaki açıklamaların yazılarak tekrar yayımlanması uygun olur. Çalışmada örnekleriyle ortaya koyduğumuz üzere bu haliyle meal, Sağman'ın Kur'an anlayışını, tercüme bakışını, birikimini yansıtan ve döneminin Kur'an tercümesine ve meallerin durumuna ışık tutan bir eserdir, denilebilir.

#### **Etik Beyan / Ethical Statement**

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

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

Davut ŞAHİN

#### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Kaynakça**

- Akkaya, M. Fazlı. "Hocam Ali Rıza Sağman". *Lâfzen ve Meâlen Kur'ân-ı Hakîm'in Tercemesi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1980.
- Apuhan, Ayşe Elif. *Ali Rıza Sağman'ın Tecvit-Tilavet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *Kur'an*. Ankara: Yıldız Matbaacılık Ve Gazetecilik T.A.Ş., 1957.
- Cündioğlu, Düccane. *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi 1998.
- Çevik, Mümin. "Takdim", *Lâfzen ve Meâlen Kur'ân-ı Hakîm'in Tercemesi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1980.
- Güler, Nurdane. "Kur'ân Ayetlerinde Maslahat ve Gâî Yorumla İlişkisi". ed. Ayten Erol, *İslamî İlimlerde Maslahat*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Özcan, Nuri. "Ali Rıza Sağman". DİA. C.35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Sağman, Ali Rıza. "Kur'an -Mâhiyeti- Başka Dile Çevrilmesi". neşr. Düccane Cündioğlu, *İslamiyat*, 1/2 (Nisan- Haziran 1998), 99-124.
- Sağman, Ali Rıza. *Kur'an'ın Türkçeye Tercemesi Karşısında Üç Profesör Muhterem Hilmi Ziya Ülken, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Besim Atalay*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1957.
- Sağman, Ali Rıza. "O Müthiş Sele Karşı Duramadık". *Sebilürreşad*, 4/95 (Şubat 1951), 312-313. İDP - İslamcı Dergiler Projesi ([idp.org.tr](http://idp.org.tr)) erişim tarihi 17.08.2022.
- Sağman, Ali Rıza. *Lâfzen ve Meâlen Kur'ân-ı Hakîm'in Tercemesi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1980.
- Şener, Abdulkadir vd. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2014.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)

**Zemahşeri’de Zeccâc Etkisi (el-Keşşâf Örneği)**

*Zajjaj’s Influence on the Work of Zamakhshari*

**Fatih KANCA**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat İlmî Anabilim Dalı

Assist. Prof., Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur’an  
Recitation and Qiraat Science

Türkiye

fkanca@aybu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3486-9364>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 22/06/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 10/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Fatih, Kanca. “Zemahşeri’de Zeccâc Etkisi (el-Keşşâf Örneği)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October, 2022), 534-554.

<https://doi.org/10.31121/tader.1134253>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Arap dili ve edebiyatının en önemli simalarından olan Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Mu'tezile kelam ekolüne mensup bir âlimdir. O dirâyet tefsir metodunun en nitelikli eserlerinden kabul edilen Keşşâf adlı tefsirini yazarken kendinden önceki bazı eser ve müelliflerden de istifade etmiştir. Zemahşerî'nin yararlandığı kaynaklardan biri de Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbühû* adlı eseridir. Bu çalışmada Zeccâc'ın söz konusu kitabının, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserine olan etkisi incelenmiştir. Zemahşerî, aralarında iki asrı aşkın bir süre olan Zeccâc'ın tefsir tekniklerini eserine taşımıştır. Onun lügat, gramer, kırâat gibi alanlarda Zeccâc'dan yaptığı iktibasları, Kur'ân'ın bazı kelimelerini açıklamak ya da âyetleri tefsir amacına matuftur. Müellifin bu iktibasları, genelde kendi düşüncelerini delillendirmek maksadıyla yaptığını söylemek mümkündür. Zemahşerî'nin Zeccâc'dan istifadelerinin sadece anlama eksenli konularda gerçekleştiği görülmektedir. Bunun yanında tefsir teknikleri bakımından da ondan esinlendiği yönler olmuştur. Örneğin Zemahşerî'deki farazî istifham ve cevap metodunun da Zeccâc'ın etkisiyle oluştuğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra Kur'ân kelimelelerini açıklarken önceki dilcilerin izahlarıyla söze başlamak iki âlimde de bir yöntem olarak görülmektedir. Farklı itikâdî düşüncelere sahip olsa da Zemahşerî'nin Zeccâc'dan alıntılar yapması, onun taassup-tan uzak ilmî bir yaklaşım sergilediğine işaret etmektedir. Bu tutumun sonraki dönemlere de yansarak, Zemahşerî'nin ehl-i sünnet âlimlerince ilgiyle takip edilmesine neden olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Zemahşerî'nin yaptığı iktibasların tespitiyle yetinilmemiş, bunun yanında Zemahşerî'nin çokça yararlandığı Zeccâc'ın eseriyle Zemahşerî'deki bilgiler karşılaştırılarak değerlendirmeler yapılmıştır. Böylece Mu'tezilî düşünceye sahip Zemahşerî'nin tefsir anlayışıyla Ehl-i sünnet akidesine mensup Zeccâc karşılaştırılarak farklı ekollere mensup müelliflerin birbirlerine olan etkileri mütâlaa edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Zemahşerî, el-Keşşâf, Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân

**Abstract**

Jar Allah Al-Zamakhshari (538/1144) is a Mu'tazilite Muslim scholar. He is known as one of the most important linguists in Arabic literature. He benefitted greatly from some of the earlier Tafsir writers. He worked on Zajjaj's *Meani al-Qur'an* and *I'rabu* (311/923), when he wrote his best-known work, *Al-Kashshaf Al-Kashshaf* is one of the famous works produced in the *Dirayah* Tafsir method. This study examines the influence of Zajjaj's work on Zamakhshari's *Al-Kashshaf*. Zamakhshari utilized Tafsir techniques and methods used by Zajjaj, who lived two centuries before him. The quotations that he made from Zajjaj in terms of the Arabic language, literature, *Qira'at*, and grammar are all aimed at better explaining the words in the interpretation of The Qur'an. Although Zamakhshari was not always in agreement with Zajjaj's methods, he made these quotations the basis of his thoughts. For Zamakhshari, getting the benefits of Zajjaj's work is not thought to be solely a matter of understanding. In addition, there were aspects in which he inspired him in terms of tafsir techniques. For example, it is possible to say that Zamakhshari's method of hypothetical questions and answers is influenced by Zeccâc work. In other words, both scholars start with the explanation of the previous linguists when explaining the word of the Qur'an. Although he had different religious ideas, Zamakhshari's quotations from Zajjaj indicate that he exhibited a scientific approach that was far from Taassub (Bigotry). It can be said that this attitude continued in the following periods and caused Zamakhshari to be followed with interest by the scholars of Ahl al-Sunnah. This study is not only contended with the examination of the quotations but also includes the comparison between the reference work of Zajjaj and Zamakhshari's *Kashshaf* and provides additional information in places where it is deemed necessary. Thus, it is intended to show the influence of Zajjaj, an Ahl Sunnah wal Jamaah scholar, over Mu'tezilite scholar Zamakhshari's Tafsir understanding.

**Key words:** Tafsir, az-Zamakhshari, Al-Kashshaf, az-Zajjaj, Me'ani Al-Qur'an.



## Giriş

Bu araştırma, Zemahşerî’nin, dil ve belagat alanında özel bir yeri olan *Keşşâf* adlı tefsirinin başka eserlerden yararlanma bağlamında özgün olup olmadığını tespit etmeye odaklanmıştır. Bilindiği gibi İslam toplumları, asırlarca -i’tizâl kimliğine rağmen- Zemahşerî’yi tefsirde bir otorite kabul edip onu referans almıştır. Bu meyanda, onun ortaya koyduğu görüş ve analizlerinin esin kaynakları nelerdir? Bir başka ifadeyle Zemahşerî, sonraki dönem âlimlerinin kendisinden yararlandığı gibi o da başka müelliflerden yararlanmış mıdır? Yararlanmışsa özellikle bu hangi alanda daha belirgindir ve bu durum *Keşşâf* için bir noksanlık ifade eder mi? Araştırmamızı şekillendiren bu sorulara, Zeccâc’ın *Me’ân’i’l-Kur’ân*’ının, Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ındaki etkileri çerçevesinde yanıt bulmak amaçlanmıştır.

Bilindiği üzere Allah Teâlâ’nın insanlara gönderdiği son ilâhî kitabı anlamak için âlimlerin geliştirdiği ilimlerden biri de tefsir ilmidir. Hz. Peygamber’le başlayan Kur’ân’ın tefsir edilişi, sonraki nesillerde de devam etmiş ve günümüze kadar bir disiplin olarak varlığını sürdürmüştür. Gerek Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın bazı kelime ve âyetleriyle ilgili açıklamaları gerekse sonraki nesillerin Kur’ân’a yönelik izahları, tefsir ilminin aslı referansları olarak değer görmüştür. Bu referansları dikkate alan âlimlerin Kur’ân’ı değişik yöntemlerle açıklamaları, farklı tefsir kategorilerinin doğuşuna sebep olmuştur.

Tefsir kategorilerinden biri de Me’âni’l-Kur’ân, Garîbü’l-Kur’ân ve İ’râbü’l-Kur’ân gibi başlıkları ihtiva eden lügat ve gramer ağırlıklı tefsirlerdir. Kur’ân’ı daha çok lügât ve dilbilimsel açıdan açıklama amacına matuf olarak kaleme alınan bu eser türleri, Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılması için dil temelli açıklamaları temel dayanak noktası kabul etmiştir. Zeccâc’ın dil ve gramer esasına dayalı olarak ele aldığı *Me’ân’i’l-Kur’ân* adlı eseri de bu grupta mülâhaza edilen en önemli kaynaklardan biridir.

*Keşşâf* ve *Me’ân’i’l-Kur’ân* mütâlâa edilirken kıyaslama metodu kullanılarak iki eser arasındaki etkileşim lügat, gramer, tefsir, kırâat ve itikâd gibi başlıklarla gruplandırılarak incelenmiştir. İlgili örnekler üzerinden yapılan bir okumayla farklı ekollere mensup iki önemli şahsiyet arasındaki entelektüel etkileşim ortaya konmuştur.

Zemahşerî ve eseri *Keşşâf*’ı konu edinmiş pek çok çalışma yapılmıştır. Son dönemlerde Murat Sülün editörlüğünde Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları tarafından basılan *Keşşâf* tercümesi, ilgili çalışmanın giriş kısmında müellife dair verilen bilgiler ve yapılan çalışmaların listesi araştırmacılar için önemli veriler içermektedir. Bunun dışında Zemahşerî ve eserleri üzerinde yapılan çalışmaların literatür bilgisi de bir makalede incelenmiştir.<sup>1</sup> Zemahşerî’nin tefsir metodunun yanında, dil, belâgat, kırâat vb. açılardan incelendiği tezler de yazılmıştır. Bunun yanında Zeccâc üzerinde de pek çok akademik çalışma yapılmıştır. Örneğin, Mustafa Savî’nin *Menhecü’z-Zemahşerî fi Tefsiri’l-Kur’ân ve Beyâni İ’cazihi* adlı çalışması, Zemahşerî’nin hayatı ve ilmi kişiliği yanında *Keşşâf*’ın belagat açısından önemini ve sonraki dönemlerde yazılan eserlere etkisini ortaya koymak bakımından önemli bir eserdir. Zemahşerî üzerine yapılan önemli çalışmalardan biri de Andrew Lane tarafından *Al-Zamakhshari And His*

<sup>1</sup> Esra Gözeler, “Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (19 Ocak 2016), 84-101.

*Quran commentary Al-Kashshaf A Late Mutazilite Scholar At Work* adlı eserdir. Oldukça hacimli olan bu eser, Zemahşerî'nin tarihi ve ilmi kişiliğinin yanında tefsir metodu, *Keşşâf*'ın tefsir ilmi bakımından değeri, kelâmî konular ve faydalandığı müellif ve eserlerine yer vermiştir.

Ali Bulut'un "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'an'ı" adlı makalesi; İbrahim Yıldız'ın "Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri" adlı makalesi, Fatih Akpınar'ın "Zeccac'ın Me'âni'l-Kur'an Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından Tahlili" isimli Yüksek Lisans tezi bunlardan bazılarıdır. Son zamanlarda Mesut Kaya<sup>2</sup> ve Taha Boyalık<sup>3</sup> tarafından *Keşşâf* hakkında özellikle şerh ve haşiye çerçevesinde önemli çalışmalar yapmıştır.

Bu araştırmanın temelini teşkil eden Zeccâc'ın Zemahşerî'ye tesiri meselesi de bazı eserlerde yer almıştır. Sadûn Ahmed Ali er-Rabî'î "*el-Eseru's-sarfî li me'âni'l-Kur'an ve i'râbihi li'z-Zeccâc fi'l-Keşşâf li-Zemahşerî*" ismiyle Zeccâc'ın kelimelerin etimolojisi açısından Zemahşerî'ye etkisini ortaya koyan makale düzeyinde bir çalışma yapmıştır. Yine aynı yazarın kaleme aldığı "*Eseru me'âni'l-Kur'an li'l-Ferrâ ve me'âni'l-Kur'an i'râbühû li'z-Zeccâc fi'l-Keşşâfî'z-Zemahşerî*" adlı doktora çalışmasında da Ferrâ ile Zeccâc'ın nahiv açısından Zemahşerî'deki etkilerini incelenmiştir. Sadûn Ahmed tarafından hazırlanan her iki çalışmada daha çok lügavî maksatla yapılmış olup tefsir türü açıklamalara yoğunlaşmamıştır. Bizim çalışmamız, Zeccâc'ın kelime ve ayetlerin yorumu çerçevesinde *Keşşâf'a* etkisini kategorik olarak örnekleriyle ele almayı amaçlamaktadır. Literatür taramalarında özellikle ülkemizdeki neşriyatta bu konuya has bir çalışmanın yapıldığı tespit edilememiştir. Bu nedenle müstakil bir Zeccâc-Zemahşerî ilişkisini konu alan bu araştırmanın yapılması amaçlanmıştır.

## 1. Genel Çerçeve

Zeccâc ve Zemahşerî yaşadıkları dönemlerde ilmî bakımdan temayüz eden ve sonraki zamanlarda da etkileri görülen âlimlerdir. Her iki âlim de ilim ehlinin müstağni kalamayacağı nitelikte eserler telif etmiştir. Bu başlıkta Zemahşerî ve Zeccâc'ın ilmî yönlerine ve eserlerine dair kısa bilgiler verilecektir.

### 1.1. Zemahşerî'nin Keşşâf Adlı Eseri

Cârullah ez-Zemahşerî, tefsir ilminde özellikle de dirâyet usûlünde zirve kabul edilen âlimlerden biridir. Tefsir alanında "tefsir bid'atı" gibi ilk defa onunla başlayan terminolojik kullanımlar da mevcuttur.<sup>4</sup> Arap dili ve edebiyatının en mühim âlimlerinden olan Zemahşerî

<sup>2</sup> Mesut Kaya, "El-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015), 107-135; Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Haşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği -", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 15/1 (2015), 9-31; Mesut Kaya, "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Haşiye Yazıcılığı-Taşköprizâde'nin Keşşâf Haşiyesi Örneği", *Sabn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler)*, (2017), 59-82; Mesut Kaya, "Şerh ve Haşiyelerin Tefsir İlmine Katkıları: Teftâzânî'nin el-Keşşâf Şerhi Örneği", *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, (2020), 201-242.

<sup>3</sup> M. Taha Boyalık, "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Naẓariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/1 (2017), 91-118.

<sup>4</sup> Güven Ağırkaya, "Tefsirde Bid'at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği" *Bilimname* 2020/41 (Mayıs 2020), 868 vd.

tefsir ilminin yanı sıra hadis, fıkıh, kelim kırâat gibi alanlarda da ilmî donanımıyla bilinmektedir.<sup>5</sup> Zengin kaynaklara dayalı eserleri yazıldığı günden bu zamana kadar ilim ehli arasında itibar görmüştür. Zehebî onu tanımlarken, “Kur’ân’ın güzelliğini ve belâgatındaki büyüleyiciliğini Zemahşerî’den başkası açığa çıkaramazdı.” şeklinde ifadeler kullanmıştır.<sup>6</sup> Zemahşerî Mu‘tezilî bir âlim olmasına rağmen<sup>7</sup> eserleri ehl-i sünnet âlimleri tarafından da özenle takip edilmiştir. Binâenaleyh ne Zemahşerî’nin ustaca savunduğu i‘tizalî fikirleri ve mensup olduğu mezhebi ne de kendi itikadından olmayanlar hakkında kullandığı ve bazen maksadını aşan nitelendirmeleri<sup>8</sup> onun tefsirdeki şöhretine mani olmuştur. Özellikle dil konusundaki yetkinliği ona ayrı bir şöhret kazandırmıştır. Zemahşerî’yi kendi dönemine kadar gelen dirâyet tefsir mirasını geliştirerek daha sonraki döneme aktaran önemli bir âlim olarak tanımlamak mümkündür. *Keşşâf* pek çok yönüyle öne çıkan bir tefsir olmakla birlikte dil ve belâgat alanındaki başarısı onu daha da değerli kılmaktadır.<sup>9</sup>

Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ını güçlü kılan unsurlardan biri de kaynaklarıdır. O, tefsirini yazarken kendinden önce yazılan bazı tefsir, kırâat, lügat ve belâgat kitaplarına başvurmuştur. Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349), *Keşşâf*’ın temel kaynağının Zeccâc’ın (ö. 311/923) kaleme aldığı *Me‘âni’l-Kur’ân* olduğunu söylemiştir.<sup>10</sup> Mustafa es-Sâvî, Zemahşerî’nin kaynaklarını sayarken dördüncü sırada Zeccâc’a yer vermiş ve onun iki açıdan *Keşşâf*’a kaynaklık teşkil ettiğini söylemiştir: Bunlardan ilki Kur’ân’ın lügavî tefsiri, diğeri de Zeccâc’ın bizzat tasnif ettiği naklî tefsirin mücmel olan yönleridir.<sup>11</sup> Zemahşerî’nin kendisi, Zeccâc’ı kaynak olarak kullandığını ifade etmemiştir. Ancak yaptığı alıntılarda ismini anmayı da

## 1. 2. Zeccâc’ın Me‘âni’l-Kur’ân Adlı Eseri

Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Seriyy b. Sehl ez-Zeccâc, tarihin fikrî zenginlik döneminde yaşayan ve filolojik tefsirin önde gelen âlimlerinden biridir. O, Sa‘leb (ö. 291/904), Müberred (ö. 286/900) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903) gibi dönemin en önemli âlimlerinden tefsir, kırâat, hadis, fıkıh, lügat ve nahiv dersleri almıştır. Arap grameri, lügat ve edebiyat alanındaki eğitimini Sa‘leb ve Müberred’den alarak Kûfe ve Basra dil ekollerinin görüşlerini ana

<sup>5</sup> Ali Özek, *Zemahşerî ve Arap Lügatçılığında Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 57; Zekeriya Kitapçı, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2012), 47.

<sup>6</sup> Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/306.

<sup>7</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/109, 266.

<sup>8</sup> Ağırkaya, “Tefsirde Bid‘at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği”, 882-885.

<sup>9</sup> Belagat ve Fesahat’ın Tefsir ilmine etkisi hakkında geniş bilgi için bk. M. Taha Boyalık, *Dil Söz ve Fesahat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

<sup>10</sup> Mustafa b. Abdüllah Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zevânün ‘an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü’l-Mesnâ, 1941), 2/1474.

<sup>11</sup> Mustafa es-Savî el-Cüveynî, *Menbecü’z-Zemahşerî fî Tefsiri’l-Kur’ân ve Beyâni İ‘cazîbi* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1984), 80-81.

kaynaklarından öğrenme imkanı bulmuştur.<sup>12</sup> Bu eklektik yapı üzerine kendi görüş ve eleştirilerini de koyarak Bağdat ekolünün oluşmasına katkı sağlamıştır. Ancak tefsir yorumlarında ağırlıklı olarak Basra ekolünü takip ettiği ifade edilmiştir.<sup>13</sup>

Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, i'râb ve filolojik izahların yanında rivâyet tefsirinin unsurlarına da geniş yer veren bir eserdir. Hatta bu tür unsurları kendisinden önce yazılan diğer lügavî tefsirlerden belirgin bir şekilde daha fazla kullanmıştır.<sup>14</sup> Zeccâc'ın en önemli yönlerinden biri ise dil bilimlerine özel ihtimam göstermiş olmasıdır. O Kur'ân'ı anlama hususunda lügat ve nahiv ilimlerinden oldukça istifade etmiştir. Zerkeşî (794/1392) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde bu muhtevaya sahip eserleri sıralarken Zeccâc'ın eseri için “emsali yazılmamıştır” değerlendirmesini yapmıştır.<sup>15</sup> Özellikle lügat, nahiv ve tefsir ilmindeki derinliği onu ve eserini o zamana kadar benzer metot ve muhtevada yazılan eserlerden ayırdığı gibi sonraki dönemlere olan tesir gücünü de artırmıştır.

Zeccâc, i'râb, mana ve tefsir üçlüsünü birlikte değerlendirdiğini kendisi dile getirmiştir. Ona göre lügat ilmî ve naklî bilgiler olmadan Kur'ân'la ilgili görüş bildirmek mümkün olmaz.<sup>16</sup> Müellifin bu yaklaşımı Kur'ân'ı anlamının sadece dilbilimsel izahlarla sağlanamayacağına, bunun yanında naklî bilgilere de ihtiyaç olduğuna açıkça işaret etmektedir.

Zeccâc, bu eserinde âyetlerdeki garip kelimelerin izahlarına yer vermenin yanında pek çok yerde âyetlerin i'râbını da yapmıştır. Ayrıca filolojik tahlillerle ele aldığı âyetlerdeki bazı kelimelerin sarfî yapılarını incelemeye de önem vermiştir. Bunun yanı sıra âyetleri anlamlandırmada kırâatlere da başvurmuştur. Kur'ân'ın Kur'ân'la, Hz. Peygamber'in hadisleriyle, ashâb ve tabiûndan gelen rivâyetlerle ve şiirle izahı bu eserde tefsir unsuru olarak kullanılmıştır.

Zeccâc'ın dil ve belâgat alanındaki derinliği hem tefsirlerinde lügavî yönü öne çıkan Zemahşerî, Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve Ebü'l-Berekât en-Neseffî (ö. 710/1310) gibi âlimlere hem de lügat çalışmalarıyla meşhur olan Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980), İbn Manzûr (ö. 711/1311) ve Zebîdî (ö. 1205/1791) gibi simalara kaynaklık etmiştir. Bu durum onun izahlarının hem dirâyet ve rivâyet tefsirlerini etkilediği hem de lügat ve gramer kitaplarında defaatle tekrar edildiğini göstermektedir.

Zeccâc'ın vefatından önce son sözünün “Ey Rabbim! Beni Ahmed b. Hanbel'in mezhebi üzere haşreyle!” olduğu rivâyet edilmiştir.<sup>17</sup> Hatta o, rivâyet tefsiriyle ilgili bilgilerin çoğunu Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu't-Tefsîr* adlı eserden nakletmiş ve bunu eserinde kendisi de

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebbâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 1/51-52; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetül-elibbâ fî tabakâti'l-üdebbâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985), 183.

<sup>13</sup> Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, “Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/236; İbrahim Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *Harakani Dergisi* 2 (2014), 91-92.

<sup>14</sup> Ali Bulut, “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân'ı”, ed. Bilal Gökçir - Ömer Kara, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009,) 313-331.

<sup>15</sup> Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ul'umi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1376), 2/147.

<sup>16</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühbâ*, thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/185.

<sup>17</sup> el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebbâ*, 1/52.

ifade etmiştir.<sup>18</sup> Bununla birlikte Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî<sup>19</sup> ve İmam Mâlik’in<sup>20</sup> görüşlerinden de faydalanmış, bazı ihtilafli konularda İmâm Mâlik’in görüşlerini tercih etmiştir.<sup>21</sup> Bu durum onun, ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu, ancak mezhep taassubundan ziyade bu dört mezhebin görüşlerinden istifade ettiğini göstermektedir.

## 2. Zemahşerî’nin Zeccâc’dan Yaptığı İktibaslar

Zeccâc’dan en fazla iktibas yapan âlimlerden biri de Zemahşerî olmuştur. Zeccâc’ın *Meâni’l-Kur’ân*’ı, dil ve tefsir izahları bakımından *Keşşâf*’ın birincil kaynağı olma özelliğine sahiptir. Zemahşerî’nin bu esere başvurularının genelde kelime ve âyet tefsirleri bağlamında olduğu görülür. Zaman zaman yapılan garip lafızların izahları da bu temele dayanır. Zeccâc’ın Zemahşerî’ye etkisini, lügat, tefsir, gramer ve kırâat alanlarında görmek mümkündür. İtikâd konusuyla ilgili de bir örnek tespit edebildik.

Zemahşerî’nin, *Me’âni’l-Kur’ân*’dan iktibas sayısına bakıldığında zaman diğer kaynaklara oranla bu esere yapılan atıfların daha fazla olduğu görülmektedir. Zemahşerî, doğrudan ya da dolaylı yaptığı alıntılarının fazlalığından dolayı eleştirilmiş hatta ondan etkilenerek yorumladığı ya da naklettiklerinin yedi yüz rakamına ulaştığı söylenmiştir.<sup>22</sup> Andrew Lane, Zemahşerî’nin Zeccâc’dan otuz iki yerde ismini vererek alıntı yaptığını söylemiştir.<sup>23</sup> Ancak bizim tespitlerimize göre *Keşşâf*’ta kırk dört yerde Zeccâc’a atıf vardır.<sup>24</sup> Bu bağlamda Zeccâc, *Keşşâf*’ta ismi açıkça en fazla zikredilen tefsir ve dil kaynağı olmuştur.<sup>25</sup> O, iktibaslarının çoğunda (قال الزجاج)<sup>26</sup> formunu kullanırken geri kalan kısımda ise (ذكر الزجاج),<sup>27</sup> (رده الزجاج),<sup>28</sup> (وعن الزجاج),<sup>29</sup> (جعله

<sup>18</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbühü*, 4/8, 166.

<sup>19</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbühü*, 2/414, 415.

<sup>20</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbühü*, 1/297.

<sup>21</sup> Sadûn Ahmed Ali er-Rabî’î, *Eseru me’âni’l-Kur’ân’i li’l-Ferrâ ve me’âni’l-Kur’ân’i ve i’râbihî li’z-Zeccâci fi’l-Keşşâfi’z-Zemahşerî* (Bağdad: Bağdad Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Doktora Tezi, 2002), 15.

<sup>22</sup> er-Rabî’î, *Eseru me’âni’l-Kur’ân’i li’l-Ferrâ ve me’âni’l-Kur’ân’i ve i’râbihî li’z-Zeccâci fi’l-Keşşâfi’z-Zemahşerî*, 38.

<sup>23</sup> Andrew Lane, *Al-Zamakhsbari And His Quran commentary Al-Kashshaf A Late Mutazilite Scholar At Work*, (Leiden: Brill, 2006), 433-434.

<sup>24</sup> el-Fatiha 1/1 (1/6); en-Nisâ 4/43 (1/514); el-Mâide 5/46 (1/638); el-En’âm 6/142 (2/73); el-‘Arâf 7/4 (2/87), 18 (2/93), 150 (2/160); et-Tevbe 9/113 (2/314); er-R’ad 13/35 (2/532); el-Hicr 15/94 (2/590); en-Nahl 16/90 (2/628); el-Kehf 18/12 (2/705), 39 (2/723); Meryem 19/61 (3/26); el-Hac 22/69 (3/169); el-Müminûn 23/39 (3/187), 105 (3/204); el-Furkân 25/77 (3/297); eş-Şu’arâ 26/24 (3/307); en-Neml 27/24 (3/362); el-Kasas 28/57 (3/422); er-Rûm 30/27 (3/477); es-Sebe’ 34/15 (3/576), 31 (3/583), 51 (3/592), el-Fâtır 35/8 (3/600); Yâsîn 36/38 (4/17), 59 (4/22), 60 (4/23); el-Ğâfir 40/1 (4/149), 30 (4/164); el-Fussilet 41/2 (4/184), 9 (4/188); eş-Şûrâ 42/35 (4/227); ez-Zuhrûf 43/74 (4/263), 88 (4/268); el-Ahkâf 46/35 (4/313); Muhammed 47/17 (4/322); el-Mümtehine 60/12 (4/519); el-Mülk 67/16 (4/580); el-İnsân 76/10 (4/669), 18 (4/672); el-Mütâffifîn 83/28 (4/723), el-Beled 90/16 (4/756).

<sup>25</sup> Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşerî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 46.

<sup>26</sup> Cârullâh Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûbi’t-te’vîl* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407/1987), Cârullâh Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an akâ’iki ğavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûbi’t-te’vîl* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407), 2/532.

<sup>27</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/6.

<sup>28</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/87.

<sup>29</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/26.



(الزجاج),<sup>30</sup> (على تفسير الزجاج)<sup>31</sup> ve (عطفه الزجاج)<sup>32</sup> gibi ifadelerle yer vermiştir. Andrew Lane, Zemahşerî'nin kullandığı (جوز الزجاج)<sup>33</sup> ifadesini Zeccâc'ı otorite bir kaynak olarak gördüğü şekilde yorumlamıştır. Lane de ismini zikretmese de bazı yorumlarının Zeccâc'ın eserine dayanıldığını ifade etmiştir.<sup>34</sup> Zemahşerî'nin, *Me'âni'l-Kur'ân*'ı kaynak olarak aldığı yerlerde, genelde Zeccâc'ın değerlendirmelerini kabul ederek naklettiği görülmektedir. Kimi durumlarda onun görüşlerini eleştirdiği ya da uygun bulmadığı yerler olmuştur.<sup>35</sup>

Zeccâc'ın Zemahşerî'ye etkisinin dil, anlam ve üslup alanlarıyla sınırlı olduğu düşünülmektedir. Esasında rivâyet ve filolojinin buluşma noktası olarak da nitelendirilen *Me'âni'l-Kur'ân*'in<sup>36</sup> bu yönü Zemahşerî tarafından çok az denilebilecek ölçüde esere yansıtılmıştır. Bu bakımdan Zeccâc'ın *Keşşâf*'a etkisinin rivâyet tarzından ziyâde dirâyet yönüyle olduğunu söylemek mümkündür. Lane, *Me'âni'l-Kur'ân*'ı kelimesi kelimesine Kur'ân'ın felsefi yorumu olarak gördüğü gibi *Keşşâf*'ı da aynı özellikte değerlendirmiştir. Ona göre Zeccâc'ın eseri açıklanmaya muhtaç Kur'ân pasajlarının izahlarını içermektedir. Zemahşerî de Zeccâc'daki bu yaklaşımı devam ettirerek onunla aynı doğrultuda yorumlar yapmıştır.<sup>37</sup>

Zemahşerî kelime ya da âyet izahlarında yukarıda zikredilen konularda Zeccâc'dan alıntılar yaparak hem ilk kaynaklara dayanmış hem de eserine yorum genişliği kazandırmıştır. Aşağıda farklı başlıklarda verilen örnekler konunun net olarak anlaşılmasına imkân verecektir.

## 2.1. Lügavî İktibaslar

Konumuz özelinde bakıldığında *Keşşâf*'ın en güçlü yönlerinden biri kelimeler için yaptığı lügavî açıklamalardır. Bu izahlarının bazısında özgün açıklamalara yer verdiği gibi çok defa kendinden önceki dilcilerden istifade ettiği görülmektedir. Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796),<sup>38</sup> Ferrâ (207/822),<sup>39</sup> Ebû 'Ubeyde (209/824),<sup>40</sup> Ahfeş (ö. 215/830)<sup>41</sup> ve Kisâî (189/860),<sup>42</sup> bunlardan bazılarıdır. Lügat izahlarında en önemli kaynaklarından biri de Zeccâc'ın eseridir. Ondandır yaptığı iktibasların çokluğu ve genelde kabul içeren yaklaşımı ona olan güvenini de göstermektedir.

Zemahşerî, atıflarını, genelde görüşlerini Zeccâc'dan yaptığı iktibaslarla temellendirme amacıyla yapmıştır. Örneğin Lafzatullâh'ın seslendiriliş biçimiyle ilgili olarak "Allah lafzının Lâ'm'ı tefhîm ile mi okunur?" şeklindeki farazî bir soruya "evet" cevabını verdikten sonra

<sup>30</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/149.

<sup>31</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/188.

<sup>32</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/268.

<sup>33</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/314, 628; 4/23, 184.

<sup>34</sup> Lane, *Al-Zamakhsbari And His Quran commentary Al-Kashshaf A Late Mutazilite Scholar At Work*, 434-435.

<sup>35</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/362.

<sup>36</sup> Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân'ı", *Tarihîten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökçür - Ömer Kara (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 314.

<sup>37</sup> Lane, *Al-Zamakhsbari And His Quran commentary Al-Kashshaf A Late Mutazilite Scholar At Work*, 435.

<sup>38</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/24-25.

<sup>39</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/201.

<sup>40</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/149.

<sup>41</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13.

<sup>42</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/45-217.

Zeccâc’ın Lafzatullah’taki “lâm”ın kalın okunmasının sünnet olduğu şeklindeki görüşünü nakletmiş ve bütün Arapların bu konuda hem fikir olduklarını ve bu düşüncenin de nesiller boyunca tevarüs edildiğini söylemiştir.<sup>43</sup> Zemahşerî’nin eserinde Zeccâc’dan alıntılıyarak zikrettiği bu örnek müellifin *Me’âni’l-Kur’ân*’ında değil de *Kitâbü’l-ibâne ve’t-tefhîm* adlı risalesinde yer almıştır.<sup>44</sup>

Zemahşerî lügat izahlarında genelde birden çok âlimin görüşlerine yer verirken kimi zaman sadece Zeccâc’ı kaynak olarak değerlendirmiştir: Örneğin Nisâ 4/43 âyetinde geçen *يَلْقَىٰ أَتَمًا* ifadesinde yer alan *صَعِيدًا* kelimesini sadece Zeccâc’dan yaptığı nakille açıklamıştır. Zeccâc bu kelimeyi yeryüzü olarak açıklamış ve bu zeminin toprak olup olmaması arasında bir fark görmemiştir. Hatta kelimenin, üzerinde hiç toprak olmayıp bütünüyle kaya olan zemin için de kullanıldığını söylemiştir.<sup>45</sup>

Zemahşerî, Zeccâc’ın Kur’ân kelimelerini bir başka Kur’ân kelimesiyle açıklamalarını da eserinde zikretmiştir. Örneğin Meryem 19/59 âyetindeki *يَلْقَوْنَ غَيًّا* ifadesini Zeccâc’ın tefsiriyle vermiş, sonrasında da temrîz sigasıyla bir görüş daha nakletmiştir. Zeccâc’a göre ifade “azgınlığın karşılığını bulmak” anlamında olup<sup>46</sup> aynı mana Furkân 25/68 âyetindeki *يَلْقَىٰ أَتَمًا* ifadesinde de tekrarlanmıştır. Buna göre âyetin bu bölümü “günahın karşılığını bulmak” anlamındadır.<sup>47</sup>

Zemahşerî, garip lafızların izahında da Zeccâc’dan istifade etmiştir: Örneğin, Zeccâc’ın bir önceki örnekte geçen *غَيًّا* kelimesinin cehennemde bir vadi ya da bir nehir olabileceğine dair görüşlerini verdikten sonra onun, kelimenin nehir anlamında olduğu kanaatinin daha sağlam olduğu görüşünü nakletmiştir.<sup>48</sup> Yine, Sebe’ 34/16 âyetinde geçen *الْخُمُط* kelimesinin izahında hem Ebû Ubeyde’den hem de Zeccâc’dan nakil yapmıştır. Zeccâc’a göre *hamt* kelimesi yenilmeyecek kadar acı olan bütün ağaçları kapsar.<sup>49</sup> Bir başka örnekte de dünyadaki varlıkların yaratılış sürecinden bahsedildiği âyetlerde Zeccâc *أَرْبَعَةَ أَيَّامٍ* ifadesini “dört günün bitiminde” şeklinde açıklamıştır. Bununla da [ikinci] ‘iki tam gün’ süre kastedilmiş olmaktadır.<sup>50</sup> İnsân 76/10 âyetindeki *فَمَطْرَيرًا* kelimesini Arapların kullandığı devenin kibirle kuyruğunu ve burnunu kaldırması anlamındaki *اقمطرت الناقة* ifadesiyle yorumlamıştır.<sup>51</sup> Yine aynı sûrenin 18. âyetindeki *سَلْسَبِيلًا* ifadesinin lügavî anlamının ise *aşırı derecede akıcı şeylere sıfat olarak kullanıldığını* söylemiştir.<sup>52</sup> Muminûn 23/104 âyetindeki *اللفح* kelimesinin *النفح* kelimesiyle aynı anlamda oldu-

<sup>43</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/6; 4/527.

<sup>44</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *el-ibâne ve’t-tefhîm ‘an me’âni bismillahir-rahmâni’r-rahîm*, thk. Abdüffettah Seyyid Selim (b.y. Vakfiyyetü’l-Emîn Gâzî, 2019), 91-92; Lane, *Al-Zamakhsari And His Quran commentary Al-Kashshaf A Late Mutazilite Scholar At Work*, 434.

<sup>45</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/514.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/26.

<sup>47</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-hû*, 3/336.

<sup>48</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/26.

<sup>49</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/576.

<sup>50</sup> Cârullâh Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an akâ’iki gâvâmidî’t-tenzîl ve ‘nyûni’l-ekâvîl fi vucûbi’t-te’vîl*, trc. Nihat Uzun, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 5/1096

<sup>51</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/669.

<sup>52</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/672.

ğunu ancak âyette yer alan الفح kelimesinin manayı ifade edeceğini ifade etmiştir.<sup>53</sup> Bu örnek, Zeccâc'ın benzer harflerle oluşan kelimelerin aynı manaya delalet edebileceği şeklindeki genel yaklaşımını da yansıtmaktadır.<sup>54</sup>

Zemahşerî, Zeccâc'ın kelime izahlarından hareketle âyetlerin genel anlamına dair görüşlerini de nakletmiştir. Örneğin Zeccâc, Yâsîn 36/57 âyetindeki يَدْعُونَ kelimesini dua anlamında yorumlamış ve bu anlamdan hareketle âyetin “cennet ehlinin dua ettiği şeylerin kendilerine geleceği” anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>55</sup> Fussilet 41/70 âyetindeki تُخْبِرُونَ ifadesini Zeccâc'ın *cennettekilere büyük ikramlarda bulunulması* şeklinde açıkladığını nakletmiş ve Muhammed 47/16 âyetindeki (أَفْأ) ifadesinin “bir şeye başlamak” anlamında olduğunu söylemiş ve buna göre manayı “bize en yakın olan ilk zamanda ne söyledi” şeklinde yorumlamıştır.<sup>56</sup> Bir diğer örnekte de Zemahşerî, Zeccâc'ın Hac 22/67 âyetindeki فَلا يُبَارِعُكَ fiiline “üstün gelmek, galebe çalmak” anlamı verdiğini ve buna göre mananın da “tartışmada asla sana üstün gelmesin” anlamında yorumladığını söylemiştir.<sup>57</sup>

Yukarıda zikredilen örneklerde de görüldüğü üzere Zemahşerî, Kur'an'ı tefsir ederken birçok lafzı Zeccâc'dan alıntılar yaparak ele almıştır. Onun söz konusu iktibasları bazen anlamla bazen de iştikakla ilgili olmuştur. Bu durum Zemahşerî'nin Zeccâc'ı, gerek anlam gerekse dil bakımından güvenilir bir kaynak olarak gördüğüne işaret etmektedir.

## 2.2. Sarfla İlgili İktibaslar

Zemahşerî, kelimelerdeki iştikâk izahlarında da Zeccâc'a başvurmuştur. Örneğin, Rahmân ve Rahîm kelimelerinin izahını yaparken dilcilerin Allah'ın Rahmân sıfatındaki harf fazlalığının (l) anlam fazlalığından kaynaklandığını, aynı durumun Rahîm sıfatında olmadığını söylemiş ve bu nedenle âlimlerin Allah Teâlâ için “hem dünyanın hem de ahiretin Rahmân'ı”, “dünyanın ise Rahîm'i” sıfatını uygun gördüklerini ifade etmiştir.<sup>58</sup> Bu düşüncesini de Zeccâc'ın فعلان veznindeki غضبان kelimesine verdiği aşırı derecede öfkeli insan kullanımıyla temellendirmiştir. Zemahşerî bu sıfatın Allah'tan başkası için kullanılmasının da caiz olmadığını ifade etmiştir. Zira bu sıfat devamlı, yenilenen ve tüm mahlûkâtı kuşatıcı bir anlama sahiptir. Görüldüğü üzere Zemahşerî dilbilimciler diye atıf yapsa da sadece Zeccâc'ın ismini vererek onun sarfi açıdan kelimeye yaklaşımını ve kelimenin yapısına göre ona verdiği anlamı eserine taşımış ve tercihini de onunla örtüşen bir şekilde yapmıştır.

Zemahşerî'nin Zeccâc'dan yaptığı sarfi iktibasların bir diğeri de Nahl 16/89 âyetinde geçen تَبَيَّنَا kelimesidir. Zeccâc “açıklamak, beyan etmek” anlamını verdiği ve semâî master olan تَبَيَّنَا kelimesindeki “tâ” harfinin Kur'ân imlasında olduğu gibi esreli, Kur'ân'da olmayan şekilde تَبَيَّنَا şeklinde üstünlü olarak okunabileceğini, ancak üstünlü kırâatin caiz olmadığını zira

<sup>53</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/204.

<sup>54</sup> Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri”, 1/45..

<sup>55</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/22.

<sup>56</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 4/322.

<sup>57</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 1/6.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/6.

kırâat âlimlerinden hiçbirinin bu şekilde okumadığını söylemiştir.<sup>59</sup> Zemahşerî de söz konusu lafzı, Zeccâc’ın yaklaşımıyla ele almış ve onun izahlarına dayanarak açıklamıştır.<sup>60</sup>

Sarfî iktibaslara ilgili bir örnek de Yâsîn 36/39 âyetindeki العرجون kelimesidir. Zeccâc’a göre kelime الانعراج mastarından türemiş olup فعلون kalıbında ve dönmek anlamındadır.<sup>61</sup> Zeccâc kelimeyi “Hindistan cevizinin sapı” olarak yorumlamış ve hilali, ayların başlarında ve sonlarında bu cevizin kuruyup küçülerek kırılğan haline benzetmiştir.<sup>62</sup> Zemahşerî ayın dönüşlerini izah ederken, ayın, âyette anlatılan menzillerin sonuna geldiğinde eski hurma dalını andıran bir şekle dönüştüğünü bu kelimeyle anlatmıştır. Bir başka örnek de Yâsîn 36/60 âyetinde yer alan أَعْهَدُ kelimesidir. Farklı okunuşlarının yanında Zeccâc’ın kelimeyi ikinci ve altıncı baplardan Hâ’nın esreli haliyle أَعْهَدُ şeklinde de okunabileceği yorumunu nakletmiştir.<sup>63</sup>

### 2.3. Gramer İktibasları

Me’âni’l-Kur’ân türü eserlerde hem kelime ve âyet düzeyinde manayı odak alan bilgilere hem de nahvî bilgilere yer verilmiştir.<sup>64</sup> Zemahşerî de eserinde bu eklektik yapıyı yansıtmıştır. Bunu yaparken de birçok yerde Zeccâc’ı kaynak olarak görmüştür.

Örneğin Zemahşerî, A’râf 7/16 âyetini Zeccâc’dan yaptığı gramer izahlarıyla yorumlamıştır. O, âyetteki صرَّاطَكَ kelimesinin zarf ve mensup olduğunu Zeccâc’ın bu yapıyı *duribe Zeydün ez-zahra ve’l-batne* (Zeyd, sırtına ve karnına vurularak dövüldü) ifadelerine benzettiğini ve ifadeyle de *‘ale’z-zahri ve’l-batni* (sırtına ve karnına) anlamının kastedildiğini söylemiştir.<sup>65</sup> Başka bir örnekte de Zemahşerî, Zeccâc’ın Hac 22/67 âyetinin Hz. Peygamber’in putperestlerle tartışmaya girmesini nehyeden bir anlam içerdiğini ifade etmektedir. Ona göre “Falanca kişi seninle dövüşmesin” anlamındaki لا يضاربك فلان üslûbu tıpkı “sakın onunla dövüşme” anlamındaki لا تضاربه üslûbu gibidir. Âyetin de bu üslûpta bir nehy içerdiğini söylemiştir. Yine Zeccâc’ın نزع fiilinin üstün gelmek anlamında geldiğini ve “tartışmada sana üstün gelmesin” anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>66</sup>

Zemahşerî bazı âyetlerin izahlarında kendi görüşünü verdikten sonra başka âlimlerin yanında Zeccâc’dan nakil yapmıştır. Örneğin, Tevbe 9/112 âyet bağlamında önce kendi görüşünü şu şekilde vermiştir: التائبون ifadesi övgü anlamı taşıdığı için merfû olur. Buna göre anlam da “Onlar tövbe edenlerdir.” şeklinde olur ve âyette de müminler kastedilir. Zemahşerî bu düşüncesini temellendirmek için de İbn Mes’ûd (ö. 32/653) ve Übeyy b. Kâ’b’ın (ö. 33/654 [?]), âyetteki *el-hâfîzîne* kısmına kadar, medh manasıyla nasb üzere okuduklarını söylemiştir. Bir başka görüş olarak da التائبون ifadesinin bir önceki âyetteki *el-mü’minîne* ifadesinin sıfatı olarak mecrur olmasının da mümkün olduğunu söylemiştir. Akabinde de Zeccâc’ın التائبون ifadesini

<sup>59</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/217.

<sup>60</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/362).

<sup>61</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/17.

<sup>62</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/288.

<sup>63</sup> Keşşâfta, bu örneklerin dışında isim, fil ve farklı yapıdaki kelimelerin etimolojik yapılarıyla ilgili Zeccâc’dan yapılan farklı iktibasları da görmek mümkündür. Geniş bilgi için bk. Sadûn Ahmed Ali er-Rabî’î. “el-Eseru’s-sarfî li me’âni’l-Kur’ân’i ve i’râbihi li’z-Zeccâc fi’l-Keşşâfi li-Zemahşerî”, *Mecelletü Bâbil li’l-‘ulûmi’l-İnsâniyye*, ts., 83-98.

<sup>64</sup> Bulut, “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc’ın Me’âni’l-Kur’ân’ı”, 317.

<sup>65</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/92-93.

<sup>66</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/169.

haberi mahfuz mübteda olarak kabul ettiğini söylemiş ve التائبون العابدون من أهل الجنة أيضاً وإن لم يجاهدوا ifadesinin “cihad etmeseler de tevbe edenler ve âyetin devamında sıralanan vasıftaki kişilerin cennete gireceği” anlamında olduğunu, aynı yapının وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَكُلًّا وَآيَاتِهِ de<sup>67</sup> görüldüğünü söylemiştir.<sup>68</sup>

Görüldüğü üzere Zemahşerî, Zeccâc’ın görüşünü doğrudan olarak nakletmiş ancak tercihinin ondan yana olduğunu ifade etmemiştir. Ayrıca ilk olarak özgün yorumunu vermiş olması, tercihinin kendi görüşünden yana olduğunu ihsas ettirmektedir. Zeccâc ve diğer âlimlerin değerlendirmelerini reddetmeyerek de konu hakkındaki yorum zenginliğini aktarmıştır.

Başka bir örnekte de Zemahşerî بِئْسَ إِسْرَائِيلَ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ âyetiyle<sup>69</sup> ilgili olarak Zeccâc’ın şöyle dediğini nakletmiştir: Âyetteki (أَنْ) edatı nasb konumunda olup buna göre mana “Bu nimet dediğin şey başıma, senin İsrâiloğullarını köleleştirdiğinden dolayı geldi, şâyet sen bunu yapmasaydın, ben ailem içinde büyüyecektim ve ailem beni denize bırakmayacaktı.” şeklinde olur.<sup>70</sup> Yine وَمَا يُعِيدُ مَا جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِيُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ (مَا) Zeccâc’a göre istifhamiye olur ve mana da “İblis neyi baştan ve tekraren var edebilir ki?” şeklindedir.<sup>72</sup>

Zeccâc أَوَّلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغِي بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخَيِّبَ الْمُؤْتَى Zeccâc’ın âyetindeki<sup>73</sup> cümle yapısının aynen (مَا ظَنَنْتَ أَنْ زِيدَ بِقَائِمٍ) “Zeyd’in ayakta olduğunu zannetmiyorum.” ifadesine benzediğini söylemiştir. Bunun bir diğer örneği de أَلَيْسَ اللَّهُ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخَيِّبَ الْمُؤْتَى âyetinin yapısıdır.<sup>74</sup> Ona göre bu ifade yapısında, bir sözün gücünü artırmak anlamı vardır, yoksa insanların görmelerini sağlama ya da bir soru sorma hedefi yoktur.<sup>75</sup> Zemahşerî وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ Zeccâc’a göre öncesinde de şartın cevabı olduğu için nasb üzere okunmasını başında gizli bir (أَنْ) olmasına bağlamıştır.<sup>77</sup>

Başka bir örnekte de Zeccâc’a göre, Fussilet 41/2 âyetindeki تَنْزِيلٌ kelimesinin mübteda, devamındaki كِتَابٌ kelimesinin de onun haberi olduğunu nakletmiştir. Zemahşerî, Zeccâc’ın değerlendirmesine göre âyetin onun işaret ettiği şekilde anlaşılmasını şu şekilde temellendirmiştir: (تَنْزِيلٌ) kelimesi (مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) ifadesiyle tahsis edilerek mübtedâ olması sağlanmıştır.<sup>78</sup> Zeccâc bu yaklaşımın Basralılara ait olduğunu ifade etmiş, bunun yanında Ferrâ’nın da farklı yorumuna atıf yapmıştır.<sup>79</sup>

<sup>67</sup> el-Hadid 57/10.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/314.

<sup>69</sup> eş-Şu‘arâ 26/22.

<sup>70</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/307.

<sup>71</sup> es-Sebe’ 34/49.

<sup>72</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/593.

<sup>73</sup> el-Ahkâf 46/33.

<sup>74</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/313.

<sup>75</sup> Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 1988, 4/47.

<sup>76</sup> el-Câsiye 45/22.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/277.

<sup>78</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/186.

<sup>79</sup> Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 4/379.



Zemahşerî’nin adını vermeden de Zeccâc’dan nakiller yaptığı anlaşılmaktadır. Örneğin Murselât sûresinde “âlimlerden biri” diyerek yaptığı açıklamada, ilk beş âyetin başına (ب) takdir ederek mânânın “Gönderilenlerin (...) Rabbına yemin olsun ki...”<sup>80</sup> şeklinde olduğunu söylemiştir.<sup>81</sup> İzahta bahsettiği âlimin Zeccâc olduğu değerlendirilmiştir.<sup>82</sup>

Zemahşerî, Arap gramerinin sağladığı anlam alternatifleriyle âyetleri izah ederken de Zeccâc’ın açıklamalarına başvurmuştur. Bu da her iki âlimin dilsel izahlarda pek çok yerde benzer düşüncede olduklarına işaret etmektedir.

#### 2.4. Yorum İktibasları

*Meâni’l-Kur’ân* temelde bir tefsir eseridir. Daha çok kelime bazlı izahlar içerdiği düşünülse de rivâyet ve dirâyet unsurları da içermektedir. Zemahşerî de kelime izahlarının yanında az da olsa sebab-i nüzûl ve âyet izahlarında da Zeccâc’dan alıntı yapmıştır.

Örneğin, Kasas 28/56 âyetinin sebab-i nüzûlüyle ilgili olarak Zeccâc’ın şu sözlerini nakletmiştir: “Müslümanlar bu âyetin Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlip hakkında nazil olduğuna ittifak etmişlerdir.”<sup>83</sup> Zemahşerî’nin Müslümanlar diye tercüme ettiği kelime esasında Zeccâc’da müfessirler olarak yer almıştır. Ayrıca Zeccâc devamla âyetin nüzûlünün Ebû Tâlip’le ilgili nâzil olsa da hitabın umûmî olduğunu, hidâyetin, irşadın ve muvaffak kılmanın ya da dilediğini dalâlette bırakmanın sadece Allah’ın elinde olduğunu söylemiştir.<sup>84</sup>

Zemahşerî, *وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* âyetini<sup>85</sup> Zeccâc’ın, “Bu, O’nun için daha kolaydır. Allah Teâlâ bunu insanlar için zor ve kolay olan şeyleri anlatmak için temsil olarak göstermektedir.” şeklinde yorumladığını nakletmiştir. Zemahşerî, Zeccâc’ın bu yorumunun, daha önce kendisinin naklettiği görüşlerden ilkinde uygun olduğunu, yani Allah’ın her şeyi yapmaya muktedir olan gücünü kastettiğini söylemiştir.<sup>86</sup> Diğer bir örnekte de Sebe’ 34/28 âyetindeki *كَافَّةً لِلنَّاسِ* ifadesini Zeccâc’ın, “Biz seni insanları uyarmak ve onlara tebliğ etmek konusunda bütün insanları kuşatıcı olarak gönderdik.” anlamında yorumladığını söylemiştir.<sup>87</sup> Zeccâc, âyetteki *كَافَّةً* ifadesinin, kuşatmak anlamında olduğunu ve mananın tüm insanları kapsadığını ifade etmiştir. Zira Allah Teâlâ Hz. Peygamber’i Arap olan veya olmayan herkese göndermiştir. Zeccâc burada rivâyet tefsiri metoduna munasip olarak âyeti “İslâm’ı benimsemede Araplardan ben, Rumlardan Süheyb, Fârisîlerden Selmân, Habeşlilerden Bilal öncü olmuştur.”<sup>88</sup> anlamındaki hadisle açıklamayı tercih etmiştir.<sup>89</sup>

<sup>80</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 5/266.

<sup>81</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/678.

<sup>82</sup> Cârullâh Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an akâ’iki ğavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûbi’t-te’vîl*, trc. Abdülaziz Hatip, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 6/1092.

<sup>83</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/422.

<sup>84</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/149.

<sup>85</sup> er-Rûm 30/27.

<sup>86</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/477.

<sup>87</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/583.

<sup>88</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Me’ârif*, thk. Servet ‘Ukkâşe (Kahire: el-Heyetü’l-Misriyyetü’l-‘Âmmetü lî’l-Kitâb, 1992), 1/264.

<sup>89</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/254.

Zemahşerî'nin, bazı âyetlerin tefsirinde Zeccâc'ın gramer tahlilleriyle tefsir izahlarını birleştirerek sunduğu görülmektedir. Örneğin Fâtır 35/8 âyetindeki أَفَمَنْ رُزِيَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا ifadesini Zeccâc'ın “Kötülükleri kendisine güzel gösterilen ve onun için üzüldü kendini mahvettiği biri...” şeklinde yorumladığını ve فَلَا تَذْهَبْ عَلَيْهِ ifadesinden dolayı حسرة عليهم kısmının hazfedildiğini söylemiştir.<sup>90</sup> Ona göre ifade “Yaptıkları kendisine cazip gösterilen biri Allah'ın hidâyete erdirdiği kişi gibi olabilir mi?!” şeklinde de takdir edilebilir; buradaki hazif ise يَشَاءُ مِنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ifadesinin<sup>91</sup> bu anlama delâlet etmesindedir.<sup>92</sup>

Zemahşerî, Zeccâc'ın Ğafir 40/31 âyetindeki يَوْمَ الْأَحْزَابِ ifadesini “ayrı ayrı her grup” anlamında yorumladığını söylemiştir. Zeccâc الْأَحْزَابِ ifadesinin de Nuh kavmi, Âd, Semûd ve onlardan önce ve sonra helak edilen tüm kavimler olduklarını ifade etmiştir.<sup>93</sup> Zemahşerî burada, muzâfun ileyhin (الْأَحْزَابِ) çoğul formunda kullanılmasının muzafın (يَوْمَ) çoğul kalıbında kullanılmasına gerek bırakmadığını söylemiş ve düşüncesini delillendirmek için de bir şiir ile istişhâd etmiştir.<sup>94</sup>

Zemahşerî, Mülk 67/15 âyetindeki مَنَاجِبِهَا kelimesiyle ilgili olarak Zeccâc'dan şu yorumu nakletmiştir: “Allah yeryüzündeki dağlarda yürümeyi kolaylaştırdı. İnsanlara dağlarda bile yürümek kolaylaştırıldığına göre bu durum boyun eğdirmede son noktadır.<sup>95</sup> Âyetten, Allah'ın yüceliğine işaret eden bir anlam çıkarımı yapılmıştır. Yine Zeccâc'ın Furkân 25/77 âyetinde geçen فُلٌ مَا يَعْجُزُ بِكُمْ رَبِّي ifadesini “Allah'ın huzurunda sizin ne kadar bir değeriniz var ki?” şeklinde tevîl ettiğini söylemiştir.<sup>96</sup> Zemahşerî, Zeccâc'ın âyeti âyetle tefsirini de aktarmıştır. Örneğin, Beled 90/17 âyetinin aynı sûrenin 11. âyetine delalet ettiği söylemiştir.<sup>97</sup>

*Keşşâf*'ta çok defa Kur'ân kelimelerinin anlamı üzerinden âyetleri izah eden bir yöntem takip edilmiştir. Bu yöntem eserin kaynaklarından olan Zeccâc'ın da yöntemidir. Bu anlamda Zemahşerî'nin hem mana hem de metot bakımından Zeccâc'dan faydalandığını söylemek mümkündür.

## 2.5. Kırâat İktibasları

Zeccâc, âyetlerin i'râbı, manası ve tefsirinin yanı sıra kırâatlere de yer vermiştir. Keşşâf'ta da kırâatler önemli bir yekün tutmaktadır.<sup>98</sup> Zeccâc'ın kırâatler konusundaki düşüncesi şöyledir: Kırâat konusunda rivâyetler esas alınır. Güvenilir ve sika olan meşhur kırâat imamlarının okuduğu sahih rivâyetlerden başka kırâatlere itibar edilmez.<sup>99</sup> Kırâatlerin sıhhatini rivâyetlerin sıhhatine bağlayan Zeccâc'a göre bir rivâyetin Kur'ân olarak kabul görmesi ancak güvenilir bir senetle gelmesiyle mümkün olur.<sup>100</sup> Buna ilaveten Arap dil kurallarına uygun olsa da

<sup>90</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/600.

<sup>91</sup> İbrahim 14/4.

<sup>92</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/264.

<sup>93</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/372.

<sup>94</sup> كَلُوا فِي بَعْضِ بطنكم تعفوا (Midenizin bir bölümünü yemekle doldurun ki iyileşesiniz) (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/164).

<sup>95</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/580.

<sup>96</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/297.

<sup>97</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/576.

<sup>98</sup> Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kırâat Olgusu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 240.

<sup>99</sup> Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri”, 1/45..

<sup>100</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/264.

meşhur ve muteber kırâat imamlarından en az birinin okumadığı kırâatin caiz olmadığını ifade etmiştir. O bu şartları taşımayan kırâatı geçerli kabul etmemiştir. Örneğin Zilzâl 99/6 âyetindeki لِيَرَوْا أَعْمَالَهُمْ لِيَرَوْا أَعْمَالَهُمْ şeklinde de okunduğunu ancak böyle bir okuyuşu hiçbir kırâat âliminden duymadığını söylemiştir.<sup>101</sup>

Zeccâc, rivâyetler arasındaki tercihlerinde de kurrânın tercihlerine bağlılığı esas alır. Zira ona göre kırâat rivâyete dayanır ve kaynağı sünnettir. Bir okuma biçimi hakkında çok rivâyet varsa ve o kırâat de çokça okunuyorsa bu okuma biçiminin tercihinde kurrânın ittifakı önemlidir. Ancak dil bakımından Arapçaya uygun olsa da kurrânın okumadığı ve makbul görmediği bir rivâyeti okumak ona göre bidattir. Rivâyetlerin az olması ve dil konusunda mahir olan Araplara göre zayıf olması durumunda da söz konusu okuyuşlar şâz grubunda kabul edilir ve o kırâatı okumamak gerekir.<sup>102</sup> Ancak Zeccâc’ın kimi zaman icmayı terk edip münferid okuma biçimlerini de tercih ettiği görülür.<sup>103</sup>

İbn Mes‘ûd ve Übeyy b. Kâ‘b mushaflarının yanı sıra, Hicaz, Irak, Kûfe, Şam mushaflarına vâkıf olduğu ifade edilen Zemahşerî için kırâatin mütevâtir olup olmadığından ziyade, Arap dili kuralları açısından doğru olup olmadığı önemlidir. Nitekim mütevâtir kırâatler dışında çok sayıda zevata nispet edilen şâz okuyuşlar da nakletmiştir.<sup>104</sup>

Zemahşerî kırâatleri tefsir unsuru olarak kullanırken de Zeccâc’dan bazı iktibaslar yapmıştır. Örneğin Mâide 5/45 âyetindeki إِنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ifadesinin esreli olarak (إِنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) okunmasının sahih olacağını söylemiştir.<sup>105</sup> Zeccâc esreli de okumanın caiz olduğunu söylemekle birlikte böyle okuyan bir kişi ya da okuma şekli duymadığını ancak sahih bir rivâyetle sabit olduğunu ifade etmiştir.<sup>106</sup> Onun bu yaklaşımını Fâtihâ sûresindeki (رَبِّ) kelimesinin gramatik açıdan muhtemel okuma biçimleriyle ilgili değerlendirmelerinde de görmek mümkündür.<sup>107</sup> Zeccâc’ın Arap gramerinin sağladığı farklı okuma biçimleriyle Kur’ân kırâatini birbirinden ayırmaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır.<sup>108</sup>

Zemahşerî, Mümtehine 60/11 âyetindeki فعاقبتهم ifadesini Zeccâc’ın “savaşta onları ganimete mecbur bırakacak seviyede cezalandırdığınızda” şeklinde yorumladığını söylemiş, hatta Zeccâc’ın burada şâz bir kırâatla<sup>109</sup> “sonuçta galip gelip ganimet aldığınızda” şeklinde bir yorumunu nakletmiştir.<sup>110</sup>

Zemahşerî, Zeccâc’ın kırâate dayalı yaptığı bazı yorumları tenkit etmiştir. Örneğin Neml 27/25 âyeti bağlamında Zemahşerî, Ebû Hanîfe ile İmam Şâfi‘î’nin tilavet secdeleri konusunda bazı farklara rağmen yakın görüşlere sahip olduğunu söylemiş ve Zeccâc’ın kırâati şeddetsiz yapmak sûretiyle secdenin vacip olacağı şeklindeki görüşünün doğru olmadığını ifade

<sup>101</sup> Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 1/45.

<sup>102</sup> Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 1/45.

<sup>103</sup> Zeccâc, *el-Keşşâf*, 1/45, 361.

<sup>104</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/24.

<sup>105</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/638.

<sup>106</sup> Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 2/179.

<sup>107</sup> Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 1/45.

<sup>108</sup> Kılıç, *Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Kırâat Olgusu*, 240.

<sup>109</sup> Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 1/45; 5/160.

<sup>110</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/519.

etmiştir. Zeccâc'ın açıklamaları şu şekildedir: “أَلَا يَسْجُدُوا” şeklinde şeddelli olarak okunduğunda mana “şeytan onlara süslü gösterdi de onlar yoldan çıktı ve secde etmediler ve Allah'a secde etmedikleri için yoldan saptılar” şeklinde olur. Edat şeddetsiz (أَلَا) okunduğunda ise söze başlama ve tenbih anlamı vardır. Bu durumda Allah'a secde edin emri vardır.<sup>111</sup> Buna göre secde emri, şeddetsiz kırâat yapılması durumunda ortaya çıkmaktadır. Ancak Zemahşerî bu yaklaşımı doğru bulmadığını ifade etmiş ve secdenin her iki kırâatta da şart olduğunu söylemiştir. Zira secdenin hem mekân hem de olgu olarak zikredilmesi ya onu yapmayı övmek ya da onu terk etmek anlamında kullanılır. Bundan dolayı Zeccâc'ın yanlış olduğunu ifade etmiştir.<sup>112</sup>

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta yaptığı kırâat değerlendirmelerinde pek çok âlimden istifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>113</sup> Onun kırâatler konusunda atıf yaptığı kaynaklarından biri de Zeccâc olmuştur.<sup>114</sup> Ancak Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta yer verdiği kırâat örneklerinin yekûnuna bakıldığında iktibaslarının genele oranla çok da fazla olmadığı söylenebilir.

## 2.6. İtikâdî Etkileşim

Zemahşerî i'râb ve yorum bakımından Zeccâc'dan çok etkilenmiş olsa da onun itikâdî görüşlerini eserine taşımamıştır. Aksine onun akidesinin tersine olacak yorumlarda ya Zeccâc'ın görüşlerini esas almamış ya da Fâtır 35/8 âyetinde olduğu gibi Zeccâc'dan aldığı bir görüşü kendi mezhebine uygun olacak şekilde kullanmıştır. Şöyle ki, âyetteki أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءٌ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا ifadesini Zeccâc'ın “Kötülükleri kendisine güzel gösterilen ve onun için üzüldü kendini mahvettiği biri...” şeklinde yorumladığını ve فَلَا تَذْهَبْ عَلَيْهِ “onlar için üzülme” ifadesinden dolayı ذَهَبَتْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً “bunların durumu içine dert olmasın” kısmının hafzedildiğini söylemiştir.<sup>115</sup>

Ehl-i Sünnet, kulların fillerinin yaratılışında Allah'ın müessir olduğunu ifade ederken buna bağlı olarak hidâyet ve dalâletin de Allah'ın yaratmasıyla oluştuğu sonucuna varmaktadır. Buna karşın Mu'tezile ise kulların fillerinin yanı sıra hidâyet ve dalâletin de insanın edimleri sonucu ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>116</sup> Zemahşerî de bu âyetin tefsirinde Zeccâc'ın görüşünü naklederken kendi Mu'tezilî görüşüne ters olan Allah'ın saptırması (فَأَضَلَّهُ اللَّهُ) kısmını almayarak Zeccâc'ın görüşünü Mu'tezilî görüşüne uyarlamıştır. Onun Zeccâc yorumunu görmezden gelme ya da gizleme refleksi Zeccâc'ın da bu görüşte olduğu izlenimine neden olmaktadır. Oysa Zeccâc, “Allah dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola getirir.”<sup>117</sup> âyetinin de bu anlama işaret ettiğini söylemiştir.<sup>118</sup>

<sup>111</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/115.

<sup>112</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/362.

<sup>113</sup> Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kırâat Olgusu*, 55-56.

<sup>114</sup> Tespitlerimize göre Zemahşerî'nin Zeccâc'dan kırâat konusunda yaptığı iktibaslar şu âyetler çerçevesinde olmuştur: el-Mâide 5/45; en-Nahl 16/89; en-Neml 27/25; Yâsîn 36/65; eş-Şûrâ 42/35; el-Mümtehine 60/11. Zeccâc'ın kırâatler konusundaki yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bk. Fatih Akpınar, *Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından Tablîli* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

<sup>115</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/600.

<sup>116</sup> Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseî, *Tefsîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990), 2/719.

<sup>117</sup> İbrahim 14/4.

<sup>118</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/264.

Mu‘tezile mezhebinin önemli âlimlerinden olan Zemahşerî mezhep perspektifiyle yorumladığı âyetlerde Ehl-i Sünnet âlimi olan Zeccâc’a yukarıdaki âyet hariç hem atıf yapmamış hem de ona yönelik bir itirazını dile getirmemiştir. Bunun sebebi, Zeccâc’ı sadece lügat ve gramer kaynağı olarak görmek düşüncesi olabileceği gibi mezhepsel farklılıklardan kaynaklanmış olma ihtimali de mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî’nin, Zeccâc’ın dille ilgili görüşleriyle itikadî görüşlerini birbirinden tefrik ederek yararlanma tavrına benzer bir durum kendisinden sonra da Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından ona karşı gösterilmiştir. Nitekim Zemahşerî her ne kadar Zeccâc üzerinden olmasa da özellikle rü’yetullah, tevbesiz olarak ölen kişi hakkında şefaât beklentisi içinde olma, Allah’ın kötülüğü yaratmayacağı gibi bazı konular üzerinden Sünnîleri şiddetli bir şekilde eleştirdiği görülmektedir.<sup>119</sup> Bununla birlikte müellifin *Keşşâf* adlı tefsirinden yararlanmak isteyen Ehl-i Sünnet âlimler, onun açık i‘tizâlî yönüne ve sünnî düşüncesiyle kıyasıya eleştirmesine aldırış etmeksizin özellikle Kur’an’ın fesahat ve belagati, dil ve gramer özellikleri gibi hususlarda söz konusu tefsiri makbul bir referans kaynağı olarak görmüşlerdir.

### Sonuç

Nüzûl asrından günümüze kadar Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanmasında Kur’an’ın dil ve üslûbunu özellikle ön plana çıkaran çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu gayretlerde temel amaç, gerek kelime gerekse âyetler bağlamında olsun, hem ilâhî mesajın içeriğini kavramak hem de mesajların insanların algılarına uygun bir şekilde ulaştırılmasını sağlamak olmuştur. Pek çok türüyle asırlardır yazılmakta olan tefsirler bu amacın merkez noktasını teşkil etmektedir. Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ı da bu zincirin bir halkasını oluşturmaktadır.

Cârullah ez-Zemahşerî’nin Kur’an’ı anlayıp aktardığı bir eser olan *Keşşâf* özgün bir tefsir telifidir. Zemahşerî Me‘âni, Beyân ve Bedî‘ gibi dil ve belâğata dair ilimlerdeki derinliği sayesinde bu ilimleri, Kur’an’ın kelime ve âyetlerini anlamada aracı olarak kullanmıştır. Kendinden önce onun seviyesinde olmasa da Zeccâc’ın da söz konusu ilimleri Kur’an’ın tefsirinde kullandığı görülmektedir. Bu ilimler çerçevesinde yapılan Kur’an yorumları dirâyet eksenli tefsir olarak tanımlanmaktadır ki Zemahşerî bu alanda en önde gelen âlimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Zemahşerî, dirâyet metoduna göre yazdığı eserde rivâyetlere de yer vererek her iki metodu birleştirmiştir.

*Keşşâf*’ın özgünlüğü eserin herhangi bir kaynaktan bağımsız olarak yazıldığı anlamında değildir. Müellif kendi zamanına kadar oluşan ilmî birikimden ve rivâyet kültüründen de yararlanarak kendi bakış açısı ve ilmî derinliğiyle eserini kaleme almıştır. Nitekim kendisi de eserinde pek çok âlim ve kaynak ismini zikretmiştir. Ona kaynaklık eden eserlerden biri de Zeccâc’ın *Me‘ân il-Kur’an* adlı eseridir. Bu eser *Keşşâf*’ı daha çok filoloji alanında etkilemiştir. Zeccâc’daki i‘râb-mana ilişkisi Zemahşerî’ye de yansımıştır. Bunu ismini vererek yaptığı nakillerden anlamak mümkündür. Ayrıca Zemahşerî, Zeccâc’ın ismine atıf yapmadan da bu usûlle pek çok âyet ve kelime izahı yapmıştır. Bu âyet yorumlarından ve yorum biçimlerinden de anlaşılmaktadır. *Keşşâf*’taki pek çok âyet yorumunun bizzat Zeccâc’la örtüştüğü görülmektedir.

<sup>119</sup> Hilmi Kemal Altun, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnîlere Yönelik Eleştirileri” *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 8/3 (2021), 39.



Zemahşerî, Zeccâc'dan mana ve i'râb konusunda yaptığı alıntılar bazen kelimesi kelimesine lafzî benzerlikle bazen de mana ile olmuştur.

Zemahşerî, başta Zeccâc olmak pek çok âlimden istifade etmiştir. O zaman zaman ismine işaret etmeden bazı âlimlerden alıntılar yapmış olsa da çoğu zaman bilgilerin kaynağını zikretmeyi ihmal etmemiştir. Kimi zaman kaynağı meçhul olsa da başkasına ait bilgi ve yorumları da (قيل), (روي) gibi kalıplarla başkalarına isnad ederek bilginin kaynağına dair imalarda bulunmuştur. Onun eserini telif ederken geçmiş âlimlerden istifade etmesi eserin derleme olduğunu göstermez. Aksine bu durumu onun ilmî birikime gösterdiği vefa olarak değerlendirmek gerekir. Ayrıca onun iktibasları ilmî üstünlüğüne gölge düşürmediği gibi zengin kaynaklı ve yorum genişliği olan bir hüviyete ulaştırmıştır. Zira *Keşşâf* ilim ehli arasında özgün olmakla ön plana çıkan eserlerden biridir.

Zeccâc'dan yapılan iktibaslar, kelime, kırâat, gramer gibi alanlarda olup tamamı kelime ya da âyetleri tefsir etmek amacına matuftur. Zeccâc'ın eseri kendi türü içerisinde rivâyetlere daha fazla önem vermesiyle ön plana çıksa da Zemahşerî eserin bu yönüne pek müracaat etmemiştir.

Kelimelerin yapısı Zeccâc'ın en önemli ilgi alanlarından biridir. Zemahşerî'deki kelime analizi yapma usûlü daha önce Zeccâc tarafından çokça yapılmıştır. Bu durum Zemahşerî'ye de yansımış, o izah ya da anlam tespitinde sarfî bilgi gerektiren durumlarda yeterli derecede izahlar yapmıştır. Kur'ân kelimeleri ya da ifade biçimlerinin ki buna deyimler ve mecâzî ifadeler de dâhildir, tefsir ilminin ana omurgasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Zeccâc ve Zemahşerî söz konusu konularda Kur'ân'ın kelime ve ifade biçimlerini en iyi şekilde izah eden ve bunların üzerinden Kur'ânî yorumları eserlerine yansıtan âlimler olarak tanımlanmaktadır.

Zeccâc'ın Zemahşerî'ye sadece dil alanında değil aynı zamanda üslûp bakımından da etkisi olmuştur. Örneğin Zeccâc'ın farazî istifham ve itirazlı bir üslûpla sorular sorup empati yaparak cevaplar vermesi Zemahşerî'nin de üslûbuna yansımıştır. Bu usulün her iki âlim tarafından anlatıma akıcılık kazandırmak için kullanılmış olacağı düşünülmektedir. Ayrıca herhangi mâlum bir isme ya da âlime atıf yapılmamış olsa da bir şahsın sorduğu bir soruya ya da o dönem ilim ehli arasında revaç bulan bir soruyu zihinlerinde canlandırmış olmaları da muhtemeldir.

Zemahşerî'nin, *Me'âni'l-Kur'ân*'dan iktibasları uzun alıntılardan ziyade kısa alıntılar şeklinde olmuştur. O yaptığı öz alıntılarını kısmen başka alıntılarla ve değişik örneklerle, kısmen de özgün yorumlarıyla genişleterek âyetleri yorumlamıştır. Zeccâc'dan yaptığı alıntılarını çoğu zaman orjinaliyle aktarmış ancak devamındaki açıklamalarıyla özgün yorumlarını ortaya koymuştur.

Zemahşerî'nin eseri pek çok açıdan Zeccâc'ın eseriyle örtüşmektedir. Tefsir metodu ve teknikleri, yorum tarzları, delilleri ve delilleri kullanma biçimleri, nahiv ıstılahları ve delilleri Zeccâc'ın metot ve örnekleriyle çok yakındır.

Zeccâc'ın eseri kendi türleri arasında Kur'ân'ın tüm âyetlerini tefsir eden ilk eser olma özelliğine sahiptir. Zemahşerî'nin eseri her ne kadar tür olarak aynı değilse de o da tüm âyetleri

tefsir etmiştir. Dirâyet tefsiri özelliği taşıyan *Keşşâf*’ın, bu anlayışın bir parçası olan etimolojiden anlam çıkarma yönü, büyük oranda *Me‘âni’l-Kur‘ân*’ın etkisiyle oluştuğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Zeccâc’ın dil konusundaki ilgi ve maharetinde, kendilerinden çokça nakiller yapıp görüşlerini aktardığı dilciler Halil b. Ahmed ve talebesi Sîbeveyh’in etkisinden bahsetmek mümkündür. Hatta onun farazî istifham ve cevap metodu da Sîbeveyh’in usûlüdür. Zemahşerî de bu zincirin bir halkası olarak mezkûr dilcilerin dil tahlillerini onlar gibi uygulayan bir müfessir olmuştur. Zemahşerî’nin dil konusunda mahareti olan âlimlerden iktibaslar yapmasını, söz konusu alimlere ait yorumların, onun dil ve belagat temeline dayanan icaz teorisine referans sağlamış olmalarına dayandırmak mümkündür.

Zemahşerî ve Zeccâc’ın Kur‘ân’ın lügavî anlamı ve yorumlamada genelde aynı görüşte oldukları açık olarak görülmektedir. Hatta bazı durumlarda metinde birlik olmasa da manada ittifak etmişlerdir. İhtilafları, Zemahşerî’nin itikâdî görüşlerde Zeccâc’dan ayrıldığı yerlerde görülür. Zira böyle durumlarda Zemahşerî, Zeccâc’ın yorumlarını kabul etmeyip müntesibi olduğu Mu‘tezilî görüşleri tercih etmiştir.

Kırâatler konusuna önem veren Zeccâc’ın bu tarzı Zemahşerî’de görülmektedir. Ancak Zemahşerî’nin bu sahada Zeccâc’dan çok fazla alıntı yaptığını söylemek mümkün değildir. Mu‘tezilî bir âlim olan Zemahşerî’nin itikâdî meseleleri değerlendirdiği yerlerde konularda Zeccâc’ı referans gösterdiğini tespit edemedik. Bu durum onun Zeccâc’ı dil bakımından kaynak olarak kullandığı, itikâdî yorumlarında ondan farklı düşündüğü şeklinde yorumlanabilir. Kendi görüşlerini ortaya koyduğu âyetlerde Zeccâc’dan alıntı yapmadığını söylemek mümkündür. Ancak yukarıda örneklendirdiğimiz bir âyette de görüldüğü üzere Zeccâc’ın görüşünü kendi görüşlerine muvafık hale getiren bir tutumu olmuştur.

Düşünceleri itibariyle ehl-i sünnet akidesine mensup bir âlim olan Zeccâc, Mu‘tezilî bir âlim Zemahşerî’yi dil ve belâgatta etkilemiş olmakla birlikte, Zemahşerî’nin de, onu kaynakları arasına alarak görüşlerinin daha da yaygınlaşmasında bir köprü işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Zemahşerî’nin Zeccâc’dan yaptığı alıntılar, her iki müfessirin farklı ekollere mensup olmalarına rağmen Zemahşerî’nin taassup sahibi olmadığını ispat eden bir durum olmuştur. Ulemâ arasındaki bu hoşgörü Zemahşerî’den sonra da devam etmiş, kendisinden sonra gelen Sünnî müfessirler tarafından gerek dil tahlilleri gerekse tefsir yöntemi ilgiyle takip edilmiştir. Bu nedenle *Keşşâf* tefsiri, üzerine en fazla şerh ve haşiye yazılan tefsirler arasında yer almıştır.

#### **Etik Beyan / Ethical Statement**

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

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

Fatih KANCA

#### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Kaynakça**

- Ağırkaya, Güven. “Tefsirde Bid‘at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği”. *Bilimname* 2020/41 (Mayıs 2020), 863-902.
- Akpınar, Fatih. *Zeccac’ın Me’âni’l-Kur’ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili*. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Altun, Hilmi Kemal. “Zemahşerî’nin el-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnilere Yönelik Eleştirileri”. *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 8/3 (2021), 38-44.
- Bulut, Ali. “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc’ın Me’âni’l-Kur’ân’ı”. *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökçır - Ömer Kara. 313-331. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Boyalık, M. Taha. *Dil Söz ve Fesahat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Boyalık, M. Taha. “el-Keşşâf Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”. *Nazarıyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 91-118.
- Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *Menhecü’z-Zemahşerî fî Tefsiri’l-Kur’ân ve Beyâni İ’câzihi*. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1984.
- ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *el-Me’ârif*. thk. Servet ‘Ukkâşe. Kahire: el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-‘Âmmetü li’l-Kitâb, 1992.
- Gözeler, Esra. “Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (19 Ocak 2016), 84-101. <https://doi.org/10.18317/kader.82800>
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu‘cemü’l-üdebâ’*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1414.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdüllah. *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü’l-Mesnâ, 1941.
- Kaya, Mesut. “El-Keşşâf’ta Gizli İ’tizâl: ez-Zemahşerî’nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku’l-Kur’an Tartışmaları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015), 107-135.
- Kaya, Mesut. “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî’nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği -”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 11/1 (2015), 9-31.
- Kaya, Mesut. “Osmanlı’da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşkoprizâde’nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği”. *Sahn-ı Semân’dan Dârulfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, 59-82.
- Kaya, Mesut. “Şerh ve Hâşiyelerin Tefsir İlmine Katkıları: Teftâzânî’nin el-Keşşâf Şerhi Örneği”. *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, 201-242.
- Kılıç, Mustafa. *Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Kıraat Olgusu*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kitapçı, Zekeriya. *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2012.
- Lane, Andrew. *Al-Zamakhshari And His Quran commentary Al-Kashshaf A Late Mutazilite Scholar At Work*. Leiden: Brill, 2006.
- en-Nesefî, Ebû’l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebşîrâtü’l-edille*. thk. Claude Salame. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990.

- er-Rabî'i, Sadûn Ahmed Ali. Eseru me'âni'l-Kur'ân'î li'l-Ferrâ ve me'âni'l-Kur'ân'î ve i'râbihî li'z-Zeccâci fi'l-Keşşâfi'z-Zemahşerî. Bağdad: Bağdad Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Doktora Tezi, 2002.
- er-Rabî'i, Sadûn Ahmed Ali. Sadûn Ahmed Ali er-Rabî'i. "el-Eseru's-sarfi li me'âni'l-Kur'ân'î ve i'râbihî li'z-Zeccâc fi'l-Keşşâfi li-Zemahşerî". Bağdad: Mecelletü Bâbil li'l-'ulûmi'l-İnsâniyye, ts.
- Özek, Ali. *Zemahşerî ve Arap Lügatçılığındaki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî". 44/235-238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yıldız, İbrahim. "Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri". *Harakani Dergisi* 2 (2014), 83-108.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-ibâne ve't-tefhîm 'an me'ânî bis-millahir'-rahmâni'r-rahîm*. thk. Abdüffettah Seyyid Selim. Vakfiyyetü'l-Emîn Gâzî, 2019.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. thk. Abdulcelil Abduhu Şalebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an akâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an akâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 4. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *el-Burhân fi 'ul'umi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Tirmizî'nin Kur'ân Tefsir Yöntemi (Ebvâbu't-Tefsir Özelinde)**

*Tirmidhi's Method of Tafsir of the Qur'an (Specific to Abwabu't-Tafsir)*

**Mehmet Mahfuz ATA**

Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Türkiye

[mehmetata@mehmetakif.edu.tr](mailto:mehmetata@mehmetakif.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-7151-9377>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 22/07/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 03/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Ata, Mehmet Mahfuz. “Tirmizî'nin Kur'ân Tefsir Yöntemi (Ebvâbu't-Tefsir Özelinde)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October 2022), 555-577.

<https://doi.org/10.31121/tader.1147006>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial

4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye



**Öz**

Erken dönem hadis eserlerinin "Kitâbü't-tefsir" bölümlerinde bulunan tefsir rivâyetlerinin Kur'ân'ın anlaşılmasına hangi yönden katkıda bulunduğu ve nasıl bir tefsir metodu izlediği araştırma konusunu oluşturmuştur. Bu nedenle çalışmada, Tirmizî'nin (ö. 279/892) "Ebvâbü't-Tefsiri'l-Kur'ân" bağlamındaki tefsir rivâyetlerinde takip ettiği Kur'ân tefsir yöntemi ele alınmıştır. Zira Tirmizî, tefsire dair rivâyetleri Câmî' adlı eserinde ayrı bir bölümde toplayan muhaddislerin önde gelenlerindedir. O, Câmî'i'nde, Ebvâbü't-Tefsiri'l-Kur'ân, Fezâilu'l-Kur'ân ve Kıraât bölümlerine yer vermiştir. Tirmizî, bazı sûreler hariç Mushaf tertibine göre ve tekrarlarla birlikte ilgili rivâyetleri tefsir bölümüne almıştır. Tefsir kısmı 44. bölüm olup konularına göre (ale'l-ebvâb) tertip edilmiştir. Tirmizî, bâb başlıklarının oluşturulmasında âyetlerden çok az sayıda yararlanmış; âyetlerden fikhî çıkarımlarda bulunmuş ve tefsir bölümüyle ilgili daha çok sahabe'nin önde gelenleriyle, tâbiünden gelen bazı nakillere yer vermiştir. Tirmizî, Tefsir Bölümünde isnad ve raviler hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuş, raviler hakkında yapılan tartışmalara değinmiş, ihtilafli durumlarda ise tercih yapmıştır. Naklettiği âyetlerle ilgili bazı açıklamalar yapmış ve kimi zaman bunların farklı tarihlerine işaret etmiş, ilgili rivâyetlerin varyantlarını ve illetlerini belirtmiştir. Tefsirle ilgili konularda rivâyet metodunu kullanan ve hadisçi kimliğini yorumlarına yansıtan Tirmizî'nin tefsir bölümü, metod ve muhteva bakımından ele alınmış ve eserin genel niteliklerine değinilmiştir. Bu bağlamda tefsir ilmini ihtiva eden bölümlerin bulunması ve birçok özgün vasfı nedeniyle Câmî'i'n tefsir bâbı, incelenmeye değer bulunmuştur. Tirmizî'nin Câmî'i, zaman zaman Buhârî'nin Sahih'i (ö. 256/870) ile mukayese yapılmıştır. Hadis kitaplarında ilk müstakil tefsir bölümlerinin yazma geleneğinin Sa'id b. Mansûr (ö. 227/842) ile başlayıp Buhârî ve Tirmizî ile devam ettirildiği söylenmiştir. Müslim'in Sahih'i (ö. 261/875), al-Nasâî's (ö. 303/915) es-Sünenü'l-Kübrâsı ve Tirmizî'nin Câmî'i'nde olduğu gibi ilk dönem bazı hadis külliyyatında tefsir bölümlerine yer verilmiştir. Döküman analizi yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, Tirmizî'nin Kur'ân'ı yorumlama, âyetlerin lafzî özelliklerine ait rivâyetleri belirtme, hadis usulüne dair açıklama yapma, hadislerin sıhhat derecelerini belirtme, fikhî görüşlere yer verme, cerh-ta'dil ve sened tenkidini yapma gibi hususlardan dolayı Tirmizî'nin Tefsir Bölümündeki Kur'ân tefsir anlayışının özgün niteliklere sahip olduğu kanaatine varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ebvâbü't-Tefsîr, Hz. Peygamber, Tirmizî, Metod, el-Câmî'.

**Abstract**

The way in which the tafsîr narrations in the "Kitâb al-tafsîr" sections of the early hadîth works contributed to the understanding of the Qur'ân and what kind of tafsîr method they followed constituted the subject of research. For this reason, in the study, the Qur'ânic tafsîr method followed by al-Tirmidhî (d. 279/892) in the tafsîr narrations in the context of "Abwâb al-tafsîr al-Qur'ân" is discussed. Because al-Tirmidhî is one of the leading hadîth scholars who collected the narrations about tafsîr in a separate section in his work called *al-Jâmi' al-Şahîh*. In *al-Jâmi'*, he included the chapters of Abwâb al-tafsîr al-Qur'ân, Fadâ'il al-Qur'ân and al-Qirâ'a. al-Tirmidhî, except for some sûrahs, included the relevant narrations according to the scheme of al-Muşhaf and with repetitions. The tafsîr section is the 44th chapter and is arranged according to its subjects ('Alâ al-abwâb). al-Tirmidhî made very few use of the verses in the creation of the titles of the bâb/chapters; He made juridical inferences from the verses and included some quotations related to the tafsîr section, mostly from the leading figures of the Companions and the Successors. In his Tafsîr Section, al-Tirmidhî made various evaluations about isnâd (chains of transmission) and narrators, touched on the debates about the narrators, and made choices in controversial cases. He made some explanations about the verses he narrated and sometimes pointed out their different chains and indicated the variants and defects of the relevant narrations. The tafsîr section of al-Tirmidhî, who used the narration method in matters related to tafsir and reflected his muhaddith identity in his interpretations, was discussed in terms of method and content, and the general characteristics of the work were mentioned. In this context, due to the presence of chapters containing the science of tafsîr and its many unique qualities, the tafsîr section of *al-Jâmi'* was found worthy of examination. al-Tirmidhî's *al-Jâmi'* has been compared from time to time with al-Bukhârî's *al-Şahîh* (d. 256/870). It is said that the tradition of writing the first independent tafsîr chapters in hadîth books began with Şa'îd ibn Mansûr (d. 227/842) and continued with al-Bukhârî and al-Tirmidhî. Tafsîr chapters are included in some early hadîth corpus, such as Muslim's *al-Şahîh* (d. 261/875), al-Nasâî's (d. 303/915) *al-Sunan al-kubrâ* and al-Tirmidhî's *al-Jâmi'*. In this study, where the document

analysis method is used, it is concluded that al-Tirmidhî's understanding of the Qur'anic tafsîr in the Tafsîr Section of al-Tirmidhî has unique qualities due to issues such as interpreting the Qur'ân, specifying the narrations belonging to the literal characteristics of the verses, making explanations about the methodology of hadîth, specifying the degree of authenticity of the traditions, including juridical opinions, making jarh and ta'dîl and criticism of sanad (chain).

**Key Words:** al-Jâmi', Abwâb al-Tafsîr, Prophet Muhammad, al-Tirmidhî, Tafsîr, Method.

## Giriş

Tefsire dair rivâyetleri Cami' adlı eserinde müstakil bir bölümde bir araya getiren muhaddislerden biri de Tirmizî'dir. O, eserinde Fezâilü'l-Kur'ân ve Kırâat Bölümlerini oluşturmuştur.

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in tefsirine çokça önem verildiği, bunlardan bazılarının müstakil tefsir bölümlerinde toplandığı, bazılarının da hadis kaynaklarında dağınık bir şekilde olduğu bilinmektedir. Bu konuyla ilgilenen bazı hadis âlimleri, Hz. Peygamber'in tefsiriyle ilgili müstakil konu ve bâblara kitaplarında yer vermişlerdir. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen merfu beyanlar ve sahâbeden nakledilen me'sur sözler, H. III. asırda "Kitabu't-Tefsir" bölümlerinde toplanmıştır.<sup>1</sup> Hadis kitaplarında ilk bağımsız tefsir bölümleri yazma geleneğinin Sa'id b. Mansûr'un Sünen'i ile başladığı söylenebilir.<sup>2</sup> Buhârî'nin<sup>3</sup> çağdaşı olan Müslim'in *Sahîh*'i ile Tirmizî'nin *Câmi*'i, Nesaî'nin *Sünenü'l-Kübrâs*'ında<sup>4</sup> tefsir bölümlerine yer verilmektedir. Tefsir bölümleri oluşturmayan Kütüb-i Sitte'nin diğer müelliflerinin ise tefsir rivâyetlerine kayıtsız kalmadıkları söylenebilir.

Bunların dışında bazı hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in sözleri tefsir bâblarında bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Örneğin, Abdurrazzak b. Hemmam'ın (ö. 211/826-827) *Tefsiri, Kitâbü't-Tefsîr fî Süneni Sa'id b. Mansûr* (ö. 227/842), *Tefsîru Abd b. Humeyd el-Kissî (el-Keşşî)* (ö. 240/863-64), *Tefsîru İbnü'l-Münzir en-Neysâbûrî* (ö. 318/930)<sup>5</sup>, *Müsnedü'l-*

<sup>1</sup> Kitâbü't-Tefsir Bölümleri incelendiğinde, tefsire ait rivâyetlerin daha çok sırasıyla maktû', mevkûf ve daha sonra merfû' haberlerden meydana geldiği ileri sürülmektedir. Bk. Ali Karataş, "Tefsir İlmin de Rivâyet Algısı", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 18/1, (2018), 31, 21-57.

<sup>2</sup> Mehmet Akif Koç, "Sa'id b. Mansûr'un Sünen'indeki Tefsir İçerikli Mevkuf ve Maktu Rivâyetleri Üzerine", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)*, Ed., Hasan Keskin, Abdullah Demir, Sivas 2016, 244-245; Konuyla alakalı Fuad Sezgin şunları demektedir: "Buhârî'nin Sahîh'inden önceki Sünen kitaplarının bâblarında tefsir bölümünün bulunmadığını, Buhârî'den önce yaşayan Dârimî'nin Sünen'inde de böyle bir bölümün olmadığını; buna karşın Buhârî'yi takip eden Müslim ve Tirmizî'de bunun mevcut olduğu görülmektedir." Az tasarrufla bk. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 145.

<sup>3</sup> Buhârî'nin Sahîh'inde bulunan tefsir bölümünün müstakil bir tefsir çalışması tarzında yazıldığı ileri sürülmektedir. Bk. "Fuad Sezgin'in Tefsir Literatürüne katkısı: Buhârî'nin Kaynakları", *1. Uluslararası Prof. Dr. Fuad Sezgin İslam Bilim Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Fahmeddin Başar vd. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2019), 113 vd.

<sup>4</sup> Nesaî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâs*'ında (*Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*) bulunan bâbın tefsirle ilgili müstakil bir çalışma olduğu ileri sürülmektedir. Ancak Zehebî ve İbn Hacer, ilgili kısmın kitabının bir bölümü olduğu görüşündedirler. bk. Mustafa Ünver, "Nesaî, Tefsir'i ve Tefsir'deki Metodu", *OMÜİFD*, 6 (Samsun: 1992), 193-205; Zafer Yılmaz, *Nesaî ve Tefsirindeki Metodu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2013), 16.

<sup>5</sup> İbn Hacer bunun müsned tefsirlerden olduğunu ifade etmektedir. Eser, Sa'd es-Sa'd tarafından tahkiki yapılmıştır. Bk. İsa b. Nâsir ed-Düreybî, "et-Tefsîru'n-Nebevî Dirâse Tatbikiyye min Kitabi't-Tefsîr fî Kitabi Sünenü't-Tirmizî", *Mecelletü't-Tibyan li'l-dirâsâti'l-Kur'âniyye*, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 15 (2015), 90, 75-147.

*İmam Ahmed*.<sup>6</sup> *Tefsîru'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, (ö. 241/855)<sup>7</sup> el-Hâkim en-Nisabûrî'nin (ö. 405/) *Kitabu't-Tefsîr fi'l-Müstedrak ala's-Sahîhain*.<sup>8</sup>

Günümüzde ise konu hakkında ulaşılabilen bazı çalışmalar şunlardır: *Menâhicu Eimmeti Şurrâhi Câmi'i't -Tirmizî fi Şerhi Kitâbi't-Tefsîr*,<sup>9</sup> Ahmed b. Sa'id b. Hasan Şifa', *Menhecü'l-İmamü't-Tirmizî fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân min Hilâl Kitabahi'l-el-Câmi'*, Mustafa Cora'nın, "Kur'ân Tefsiri Bağlamında Tirmizî'nin Tefsiru'l-Kur'ân'ı Hakkında Bir inceleme ve Değerlendirme".<sup>10</sup> Çalışmamız, Tirmizî'nin *Câmi'* inin tefsir bölümünün yöntemine yönelik iken, anılan çalışmaların bir kısmında *Câmi'* in tefsir bölümünün şerhine yöneliktir. Hasan Şifâ'nın tezi ise Tirmizî'nin tefsir bölümü ile Kur'ân İlimlerinin metoduna yöneliktir. Cora'nın çalışması Tirmizî'ye ait tefsir bölümünün tanıtımı mahiyetindedir. Ayrıca bu çalışma zaman zaman Buhârî'nin Tefsir Bölümün'deki tefsir yöntemi ile karşılaştırılmaya çalışılmış, Tirmizî'nin tefsir metodu ve muhtevası ve genel nitelikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla çalışmamız diğerlerinden farklı sayılmıştır.

Tirmizî'nin bu eseri, zaman zaman *Câmi'* veya *Sünen* diye de zikredilecektir. Eser, diğer sünenlerden farklı olarak "kitab" yerine "ebvâb" şeklinde tasnif edilmiştir.

Tirmizî, bâb başlıklarının oluşturulmasında âyetlerden çok az sayıda yararlanmıştır. Buhârî ise tercemelerinde âyetlerden daha fazla yararlanmıştır.<sup>11</sup> Tirmizî, âyetlerden istinbatlar yapmış ve tefsir bölümüyle alakalı daha çok İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Hz. Âişe, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Katâde, Süfyân b. Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne'den rivâyetlerde bulunmuştur.<sup>12</sup>

Tirmizî, tefsir bölümünün hemen girişinde "Kişinin kendi görüşüyle Kur'ân'ı tefsir etme" bâbı ile başlamış ve bu konuda çeşitli hadisleri zikrederek, re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>13</sup> Bu onun ehl-i hadîs olduğunu göstermekte ve ehl-i re'ye tepkisini ortaya koymaktadır.

Tirmizî, tefsir bölümünde hadisleri sıhhat yönünden çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>14</sup> Ebvabu't-Tefsîr bâbında, rivâyet metodunu benimseyen Tirmizî, Buhârî ve Nesâî'den sonra tefsir bölümünde en çok hadis rivâyet edenlerden biridir. Müellif, "iki hadis

<sup>6</sup> Hikmet b. Beşir Yasin tarafından bu rivâyetler derlenmiş ve dört cüz halinde Mektebetü'l-Müeyyed tarafından Riyad'ta yayımlanmıştır. Bu tefsirde 549 rivâyet olduğu söylenmektedir. Bk. ed-Düreybî, "et-Tefsiru'n-Nebevî", 90.

<sup>7</sup> Bu eserde tefsirle alakalı birçok rivâyet zikredildiği belirtilmektedir. ed-Düreybî, "et-Tefsiru'n-Nebevî", 91.

<sup>8</sup> Bk. Bu eserde sûreler üzerinde tertip edilmiş 1129 rivâyet bulunmaktadır. ed-Düreybî, "et-Tefsiru'n-Nebevî", *Mecelletü't-Tibyan li'l-dirasâti'l-Kur'âniyye*, 90; Ahmed b. Sa'id b. Hasan Şifa', *Menhecü'l-İmamü't-Tirmizî fi't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân* (el-Memlekutu'l-Arabîyyatu's-Suudîyye: Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ Külliyyetu'd-Da'va ve Usûli'd-Din, Risâletü'l-Macester, 2020), 159.

<sup>9</sup> Bu Yüksek Lisans Tezi, ez-Zehrâ binti Adil Azzam tarafından 2000 tarihinde Câmi'atu Ümmü'l-Kurrâ'da çalışılmıştır.

<sup>10</sup> Bu çalışma daha çok tefsir bölümünün tanıtımı mahiyetindedir. bk. Mustafa Cora, "Kur'ân Tefsiri Bağlamında Tirmizî'nin Tefsiru'l-Kur'ân'ı Hakkında Bir inceleme ve Değerlendirme", *Uluslararası Sempozyum Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları* (Bişkek/Kırgızistan: 2018), 785.

<sup>11</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 73.

<sup>12</sup> Hasen Şifa', *Menhecü'l-İmamü't-Tirmizî fi't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân*, 182.

<sup>13</sup> Tirmizî, "tefsir", 1. Tirmizî, bu hadisin hasen olduğunu belirtmiştir.

<sup>14</sup> Tirmizî, "Tefsir", 44; Mustafa Cora, *el-Câmi'*in tefsir bölümünde hadislerin sıhhat derecesinin şu şekilde olduğunu belirtmiştir: 206 hasen sahih, 82 hasen garîb, 46 garîb, 32 hasen, 21 hasen sahih garîb, 3 mursel, 1 zayıf. Bk. "Kur'ân Tefsiri Bağlamında Tirmizî'nin Tefsiru'l-Kur'ân'ı Hakkında Bir inceleme ve Değerlendirme", 785.

hariç, bu kitapta bulunan hadislerin tamamıyla amel edilebileceğini<sup>15</sup> söylemiştir. “Tirmizî'nin *Cami*'i, sadece hadis metinleri değil, bu metinlere dair kendi yaptığı sıhhat değerlendirmeleri, sened/metin tenkitleri ve râvi bilgileri de ihtiva etmekle hadis ilmine dair zengin bir uygulama alanı sergilemiştir.”<sup>16</sup>

Tirmizî'nin *Cami*'i'nde, Kur'ân'ın tamamı değil, Mushaf tertibine göre Kur'ân'ın yorumuna katkı sağlayan ve lafzî özelliklerini izah eden, -İsrâ, Saffât, Hucurât sûreleri hariç- tekrarlarla birlikte 95 sûrede geçen farklı konulara ait tefsir bölümünden 93 sûre ile 419 rivâyete yer verilmiştir. Fedâilu'l-Kur'ân'da 51, Ebvâbu'l-Kıraatta 22 olmak üzere toplam 492 rivâyete<sup>17</sup> değinilmiştir. Yirmi bir sûrede ise, hiçbir şey belirtilmemiş<sup>18</sup>, yirmi dokuz sûrede ise birer rivâyet zikredilmiştir.<sup>19</sup> Buhârî'nin Kitabı't-Tefsir' bölümünde ise 503, Fedailu'l-Kur'ân'da 84 olmak üzere toplam 587 rivâyet zikredilmiştir.

Bu bağlamda tefsirle alakalı içeriğine dayanarak ve özgün olması nedeniyle Tirmizî'nin *Cami*'i, incelenmeye değer bulunmuştur. Tirmizî'nin *Cami*'i, zaman zaman Buhârî'nin *Sahîh*'i ile karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada, Tirmizî'nin *Cami*'i'nin muhtevası, tefsir ve hadis ilişkisine dair değerlendirmelere değinilmiş, Tirmizî'nin Ebvâbu't-Tefsirdeki tefsir yöntemi incelenmiştir.

### 1. Sünnetin Kur'ân'ı Tefsir ve Tebyini

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tebliğ, tebyin ve tefsir etmiştir. O'nun Kur'ân tefsirinin daha çok fiili uygulamalarında ve ahlâkî davranışlarında ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, Kur'ân'ı yaşayarak öğretmeyi tercih ettiği söylenebilir. Hz. Aişe (r.a) validemiz'e Resulullah'ın (sav) ahlâkî sorulduğunda, Hz. Aişe'nin “Siz Kur'ân'ı okumuyor musunuz? Onun ahlâkî Kur'ân'dı”<sup>20</sup> demesi, Mü'minûn Sûresi'nin ilk dokuz âyetini okuması;<sup>21</sup> geceyi nasıl ihyâ ettiğini soranlara da Müzemmil Sûresi'yle cevap vermesi, bunun en açık göstergesidir.<sup>22</sup> “Sünnet, ibadetten muamelata, eğitimden ahlâka varıncaya kadar hayatın her alanıyla ilgilidir; aslında Kur'ân'ın hayata geçirilmesi demektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tefsirini, sadece hadis eserlerinin tefsir bölümünde aranmamalıdır. Bilakis nebevi tefsir ve te'vil, Hz. Peygamber'in bütün sünnet ve sîretinde aranmalıdır. Bu tefsir davranışlarla ortaya konulan, hal ile sergilenen fiili bir tefsir olup bunun pek çok yansımasını sosyal hayatın her alanında görmek mümkündür.”<sup>23</sup>

<sup>15</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 72.

<sup>16</sup> Huriye Martı, “Tirmizî'nin Zevaidi ve Sıhhat Analizi-Kütüb-i Sitte Merkezli Bir Mukayese-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7/2 (Aralık 2009), 11, 7-17.

<sup>17</sup> Tirmizî metodu üzere yapılan bir incelemede 93 sûrede 419 rivâyet tesbit edilmiştir. bk. Hasan Şifâ, *Menbecu'l-İmami't-Tirmizî fi't-tefsir ve ulûmi'l-Kur'ân*, 176; bir başka çalışmada ise, tefsir rivâyetlerinin 470 olduğu belirtilmektedir. bk. Halid b. Abdulaziz Batelî, *et-Tefsiru'n-Nebevi mukaddimeten ta'silîyyeten ma'a dirasetin hadisiyyetin li ebadîyisi't-tefsirin'nebeviyyi's-sarih* (Riyad: Daru Kunûzi İşbiliyya linneşri ve'tevzi'i, 2011), 1/109.

<sup>18</sup> Hasan Şifâ, *Menbecu'l-İmami't-Tirmizî fi't-tefsir ve ulûmi'l-Kur'ân*, 176.

<sup>19</sup> Bünyamin Erul, “İlk Dönem Kur'ân Okumaları”, *VII. Kur'ân Sempozyumu Kur'ân ve Müslümanlar*, 15-16 Mayıs 2004, Kayseri (Ankara: Fecr Yayınları 2005), 38.

<sup>20</sup> Müslim, “Müsâfirin”, 139; Ebu Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992: “Salât”, 316; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/54.

<sup>21</sup> Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebu Gudde, 2. Basım (haleb: Mektebu'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 1986), “Tefsir”, 370.

<sup>22</sup> Nesâî, “Tefsir”, 647.

<sup>23</sup> Erul, “İlk Dönem Kur'ân Okumaları”, 39. “Hz. Peygamber ve sahabenin sözlü açıklamaları rivâyet tefsirlerindeki materyale oranla % 26'yu oluşturduğu belirtilmektedir. Aslında tefsir rivâyetlerinin az olması, sahabenin ilahî hita-



Taberî, (ö. 310/923) “Yüce Allah’ın indirdikleri içinde Hz. Peygamber’in beyan ve tefsiriyle yorumlanabilecek olanları vardır ki bunlar; emirler, nehiyeler, farzlar, hadler ile vü-cûb, nedb, irşad ve benzerleridir. İşte bunlar Hz. Peygamber’in beyan ettikleri te’vil, ya da ümmetine gösterdiği te’vilin dışında bir tefsir ve yorum yapılamaz.”<sup>24</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1338) de Sünnet, “Kur’ân’ı tefsir eder, ona rehberlik ve klavuzluk yapar ve onun adına yorum yapar”<sup>25</sup>, der. Bu konuyla ilgili Şâtîbî, “Sünnetin çokluğu ve birçok konuyu ihtiva etmesine rağmen Sünnet, Kur’ân’ın açıklayıcısı ve tefsiri mahiyetindedir”<sup>26</sup> der. Buna şu âyet meali işaret etmektedir: “Kur’ân’ı sana indirdik ki insanlara indirileni açıklayasın diye.”<sup>27</sup> Ayrıca Allah Resûlü şöyle buyurmuştur “Dikkat edin! Kur’ân ve bir misli olan (hadisler) de bana verilmiştir”<sup>28</sup>. Burada “bir misli”den maksadın Sünnet olduğu belirtilmiştir. O halde Kur’ân’ın şerhi ve beyanı niteliğinde olan Sünnet’e bakılmaksızın sadece Kur’ân’la yetinilemeyeceği anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber’in sünnetiyle yapılan tefsirin, “Tefsir-i Nebevî”den daha umumi olduğu söylenmektedir. Nebevî tefsir,<sup>29</sup> Hız. Peygamber’e izafe edilen ve tefsir amaçlı yapılan açık (sarih) söz, fiil ve izahlardır.<sup>30</sup> Hız. Peygamber’in âyet, cümle ve kelimenin tefsirini yapmasıdır.

Sünnet; Hız. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri olduğuna göre, bu sayılanlardan bazılarıyla âyetlerin tefsiri yapılması mümkündür. Müfessirin, Kur’ân’ı Sünnetle beyan ve tefsirinde fayda mülâhaza ettiği durumlar, genelde Kur’ân’ın Sünnetle tefsir edilmesi ve müfessirin yaptığı icthadlardır.<sup>31</sup> Hadisin âyeti tefsir etmesi, bir nebevî tefsir olmakla birlikte, sarih olmayan tefsir kısmına girdiği söylenmektedir. Hız. Aişe’den rivâyet edildiğine göre, Allah Resûlü’nün şöyle dediğini söyledi: “Allah’ın en sevmediği (buğz ettiği) adam, hasımların en yaman olanıdır”<sup>32</sup> Bu hadis, “İnsanlardan öylesi vardır ki, dünya hayatı konusundaki sözleri senin hoşuna gider; o hasımların en yamanı olduğu halde kalbinde olana Allah’ı şahit de tu-

bın iniş sürecini yaşayarak öğrenmiş olmaları ve âyetlerin ima ettiği tarihi arka planı iyi bilmelerinin yanı sıra, o günkü ihtiyaçların ve tartışılan hususların sonraki kuşaklarda görülen ihtilaflara nispetle daha az oluşuyla izah edilebilir.” Bk. Erul, “İlk Dönem Kur’ân Okumaları”, 40.

<sup>24</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Cami’u’l-Beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2000), 1/74.

<sup>25</sup> Takiyüddin Ahmed b. Abdilhalim, *İbn Teymiyye, Dekaiku’t-tefsir (el-Câmi’ li tefsiri’l-İmam İbn Teymiyye)*, nşr. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, 2. Basım. (Dımaşk: Müessesetu ulûmi’l-Kur’ân, 1404), 2/26.

<sup>26</sup> İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muwâfakât fi usûli’s-şerîa’*, nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Ali Selman (b.y.:Dâru İbn Affan, 1997), 4/180.

<sup>27</sup> Nahl 16/44.

<sup>28</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu’ayb el-Ernâvût, Adil Mürşid vd., (b.y.:Müessesetü’r-Risâle, 2001), 1/12; Elbânî, hadisin sahih olduğunu belirtmiştir. Bk. *Sabihu Câmi’i’s-sağîr ve ziyâdâtub* (b.y.: el-Mektebu’l-İslâmî, ts.), 1/516.

<sup>29</sup> Tefsir-i Nebevî’nin, ilk defa Tefsir-i sarih ve Tefsir-i gayr-ı sarih olmak üzere iki kısma ayrıldığını iddia edenin Müsaid b. Süleyman et-Tayyâr olduğu ileri sürülmektedir. Bk. *Fusûl fi usûli’t-tefsir* (Riyad: Darü’n-Neşr ed-Düveli, 1992), 27.

<sup>30</sup> Hasan Şifa’, *Menbecü’l-İmami’t-Tirmizî, fi’t-tefsir ve ulûmi’l-Kur’ân*, 117.

<sup>31</sup> Hasan Şifa’, *Menbecü’l-İmami’t-Tirmizî, fi’t-tefsir ve ulûmi’l-Kur’ân*, 118.

<sup>32</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 3, Tirmizî, bu hadise hasen hadis demektir. Buna benzer bir örnek de Ebu Hureyre’den rivâyet edildiğine göre, “Meryem ve oğlu hariç her doğan çocuğu, doğduğu esnada şeytan onu sıkır. Bunun için de çocuk bağıdır” Daha sonra Ebu Hureyre isterseniz Yüce Allah’ın şu âyetini okuyunuz: “Ben onun adını Meryem koydum ve işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum” (Âl-i İmrân 3/36). bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sabîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr), 1987, “Tefsir”, bâbu “innî u’izuhâ bike ve zürriyetehâ Âl-i İmrân, 36,” 2. hadis nr. 4548.



tar"<sup>33</sup> mealindeki âyetin tefsiri sadedinde yapılmıştır. Söz konusu hadis âyetin manasını pekiştirmektedir.

## 2. Tefsir ve Hadis İlişisine Dair Değerlendirmeler

İlk dönem tefsir tarihi incelendiğinde tefsirdeki nakil telakkisinin hadisin tedvin ve tasnifinden önce yazılı bir şekilde ortaya çıktığı söylenebilir.<sup>34</sup> Hadis kaynaklarında bulunan tefsire dair nakillerin, müstakil tefsir çalışmalarında aktarılanlara nazaran daha sınırlı olduğu ifade edilebilir.<sup>35</sup> Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî'nin tefsir bölümlerindeki rivâyetlerle, tefsirlerde yer alan rivâyetler arasında; aktarılan bilgilerin kullanım şekli ve içerik açısından farklılıklar olduğunu söylemek mümkündür.<sup>36</sup>

Yapılan bir çalışmaya göre, sahabeden nakledilen tefsir rivâyetlerinin % 80'i İbn Abbas'tan geldiği ileri sürülmektedir.<sup>37</sup> İmam Şafî'i'nin (ö. 204/819) "Tefsirde İbn Abbas'tan yaklaşık yüz kadar hadis gelmiştir"<sup>38</sup> dediği nakledilmektedir. İmam Şafî'i'nin İbn Abbas'tan gelen birçok rivâyetten habersiz olduğu düşünülemez. Bu sebeple İbn Abbas'tan nakledilen rivâyetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği ileri sürülmektedir.<sup>39</sup>

Muhaddisler, tefsir alanındaki nakillerin büyük bir kısmına ihtiyatla yaklaşılması gerektiği görüşündedirler. Tefsir alanında önemsenen tefsir, te'vil, rivâyet ve dirâyet gibi daha birçok kavramın tefsir tarihi bilinciyle desteklenmemesi durumunda; bu konuda yapılacak değerlendirme ve yorumlamanın sağlıklı olamayacağı bildirilmektedir. "Bu konuda güvenilir tespitlerin yapılabilmesi için tarihsel süreç içerisinde yaşanan pragmatik değişim ve dönüşümlerin detaylı bir şekilde incelenmesi gerektiği söylenmektedir."<sup>40</sup> Örneğin Ahmed b. Hanbel'e (241/855) isnad edilen "Şu üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim ve megâzi"<sup>41</sup> ifadesini Hatîb

<sup>33</sup> el-Bakara 2/204.

<sup>34</sup> Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 246'dan naklen; "Fuat Sezgin'in *Taribu't-Turâsi'l-Arabî* isimli eserinde ilk dönem İslâmî ilimlerin gelişim sürecine dair verdiği bilgiler bu tesbiti desteklemektedir. Özellikle Kur'ân verileri paylaşan Sezgin, tefsir faaliyetlerinin diğer alanlara nazaran ortaya çıkışı ve gelişim süreci itibarıyla daha öncelikli olduğunu belirtmektedir". Bk. *Sezgin, Taribu't-Turâsi'l-Arabî*, çev. Mahmut Fehmî Hicâzî, vd. (Riyad: Câmî'atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye Vizâretü't-Ta'limi'l-Âli, 1991), 1/55-62; Abdulhamit Birişik, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *Tartışmalı İlmî İbtisâs Toplantısı* (18-19 Ocak 2014), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 90-91.

<sup>35</sup> Saliha Türcan, *Rivâyet Tefsirinin Geleneğinin Dönüşümü- İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden-* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 15, 16.

<sup>36</sup> Zişan Türcan, "Hadis Rivâyet Geleneği ve Tefsir-Sahihu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsir Örneği-" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (Bahar 2010), 261, 249-282. Mustafa Karagöz, "Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü" İddiasının Kaynağı ve Değeri, *Tefsir Tarihi Sempozyumu Kayseri 23-24 Ekim 2014* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 67, 68, 35-74.

<sup>37</sup> Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtim (ö 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-* (Ankara: Kitâbiyat 2003), 117-118

<sup>38</sup> Safiyuddîn Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî, *Hülâsâtü't-tehzihi tehzâbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, nşr. Abdulfettah Ebu Gudde (Halep: 1391), 202-203.

<sup>39</sup> Bu konudaki ilim adamlarının yaklaşımları için bk. Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 118.

<sup>40</sup> Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Tefsir Anlayışı*, 408. Ayrıca detay için bk. Erul, "İlk Dönem Kur'ân Okumaları", 39. "Hz. Peygamber ve sahabenin sözlü açıklamaları rivâyet tefsirlerindeki materyale oranla % 26'yi oluşturduğu belirtilmektedir. Yaklaşık % 1/5 orandan zayıf, uydurma ve tefsir sayılamayacak bilgiler çıkartılırsa materyal daha da azalacağı söylenmektedir. Aslında tefsir rivâyetlerinin az olması, sahabenin ilâhî hitabın iniş sürecini yaşayarak öğrenmiş olmaları ve âyetlerin ima ettiği tarihi arka planı iyi bilmelerinin yanı sıra, o günkü ihtiyaçların ve tartışılan hususların sonraki kuşaklarda görülen ihtilaflara nispetle daha az oluşuyla izah edilebilir; Erul, "İlk Dönem Kur'ân Okumaları", 40.

<sup>41</sup> Ahmed b. Ali b Sâbit el-Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, nşr. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1983), 2/162.

el-Bağdâdî, “söz konusu alandaki belli kitapların zayıflığıyla ilişkilendirse de”,<sup>42</sup> İbn Teymiyye, İbn Hanbel’in, adı geçen sözünü yorumlayarak, bu konudaki rivâyetlerin sorunlu olduğunu ve ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söylemiştir.<sup>43</sup> Burada tefsir rivâyetlerinin genellikle sahih-muttasıl bir senede dayanmadığı anlamında değerlendirilmektedir. Hadiste, isnada yüklenilen mananın tefsir ve diğer alanlarda da görülmek istenmesi, muhaddisler tarafından tefsirin kendine özgü nakil formunun tam manasıyla kavranamaması ve anlaşılabilmesi nedeniyle tefsir rivâyetlerinin o dönemdeki var olan durumunun farklı ve yanlış algılanmasına neden olduğu ileri sürülmektedir.<sup>44</sup> Netice olarak tefsir rivâyetlerine ihtiyatla yaklaşılması gerektiği, fakat tefsire özgü nakil formunun muhaddisler tarafından tam olarak anlaşılabilmesi sebebiyle rivâyetlerin farklı bir şekilde algılanmasına neden olduğu söylenebilir.

Önemli rivâyet tefsirlerinden olan İbn Ebî Hâtîm<sup>45</sup> ve Tâberî üzerinde yapılan çalışmada Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın az bir kısmını sözlü olarak tefsir ettiği ileri sürülmektedir.<sup>46</sup> Bu bağlamda Hz. Aişe’den nakledilen “Hz. Peygamber (s.a.v) Cibril’in kendisine öğrettiği sayılı âyet dışında Allah’ın kitabından herhangi bir şey tefsir etmezdi”<sup>47</sup> rivâyeti Resûlullah’ın tefsirinin miktarıyla ilgili bir malumat vermektedir.

Mustafa Karagöz, Hadis kitaplarındaki “Kitâbu’t-Tefsir” bölümlerinin “Buhârî, Müslim ve Tirmizî’nin hadis külliyyatında tefsir bölümlerinin bulunmasından hareketle, tefsirin hadisten doğduğunu ya da başlangıçta tefsirin hadisin bir cüz’ü olduğunu söylemek çok isabetli gözükmediğini” ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Yapılan araştırmalarda “Bu dönemin rivâyet tefsirlerinde, âyetlerin açıklanmasına yönelik rivâyetlerin çokça zikredilmesine karşılık, Tirmizî’nin tefsir bölümünde bu tür rivâyetlerin çok az bulunduğu görülmektedir. Aslında bu durum tefsir bölümü içeren ilk dönem hadis külliyyatı için de söz konusu olduğu söylenebilir.”<sup>49</sup>

Netice olarak anılan dönemdeki müfessirlerle hadisçilerin yöntemleri arasında önemli ölçüde farklılıklar bulunmaktadır. Müfessirler âyetlerle ilgili olan rivâyetleri naklederek, âyetleri te’vil ve tefsir etmeye çalışmışlardır. Muhaddisler ise, daha ziyade âyetler hakkında bilgi veren tefsir rivâyetleri nakletmekle yetinmişlerdir. Bu halin nüzul sebebiyle ilgili yorumlanan bazı âyetler için de söz konusu olduğu söylenebilir. Örneğin Tirmizî’nin “Ebvâbu’t-Tefsir’ül-Kur’ân” bölümünde nüzul sebebi ile ilgili rivâyetlerin bir kısmı, âyetlerin anlaşılmasına katkı

<sup>42</sup> Hatîb el-Bağdâdî, tefsir sahasında sıhhati sorunlu te’liflere misal olarak Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman’ın eserlerini zikretmektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi*, 2/162.

<sup>43</sup> Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 149-150.

<sup>44</sup> Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 401. Tefsirin kendine özgü nakil geleneğinden bahsedilmektedir. Bk. Saliha Türkan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesir’in Yeri”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, (Eylül 2019), 343, 338-363.

<sup>45</sup> İbn Ebî Hatim tefsiri üzerinde yapılan bir çalışmada Hz. Peygamber’in sözlü açıklamalarının oranı yaklaşık % 4 olduğu bildirilmektedir. Bk. Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 102.

<sup>46</sup> Taberî’nin *Câmi’ül-Beyân*’ında bulunan merfu veya merfu hükmündeki rivâyetlerin sayısı 3000 kadar olduğu; bu oran ise, tefsirdeki toplam rivâyetlerin % 7.8 kadar olduğu bildirilmektedir. Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, VII. *Kur’ân Sempozyumu Kur’ân ve Müslümanlar 15-16 Mayıs 2004 Kayseri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 106; Geniş bilgi için bk. Abdulhamit Birişik, “Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslami İlimlerle İlişkisi”, 33 vd.

<sup>47</sup> Taberî, *Câmi’ül-Beyân*, 1/84.

<sup>48</sup> Mustafa Karagöz, “Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü” İddiasının Kaynağı ve Değeri, 66, 68. Hadisin isnadındaki Cafer b. Muhammed ez-Zübeyrî ile ilgili yapılan bazı değerlendirmelerde onun münkerü’l-Hadis olduğu söylenmiştir. Bk. Taberî, dipnot 1, 1/84.

<sup>49</sup> Türkan, “Hadis Rivâyet Geleneği ve Tefsir”, 266.

sağlarken diğer bir kısmı ise tefsir kaynaklarının aksine, âyetlerin anlaşılmasına sâdece dolaylı yollardan katkı sağladığı görülmektedir.

### 3. *el-Câmi' u's-Sahîh*'in Muhtevası

Sünen-i Tirmizî ismiyle meşhur olan eser, *Câmiu't-Tirmizî*, *el-Câmi' u's-Sahîh*, *Sünenü't-Tirmizî*, gibi farklı adlarla anılmıştır. Daha çok *Sünenü't-Tirmizî* ismiyle bilinen eser, fikhî konulara göre tasnif edildiğinden dolayı Sünen olarak isimlendirilmiştir. Ahkâm hadislerini aşan boyutuyla farklı konulara dair hadisleri içerdiği için *el-Câmi'*<sup>50</sup> şeklinde yaygın olarak kullanılmıştır. *el-Câmi'* V. (XI.) yüzyıldan itibaren rağbet görmeye başlamış ve Kütüb-i Sitte'deki yerini almıştır.<sup>51</sup> *el-Câmi'*, sonundaki “ilel” bâbı ile birlikte kırk altı bölümden ve 2496 bâbdan meydana gelmektedir<sup>52</sup> Tefsir kısmı 44. bölümdür ve konularına göre (ale'l-ebvâb) tasnif edilmiştir. Tirmizî'nin kitabında bulunan hadislerin çoğu sahih olduğu için eserine, *el-Cami u's-Sahîh* denilmiş ve eserinde ta'lik çok az kullanılmıştır.<sup>53</sup>

Tirmizî'nin, eserinde takip edilen metod, oluşturulan bölüm ve bâblardan dolayı Buhârî'den etkilendiği görülmektedir. Tirmizî, bâb başlığı altında bir veya birkaç hadisi zikrettikten sonra, genellikle şu işlemleri yapar: Hadisin sıhhat durumunu belirtir ve hadislerin illet durumunu açıklamaya çalışır. İsnadları beyan etmede itina gösterir, râvîlerin durumunu, -varsa- senetteki illeti açıklar. Hadisin -varsa- diğer tariklerini verir. Konuyla ilgili, diğer sahâbilerden yapılmış rivâyetler -varsa- onların isimlerini belirtir. Çoğunlukla bir meselede âlimlerin ihtilaflarını zikreder, fakihlerin görüşlerini, hadisle nasıl istidlal ettiklerini, bazen bir meseledeki görüşleri tercih eder, bazen de görüşleri tercih etmeden verir.<sup>54</sup>

Tirmizî, hadisleri nakletmekle kalmayıp onların sıhhat derecelerine de işaret etmiştir. Ayrıca rical ilmiyle alakalı cerh ve ta'dil, isim ve künyeler, tarih, tabakat konularına da yer vermiştir. Diğer taraftan hadislerdeki anlaşılması güç terkîp ve sözcükleri izah etmiş, muhtelifu'l-hadis meseleleriyle ilgili açıklamalarda bulunmuştur.<sup>55</sup> Bundan ötürü denilebilir ki, Sünen'de, hadislerin illetini belirtme, sıhhat derecelerini izah etme, rical tenkidi yapmasıyla usûle dair konuların uygulamalı bir örneğini teşkil ettiği söylenebilir.<sup>56</sup>

*el-Câmi' u's-Sahîh*'in, Kütüb-i Sitte'den ayrılan en önemli özelliği, rivâyetlerden sonra sahâbe, tâbiûn ve fakihlerin görüşlerine başvurmasıdır.<sup>57</sup> Bu anlayışlara yer vererek amel edilen rivâyete öncelik tanımıştır. Eserine zayıf hadisleri aldığı için tenkit edilen Tirmizî, garîb

<sup>50</sup> Ebu Guddenin tespitine göre Tirmizî, kitabını “el-Câmi” olarak isimlendirmiştir. Abdülfettâh Ebû Guddê, *Tabkâk ismeji's-Sahîbayn ve'smi Câmi'i't-Tirmizî* (Haleb: Mektebu'l-Metbû'âtî'l-İslâmiyye, 1993), 55. Çakan da Tirmizî'nin eserine “el-Câmi” demektedir. Bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 72-77.

<sup>51</sup> Kâtîb Çelebi, *Keşfü'z-ẓunun, an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/559; Çakan, “el-Câmi'us-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/129.

<sup>52</sup> İlk iki cildi Ahmed Muhammed Şâkir tarafından neşredilen baskıya göre 3956 hadis, *Tühfetü'l-abvezî* ile birlikte yayımlanana göre ise, 4051 hadis içermektedir. Şuayb el-Arnaûd başkanlığında yapılan tahkik ve tahrice göre ise 4300 hadis içermektedir. Bk. Şuayb el-Arnaûd, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk ve tahrir Şuayb el-Arnaûd-Abdullah Hirzullah (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 438; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 72- 24.

<sup>53</sup> Kitaptaki tüm hadislerin sahih olarak algılanabileceği için bu nitelenmenin sakıncalı olduğunu söyleyenler de vardır. Bk. Nüreddin İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'-muvâzenetü beyne Câmi'ih ve beyne's-Sahîbayn* (Kahire: 1390/1970), 45; Çakan, “el-Câmi'us-Sahîh”, 7/129.

<sup>54</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 73-75.

<sup>55</sup> İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 223-225; Haticeül -Kübra Demirçin, “Sünenü't-Tirmizî'nin Tefsir Kitaplarına Etkisi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/96 (Eylül 2019), 402.

<sup>56</sup> İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 259-260; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 73-75.

<sup>57</sup> Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tâhîr el-Makdisî, *Şurâtü'l-eimmeti's-sitte* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1984), 11, 21 (*Hâzîmi'nin şurâtü'l-eimmeti'l-hamse* risâlesi ile birlikte).

veya zayıf rivâyetlerdeki illetleri naklederek konuyla alakalı zayıf hadislerle işaret etmiştir. Tirmizî'nin *Câmi*'in'i, hadislerin sıhhat durumu ve ahkâma dair açıklamaları nedeniyle Buhârî ve Müslim'in eserlerinden daha faydalı olduğu ileri sürenler olmuştur.<sup>58</sup> Tirmizî'nin *Sahîh*'inde yüzün üzerinde mükerrer hadislerin olduğu ileri sürülür. Bunun nedeni, senedde veya lafızlardaki ziyadeliikten dolayı hadislerin tekrar edildiği söylenmektedir. Ayrıca on bire yakın bâbda tekerrür yapıldığı; Buhârî'de ise bir bâbın tekrarlandığı nakledilmektedir.<sup>59</sup>

Tirmizî'nin "el-Câmi'u's-Sahîh" şeklinde anılmasına itiraz edenler de olmuştur.<sup>60</sup> Tirmizî, hocası olan Buhârî'den hadis rivâyet etmiş olmakla beraber, ondan farklı düşündüğü yerler de olmuştur. Ayrıca o, Buhârî'den fikhü'l-hadisi öğrenmiş<sup>61</sup> hadislerin merfu olduğunu belirterek, "an Resûlillâh Sallallahu Aleyhi ve Sellem" ifadesini kullanması kendisine has özelliklerden sayılmıştır. Tirmizî'nin *Sünen*'ini diğer hadis kitaplarından ayıran önemli özelliklerinden birisi de, müellifin eserinde hadislerin sıhhatine işaret ederken, hasen terimine kazandırdığı özel anlamdır.<sup>62</sup>

#### 4. el-Câmi'u's-Sahîh'in Tefsir Bölümü

Tirmizî, *Câmi*'inde Resulullah'tan (sav) aktarılan doğrudan veya dolaylı olarak tefsir bağlamında değerlendirilebilecek nakillerle tefsir bölümünü oluşturmuştur. Tirmizî, âyetlerden fikhî çıkarımlarda bulunmuş ve tefsir bölümüyle ilgili daha çok sahâbeden önde gelenleriyle ve tâbiünden gelen bazı nakillere yer vermiş<sup>63</sup> ve tefsir bâbını meydana getirmiştir.

Hz. Peygamber'den gelen tefsire ait rivâyetleri tefsir bölümünde bir araya getirmeye çalışan Tirmizî, Hz. Peygamber'den tekrarsız 254 rivâyet, sahâbe ve tâbiünden tekrarsız 63 rivâyet olmak üzere toplamda 317 rivâyet nakletmiştir. Bu nakiller tekrarlarla birlikte ise 420 rivâyeti bulmaktadır. Genelde âyetlerle ilgili bir rivâyete yer veren Tirmizî, onun dışında başka bir değerlendirme yapmamıştır.<sup>64</sup>

Buhârî, Müslim ve Nesâî'nin farklı bölümlerde yer verdiği yirmi kadar nakil, Tirmizî'nin Tefsiru'l-Kur'ân bâbında geçmektedir.<sup>65</sup> Aynı hadis âlimlerinin tefsir bölümünde

<sup>58</sup> Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 1/172; Mustafa Yasin Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbü't-Tefsîrler ve Taberî Tefsiriyle Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 181. Örneğin, Hz. Peygamber'in Bedir günü yaptığı dua ve ardından inen âyetle ilgili rivayet, diğer kaynaklarda farklı bölümlerden yer alırken, Tirmizî, aynı rivâyete Enfâl 8/9 âyetinin sebab-i nüzûlünde yer vermiştir (Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 9. Krş. Ebu Bekr b. Ebi Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-ebâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989, 7/75; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.) "Cihâd", 58; Nesâî, "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 36, "Amelü'l-Yevm", 192).

<sup>59</sup> Hasan Şifa', *Menbecu'l-İmami't-Tirmizî fî't-tefsir ve ulûmi'l-Kur'ân*, 161-168.

<sup>60</sup> Lütfullah Cebeci, "İmam-ı Tirmizî", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), 295.

<sup>61</sup> Ebû'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim Mübarekpûrî, *Tuhfetü'l-abvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî* (Amman: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye ts.), 143 (mukaddime); Cebeci, "İmam-ı Tirmizî", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 289-292.

<sup>62</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 296; Cemal Sofuoğlu, "Zayıf ve Mevzu Hadisler Açısından Tirmizî'nin Süneni Üzerine Bir İnceleme", *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989) 45; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 75-76.

<sup>63</sup> Hasan Şifa', *Menbecu'l-İmami't-Tirmizî fî't-tefsir ve ulûmi'l-Kur'ân*, 182.

<sup>64</sup> Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbü't-Tefsîrler*, 195.

<sup>65</sup> Tirmizî, diğer eserlerde nakledilen rivâyetleri tefsir bölümünde yer vermiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in Bedir savaşında yaptığı dua, el-Enfâl 9. âyetinin nüzul sebebinde zikretmiştir. Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 9, krş. Müslim, "Cihâd", 58; Nesâî, "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 36.



zikrettiği takriben yüz rivâyet, Tirmizî'nin diğer bölümlerinde bulunmasına rağmen tefsir bölümünde bulunmamaktadır. Bu durumun muhaddislerin rivâyetlerle alakalı takip ettikleri yöntemden kaynaklandığı söylenebilir.<sup>66</sup>

### 5. Tirmizî'nin Ebvâbu't-Tefsîri'l-Kur'ân'da Tefsir Yöntemi

Tefsir Bölümü, Tirmizî'nin Tefsirü'l-Kur'ân'ın 44 Bölümü olup, 95 bâb ve 420 rivâyetten oluşmaktadır. Tirmizî, Buhârî ve Nesâî gibi sûre ve âyetlere ayrı ayrı bölümleri oluşturmamış, üçü hariç bütün bölümleri doğrudan sûrelere özgü kılmış ve “min sûreti ...” şeklinde sûre adlarını belirtmiştir.<sup>67</sup>

Tirmizî, tefsir bölümüne giriş sadedinde “Kişinin kendi görüşüyle Kur'ân'ı tefsir etme” bâbı ile başlamış ve bu konuda çeşitli hadisleri naklederek, re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilemeyeceğini belirtmiştir. Burada Tirmizî'nin tefsirinin nakille yapılması hususundaki duyarlılığına vurgu yapmıştır. Örneğin İbn Abbas'tan naklen yapılan bir rivâyete göre “Kim bilgisi olmadığı halde Kur'ân'ı tefsir ederse ateşteki/cehennemdeki yerine hazırlansın”<sup>68</sup> hadisini naklederek bu konudaki duyarlılığını belirtmiştir. Tirmizî bu bâbla ilgili başka hadisleri de zikretmiştir.<sup>69</sup> Sonra zikredilen hadislerle, seleften gelen rivâyetler arasında cem' yaparak, Katâde, Mücâhid ve diğerlerinden yapılan nakillerde, “onların, Kur'ân'ı kendi istek ve arzularına göre bilgisizce tefsir etmediklerini” belirtmiştir. Bu değerlendirmeden sonra Katâde'nin “Kur'ân'da bulunan her bir âyet hakkında bir şey (rivâyet) işittim” ve Mücâhid'in “İbn Mes'ûd'un kırâatını okumuş olsaydım İbn Abbas'a birçok konuyu sorma gereğini duymazdım” ifadesini nakletmiştir.<sup>70</sup> Tirmizî'nin yaptığı söz konusu izahlar ve tâbiünden naklettiği bu ifadeler dolayısıyla tefsirin rivâyet yolu ile yapılması gerektiğine vurgu yapmıştır. O, bu şekilde Tefsirü'l-Kur'ân bölümüne dolaylı yönden mukaddime oluşturmuş<sup>71</sup> ve tam bir ehl-i hadîs olduğunu göstermiştir.

Tirmizî, Tefsirü'l-Kur'ân bölümünün başında oluşturduğu bu bâbtan sonra sûrelerin sıralamasına uygun olarak bâblara ve nakillere yer vermiştir. Tefsir bölümünün sonunda oluşturduğu 94 ve 95. bâblarda herhangi bir isim vermemiştir. Bunlardan ilkinde daha önce A'râf sûresinin 172. âyetiyle ilgili olarak Ebu Hureyre'den Hz. Âdem ile alakalı naklettiği rivâyeti değişik bir isnad ile tekrar etmiştir.<sup>72</sup> İkinci bâbta ise Enes b. Mâlik'ten her hangi bir âyet ve sûre ile ilişkilendirmeden dağların yaratılışının hikmetini beyan eden rivâyeti nakletmiştir.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbü't-Tefsîrler*, 193.

<sup>67</sup> Tirmizî, konuyla ilgili sûreleri tefsir bölümüne almamıştır. Muavvizeteyn ismiyle el-Felak ve en-Nâs sûrelerini birlikte ele almıştır. Bk. Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbü't-Tefsîrler*, 183.

<sup>68</sup> Tirmizî, “tefsir”, 1. Tirmizî, bu hadisin hasen olduğunu belirtmiştir.

<sup>69</sup> Diğer rivayetler ise şunlardır: İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Benden bildikleriniz dışında hadis rivayet etmekten sakının. Kim bilerek benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın. Kim de bilgisi olmadığı halde Kur'an hakkında söz söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın.” Diğer bir rivayette de Cündüb b. Abdillâh'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim kendi görüşüne dayanarak Kur'ân'ı tefsir ederse, o hususta isabet etse bile, hata etmiş olur.” Tirmizî, “tefsir”, 1.

<sup>70</sup> Tirmizî, “tefsir”, 1.

<sup>71</sup> Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbü't-Tefsîrler*, 183.

<sup>72</sup> Tirmizî, “tefsir”, 94.

<sup>73</sup> Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah yeryüzünü yarattığında arz sallanmaya başladı, daha sonra Allah, dağları yarattı. Dağları yeryüzüne yerleştirdiğinde arzın sarsıntısı durdu...” Tirmizî hadisin “garîb olduğunu, bu tarik dışında merfu bir isnadının bulunmadığını” söylemiştir. Tirmizî, “tefsir”, 95.



Sûreleri bâb başlıklarıyla ayıran Tirmizî, Buhârî ve Nesâî gibi rivâyete konu olacak âyetleri belirtmek için alt başlıklar oluşturmamıştır. Naklettiği âyetlerle ilgili açıklamalarda bulunan ve zaman zaman bunların farklı tarîklerine işaret eden Tirmizî, ilgili rivâyetlerin varyantlarını ve illetlerini belirtmiştir. Örneğin Hûd Sûresinin “Gündüzün iki ucunda, gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri (günahları) giderir. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır.” mealindeki 114. âyetin rivâyetine dair İbn Mes’ûd’dan nakledilen uzun bir rivâyete yer vermiş, ayrıca rivâyetin diğer varyantlarına dair açıklamalar yapmış, varsa bunların illetlerini belirtmiştir.<sup>74</sup>

Tirmizî, Ebvâbü’t-Tefsir Bölümünde isnad ve raviler hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuş, raviler hakkında yapılan tartışmalara değinmiş, bilhassa cerh-ta’dîl ve ilel konularına etraflıca değinmiş, ihtilaflı durumlarda ise tercihini açıkça belirtmiştir.<sup>75</sup>

Sonuç olarak Tirmizî, tefsirin rivâyet yoluyla yapılmasına özen göstermiş, *Câmi’i*’nin neredeyse tümünde isnad veya metindeki kusurlara işaret ederek rivâyetler değerlendirilmiştir. Tirmizî, Buhârî ve Müslim’in sıhhat şartları gereği kitaplarına almadıkları tefsire dair pek çok rivâyeti eserine alarak değerlendirmede bulunmuş; cerh ve ta’dile önem vermiştir.

### 6. Tirmizî’nin Naklettiği Rivâyetlerde Hz. Peygamber’in Tefsir Yöntemi

Tirmizî, nakilde bulunduğu birçok riâyette, Hz. Peygamber’in tefsir yöntemine yer vererek bunları değerlendirmiştir. Hz. Peygamber, Kur’ân’ı tebyin ve tebliğinin yanı sıra, soru-cevap, temsilî anlatım, uygulayarak öğretme, beden dilini kullanma, hâdiseleri âyetlerle ilişkilendirme gibi tefsir yöntemlerini kullanmıştır. Şimde de Tirmizî’nin yer verdiği rivâyetlerde Hz. Peygamber’in tefsir yöntemi ele alınacaktır.

#### 6.1. Âyeti, Tefsir Edici Kısa İlavelerle Açıklaması

Kur’ân’ı ilk tefsir edenin Hz. Peygamber olduğu bilinmektedir. Allah Resûlü’nün Kur’ân’ın tefsirine dair rivâyetleri, hadis ve tefsir kitaplarının yanı sıra, hadis ilmi içerisinde “Ebvâbu Tefsiri’l-Kur’ân ve Kitâbu’t-Tefâsir şeklinde yer almıştır.

Bazı sahabilerin kimi âyetleri anlamakta zorlandıkları ve bu âyetlerin hükmünden kaynaklanabilecek sorumluluktan ötürü korktukları görülmektedir. Örneğin, sahabilerin “*Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür*”<sup>76</sup> ifadesinde, insanın yapacağı bir hatadan dolayı hesaba çekileceği belirtilmektedir. Buradan çıkarılan hüküm doğru olmakla beraber, öbür taraftan bazı naslar, bunun hükmünü hafifletmektedir. Ebu Hureyre’den rivâyet edildiğine göre “*Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür*” âyeti inince bu durum, Müslümanlara çok zor geldiği için Hz. Peygamber’e şikâyette bulundular. Resulullah (s.a.v.) buyurdu ki: “Doğruluğu isteyiniz. İfrat ve tefrite düşmeyiniz. Mümine bir diken batsa, başına bir sıkıntı ve felaket gelse, Allah bunları onun günahına keffaret yapar.”<sup>77</sup> Tirmizî, hadisin hasen garîb olduğunu söylemektedir. Buhârî’de ise şöyle geçmektedir: İbn Mes’ûd’dan rivâyet edildiğine

<sup>74</sup> Bk. Tirmizî, “tefsir”, 12.

<sup>75</sup> Tirmizî, Tefsir bölümünde Abdurrazzak- Yûnus b. Süleym-ez-Zühri tarihiyle aktardığı bir rivâyetin hemen ardından aynı anlamı içeren (بِهَذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ بِمَعْنَاهُ) ikinci bir isnadı şöyle nakleder: Abdurrazzak-Yûnus b. Yezid-ez-Zühri şeklindedir. Esasen birinci isnad ile metni zikretmiş olan Tirmizî, ikinci isnadın daha sahih olduğunu ifade eder. Ayrıca o, muhaddislerden bazılarının bu isnadla nakilde bulduklarını belirtir. bk. Tirmizî, “tefsir”, 24; krş. Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbü’t-Tefsirler*, 186.

<sup>76</sup> en-Nisâ 4/123.

<sup>77</sup> bk. Tirmizî, *el-Câmi*, nşr. ve ta’lik, Ahmed Muhammed Şakir vd., 2. Basım (Mısır: Şeriketu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Tefsir”, 5.

göre, “İman edenler, bununla beraber imanlarına zulüm bulaştırmayanlar...” âyeti<sup>78</sup> inince, bu durum sahâbeye ağır geldi ve Hz. Peygamber’e gelerek: “İçimizde nefesine zulmetmeyen kim var ki?” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “İş zannettiğiniz gibi değil, buradaki zulüm Lokman’ın oğluna dediğidir. “Evladım sakın Allah’a ortak koşma, çünkü şirk elbette büyük bir zulümdür.”<sup>79</sup> Böylece Hz. Peygamber, bu âyette ifadesi geçen zulmü şirk olarak tefsir etmiştir.<sup>80</sup>

Ümeyye binti Rukayke’den rivâyet edildiğine göre, Hz. Aişe’ye “Eğer siz içinizdekini açıklar, yahut gizlerseniz; Allah onunla sizi hesaba çeker”<sup>81</sup> ve “Kim bir kötülük yaparsa onunla cezalandırılır”<sup>82</sup> mealindeki âyetler soruldu. O da, “Dünyada insanın başına gelen sıtma ve felaketlerden dolayı kişinin günahlarından arınmasıdır”, şeklinde cevap verdi. Tirmizî hadisin hasen garîb olduğunu söylemiştir.<sup>83</sup> Rivâyet edildiğine göre, Resullullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Her Peygamber’in peygamberlerden bir velisi/dostu olur. Benim velim, atam ve Rabbimin dostu Halil İbrahim’dır, dedikten sonra Hz. Peygamber şu âyeti okudu: “İnsanların İbrahim’e en yakın olanı, ona uyanlar, şu Peygamber (Muhammed) ve (ona) iman edenlerdir Allah müminlerin dostudur.”<sup>84</sup>

Behz b. Hâkim’den rivâyet edildiğine göre kendisi Hz. Peygamber’in şu âyet hakkında şöyle dediğini işitti: “İnsanlar içinde çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”<sup>85</sup> dedikten sonra şöyle buyurdu: “Yetmişinci ümmeti tamamlıyorsunuz ve Allah katında en hayırlı ve değerli olanıdır.”<sup>86</sup> Tirmizî bu hadisin hasen olduğunu belirtmiştir. Böylece Tirmizî yaptığı nakillerle, Hz. Peygamber’in âyetlere tefsir edici kısa ilaveler yaparak açıklamada bulunduğu, sahâbînin anlayamadığı âyetleri vuzuha kavuşturduğu belirtilir.

## 6.2. Müşkilin Beyanı ve Zâhirde Teâruz

Müşkil, Arapça “eşkele” fiilinden türemiş ism-i faildir. Arapça’da karışık, sorunlu, birbirine zıt gibi manalara gelmektedir.<sup>87</sup> Terim olarak ise, Kur’ân’ın bazı âyetleri arasında Kur’ân’ın bazı âyetleri arasında ihtilaf ve tezat gibi görünen hususlar”<sup>88</sup> olarak tanımlanmaktadır. Tefsir usulünde ise, ilk bakışta birbirine zıt gibi görünen âyetleri inceliyip çözüme kavuşturan hususa “müşkilü’l-Kur’ân” denmiştir. Gerçekte Kur’ân âyetleri arasında herhangi bir çelişki, zıtlık ve ihtilaf bulunmamaktadır. Allah Teâlâ Kur’ân’da kesinlikle bir çelişki ve tutarsızlığın bulunmadığını şöyle buyurmaktadır: “Kur’ân’ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Al-

<sup>78</sup> el-En’âm 6/82.

<sup>79</sup> Lokman 31/13.

<sup>80</sup> Buhârî “İmân”, 23.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/284.

<sup>82</sup> en-Nisâ 4/123.

<sup>83</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 3, nşr. Ahmed Şâkir.

<sup>84</sup> Al-i İmrân 3/68. Başka bir örnek de, İbn Abbas’tan rivâyet edildiğine göre, Allah Rasülü şöyle hitap etti: “Ey İnsanlar! Siz Kıyamet gününde, yalınayak, çıplak ve sünnetsiz olarak Allah’ın huzurunda toplanacaksınız, Buhârî, “Enbiyâ”, 8, 48; “Tefsiru sûre” 5, 14.

<sup>85</sup> Al-i İmrân 3/110.

<sup>86</sup> Bu hasen bir hadistir. Bk. Tirmizî, “Tefsir”, 45. Başka bir örnek de Buhârî ve Müslim’in İbn Ömer kanalıyla tahrir ettikleri hadis de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “İnsanlar o günde âlemlerin Rabbinin huzurunda divan duracaklardır.” (Mutaffifin, 83/6). Ta ki onlardan birisi kulaklarının yarısına kadar batır (Buhârî tahrir etmiştir. Lafız da kendisine aittir), “Kitâbu’t-Tefsir”, 1; Müslim, “Kitâbü’l-Cenne ve Sıfatı Yevmi’l-Kiyâme”, 15, nr. 2862.

<sup>87</sup> Ferhat Koca, “Müşkil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/161.

<sup>88</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 11. Basım (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 179.

lah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!”<sup>89</sup> Sahabe-nin anlayamadıkları zor ve problemlî âyetlerin tefsirini Hz. Peygamber'e sormalarıdır.

Nitekim “*Ey iman edenler! Siz kendinize bakınız. Siz doğru yolda olunca, sapan kimse size zarar vermez.*”<sup>90</sup> âyetin zahiri anlamı, dinin tebliğ ve prensiplerine aykırı gibi görünmektedir. Bundan dolayı âyeti anlayamayan sahabe, bunu Hz. Peygambere sormuşlar; o da onlara açıklamada bulunmuştur.<sup>91</sup>

Ebu Umeyye eş-Şa'bânî'den rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Ebu Sa'lebe el-Haşni'ye geldim. Ve ona, ‘bu âyete ne dersin’ dedim?’ ‘Hangi âyet’ dedi? Ona “*Ey iman edenler! Siz kendinize bakınız. Siz doğru yolda olunca, sapan kimse size zarar vermez*” âyeti-dir <sup>92</sup> dedim. Gerçekten “bunu, iyi bilen birine sordun”, dedi. Sonra Resulüllah'ın (sav) şöyle buyurduğunu söyledi: “İyiliğe sarılın, kötülükten kaçın, ne zaman uyulan bir cimrilik, takip edilen bir hevâ, (dine, âhirete) tercih edilen dünyalık görürsen, rey sahiplerinin (selefi dinlemeden) kendi görüşlerini beğendiklerini müşahede edersen, o zaman özellikle kendine bak; insanlarla uğraşmayı bırak (bu safhaya gelince) arkanızda sabır günleri var demektir. O günler avuçta ateş tutmak gibi sıkıntılıdır. O günlerde, sizin kadar amel yapabilen bir kimseye elli kişinin ecri verilecektir.”<sup>93</sup>

Adiy b. Hatim'in âyet-i kerime'deki “siyah iplik” ve “beyaz iplik”ten ne kastedildiği; bunların bilinen iplikler mi? Yoksa başka bir şey mi olduğunu öğrenmek ve oruca ne zaman başlanacağını bilmek için Hz. Peygamber'e başvurmuştur. Hatim b. Adî, “Hz. Peygamber'den orucun hükmünü sordum. O da, Allah buyurdu ki: “*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için.*”<sup>94</sup> Adî der ki: “İki iplik aldım; biri beyaz, diğeri siyah, her ikisine bakmaya başladım; sonra Hz. Peygamber, -Süfyan'ın ezberlemediği bir şeyi bana söyledi- şöyle buyurdu: ” O iki iplik; gece ve gündüzdür”.<sup>95</sup> Buhârî'de ise şöyle geçer: “Adi b. Hâtim'den rivâyet edildiğine göre “*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin için*” âyeti inince siyah ve beyaz iki ipliği alıp, yastığımın altına koydum. Geceleyin bakıp onları seçemiyordum. Kuşluk vakti Hz. Peygamber'in yanına gidip, bunu arz ettim. Hz. Peygamber, “Âyetteki siyah iplik ile beyaz iplikten maksat gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığıdır”<sup>96</sup> buyurdu.

<sup>89</sup> en-Nisâ 4/82.

<sup>90</sup> el-Mâide 5/105.

<sup>91</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 6, 8.

<sup>92</sup> el-Mâide 5/105.

<sup>93</sup> Tirmizî, bu hadisin hasen garip olduğunu, Bk. Tirmizî, “Tefsir” 6; Elbânî ise bu hadisin zayıf olduğunu, fakat hadisin bir bölümünün sahih olduğunu belirtir. Bk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî, *sahib ve da'if Sünenü't-Tirmizî*, Bernamec Manzumat et-Tahkikatı hadisiyye min İntâc Merkez Nûri'l-İslâm li Ebhâsi'l-Kur'ân ve's-Sünne, İskenderiye, ts., 7/58.

<sup>94</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>95</sup> Tirmizî, hadisin hasen sahih olduğunu belirtmektedir. Bk. Tirmizî, “Tefsir”, 3, nşr. Ahmed Şâkir.

<sup>96</sup> Buhârî, “savm”, 16. Hz. Ömer'in, bir yolculuk esnasında korkuyla kılınan namazın kısaltılması hükmü ile ilgili olarak karşılaştığı bir problemin bir takyîd midir? Yoksa bir durumu nitelendirme midir? diye sorar: Ya'lâ b. Umeyye'den rivâyet edildiğine göre, Ömer b. Hattab'a dedim ki: Yüce Allah “*Yeryüzünde sefere çıktığınızda kâfirlerin size bir kötülük yapacağından korkarsanız, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur*” (en-Nisâ 4/101). “Halbuki şu anda insanlar güven içinde olup böyle bir tehlike bulunmamaktadır” diye sordum. Hz. Ömer, hayret ettiğin (şaşırdığın) şeye ben de hayret ettim! Bunu Allah Rasulü'ne anlattım. Buyurdu ki: “Allah'ın size bir sadakasıdır/armağanıdır. Bu armağanı kabul edin” Bk. Tirmizî, “Tefsir” 5; Ebu Bekr b. *Ebi Şeybe, el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/203; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirin” 6

Netice olarak Hz. Peygamber, sahabenin anlamakta zorlandıkları âyet ve sorularına açıklık getirerek bazı âyetleri hakiki anlamı dışında da tefsir ettiği görülmektedir.

### 6.3. Umum-Hususun Gözetilmesi

Herhangi özel bir olay, sebep/şahıs hakkında inen âyetler, taşıdığı hüküm ve içeriği itibarıyla diğer insanlar için de geçerli görülmüş, daha sonra tefsir usulünde genel bir kural haline gelen “Sebebin has (özel) olması, hükmün umum (genel) olmasına mâni değildir.” anlayışı benimsenmiştir.

Bir adam, şehrin uzak bir yerinde cima etmeksizin bir hanıma dokunduktan sonra pişman olup durumu Hz. Peygamber'e anlatmıştı. Hz. Peygamber ona her hangi bir cevap vermemişti. Adam oradan ayrılınca, Hz. Peygamber onu çağırarak, “*Gündüzün iki tarafında ve gecenin yakın saatlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir*”<sup>97</sup> âyetini sonuna kadar okudu. Orada bulunanlardan birisi “Bu sadece ona özgü bir şey mi?” diye sorunca, Hz. Peygamber “Hayır, tüm insanlar için geçerlidir”<sup>98</sup> buyurdu. Buradaki olay, her ne kadar özel bir şahıs hakkında meydana gelmişse de, bu âyetin hükmünün genel olduğu anlaşılmaktadır.

### 6.4. Esbâbü'n-Nüzûl

Âyetlerin iniş sebepleri manasına gelen esbâbü'n-nüzûl terim olarak, “vahiy döneminde meydana gelen ve Kur'ân'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay, durum ya da herhangi bir şey hakkında Hz. Peygamber'e (sav) sorulan soru”<sup>99</sup> demektir.

Tirmizî eserinde muhteva bakımından en fazla esbâb-ı nüzûle dair rivâyetlere yer vermiştir. Örneğin, şu âyetin Kubalılar hakkında nazil olduğu söylenmiştir: “*Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da çokça temizlenenleri sever.*”<sup>100</sup> Konuyla ilgili olarak Ebu Hureyre'den rivâyet edildiğine göre Rasulüllah (sav) şöyle buyurmuştur: “Bu âyet Kubâ ahali hakkında nazil olmuştur.” Allah Rasulü devamla; “Kubâ halkı su ile istinca (taharet) yapıyorlardı.”<sup>101</sup> Tirmizî burada, âyetin nüzulüne sebep olan açıklamalar yapmıştır.

Ali b. Ebi Talib'den rivâyet olunduğuna göre o şöyle demiştir: “*Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*”<sup>102</sup> âyeti nazil olunca, sahabiler: “Ey Allah'ın elçisi! Hac her yıl mı (bize) farzdır?” diye sordular. Peygamberimiz (sav) sustu, cevap vermedi. Sahabiler, tekrar: “Ey Allah'ın elçisi! Her yıl mı?” diye sordular. Peygamber (sav) hayır, dedi. Bunun üzerine Peygamber (sav) “Eğer ‘evet’ deseydim, her yıl (hac) farz olurdu. Bu nedenle, *Ey inananlar! Size açıklanınca hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın*”<sup>103</sup> âyeti nazil oldu. Burada Hz. Peygamber (sav), âyeti açıklayıcı mahiyette tefsir ve tebyin etmiş, âyetten ne kast edildiğini belirtmiştir. Tirmizî ise, âyetin nüzülü ile ilgili rivâyeti

(nr. 686); Bk, Elbânî, *Sahib ve da'if Sünen-i Tirmizî*, 7/34. Burada, kişi seferdeyken, güvende bile olsa namazlarını kısaltabilir. Bu onun için bir armağan olduğu hadis-i şerifte ifade edilmektedir.

<sup>97</sup> Hûd 11/114.

<sup>98</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 12.

<sup>99</sup> Muhsin Demirci, “Esbâbü'n-Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360.

<sup>100</sup> et-Tevbe 9/108.

<sup>101</sup> Tirmizî, hadisin bu yönüyle garîb olduğunu söylemiştir. Bk. Tirmizî, “Tefsir”, 10; Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir. Bk. *et-Telbîsü'l-habîr fî tahrîci ebâdîsi's-şerbi'l-kebîr* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/323; Elbânî bu hadisin sahih olduğunu belirtmiştir. Bk. *Sahib ve da'if Sünen-i Tirmizî*, 7/100.

<sup>102</sup> Al-i İmrân 3/97.

<sup>103</sup> el-Mâide 5/101.

nakletmekle yetinmiştir. Tirmizî, bu bâbta İbn Abbas ve Ebu Hureyre'den de rivâyet yapıldığını nakletmiştir. Tirmizî, Hz. Ali'nin hadisinin bu yönüyle “garîb” olduğunu söylemiştir<sup>104</sup>

Hz. Peygamber, hicretten sonra on altı veya on yedi ay Mescid-i Aksa'ya doğru namaz kıldıktan sonra, kible Mescid-i Haram'a çevrildi. Bu konuyla alakalı şu hadis nakledilir: İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Peygamber (sav) Ka'be'ye doğru namaz kılmaya başlayınca sahabiler: “Ey Allah'ın elçisi! “Daha önce Mescid-i Aksa'ya doğru namaz kılıp vefat eden Müslüman kardeşlerimizin durumu ne olacak?” diye sordular. Bunun üzerine, “Allah sizin imanınızı asla zayi edecek değildir.”<sup>105</sup> âyeti nazil oldu.

Burada Hz. Peygamber, âyeti açıklayıcı mahiyette tefsir ve tebyin etmiş, âyetten ne kast edildiğini belirtmiştir. Tirmizî ise, âyetin nüzülü ile ilgili rivâyeti nakletmekle yetinmiştir. Netice olarak Tirmizî, tefsir bölümünde, en çok esbab-ı nüzul ile alakalı nakillerde bulunmuştur. Anılan rivâyetlerde bazen âyetin nüzulüne sebep olan açıklamalar yapmış, bazen de âyetin nüzulüne sebep olan rivâyeti nakletmiş, fakat herhangi bir açıklama yapmamıştır.

### 6.5. Kur'ân'daki Filolojik Hususların Açıklanması

Tirmizî, “Ebvâbu't-Tefsiri'l-Kur'ân” da genelde kelimelerin izahlarına yer vermiştir. Ancak o, Buhârî'nin tefsir bölümünde lügatlerle ilgili yaptığı yoğunlukta değildir.<sup>106</sup> Kur'ân, sahabenin diliyle indiği için lafızların içerdiği anlamı iyi biliyorlardı. Ancak bu lafızlar, şer'i bir anlama delâlet ettiğinden, çok farklı manalara gelebiliyordu. Örneğin, “büsrâ” sözcüğünün âyetteki anlamı, “Onlara dünyada da ahirette de müjdeler vardır.”<sup>107</sup> Ebu'd-Derdâ, “dünyadaki müjdelerden maksadın ne olabileceğini Hz. Peygamber'e sorduğunu, Hz. Peygamber de: “Müslüman'ın gördüğü sâlih (iyi) rüyadır; ya da ona görünen doğru bir rüyadır”<sup>108</sup> şeklinde cevapladığını söyledi. Hz. Peygamber, buradaki “الْبُشْرَى” sözcüğünü “الرؤيا الصالحة” “sadık rüya” şeklinde tefsir etmiştir.

Tirmizî, Hz. Aişe'den rivâyet edildiğine göre, “Peygamber (s.a.v.) aya baktı ve (Ey Aişe!) Bunun şerrinden Allah'a sığın, çünkü aydınlığı giderildiği zaman kapkaranlık olandır”, buyurdu. Diğer bir hadiste, Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah bana öyle âyetler indirmiştir ki onların eşi benzeri görülmemiştir; “Nâs ve Felak sûreleri...”<sup>109</sup> rivâyetlerini zikretmektedir. Tirmizî, ilgili âyetlerin anlaşılmasına çok az katkıda bulunan bu rivâyetleri sadece nakletmekle yetinmiş, Buhârî ise Mücahid'den yaptığı nakilde, “الْفَلَقُ” sözcüğünü “sabah”, “غَاسِقٍ” kelimesini “gece”, “وَقَبٍ”<sup>110</sup> kelimesini ise, “güneşin batması ve kararması” şeklinde izahını yaparak âyetle ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır.<sup>111</sup>

<sup>104</sup> Tirmizî, Muhammed'in şöyle dediğini işittim: Ebu'l-Buhterî'nin Hz. Ali'yi görmediğini söyledi. Ebu'l-Buhterî'nin ismi, Sa'id b. Ebî İmran'dır. O da Sa'id b. Feyruz'dur. Tirmizî, “Ebvâbü'l-Hac”, 5. Başka örnekler için bk. 3, 4, 6, 33, 39, 54, 58.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>106</sup> “Buhârî, Kitâbut-Tefsir'de her bir sûreye ayrılan bölümlerin genellikle ilk bâbında ilgili sûrede geçen birtakım kelimelerin izahlarını toplu olarak yapmaktadır. Bunun yanı sıra birçok bâbda, verdiği kelimelerin hemen ardından kelime açıklamalarına da yer vermektedir.” Bk. Türcan, “Hadis Rivâyet Geleneği ve Tefsir -Sahîbu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsir Örneği-”, 255. Bu konudaki örnekler için bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sabîh*, “Tefsir”, 4. Dâru İbn Kesîr (Beyrut: 1987).

<sup>107</sup> Yûnus 10/64.

<sup>108</sup> Tirmizî, “Tefsir” 3, nşr. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998).

<sup>109</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 93.

<sup>110</sup> Buhârî, “Tefsir”, 472.

<sup>111</sup> Buhârî, “Tefsir”, 472. Krş. Türcan, “Hadis Rivâyet Geleneği ve Tefsir”, 258.



Buhârî, tefsir bölümünde yapmış olduğu bu kelime izahlarıyla, Tirmizî ve Nesâî'den ayrılmaktadır. Örneğin Buhârî'nin, yukarıda işaret edilen izahlarına karşılık Tirmizî ilgili bölümde, söz konusu âyetlerle ilgili olarak sadece rivâyetlerin nakliyle yetinirken, Buhârî ise, kelimelerle ilgili filolojik açıklama yapmıştır.<sup>112</sup> Genelde hocası Buhârî'nin yöntemini takip eden Tirmizî, tefsir bölümünde lügavî izahlara çok az yer vererek ondan ayrılmıştır.

Hiz. Peygamber'in "مَشْهُودًا" sözcüğüyle alakalı olarak izlediği metod şu şekilde belirtilebilir: Ebu Hureyre'den rivâyet edildiğine göre, Rasulüllah (sav) Yüce Allah'ın "Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahittir."<sup>113</sup> Buyurdu. Sonra "meşhuden" sözcüğüyle ilgili olarak şöyle buyurdu: "Gece ve gündüz melekleri ona şahitlik eder" Tirmizî, bu hadisin hasen sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>114</sup>

Hiz. Peygamber'in, "And olsun ki, biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve Yüce Kur'ân'ı verdik"<sup>115</sup> Ebu Hureyre'den rivâyet edildiğine göre, Hiz. Peygamber, "Allah, Ümmü'l-Kur'ân'ın bir benzerini Tevrat, İncil, Zebur ve Furkan'da indirmemiştir. O da, bana verilen seb'un mine'l-Mesani ve'l-Kur'ân'ı'l-Azim'dir." Söz konusu âyetteki "سَبْعًا مِنَ الْمَنَائِي" ifadesi, Fatiha sûresi olarak tefsir edilmiştir<sup>116</sup>

Ebu Hureyre'den rivâyet edildiğine göre, Allah Resulü (sav) şu âyeti okuduğunu buyurur: "(Böylece) Rabbinin seni, övgüye değer bir makama göndereceğini umabilirsin."<sup>117</sup> Hiz. Peygamber'e âyetteki "makam-ı mahmûd"un ne olduğu sorulduğunda: "O, şefaat" olduğunu belirtmiştir.<sup>118</sup> Tirmizî, bu hadisin hasen olduğunu söylemiştir.<sup>119</sup>

Adî b. Hatim'den rivâyet edildiğine göre, "Hiz. Peygamber'in yanına boynumda haç olduğu halde geldim. Allah Resulü bana 'Ey Adî! 'Boynundan bu putu at' buyurdu. Sonra Tevbe sûresini okuduğunu işittim "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hıristiyanlar) ise rahiplerini rab edindiler"<sup>120</sup> ifadesiyle alakalı olarak Resulüllah'tan nakledilen "Onlar hahamlarına ya da papazlarına ibadet etmediler. Yalnız hahamları ya da papazları herhangi bir şeyi helal kılınca, onlar da helal saydılar, haram kılınca helal saydılar."<sup>121</sup> Tirmizî, "Bu hadisin bu tarikle garîb olduğunu ve hadiste tanınmayan Abdüsselam b. Harb ve Gatîf b. A'yün dışında her hangi birinden geldiğini bilmiyoruz" der.<sup>122</sup>

Sonuç olarak Tirmizî'nin zaman zaman âyetleri açıklayıcı mahiyette nakiller yaparak malumat verdiği, genelde hadislerin sıhhati ve râvilerle ilgili bilgi verdiği görülmektedir.

## 6.6. Müphemî (Kapalı) Belirleme/Tayin Etme

Hiz. Peygamber'in sahabeler arasında beliren farklı görüşler arasında tercih yaparak müphemî/kapalılığı gidermiştir. Ebu Said el-Hudrî'den rivâyet edildiğine göre, "İlk günden

<sup>112</sup> Buhârî, "Tefsir", 472.

<sup>113</sup> İsrâ 17/78.

<sup>114</sup> Tirmizî, hadisin hasen sahih olduğunu belirtmiştir. Bk. *el-Câmi'*, "Tefsir", 18, nşr. Beşşâr.

<sup>115</sup> el-Hicr 15 /87.

<sup>116</sup> Tirmizî, hadisin hasen sahih olduğunu belirtmiştir. Bk. *el-Câmi'*, "Tefsir", 16.

<sup>117</sup> el-İsrâ 17/79.

<sup>118</sup> Makam-ı Mahmûd'un Medine-i Münevvere olabileceği iddia edilmektedir. Bk. Murat Sülün, "Makam-ı Mahmûd Âyetine Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/2 (2009), 27 vd., 13-38.

<sup>119</sup> Tirmizî, "Tefsir", 18,

<sup>120</sup> et-Tevbe 9/31.

<sup>121</sup> Tirmizî, "Tefsir", 10.

<sup>122</sup> Tirmizî, "Tefsir", 10.

*takvâ üzere kurulan mescid*<sup>123</sup> hakkında iki adamın tartıştığını söyledi. Onlardan biri, “o Kuba mescididir”; diğeri de “o, Allah Rasulü’nün (sav) mescididir”, dedi. Buna karşın Hz. Peygamber: “O benim mescidimdir”<sup>124</sup> şeklinde buyurarak sahabiler arasında ortaya çıkan müphememi ortadan kaldırmıştır.

Bir başka hadis de, Safa ve Merve’nin cahiliyye sembollerinden olduğunu belirten Enes b. Mâlik’e göre, İslâm’ın ortaya çıkmasıyla Müslümanlar onlardan vazgeçmiş ve bunun üzerine Şüphe yok ki, Safa ile Merve Allah’ın koyduğu nişanlardandır. “*Her kim Beytullah’ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine bir günah yoktur.*”<sup>125</sup> âyeti inmiştir. Hz. Enes’e göre Safa ve Merve’nin her ikisini sa’y etmek gönüllü (tatavvu) olarak yapmaktır. Yüce Allah da âyette “*Her kim, gönüllü (tatavvu) olarak bir hayır işlerse bilsin ki Allah bunu bilir ve karşılığını verir*”<sup>126</sup> buyurmuştur. Tirmizî, bu hadisin hasen sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>127</sup> Tirmizî, Safa ve Merve’nin gönüllü (tatavvu) olarak say’ edilebileceğini, Enes’den (r.a.) yapmış olduğu nakille müphemeye açıklık getirmiştir. Ayrıca o, âyetlerle alakalı beliren müphemeleri naklettiği rivâyetlerle gidermiştir.

### 6.7. Örnek Vererek/Uygulama Yaparak Kur’ân’ı Tefsir Etme

Hz. Peygamber, cennetin nasıl kazanıldığına dair bir örnekle şöyle açıklamaktadır: “Ebu Hureyre’den rivâyet edildiğine göre, Allah Rasulü şöyle buyurmuştur: “Cennetteki bir hissenin yeri dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır. İsterseniz şu âyeti okuyunuz? “*Kim cehennemden uzaklaştırılıp, cennete konursa o, gerçekten kurtuluşa ermiştir.*”<sup>128</sup> Tirmizî, bu hadisin hasen sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>129</sup> Hz. Peygamber “fevz” kelimesini bu âyet bağlamında tefsir etmiştir.

Hz. Peygamber, Ka’b’e’ye girerken örnek uygulama yaparak Kur’ân’ı tefsir etmiştir: İbn Mesud’dan rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber Mekke’nin fethinde, Ka’b’e’ye girdiğinde, Ka’be ve etrafında üç yüz altmış put vardı. Nebi (sav) elinin parmağıyla ya da bir değnekle putları dürtüyor ve “*De ki: “Hak geldi, batıl yok oldu. Şüphesiz bâtil, yok olmaya mahkumdur.*”<sup>130</sup> Ve “*De ki: “Hak geldi. Artık batıl yeni bir şey ortaya çıkaramaz, eskiyi de geri getiremez.*”<sup>131</sup> âyetlerini tilavet ediyordu. Resulullah (sav), âyetin manasını beyan ederek örnek uygulama yapmıştır. Zira âyetin delaleti geniş bir anlamı ifade etmektedir. Tirmizî, bu hadisin hasen sahih olduğunu ve İbn Ömer kanalıyla da rivâyet edildiğini belirtmiştir.<sup>132</sup>

Netice olarak Tirmizî, tefsir bölümündeki isnadları sıhhat ve zaaf bakımından incelemiş, buradaki ravileri de farklı açılardan değerlendirmiş, kimler oldukları belirtmeye çalışmış, haklarındaki belirsizlikleri gidermeye gayret göstermiştir. Bazı sûrelerin tefsiri ile ilgili ri-

<sup>123</sup> et-Tevbe 9/108.

<sup>124</sup> Tirmizî, hadisin Umrân b. Ebî Enes’ten hasen sahih bir şekilde geldiğini belirtmektedir. Bu hadis Ebu Saîd el-Hudrî’den başka bir vecihle rivâyet edilmiştir. Enis b. Ebî Yahyâ o da babasından o da Ebu Saîd’ten rivâyet etmiştir. nşr. Şakir, Bk. Tirmizî, “Tefsir”, 96.

<sup>125</sup> el-Bakara 2/158.

<sup>126</sup> el-Bakara 2/108.

<sup>127</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 3.

<sup>128</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>129</sup> Tirmizî, “Sûretu Al-i imran”, 4.

<sup>130</sup> el-İsrâ 17/81.

<sup>131</sup> Sebe’ 34/49.

<sup>132</sup> Tirmizî, “Sûretu Beni İsrail”, 18. Elbânî bu hadisin sahih olduğunu belirtmiştir. Bk. *Sabih ve da’if Sünenü’t-Tirmizî*, 7/138.

vâyetler zikredilmiş, bazı sûrelerle ilgili hiç bir rivâyete yer verilmemiştir. Tirmizî rivâyete yer vermediği sûrelere dair her hangi bir açıklama yapmamıştır.

### Sonuç

Tirmizî *Câmi'* i'nde, Hz. Peygamber'in söz ve kavillerini tefsir bölümünde bir araya getirmeye gayret etmiştir. Buradaki tefsir rivâyetlerinin büyük bir kısmı Hz. Peygamber'in, sahabe ve tâbiunun merfû' mevku'f ve maktû' sözlerine dayanmıştır. Sünnetin ana hedef ve kaynakları incelendiğinde onun Kur'ân'ın bir tefsiri ve beyanı şeklinde olduğu görülmüştür.

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tebyin ve tebliğinin yanı sıra, soru-cevap, temsili anlatım, uygulayarak öğretme, beden dilini kullanma, müşkil olan lafızları açıklama, esbab-ı nüzul, umum husus, âyetleri tefsir edici kısa ilavelerle belirtme, hâdiseleri âyetlerle ilişkilendirme gibi tefsir metotlarını kullanmıştır.

Said b. Mansûr ile başlandığı anlaşılan Kitâbu't-Tefsir bölümlerinin oluşturulma geleneği, Buhârî'nin "Kitâbu't-Tefsir", Tirmizî'nin "Ebvâbu't-Tefsir" ve Nesâî'nin "Kitâbu't-Tefsir" bölümleriyle devam ettirilmiştir. Ayrıca bazı hadis kaynaklarında da buna dair tefsir bölümleri oluşturulmuştur. Hadis kitaplarında Kur'ân'a dair bölümlerin varlığı daha öncesinde de söz konusu olduğu gözlemlenmiştir.

İlk dönem tarihi bilgiler incelendiğinde, tefsirin diğer çalışmalar arasında ortaya çıkan ilk faaliyet alanı olduğu ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın derlenmesi ve istinsahından sonraki dönemde "vahiyle tefsir" artık birbirinden ayrılma safhasına girmiştir. Tefsirin erken dönemiyle ilgili yapılan çalışmalarda "tefsir ilmi hadis ilminin bir bölümüydü" şeklindeki değerlendirmenin isabetli olmadığı ortaya çıkmıştır.

Hadis kaynaklarındaki tefsir bölümlerinin çağdaşı sayılabilecek tefsir kitaplarıyla muhteva ve tefsir anlayışı açısından önemli ölçüde farklılıklar bulunduğu tespit edilmiştir.

Hz. Peygamber'in âyetleri nasıl tefsir ettiğini, metodunu ve bu ilmin inceliklerini kavrayabilmek için hadis külliyatında bulunan tefsir bölümlerinden faydalanmak gerektiği anlaşılmıştır. Özellikle Said b. Mansûr, Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî'nin kitaplarına aldıkları tefsir bölümleriyle ilk dönem hadis eserlerinin tefsir bölümlerinin ve özellikle "Nebevî tefsirin gayr-ı sarîh" kısmının araştırmacılar tarafından incelenmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Tirmizî, Buhârî ve Müslim'in sıhhat şartları nedeniyle kitaplarına almadıkları rivâyetlerin bir kısmını tefsir bölümünde yer vermiş, bu özelliğinden dolayı tefsir rivâyetlerinin değerlendirildiği çok önemli bir örneği oluşturmuştur.

Buhârî'nin yönteminden etkilenen Tirmizî, eserinin tefsir bölümünde isnad ve raviler hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuş, rivâyetlerden sonra sahâbe, tâbiûn ve fakihlerin görüşlerine yer vermiş, ravilerle ilgili yapılan tartışmalara değinmiş, ihtilafli durumlarda tercihini yapmıştır. Âyetlerin tefsirinde Mushaf tertibine riâyet etmiş, bazı sûrelerin tefsiri ile ilgili rivâyetleri zikretmiş ve bu hususta değerlendirmede bulunmuştur. Tirmizî'nin kendine özgü hadisleri değerlendirme kriterlerinden dolayı, diğer hadis kaynaklarında bulunan rivâyetlerden muhteva ve şekil yönünden farklı olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Tirmizî'nin *Câmi'* i'nde bulunan "Tefsir Bölümünde" Kur'ân'ı yorumlama, âyetlerin lafzî özelliklerini açıklama, hadislerin sıhhat derecelerini belirtme ve sened tenkidini yapma, fikhî bilgileri aktarma, râvilerin cerh ve ta'diline işaret etme, hadis usulüne dair özgün bilgile-

re yer verme gibi özelliğinden dolayı araştırmacıların ilgisini daha fazla çekmiş ve referans gösterilmeyi hak etmiştir.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

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

**Yazar(lar) / Author(s)**

Mehmet Mahfuz ATA

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Kaynakça**

- Akbaş, Mustafa Yasin. *Hadis Edebiyatında Kitâbü't-Tefsirler ve Taberî Tefsiriyle Karşılaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Arnaûd, Şuayb. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk ve tahrir Şuayb el-Arnaûd-Abdullatif Hirzüllah, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, nşr. Mahmûd et-Tahhân, Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1983.
- Batelî, Halid b. Abdulaziz. *et-Tefsiru'n-Nebevî mukaddimeten ta'siliyyeten ma'a dirasetin hadisiyyetin li ehadiyisi't-tefsirin'nebeviyyi's-sarih*. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyya li'n-Neşri ve't-Tevzi'i, 2011.
- Birişik, Abdulhamit. "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslami İlimlerle İlişkisi", *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Bir Biriyle İlişkisi, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı* (18-19 Ocak 2014), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh. el-Câmi' u'l-müsnedü's-sahih-sahihu'l-muhtasar min umuri Resulillah sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyamih*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cebeci, Lütfullah. "İmam Tirmizî", *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 287-311.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*, 11. Basım., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Cora, Mustafa. "Kur'ân Tefsiri Bağlamında Tirmizî'nin Tefsiru'l-Kur'ân'ı Hakkında Bir inceleme ve Değerlendirme", *Uluslararası Sempozyum Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*, ed. Muhittin Düzenli vd. 775-793, Bişkek/Kırgızistan, 2018.
- Çakan, İsmail Lütfi. "el-Câmi'us'sahih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/129-132, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1997.
- Demirci, Muhsin. "Esbabı-Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/360-362, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Düreybî, İsa b. Nâsır. "et-Tefsiru'n-Nebevî Dirase Tatbikiyye min Kitabi't-Tefsir fi Kitabi Sünenü't-Tirmizî", *Mecelletü't-Tibyan li'ldirasâti'l-Kur'âniyye*, el-Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suudiyye Câimiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 15 (2015), 75-147.
- Ebu Dâvûd, Selayman b. el-Eş'as, Sünenü Ebî Dâvûd, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Tahkîk ismeyi's-Sahîhayn ve'smi Câmi' i't-Tirmizî*. Halep: Mektebu'l-Metbû'âti'l-İslâmiyye, 1993.
- Elbânî, Muhammed Nasiruddin. *Sahih ve da'îf Sünenü't-Tirmizî*. Bernamec Manzumat et-Tahkikatü hadisiyye min İntâc Merkez Nûri'l-İslâm li Ebhâsi'l-Kur'ân ve's-Sünne, İskenderiye, ts. (el-Mektebetü's-Şamile)
- Elbânî, *Sahihu Câmiu's-sağîr ve ziyâdâtuhu*. b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Erul, Bünyamin. "İlk Dönem Kur'ân Okumaları", *VII. Kur'ân Sempozyumu Kur'ân ve Müslümanlar* 15-16 Mayıs 2004, Kayseri, 23-40, Ankara: Fecr Yayınları 2005.



- Hasan Şifâ, Ahmed b. Sa'id. *Menhecu'l-İmamü't-Tirmizî fi't-tefsir ve ulumi'l-Kur'ân min hilal Kitabahi'l-el-Câmi'*. el-Memleketü'l-Arabiyyatu's-Suudiyye: Vizaretü't-Te'lim Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din Kısmu'l-Kitâb ve's-Sünne Şu'betü't-Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân, Risaletü'l-Macester, 2020.
- Hazrecî, Safiyyuddin Ahmed b. Abdullah. *Hülasatü tezhîbi tezhîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. nşr. Abdulfettah Ebu Gudde, Halep: 1972.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed el-Askalânî. *et-Telhîsü'l-habîr fi tahrîci er-ref'i'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed b. Abdilhalim. *Dekâiku't-tefsir el-Câmi' li tefsir İbn Teymiyye*. nşr. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, 2. Basım, Dımaşk: 1983.
- Karagöz, Mustafa. "Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü" İddiasının Kaynağı ve Değeri, *Tefsir Tarihi Sempozyumu Kayseri 23-24 Ekim 2014*, 35-74, ed. Mustafa Karagöz. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Karataş, Ali. "Tefsir İlminde Rivayet Algısı", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 18/1, (2018), 21-57.
- Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-zunûn, an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, VII. Kur'ân Sempozyumu Kur'ân ve Müslümanlar 15-16 Mayıs 2004 Kayseri*, 13-40, Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Koç, Mehmet Akif. "Said b. Mansur'un Sünen'indeki Tefsir İçerikli Mevkuf ve Maktu Rivâyetleri Üzerine", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)*, Ed., Hasan Keskin, Abdullah Demir, Sivas 2016, 243-251.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebî Hatim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-* Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Makdisî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tâhir. *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1984 (*Hâzimi'nin şurûtü'l-eimmeti'l-hamse* risâlesi ile birlikte).
- Martı, Huriye. "Tirmizî'nin Zevaidi ve Sıhhat Analizi-Kütüb-i Sitte Merkezli Bir Mukayese-", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7/2 (Aralık 2009), 7-17.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdirrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetu'l-ahvezî şerhu Câmî' i't-Tirmizî*. Amman: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebu Gudde, 2. Basım, Halep: Mektebu'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986.
- Sezgin, Fuat. "Fuat Sezgin'in Tefsir Literatürüne katkısı: Buhârî'nin Kaynakları", *1. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Fahameddin Başar vd. 113-118, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2019.

- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Sezgin, Fuat. *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*. çev. Mahmut Fehmî Hicâzî vd. Riyad: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Vizâretü't-Ta'limi'l-Âlî, 1991.
- Sofuoğlu, Cemal. “Zayıf ve Mevzu Hadisler Açısından Tirmizî'nin Süneni Üzerine Bir İnceleme”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989), 43-87.
- Sülün, Murat. “Makam-ı Mahmûd Âyetine Farklı Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/2 (2009), 13-38.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakât fi usulîş-şeria*. nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Ali Selman, Suudi Arabistan: Dâru İbn Affan, 1997.
- Taberi, İbn Cerîr. *Cami'u'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Fusul fi usuli't-tefsir*. Riyad: Darü'n-Neşr ed-Düveli, 1993.
- Tirmizî, Ebu İsbâ. *el-Cami'us'sahih*. nşr. ve ta'lik, Ahmed Muhammed Şakir vd., 2. Basım Mısır: Şeriketu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Tirmizî, Ebu İsbâ. *el-Cami'us'sahih*. nşr. Beşşâr Avvad Maruf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türcan, Saliha. “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesir'in Yeri”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, (Eylül 2019), 338-363.
- Türcan, Zişan. “Hadis Rivâyet Geleneği ve Tefsir”, *-Sahihu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsir Örneği-Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (Bahar, 2010), 249-282.
- Ünver, Mustafa. “Nesâî, Tefsir'i ve Tefsir'deki Metodu”, Samsun *OMÜİFD*, 6 (1992), 193-205.
- Yılmaz, Zafer. *Nesâî ve Tefsirindeki Metodu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Abdülvehhâb el-Kurtubî ve Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin Lahn Olgusuna Yaklaşımları Üzerinden Tecvid İlminde Meşârika-Meğâribe Karşılaştırması\***

*Comparrison of Mashâriqah and Maghâribah in Tajwîd Through Abd al-Vehhâb al-Kurtubî and Ahmad b. Ebî Omar al-Enderâbî 's Approach to the Lahn (solecism) Phenomenon*

**Mücella HACİMİSİROĞLU**

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Phd Student, Marmara University İnstitute of Social Sciences

Türkiye

mucella\_73@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7716-9958>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 25/08/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Hacımısıroğlu, Mücella. “Abdülvehhâb el-Kurtubî ve Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin Lahn Olgusuna Yaklaşımları Üzerinden Tecvid İlminde Meşârika-Meğâribe Karşılaştırması”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October, 2022), 578-601.

<https://doi.org/10.31121/tader.1167091>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

\* Bu yazı Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde devam etmekte olan “Tecvid İlminde Meğâribe ve Meşârika Mukayesesi: Abdülvehhâb el-Kurtubî (ö. 462/1069) – Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî (ö. 470/1077) Örneği” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\* This article is originated from my doctoral thesis entitled “Comparrison of Maghâribah and Mashâriqah in the Science of Tajwid: The example of Abd al-Vehhâb al-Kurtubî (d. 462/1069) and Ahmad b. Ebî Omar al-Enderâbî (d. 470/1077)” under the scope of Marmara Universty, instute of Social Sciences.

**Öz**

Bu yazı hicrî beşinci asırda biri meşrikte diğeri ise mağrib yani Endülüs'te yaşamış olan ve vefat tarihleri arasında on sene bile bulunmayan iki kıraat ve tecvid âliminin, tecvid ilminin varlık kazanmasında önemli bir rol oynayan lahn olgusu üzerine serdettikleri değerlendirmeler üzerinden tecvidin temel meselelerine yaklaşımda doğu-batı arasında ne gibi benzerlikler ve ayrılıklar bulunduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Zira mağribli Abdülvehhâb el-Kurtubî (ö. 462/1069) *el-Mûdih fi't-Tecvîd* isimli eserinde harf ve terkeb düzeyinde tecvidi ilgilendiren hemen bütün konularda derinlikli bir inceleme yürütmüştür. Enderâbî nisbesiyle maruf olan meşrikli Ahmed b. Ebû Ömer (ö. 470/1077) ise *el-Îzâh fi'l-Kirâât* isimli eserinde yedili ve onlu sistemin dışında kalan pek çok kıraat, rivayet ve tarike yer vermesinin yanı sıra harf ve terkeb düzeyinde tecvid ilmini ilgilendiren bazı meseleleri derinlikli bir incelemeye tabi tutmuştur. Önceki meşrik ulemasının eserlerinin şu veya bu sebeple günümüze ulaşmamış oluşu veya ân itibarıyla henüz keşfedilmemiş olması, Enderâbî'nin bu eserine doğunun erken döneme taalluk eden tecvid birikimini yansıtan bir eser olma vasfı kazandırmakta ve değerli kılmaktadır. Yazıda anılan iki âlimin lahn konusuyla ilgili izah ve açıklamalarını aktarmazdan evvel İslami ilimler geleneğinde doğu-batı arasında yaklaşım farkına konu olan bazı hususlara değineceğiz. Bunu yapmadaki amacımız İslami düşünce geleneğinde meşârika-meğâribe arasındaki yaklaşım farkının sadece tecvid alanına has olmadığını gözler önüne sermek olacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Meşârika, Meğâribe, Tecvid, Lahn, Kurtubî, Enderâbî

**Abstract**

This study aimed to investigate what similarities and differences existed between Maghrib and Mashriq, and has emerged in the approach to the basic issues of tajweed Tajwîd through the evaluations of two recitation and Tajwîd scholars, one of whom lived in the Mashriq and the other in Maghrib, i.e. Andalusia, in the Hijri fifth century hijri, who did not even exist for ten years between the dates of their death, worked on the phenomenon of lahn (solecism), which played an important role in the emergence of the science of Tajwîd. Indeed, the Maghrebi Abd al-Vehhâb al-Kurtubî (d. 462/1069) carried out in-depth analysis of almost all the subjects related to Tajwîd at the level of letters and compositions in his work called *al-Mudih fi at-Tajwîd*. Ahmad b. Ebî Omar al-Enderâbî (d. 470/1077), on the other hand, included many recitations, narration and tariqs in his work called *al-Îdâh fi al-Qirâ'ât* which was left outside of the seventh and tenth system, and furthermore examined some issues related to Tajwîd at the level of letters and composition. The fact that studies of Tajwîd scholars before Enderâbî have not reached the present day for one reason or another, or that they have not been discovered yet, makes this particular study of Enderâbî a work that reflects the Eastern Tajwîd collection, making it furthermore valuable. Before conveying the explanations and of the two scholars mentioned in the article on the subject of "lahn", we will mention some issues that are the subject of approach differences between Maghrib and Mashriq in the tradition of Islamic sciences. Our aim in doing this will be to reveal that the difference in approach between Mashâriqah and Maghâribah in the tradition of Islamic thought is not unique to the field of Tajwîd.

**Keywords:** Mashâriqah, Maghâribah, Tajwîd, Lahn, Kurtubî, Enderâbî.

**Giriş**

Makalemiz aynı tarihi kesitte yaşamış mağribli Abdülvehhâb el-Kurtubî ile meşrikli Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin, tecvid ilminin ana konularından biri, hatta bazı değerlendirmelere göre tecvidin müstakil bir disiplin olarak zuhur ediş sebebi addedilen lahn olgusunu ele alışlarını karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutacaktır. Bu yazının cevabını arayacağı temel soru iki bölge arasında bir yaklaşım farkının olup olmadığı, varsa bunun nasıl ve ne boyutta gerçekleştiğidir. Abdülvehhâb el-Kurtubî'nin tecvidin temel meselelerine ilişkin görüşlerinin tespit ve tahlilini yapan çalışmalara olan ihtiyaç ortadadır. Zira Ali Çiftçi'nin "Telifat Dönemi Tecvid Âlimlerinden Mekki b. Ebi Talib ve Abdülvehhab b. Muhammed el-Kurtubi Perspektifinden Teşdid, Telyin ve Tahfif Terimlerine Bir Bakış" (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2019, Cilt 47, Sayı 47, 195–238) başlıklı makalesi dışında doğrudan Kurtubî'nin düşünceleri üzerine kaleme alınan bir metnin olmaması bu ihti-

yacın bir göstergesidir. Çiftçi'nin anılan makalesinde de kavramsal bir inceleme yürütülmüş, Mekkî ve Kurtubî'nin ikisinin de mağrib ulemasından olması hasebiyle bölgesel bir karşılaştırma yapılmamıştır. Enderâbî ise, eserinin yeni neşredilmiş olması sebebiyle olsa gerek, tespitlerimize göre tecvid ilmi bağlamında müstakil bir akademik çalışmaya henüz konu edilmemiştir. Lahn konusuna gelince, bu çerçevede kaleme alınan bağımsız çalışmalarda daha ziyade ya bir eserdeki açıklamaların tasviri bir anlatımla serdedilmesi, ya da telaffuz hatalarının tespitiyle yetinilmesi, keza tecvid ilmine has herhangi bir konu, başlık, eser ve âlim üzerinden meşârika-meğâribe yaklaşım farkını mümkün merteye gözler önüne sermeye çalışan bir çalışmanın yapılmamış oluşu, bu yazıda yürütülecek incelemeye alan açan hususlar olarak zikredilebilir.

Kaynaklar İslami düşünce geleneğinde daha ziyade Mısır'ın batısına karşılık gelen mağribin ilmi mirası (meğâribe) ile Mısır'ın doğusuna karşılık gelen meşrikin ilmi müktesebatı (meşârika) arasındaki yaklaşım farklarına ilişkin hatırı sayılır bir malzeme sunar. Bu malzemeye bakıldığında Arap alfabesinde harflerin sıralanmasından eser telif yöntemine ve belli alandaki kaynak eserler arasında öncelik sonralık sıralamasının nasıl olacağına varana dek iki kesim arasında pek çok konuda bir yaklaşım farkının varlığı kendini gösterir. Bu yaklaşım farkının belki de kendini en fazla hissettirdiği alanın Kıraat İlmi olduğunu söylemek aşırı bir tespit olmayacaktır. Nitekim kıraat vecihleri içinden hangisinin uygulanacağından<sup>1</sup> mushafta hizb yerlerinin tayini meselesi<sup>2</sup> ve harekeleme sistemine varana kadar meşrik-mağrib arasında bir yaklaşım farkının varlığı göze çarpmaktadır.<sup>3</sup> Bu genel tespitin karşılaştırmalı çalışmalar üzerinden teyit edilmeye ihtiyaç duyacağı bir gerçektir. İşte bu çalışmada her ikisi de beşinci asra mensup olan ve vefat tarihleri arasında on yıldan az süre bulunan biri mağribli diğeri meşrikli iki âlimin eseri lahn konusuna yaklaşımları üzerinden incelenecek ve buradan hareketle de meşârika-meğâribe yaklaşım farkı adına bir tespite ulaşmaya gayret edilecektir.

### 1. Tecvid İlmindeki Yeri ve Teorik Yönüyle Lahn

Tecvid İlmi tarihi üzerine yürütülen kayda değer bilimsel incelemelerde iki kabulün öne çıktığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki hicrî dördüncü asırla birlikte Tecvid İlminin müstakil bir disiplin olarak varlık göstermeye başladığıdır. İkincisi ise “lahn” sorununun üstesinden gelme üzerine yürütülen teorik incelemelerin bu ilmin teşekkülüne esas teşkil ettiği. Kaynakların *Kitâbu's-Seb'a* müellifi İbn Mücâhid'e (ö. 324/936) nispet ettiği şu ifadeler bu iki kabulü de teyit etmektedir: “Kur'an itibarıyla iki (tür) lahn/hata söz konusudur: Celî olan ve hafî olan. Celî olan, i'rab hatasıdır; hafî olan, harflere, telaffuzlarının güzel kılınması adına hak ettikleri şeyi vermeyi terk etmek, yani ziyadeleştirme ve noksanlaştırmaya gitme-

<sup>1</sup> İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî'l-Karââtî'l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/221, 431; Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Abdü'l-Ğanî ed-Dimyâtî, *İthâfu Endalâi'l-Beşer fî'l-Karââtî'l-Erbe'ate Aşer*, nşr. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 44. Meşârika-meğâribe arasında görülen bu türden daha başka farklılıklar için bk. Dimyâtî, *İthâf*, 54, 70, 71, 231, 353, 388, 519, 566, 570.

<sup>2</sup> Ebu'l-Hasen es-Sefâkusî, Alî b. Muhammed b. Sâlim en-Nûrî, *Ğaysu'n-Nefî fî'l-Karââtî's-Seb'a*, nşr. Ahmed Mahmud Abdüssemî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 212, 258, 286, 301, 352.

<sup>3</sup> Ebû'l-Vefâ Nasr b. Nasr Yûnus el-Vefâî el-Hürînî el-Ahmedî el-Ezherî, *el-Metâli'u'n-Nasriyye li'l-Metâli'i'l-Mısıriyye fî'l-Usûli'l-Hutbe*, nşr. Tâhâ Abdülmaksud (Kâhîre: Mektebetü's-Sünne, 1426/2005), 407, 420; Abdülfettâh es-Seyyid Acmi el-Marsafî, *Hidâyetü'l-Kârî ilâ Tecvidi Kelâmi'l-Bâr* (el-Medînetü'l-Münevverâ: Mektebetü't-Tayyibe, ts.), 451-452.



mektir.”<sup>4</sup> Ebû Muzâhım el-Hâkânî'nin (ö. 325/937) tecvide dair ilk müstakil eser addedilen *el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye* isimli manzum eserinde Kur'an'la ilgili ilk bilinmesi gereken şeyin lahn olduğunu belirten, uzak durulabilmesi için de lahnin farkında olunmasının gereğinden bahseden ifadeleri ile yine tecvid edebiyatının öncü isimlerinden Ebû'l-Hasen Ali b. Ca'fer es-Sa'îdî'nin (ö. 410/1020) eserini *et-Tenbîh 'alâ'l-Lahni'l-Celî ve'l-Lahni'l-Hafî* olarak isimlendirmesi Tecvid İlminin lahn sorunu merkezinde şekillenmiş bir disiplin olduğunun delilleri olarak takdim edilebilir.<sup>5</sup> Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin *el-Îzâh fî'l-Kırâât* isimli eserinde tecvide dair açtığı başlıklar içinde lahn konusuna özel bir yer vermesi, meşrik ulemasının beşinci asrın ilerleyen dönemlerinde de lahn konusunu, çalışmalarına mihver kılmayı sürdürdüklerini gösterir. Mağrîbe geçtiğimizde Abdülvehhab el-Kurtubî'ye kadar bu bölge ulemasının lahni merkeze alan bir yaklaşım sergilediği söylenilemez. Zira Kurtubî'ye tekaddüm eden âlimlerden Dâni, gerek *et-Tahdîd*'inde gerekse Hâkânî'nin kasidesi üzerine kaleme aldığı şerhte lahn-i hafî meselesini çok dar bir çerçevede ele almıştır. Bu yönüyle de meğâribeden konuyu derinlikli inceleyen, hatta çalışmasına mihver kılan ilk kişi Kurtubî olmuştur denilebilir.

Kurtubî, *fasl* olarak isimlendirdiği beş başlık altında lahn konusuna giriş yapmış, sonra “el-keîâm ‘alâ basîti'l-hurûf” başlığı altında lahn'den azade bir telaffuzu yakalama adına aslî harflerin mahreç ve sıfat bilgilerine yer vermiş, ferî harflerden sahih telaffuz kapsamında değerlendirilenlere değinmiştir. “Harflerin bir araya gelip de kelimeleri (elfâz) oluşturması durumunda onlara ilişen kurallar” başlıklı ikinci bölümde harfler arası ses karışımı (şevâibü'l-hurûf) sorunu ve buna bağlı telaffuz hataları üzerinde durmuştur. “Harekeler ve sükûne dair izah” başlıklı üçüncü bölümde ise hareke ve sükûnun ölçü ve standardının tespiti üzerinden onlarla ilgili oluşabilecek ihlalleri ele almıştır. Bu üç ana bölümün (bâb) ardından açtığı “Kıraatin keyfiyetinin anlatımına ve (kıraat türleri içinde) hoş görülmeyenler ile görülenlerin, tercihe şayan bulunanlar ile çirkin addedilenlerin beyanına dair” şeklindeki alt başlıkta (*fasl*) ise daha ziyade bazı telaffuz bozukluklarını konu edinmiştir. Bütün bunlar *el-Mûdih*'in içeriğinin lahn konusu çerçevesinde örüldüğünü göstermektedir.<sup>6</sup>

Enderâbî ise “fî zikri tafdüli i'râbi'l-Kur'âni ve'l-hassi alâ te'allümihi ve zemmi'l-lahni ve kerâhetihî” başlıklı yirmi üçüncü babta Arap dil kurallarını bilmemenin lahn olacağını belirtmiş olsa da konuyu esas itibarıyla “fî zikri'l-lahni'l-hafî ve makâlâti erbâbi's-sinâ'ati fî zâlik” başlıklı yirmi yedinci babta incelemiştir.<sup>7</sup> Bu incelemesini önceki meşrik ulemasının değerlendirmelerinin nakliyle sınırlandırmış ve bu kapsamda İbn Mücâhid, talebesi Ahmed b. Nasr eş-Şezâî (ö. 373/983),<sup>8</sup> Ebû'l-Fadl er-Râzî (ö. 454/1062) ve Muhammed b. Ca'fer el-

<sup>4</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî, *el-Îzâh fî'l-Kırâât*, nşr. Halid Hasan Ebû'l-Cûd (Mısır: Dâru'l-Lü'lü', 1442/2021), 2/150.

<sup>5</sup> bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Kur'an Fonetiği Üzerine Tetkikler: Tecvid Âlimleri Özelinde*, çev. Mehmet Emin Maşalı-Naci Demirci-Fatma Yasemin Mısırlı-Mücella Hacımısıroğlu, (İstanbul: 2022), 57-58.

<sup>6</sup> bk. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdih fî'l-Tecvid*, nşr. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1442/2020), 77, 127, 191, 211.

<sup>7</sup> bk. Enderâbî, *el-Îzâh*, 2/99-111.

<sup>8</sup> *el-Urcûzetü'l-Münebbihe*'nin “el-kavl fî ehli'l-edâ” başlıklı on dördüncü bölümünde yirmi bir beyit altında tecvid âlimlerinin isim ve sıfatlarını özet olarak nazma dökmüş, on sekizinci beyitte de Ahmed b. Nasr eş-Şezâî'yi zikretmiştir. bk. Ebû Amr ed-Dâni, *el-Urcûzetü'l-Münebbihe alâ Esmâi'l-Kurrâ ve'r-Rıvât ve Usûlü'l-Kırâât ve Akâdi'd-Diyânât bi'l-Tecvid ve'd-Delâlat*, nşr. Muhammed Micgân el-Cezâirî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1420/1999), 148.

Huzâî'nin (ö. 408/1018) nakillerine yer vermiştir. İbn Mücâhid'den lahn'ın "lahn-i celî" ve "lahn-i hafî" şeklindeki ikili taksime tabi tutulduğu bilgisini aktarırken Şezâî, Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî ve Ebû'l-Fadl er-Râzî'den lahn-i hafî kapsamına giren telaffuz hatalarını içeren nakillerde bulunmuştur ve bu kapsamda en fazla da Ebû'l-Fadl er-Râzî'yi referans aldığı söylenebilir.<sup>9</sup> Bu isimlerin dışında Enderâbî, "erbâbü's-sınâatten ve tahkik ehlinden" olduklarını söylediği daha başka kişilerin de hangi türden okuyuş hatalarının lahn-i hafî olacağı yönündeki açıklamalarına yer vermiştir. Bu bağlamda Ebû Muzâhım el-Hâkânî'nin kasidesine atıfta bulunması, Ahmed b. Ebû Süreyc en-Nehşelî'nin<sup>10</sup> Kisâî'den yaptığı bir nakle yer vermesi ve bu naklin hangi anlama yorulması durumunda sahih addedilebileceği üzerinde durması<sup>11</sup>, "erbâbü's-sınaat"a dâhil ettiği bu kimselerin kendisine tekaddüm eden kıraat ve tecvid âlimleri olduğunu göstermektedir.

Lahn, telaffuz kusurları olduğundan ve telaffuzun konusu olan her şey (mantûk) de Kurtubî'nin ifadesiyle harf, hareke, sükûn şeklindeki üç dilsel öğeden oluştuğundan,<sup>12</sup> lahn probleminin üstesinden gelmenin yolu, bu dilsel öğelerin gerek tek tek gerekse terkiib dâhilinde bihakkın ifa edilmesi olarak görülmüş ve bu da lahn kapsamında değerlendirilen okuyuş hatalarını iki düzeyde incelemeyi kaçınılmaz kılmıştır: (1) Temel yapı düzeyi: Harf, hareke, sükûn kaynaklı telaffuz sorunları (2) Terkiib düzeyi: Harfler terkiib dâhilinde bir araya geldiğinde ses/sıfat karışmasına bağlı telaffuz sorunları (şevâibü'l-hurûf). Bu iki hususa daha ziyade okuyucudaki fizikî kusurların yol açtığı telaffuz bozukluklarını da eklediğimizde lahn üzerine yürütülecek bir inceleme üç başlığı içermek durumunda olacaktır.

Bu tespitimiz Kurtubî'nin *el-Mûdih*'i ile Enderâbî'nin *el-İzah*'ında lahn kapsamında değerlendirilen telaffuz hataları için de aynıyla geçerlidir. Zira iki âlimin zikrettikleri telaffuz hatalarına baktığımızda bunların "harf, hareke sükûn kaynaklı hatalar", "terkiib kaynaklı hatalar" ve "telaffuz bozuklukları" şeklinde üç başlık altında toplanabileceği görülür. Görülen bir diğer husus ise Enderâbî'den farklı olarak Kurtubî'nin lahnin tanımı, mevcudiyet gerekçesi, mahiyet ve türlerine ilişkin kapsamlı sayılabilecek teorik bir inceleme yürütmüş olduğudur. Böyle olduğu içindir ki Kurtubî ve Enderâbî'nin lahn telakkisinin tespiti üzerinden meşârika-meğâribe yaklaşım farkı olarak kaydedilebilecek hususların keşfine çalışacak olan bu makalede, önce Kurtubî'de geçen teorik izahat aktarılacak, akabinde de mesele pratik zemine taşınarak temel yapı, terkiib ve telaffuz bozuklukları düzeylerinde iki âlimin işaret ettiği telaffuz hataları ve bu hatalardan kurtulma yollarına ilişkin çözüm önerileri üzerinde durulacaktır.

Kurtubî, lahn problemi üzerine yürüttüğü teori ağırlıklı incelemede evvelemirde lahn kelimesinin dilde hangi anlamlarda kullanıldığını ele almış ve sonuçta lahnin, dört anlamda kullanıldığı yönünde bir tespite gitmiştir. Söz konusu anlamlardan ilki "lüğat/dil"dir. Nitekim

<sup>9</sup> Kaynaklar Ebû'l-Fadl'ın *Kitâbu't-Tecvid* isimli bir eserinin varlığından bahsetmektedir. Ne var ki bu eser günümüze ulaşmamıştır ve muhtemelen Enderâbî de Ebû'l-Fadl'ın görüşlerini verirken bu esere başvurmuştur.

<sup>10</sup> Kaynaklar bu zatı Kisâî'nin talebesi olması yönüyle ve Buhari başta olmak üzere hadis kaynaklarının rivayetine yer vermesi cihetiyle zikretmektedirler. bk. Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lebû Rivâyetun fî'l-Kutubi's-Sitte*, nşr. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kıble, 1413/1992), 1/196; a.mlf., *el-Ma'in fî Tabakâti'l-Muhaddisîn*, nşr. Humâm Abdurrahîm Saîd (Ammân: Dâru'l-Furkân, 1404), 94.

<sup>11</sup> Enderâbî, *el-İzah*, 2/174.

<sup>12</sup> Kurtubî, *el-Mûdih*, 79.

kendi dilini konuşan kimse hakkında kullanılan “لَحْنُ الرَّجُلِ بِلَحْنِهِ” ifadesi bu anlama gelmektedir. Kurtubî “لحن” fiilinin *lâm* harf-i cerri ile kullanıldığında “kişinin kendisiyle ilgili olup da başkalarına gizli olan bir hususu, onu bilen birine söylemesi”ni, ‘an harfi ile kullanıldığında ise “anlamak” anlamına geldiğini belirtmiş, bu anlamıyla if’âl kipinde de kullanıldığından söz etmiştir.<sup>13</sup> Kurtubî’nin tespitine göre kelimenin ifade ettiği ikinci anlam “fitnat/uyanıklık”tır. Nitekim “رَجُلٌ لَاحِنٌ” ifadesi “uyanık adam” anlamına gelir. Bu yönüyle kişinin bir ifadeye aslı anlamının ötesinde bir mana yüklemesi ile sözlerinde manalı ifadeler kullanması *lahn* kelimesiyle ifade edilmiştir. Kurtubî “وَلَنَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ” şeklindeki Muhammed 47/30 ayetinde kelimenin bu anlamda kullanıldığı gibi<sup>14</sup> nizalaşan kişilerin meramlarını anlatmada birbirinden farklı olduklarını beyan eden “لَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحَجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ” hadisinde *lahn* kelimesinin taraflardan birinin delilini sahiplenme noktasında daha kıvrak, maharetli ve kararlı olduğu anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>15</sup> Lahn’ın dildeki üçüncü anlamı, ses kullanımı noktasında zamanla oluşmuş melodi türleridir. Kurtubî sesin nağmelendirilmesi (tatrîb) ve titreştirilmesi (tar’îd) şeklindeki melodilendirmeleri buna örnek verir ve bunu lahn kılan unsur olarak bu tarz bir melodilendirmede bulunan kişinin, sesini müzikal melodiye benzetmesini gösterir. Tilavette bulunurken nağmelendirmeye giden ve makama (*lahn*) kaçan kişinin durumunu belirtmek amacıyla kullanılan “لَحْنٌ فِي قِرَائَتِهِ” ifadesinde kelime bu anlamda kullanılmış olmaktadır. *Lahn* kelimesinin ifade ettiği dördüncü anlam ise hatadır. Dil kurallarına ters bir okuma yapan kimsenin “لَحْنٌ”, bu tarz bir okuma eyleminin de “لَحْنٌ” olarak ifade edilmesi bundandır. Zira hatalı okuyan kimse doğrudan şaşmış ve istikametten ayrılmış olmaktadır.<sup>16</sup>

Lahn kelimesinin sözlük anlamını tayin etmesinin ardından Kurtubî lahn’i tanımlamaya, örf ve dilsel muvâdaa/oydaşma itibariyle ifade ettiği anlamı belirlemeye çalışmış, yanı sıra da lahn’in niçin var ve yaygın olduğunu izaha çabalamıştır. Bu doğrultudaki izahlarına lahn’in “lahn-i celî” ve “lahn-i hafî” şeklinde ikili bir taksime tabi tutulduğunu söyleyerek başlayan Kurtubî, bu iki lahn türünün hakikatinin ayrı olduğundan bahsetmiş ve her iki türü detaylı bir incelemeye tabi tutmuştur. Bu kapsamda lahn-i celî’yi gerek anlam gerekse dilsel kullanım ihlaline yol açacak nitelikteki telaffuz kusuru olarak, lahn-i hafî’yi ise lafzın güzellik ve revnaklığını sağlayan lügavi örfü ihlal eden kusur olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeye göre lahn’in iki türü arasındaki ortak vasıf her ikisinin de telaffuz kusuru olmasıdır. Ne var ki bu kusur lahn-i celî’de anlam ve dilsel kullanımı ihlal eden bir vasıfta iken lahn-i hafî’de anlamda bir ihlale yol açmamakta sadece lügavi örfü ihlal etmektedir.<sup>17</sup>

Kurtubî lahn-i celî’nin alanını tayinde mebnîlik-mu‘rablık olgularını da esas almıştır. Ona göre sözgelimi “قَامَ زَيْدٌ” yerine “قَامُ زَيْدٌ” denmesinde olduğu gibi bir kelimenin cümle içi konumunu yani i’râbını değiştirme (tağyîr), keza mebnî olan kelimenin içerdiği hareke ve sükûnlerde bir farklılaştırmaya gitme (tahrîf) kabilinden irab ve bina değişiklikleri lahn-i celî kapsamına girmektedir. Bu değerlendirmeleriyle Kurtubî, dilsel kullanım noktasında bir ihlalin var olduğu durumlarda, ihlale uğrayan kelimenin mu‘rab veya mebnî olması arasında bir

<sup>13</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 61.

<sup>14</sup> Buna göre ayette Hz. Peygamber’in (sas) münafıkları, konuşmalarındaki tavırları (*lahn*) ile ifade biçimlerinden hareketle tespit edebileceği ve içlerinden geçeni anlayabileceği ifade edilmiş olmaktadır.

<sup>15</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 61.

<sup>16</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 62.

<sup>17</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 63.

fark olmadığına da altını çizmiştir. Zira kelimenin cümle içi konumunun değişmesine yol açacak nitelikteki irab değişikliği, anlam değişikliğini tevhit etmesi sebebiyle lahn-i celî olurlar. mebnî bir kelimenin sahip olduğu hareke ve sükûnda meydana gelecek değişim de hem anlamın hem de dilsel örfün değişmesine yol açması itibariyle lahn-i celî olmaktadır. Dolayısıyla lahn-i celî sadece irab ihlaline münhasır değildir, kelimenin binası yani standart yapısını değiştiren ihlaller de lahn-i celî kapsamında yer almaktadır.<sup>18</sup>

Lahn-i celî'yi "anlam ve dilsel örf ihlali" üzerinden incelemeye alan Kurtubî, lahn-i hafi'yi ise lahn-i celî ile örtüşen ve ayrışan yönleri üzerinden ele almıştır. Onun ifadesine göre lahn-i hafi her ne kadar telaffuz ihlali olma itibariyle lahn-i celî ile örtüşse de ondaki ihlal anlamı bozacak ve lafzın, bu ihlal öncesinde delalet ettiği anlamı yeterli düzeyde belirtmesini engelleyecek çapta değildir. Sözgelimi *lâm*'ı kalınlaştırıp dolgunlaştırmak, *lâm*'a gunne tınısı vermek, izharlı olanı ihfalı yapmak, ihfalı olanı izharlı yapmak, telyînli<sup>19</sup> olanı teşdîdli, teşdîdli olanı telyînli kılmak lahn-i hafi türü hatalardır. Dolayısıyla da "مَنْ كَانَ" ifadesinde sakın *nûn*'u ihfa etmeyip izharla okumak bir telaffuz kusuru olsa da bu, telaffuz güzelliğinin bozulması, telaffuz hoşluğunun ve tatlılığının ortadan kalkması şeklinde bir kusurdur.<sup>20</sup>

Gelinen bu noktada Kurtubî "Eskiden lahnin varlığından bahsedilemezken sonradan ne oldu da lahn ortaya çıktı ve de yaygınlık kazandı?" sorusunun cevabını aramaya koyulur. "Kendisinden kurtulması imkânsız olacak şekilde dile tutunmuş (yerleşmiş) olan"<sup>21</sup> ifadesiyle lahn'in son derece yaygın olduğuna işaret eden "Fesahati yakalamak için zorlamaya, çabalamaya ve birtakım çözümler üretmeye ihtiyaç duyulmaktadır"<sup>22</sup> ifadesiyle de yaygın hale gelen lahnin fasih telaffuzun önünde büyük bir engel oluşturduğunu ifade eden Kurtubî anılan soruyu Arapların diğer toplumlarla kaynaşmasının dilde bozulmaya yol açması üzerinden cevaplamaya çalışmış ve özetle şöyle demiştir: Arapların (eskiden) başka milletlerle/toplumlarla bir kaynaşması söz konusu değildi. Zira onlar yurt edindikleri toprakların ötesine çıkmazlardı. Böyle olduğu için de Arapça, onların yapısına sinmişti ve dillerinde iyice yer etmişti.<sup>23</sup> Ama zamanla Arap diyarı genişledi ve Araplar kırsal kesimlere akın ettiler, birtakım yerleşim birimlerini ve şehirleri vatan edindiler; derken Nabatlılar ve Acemler başta olmak üzere başka toplumlarla kaynaştılar. İşte bu noktada dilde bir bozulma meydana geldi. Bu öyle bir bozulmaydı ki adeta Arapça onlar için yeni kullandıkları bir dil hâlini almıştı. Önceleri mushafta, okumayı kolaylaştırıcı işaretler kullanmaya tepki gösterilmesine karşın bilahare buna onay verilip noktanın kullanılması da bu değişimin bir sonucudur.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 66. Bu sebeptendir ki Kurtubî, lahn-i celî'yi yalnızca nahiv ve kıraat bilgisine sahip kişiler ile Arapça'dan behresi olanların tespit edebileceği kanaatindedir.

<sup>19</sup> Kurtubî'ye göre *tehyîn* "Kelimenin sonunda yer alan ve kendisi sakın, öncesindeki harf de dammeli olan *vâv*'dan sonra diğer kelimenin ilk harfi olacak şekilde harekeli bir *vâv* harfinin gelmesi ya da kelimenin sonunda yer alan ve kendisi sakın, öncesindeki harf de kesreli olan bir *yâ*'dan sonra diğer kelimenin ilk harfi olacak şekilde harekeli bir *yâ* harfi gelmesidir". bk. Kurtubî, *el-Mûdab*, 157-158.

<sup>20</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 67. Lahn-i hafi daha detay bir kusur olduğu içindir ki Kurtubî bunu ancak yetkin okuyucular ile tecvid kuralları hakkında bilgi sahibi olup da bu bilgisini telaffuzları itibar gören, Arapçalarına güvenilen üstat kişilerden birebir almış olanların tespit edebileceğini belirtmiştir. Kurtubî, *el-Mûdab*, 67.

<sup>21</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 67.

<sup>22</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 67.

<sup>23</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 69.

<sup>24</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 69-70.

Kurtubî, lahn ama özellikle de lahn-i hafî üzerinde ısrarla durmasının ve hoş addedilmeyen telaffuzlardan kaçınılması yönündeki bu uyarılarının telaffuzda fesahati yakalamaya matuf olduğunu özellikle belirtmiştir. Bu çerçevede fesahat-belağat ayırımı üzerinde duran Kurtubî, aralarındaki üst düzey yakınlığa rağmen fesahat ile belağatın aynı şey olmadığını altını çizmiştir. Onun değerlendirmesine göre belağat, lafız seçimiyle alakalı bir husus iken fesahat telaffuzla ilgilidir. Buna göre nasıl ki belağat ile hedeflenen şey anlamın muhataba en güzel surette ulaştırılması ise fesahat de lafzın en güzel şekilde seslendirilerek muhataba aktarılmasıdır. Böyle olduğu içindir ki fesahat noktasında ne dilsel kullanım açısından dikkate alınmayacak kişilerin telaffuz tercihlerine ne de Arap olmayan kesimlerin Arapların dilsel örfüne muhalif kullanımlarına itibar edilir.<sup>25</sup>

Görüldüğü üzere Kurtubî bu değerlendirmelerinin sonucunda fesahatin ana payandası olarak harflerin mahreçlerinden (mevâdî‘) ve konumlandığı yerden (ehvâz) çıkışlarına dair bilgiyi, yani mahreç bilgisini göstermiş ve bu bilgi sayesinde fasih bir telaffuz için yerine getirilmesi ve kaçınılması gereken hususların tamamına riayet etmenin mümkün hale geleceğini belirtmiştir.<sup>26</sup> Bu açıklamalarıyla Kurtubî fesahati, tecvid ilminin omurgasını oluşturan mahreç bilgisine eşitlemiş, fesahatin tahakkukunu ise lahnin olmaması şartına bağlamıştır.

## 2. Muhtelif Düzeylerde Lahn Kaynaklı Telaffuz Hataları

Lahn konusuna ilişkin Kurtubî'nin yürüttüğü bu teorik inceleme genel hatlarıyla ele alındıktan sonra gelinen bu noktada telaffuz hatalarının yukarıda belirtilen usul doğrultusunda “temel yapı”, “terkib”, “telaffuz bozukluğu” düzeylerinde incelenmesine geçilebilir. Daha önce de belirtildiği üzere bu inceleme telaffuzun konusu olan her şeyin temel yapı taşı olan harf, hareke, sükûnla ilgili muhtemel telaffuz hatalarının neler olduğu, terkib dâhilinde harfler arası ses/sıfat karışımının daha ziyade hangi harfler arasında vuku bulduğu ve telaffuz bozukluklarının neler olduğu ve nereden kaynaklandığı bilgisini sunacak ve bu hataları barındırmayan sahil bir telaffuz düzeyine vasil olmanın yollarını gösterecektir.

### 2.1. Temel Yapı Düzeyinde Lahn: Harf-Hareke-Sükûn

Harf bağlamında telaffuz kusurları denildiğinde akla ilk gelen, mahreç kaynaklı sorunlardır. Aslında tecvid âlimlerinin harflerin mahreçleriyle ilgili açıklamalarda bulunmaları keza ferî harf konusunu incelemeye almaları mahreç kaynaklı sorunları önleme amacına yöneliktir denilebilir. Bu durum tecvid eserlerinde harflerin mahreç bilgileri hakkındaki açıklamalarda lahn sorununun önemli bir yere sahip olduğu yönünde bir tespitte gitmeyi mümkün kılmaktadır. Ne var ki bazı âlimler bu noktada sadece harflerin mahreç bilgilerini zikretmekle yetinirken bazıları mahreç bilgilerinin yanı sıra mahreç kaynaklı telaffuz hatalarına da işaret etmişlerdir. Bu açıdan değerlendirdiğimizde Kurtubî'nin salt mahreç bilgilerini zikretmekle yetinmeyip mahreç kaynaklı telaffuz hatalarına da temas ettiğini, Enderâbî'nin ise mahreç bilgilerinin zikriyle iktifa ettiğini söyleyebiliriz. Bu durum mahreç kaynaklı telaffuz hatalarını tayin ederken Kurtubî'nin bu yöndeki açıklamalarıyla sınırlı bir inceleme yürütmeyi gerekli kılmaktadır.

<sup>25</sup> Kurtubî, *el-Mûdub*, 73. Belağat-fesahat farkını gösteren deliller için bk. Kurtubî, *el-Mûdub*, 73-75.

<sup>26</sup> Kurtubî, *el-Mûdub*, 74.



Kurtubî'nin mahreç bağlamında üzerinde durduğu telaffuz sorunlarından biri “harfin mahrecinde belli ölçüde değişikliğe gitmek” olarak zikredilebilir. Nitekim Kurtubî *zâ'y*, *sîn* ve *sâd* harflerinin telaffuzunda “mahreç kayması” olarak ifade edilebilecek böyle bir sorunun görüldüğünden bahsetmiştir.<sup>27</sup> Onun ifadesine göre bazıları bu harflerin mahrecini alt ön dişler yerine üst ön dişler yapmakta, dil ucunu üst ön dişlerin ucuna tutturmakta ve alt dudakları da üst ön dişler üzerinde toplamaktadır. Bu durumda alışıldığı dışında bir safır özelliği varlık kazanmaktadır. Bazıları ise daha zor fark edilecek şekilde bir mahreç değişikliğine gitmektedir. Şöyle ki mahreci sınırında tutmakta ama ön dişlerin arasından çıkan sese baskı uygulamaktadır ki bu durumda da alışılmıştan daha keskin bir safır sesi ortaya çıkmaktadır. Bu telaffuz kusurunun “es-sensene” olarak anıldığını söyleyen Kurtubî<sup>28</sup> *lâm*'in telaffuzunda görülen “aşırı dolgunlaştırma”yı (ismân) da *lâm*'in telaffuzunda dil ortasının mahrece kısmen dahil olmasından kaynaklanan bir sorun olarak değerlendirmiştir.<sup>29</sup> *Zâl*'in ya tamamen *sê* ya da *sê'*ye yakın telaffuz edilmesinde Kurtubî, harfin hakiki mahrecinden çıkarılmamasının yani mahreç kaymasına maruz kalmasının etkisinin varlığına işaret etmiştir.<sup>30</sup>

Kurtubî mahreç kayması sorununun belli bölge insanların harfi farklı bir mahreçten telaffuz etmesinden kaynaklanıyor olabileceğine de işaret etmiştir. Nitekim yaşadığı dönemde Irak ve Şâm ahalesinin bir bölümünün *râ*'yı *ğayn* mahrecinden çıkarmakta olduklarını hatta bazı kimselerin *râ*'yı telaffuz ederken boğazı *ğayn* telaffuzundakinden daha fazla kullandıklarını belirtmiş ve bunun son derece yaygın bir hata olduğunu söylemiştir.<sup>31</sup>

Telaffuz sorunlarının bir kısmı bu şekilde mahreç kaynaklı olduğu içindir ki Kurtubî bunu aşmaya yönelik pratik çözüm önerilerinde de bulunmuştur. Kurtubî *fâ* harfinin sahip olduğu kısmî tefeşşî (*tefeşşin mâ*) özelliğinin özellikle de harf şeddeli olduğunda nasıl icra edileceğini belirtirken harfin mahrecinin keyfiyetine dair detay izahta bulunmakta ve şöyle demektedir: Bu, üst ön dişleri alt dudakların üstüne bastırmakla/koymakla olur ki böylece ses ve nefes bu ikisi arasından herhangi bir baskılama ve homurtu olmaksızın çıkma imkânı yakalar... Bazıları *fâ*'yı seslendirirken üst ön dişleri alt dudaklara dayandırmadıklarından *fâ* ile birlikte onun hems özelliği ile çelişen bir nefh/üfürüm çıkar ki bu hoş bir şey değildir, dolayısıyla da ondan kaçınmalısın.”<sup>32</sup>

Hareke kaynaklı telaffuz sorunlarına gelince Kurtubî'nin açıklamalarında bu husus daha ziyade hareketin ölçü ve standardı açısından gündeme gelmiş, ölçü ve standardın dışına çıkan telaffuzlar lahn addedilmiştir. Kurtubî bu kapsamda iki telaffuz hatasına dikkat çekmektedir: İlki harekeyi aşırı dolgunlaştırma (işbâ') ve med-lîn harfine dönüştürme hatasıdır ki bu, harf ile hareke arasındaki farkın ortadan kalkması anlamına gelir. İkincisi ise ilkinin aksine

<sup>27</sup> Kastedilen esas itibarıyla harfin cüzî mahreci olsa da Kurtubî mahreci küllî-cüzî şeklinde bir ayırma tabii tutmadığı içindir ki burada mahrec kelimesini cüzî şeklinde bir kayıtlamaya gitmedik.

<sup>28</sup> Kurtubî, *el-Mûdûb*, 122. *Dâl* harfi için de benzeri bir sorundan bahsedilebilir. Zira Kurtubî'nin ifadesine göre bazı kimseler *dâl'i tâ*ya dönüştürmektedirler ki bunun sebebi, *dâl'i* dil ucuyla değil de dilin baş kısmıyla telaffuz etmeleridir. Öyle ki bu durumda *dâl* küçük dil istikametinde daha içerlek bir harf şeklini almaktadır. bk. Kurtubî, *el-Mûdûb*, 114-115.

<sup>29</sup> Kurtubî, *el-Mûdûb*, 127. Aşırı dolgunlaştırma sorunu *nûn* harfinin telaffuzunda da görülmektedir. bk. Kurtubî, *el-Mûdûb*, 129.

<sup>30</sup> Kurtubî, *el-Mûdûb*, 115.

<sup>31</sup> Kurtubî, *el-Mûdûb*, 121.

<sup>32</sup> Kurtubî, *el-Mûdûb*, 125.

harekeyi zayıflatmak, hak ettiği dolgunluğu vermemek ve bu noktada aşırıya kaçmaktır (ihtilâs). Bu durumda harekenin sesi zayıflayıp telaffuzdan düşmekte, hatta sükûna dönüşebilmektedir.

Kurtubî kıraat âlimlerinin “harekenin işbâ‘ edilmemesi” veya “harekenin ihtilâs edilmemesi” yönündeki uyarılarında da bu iki hususun vurgulandığını belirtmektedir. Ona göre kıraat ve eda/tecvid âlimlerinin belli bir yerdeki harekenin ihtilâs edilmesinin gerekli olduğu yönündeki ifadelerini şu anlama hamletmek gerekir: Söz konusu hareke o harfte iken kendisini çok daha net gösterir, keza dil o harekeyi, başka bir harfte veya başka bir konumda olduğundakinden daha kolay telaffuz eder. Böyle olduğu içindir ki bu gibi yerlerde okuyucunun farkına varmadan harekeyi standardın ötesine taşıma (işbâ‘) riski vardır. Dolayısıyla kıraat âlimleri bu özellikteki yerlerde, harekenin ihtilâs edilmesi yönünde uyarıda bulunurken, standart ölçünün dışına taşınmaması gerektiğini ifade etmek istemişlerdir.<sup>33</sup>

Kıraat âlimlerinin harekenin muayyen bir yerde işbâ‘ edilmesi yönündeki değerlendirmelerini ise Kurtubî şu anlama yormuştur: Söz konusu hareke, o yerde/harfte gizlilik arz etmekte ve dil, onu, başka yerde bulunduğundan daha zor telaffuz etmektedir. İşte kıraat âlimleri anılan uyarıyla bu gibi hareketlerin “hakkını tam olarak ver ki onu dengeli bir ölçüde eda edebilesin ve zahmetsizce seslendirebilesin” demek istemişlerdir.<sup>34</sup> Dolayısıyla Kurtubî’ye göre kıraat âlimlerinin belli durumlardaki harekenin işbâ‘ edilmesinin gerekli olduğu yönündeki değerlendirmeleri, bu durumlarda telaffuzlarının zor olmasına bağlı olarak onların eksik telaffuz edilebilme riskinin varlığına ve telaffuzlarının eksiksiz yapılmasının gereğine bir işarettir.

Enderâbî’nin hareke kaynaklı telaffuz hatalarıyla ilgili açıklamalarında da yine harekenin ölçü ve standardı meselesi ile harekenin belirgin kılınması (izhar) meselesinin öne çıktığı görülmektedir. Nitekim Enderâbî İbn Mucâhid, Şezâî, Ebû’l-Fadl er-Râzî ve Huzâî’den yaptığı alıntılarda hareke telaffuzlarında dikkat edilmesi gereken hususlar ve oluşabilecek muhtemel hatalar olarak şu hususlara işaret etmiştir: (1) Harekeli harfî sakın kılmak (2) İhtilâs (kısmi hareke) ile okunacak harekeyi tam okumak; tam okunacak harekeyi ihtilâsla (kısmi harekeyle) okumak. (3) Kesre ve damme harekede işbâ‘a (yani aşırı dolgunlaştırmaya) giderek *vâv* ve *yâ* oluşmasını sağlamak; yani harekenin kendi cinsinden bir med-lîn harfine dönüşmesine yol açmak. (4) Art arda gelen iki aynı harekeyi hak ettikleri dolgunlukta okumamak. (5) Fetha, zamme ve kesre hareketlere hakkını vermemek (6) *Vâv* ve *yâ* harekeli olduğunda hareketlerini belirgin kılmamak (7) İkisi de harekeli olacak şekilde yan yana gelen *vav*’ları belirgin kılmamak (8) Harekeleri kalınlaştırmak (tefhîm).

Âlimlerimizin kelamın en temel yapı unsurlarından olan sükûnla ilgili açıklamalarına baktığımızda iki hususun öne çıktığı görülür: İlki sükûnun ölçü ve standardıdır, ikincisi ise sükûn kaynaklı telaffuz sorunlarıdır. Kurtubî’ye göre “üç harekenin de yerini alabiliyor olma” yönüyle harekeden ayrılan sükûnun<sup>35</sup> ölçüsüyle ilgili olarak şöyle bir tespit mümkündür: Sükûn ne aşırı dolgunlaştırılmalı (işbâ‘) ve teşdîde dönüşmelidir ne eksik telaffuz edilmeli ve

<sup>33</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 194.

<sup>34</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 194.

<sup>35</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 73.

sekteye/vakfa tahavvül etmeli ne de sert telaffuz edilerek tam veya kısmi hareke (ihtilas) hâlini almalıdır.<sup>36</sup> Kurtubî bu ölçünün ötesinde sükûnun telaffuzunda dikkat edilmesi gereken hususlar olarak şunlara da işaret etmiştir. Sükûn, onu rahatsız kılacak (iz'âc) ve harekeye dönüşmesini (tahrîk) sağlayacak şekilde karmakarışık bir halde (ızdırâb) ve teşdîde yol açacak şekilde yavaş (but') telaffuz edilmemelidir.<sup>37</sup> Sükûnu rahatsız edecek (iz'âc) ve tedirgin kılacak (iklâk) şekilde aşırı hızlı telaffuzda (herzeme) bulunulmamalıdır.<sup>38</sup> Yine sükûn iyice belirgin kılınmalı (izhâr), her tür başka ses lekesinden arındırılmalı (tahallus min şâibe) ve yumuşakça (rifk), ürkütmeden (tenfîr) telaffuz edilmelidir.<sup>39</sup>

Sükûnun telaffuzu, harflerin sıfatlarını ilgilendirdiği gibi idğam ses olayında görüldüğü üzere harflerin terkib bütünlüğü içinde bir araya gelmeleri durumuyla da irtibatlıdır. Böyle olduğu içindir ki idğam bağlamında Enderâbî ama özellikle de Kurtubî, aralarında idğam ilişkisi bulunmayan, ancak mahreç birliği veya sıfat ortaklığı üzerinden yakınlık arz eden harfler, ilki sakin ikincisi harekeli olacak şekilde yan yana geldiklerinde “idğam oluşma riski” olarak ifade edebileceğimiz bir telaffuz sorununun baş göstereceğine işaret etmişler ve bu sorunun üstesinden sükûnu iyice belirgin kılmak (izhar) suretiyle gelinebileceğini belirtmişlerdir. Kurtubî'nin izhar başlığı altında bu kapsamda serdettiği açıklamalar içinde öne çıkanlar olarak şunları zikretmek mümkündür:

(1) “فَمِنْ اضْطَرَّ” örneğindeki gibi sakin *dâd* harfinden sonra *tâ* harfi gelmesi: *Dâd*, tefeşî ve istitâle özellikleri ile *tâ* karşısında bir ayrıcalığa (meziyet) sahip olsa da her ikisi de itbak özellikli olduğundan teşdîd/idğam oluşma ihtimali söz konusudur. *Dâd*'ın ayrıcalığına/meziyetine hâlel gelmemesinin ve idğamı önlemenin yolu *dâd*'ın sükûnunu izhar edip iyice belirgin kılmaktır.<sup>40</sup> (2) “وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ” örneğindeki gibi sakin *dâd*'dan sonra *cîm* gelmesi: *Dâd*, *cîm*'den meziyet olarak ayrı olsa da aralarındaki mahreç yakınlığı idğama yol açabilir. *Dâd*'ın sükûnu izhar edildiğinde hem onun meziyeti korunacak hem de idğam olma ihtimali ortadan kalkacaktır.<sup>41</sup> (3) “وَسَبِّحْهُ” örneğinde olduğu gibi sâkin *hâ*'dan sonra *hê* gelmesi: Zira her ne kadar *hâ*'daki boğukluk (buhha) *hê*'deki gizlilik/siliklik (hafâ) özellikleriyle birbirlerinden ayrılırlar da aralarındaki mahreç yakınlığı ve hems sıfatındaki ortaklık idğam oluşma ihtimalini kuvvetlendirmektedir, bunun için de *hâ*'daki sükûn izhar edilmelidir.<sup>42</sup> (4) “لَا تُرْعُ” örneğindeki gibi sakin *ğayn*'dan sonra *kaf* gelmesi: *Kaf* kalkale ve şiddet özellikli, *ğayn* ise rihvet özellikli olduğu için farklılık arz etseler de aralarındaki mahreç yakınlığı ve isti'la üzerinden gerçekleşen sıfat ortaklığı, idğam oluşma ihtimalini kuvvetlendirir ki bu ihtimali bertaraf etmek için *ğayn*'ın sükûnu izhar edilmelidir.<sup>43</sup> (5) “فَاصْفَحْ عَنْهُمْ” örneğindeki gibi sâkin *hâ*'dan sonra *ayn* gelmesi: Her ne kadar *hâ* hems *ayn* ise cehr özellikli olsa da aralarındaki mahreç birliği idğama yol açabilir.<sup>44</sup> (6) “أَنْتَحْنُتُمْهُمْ” örneğindeki gibi sâkin *sê* harfinden sonra

<sup>36</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 193.

<sup>37</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 168-169.

<sup>38</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 172.

<sup>39</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 205.

<sup>40</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 166.

<sup>41</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 166-167.

<sup>42</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 167.

<sup>43</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 167.

<sup>44</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 167-168.

*hâ* gelmesi: *Sê* ile *hâ* mahreç itibariyle birbirine uzak olsa da *sê*'nin zayıf *hâ*'nın kuvvetli bir harf oluşu *sê*'nin *hâ*'ya dönüşmesine ve idğam oluşmasına yol açabilir.<sup>45</sup>

Kurtubî bu kapsamda bir de “özellik arz eden harfler”den<sup>46</sup> bahsetmek ve onların sükûnlarının belirgin yapılmasına ayrı bir özen gösterilmesinin gereğinden bahsetmektedir ki bu harfler şöyledir: (1) Sakin *lâm*: Çünkü inhiraf özelliği belli bir ağırlık oluşturmaktadır.<sup>47</sup> (2) Sakin *şîn*: Çünkü *şîn*'in tefeşşi özelliği ancak sükûnun belirgin kılınmasıyla kendini gösterir.<sup>48</sup> (3) Sakin *râ*: *Râ*'lardaki tekrar özelliğini koruma adına sükûn belirgin kılınmalıdır; özellikle de *râ*'dan sonra *dâd* gelmiş ise. Çünkü *râ* ve *dâd* harflerinin mahreçleri geniştir, yanı sıra *râ*'da tekrâr, *dâd*'ta ise tefeşşi ve istitâle özelliği bulunduğu için dil her iki harfi katışıksız okumakta zorlanır, dolayısıyla iyice ayrıştırılabilmeleri, *râ*'nın sükûnunun belirgin kılınmasıyla mümkündür.<sup>49</sup> (4) Sakin *tâ*: Çünkü *tâ*'daki itbak özelliği ancak sükûnun belirgin kılınmasıyla kendini gösterir, aksi takdirde *dâl*'e dönüşür.<sup>50</sup> (5) Sakin *ğayn*: Ğayn harfinden sonra *râ* geldiğinde söz konusudur. Çünkü *ğayn*'da *isti'la* özelliği *râ*'da ise *tekrâr* özelliği bulunmaktadır. *Ğayn*'daki sükûn iyice tahkim edilmediğinde o harekeye dönüşecektir. Benzeri bir durum *ğayn*'dan sonra *kaf* geldiğinde de söz konusudur. Zira idğam oluşmaması için *ğayn*'ın sükûnunun iyice belli edilmesi gerekir.<sup>51</sup> (6) Sonrasında hemze bulunan bütün sakın harfler: Zira bu harflerin sükûnu belirgin kılınmadığında hemzenin harekesi öncesindeki sakın harfe geçecek ve istemeden telaffuzdan düşecektir.<sup>52</sup>

Sükûnun izharı ve iyice belirgin kılınması meselesi Enderâbî'nin açıklamalarında da öne çıkmaktadır. Nitekim onun önceki meşrik ulemasından yaptığı alıntılarda sükûnun izharı daha ziyade “idğam oluşmasını engellemek” ve “sıfatlar arası etkileşime yani şevâibe mâni olmak” şeklinde iki amaca bağlanmıştır. Nitekim idğam oluşmasını engelleme amacıyla sükûnu belirgin kılmanın gerekliliği kapsamında işaret ettiği hususlardan bazıları şöyledir: (1) Sakin *lâm*'ın özellikle de جَعَلْنَا örneğinde olduğu gibi sonrasında bir *nûn* gelmesi durumunda belirgin kılınması ve sonraki harfe yani *nûn*'a idğam yoluna gidilmemesi. (2) Sonrasında *fâ*, *vav*, ve *yâ* bulunanlar başta olmak üzere sakın *mîm*'in belirgin olmasına özen gösterilmeli, böylece de idğam oluşması önlenmelidir. (3) Sakin *zâ*y (كَتَرْتُمْ) ile *dâl*'in (يَدْخُلُونَ) sonrasında iyice belirginleştirilmesi, hele de sonrasında *nûn* geldiğinde (فَذَرَى) idğama kaçacak şekilde gevşek davranılmaması. (4) Keza *dâd* harfi عَرَضْتُمْ örneğinde olduğu gibi aynı kelimedeki *tê* ile yan yana gelip de *dâd*'ın belirgin kılınmasına özen gösterilmediğinde onun *tê*'de idğama uğraması veya idğama yakın bir hal alması söz konusu olabilir ve bu durumda itbâk özelliği ortadan kalkabilir. Aynı durum أَوْعَظْتُ örneğinde olduğu gibi *zâ* (ظ) ile *tê*'nin yan yana gelmesi durumunda da söz konusudur.

Harfin sükûnunu izhar etmenin asli amacı, idğam oluşmasını önlemek olsa da bu asli amaca hizmet eder nitelikte tali amaçların varlığı da söz konusudur. Bu tali amaçlardan biri

<sup>45</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 171. Kurtubî'ye göre bu iki harfi birbirine idğam etme alışkanlığında olanlar vardır.

<sup>46</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 203.

<sup>47</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 203.

<sup>48</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 203.

<sup>49</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 203-204.

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 204.

<sup>51</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 204.

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 205.

olarak harfler arasındaki mahreç ve sıfat/hâssiyyet farkını/uzaklığını korumak zikredilebilir. Nitekim Kurtubî'nin açıklamalarında bu kapsamda zikredilenlere örnek olarak şunlar verilebilir: (1) “وَجْهَةٌ” ve “وَجْهِيٌّ” örneklerindeki gibi sakin *cîm*'den sonra *hê* gelmesi: Zira bu iki harf hem mahreç hem sıfat/hâssiyyet bakımından birbirine uzaktır. Zira *cîm* cebr ve şiddet özelliğindedir, *hê* ise hems ve rihvet özelliğindedir. Üstüne üstük *hê*'de hafâlık/siliklik, *cîm*'de ise zühur/belirginlik özellikleri vardır. İşte bu mahreç uzaklığı ve sıfat zıtlığının iyice belli edilmesi için *cîm*'in *hê*'den ayrıştırılması (fek) gerekir.<sup>53</sup> (2) “فَدُ خَلْتٌ” örneğinde, *dâl* ile *hâ* harfleri arasında mahreç uzaklığı bulunduğu gibi *dâl*'in şiddet ve cebr özellikli *hâ*'nın ise rihvet ve hems özellikli olmasına bağlı olarak sıfat/hâssiyyet itibariyle de bir uzaklık mevcuttur. İşte bu uzaklığın korunabilmesi *dâl*'in sükûnunun izharına bağlıdır.<sup>54</sup> (3) “فَأَبْكُنْبٌ وَأَيْمَلٌ” örneğinde olduğu gibi sakin *bâ*'dan sonra *vâv* geldiğinde *bâ*'nın belirgin kılınması gerekir. Çünkü *bâ* şiddet harfi *vâv* ise rihvet harfi olması hasebiyle sıfat bakımından birbirlerinden uzaktırlar. Her ikisi de dudak harfi olmasına rağmen *bâ*'da dudakların tam kapanmasına (intibâk) karşın *vâv*'da tam kapanmaması mahreç bakımından da bir farklılık oluşturmaktadır. İşte bu farklılıkları ortaya koyma adına *bâ*'nın sükûnu izhar edilmelidir.<sup>55</sup> (4) “مَشْيِكٌ” örneğindeki gibi sâkin *şîn* harfinden sonra *yâ* gelmesidir: Zira *şîn* ile *yâ* mahreç bakımından birbiriyle yakınlık arz etseler de sıfat itibariyle birbirine uzaktırlar. Zira *şîn* hems özellikli bir harf iken *yâ* cebr özellikli bir harftir. *şîn*'de tefeşşi özelliği varken *yâ*'da yoktur. İşte iki harf arasındaki bu sıfat farkının belirgin hale gelmesi ve *şîn*'i ayrıcalıklı kılan sıfat/meziyet olan tefeşşî özelliğinin kendisini gösterebilmesi için sükûnun izharı gerekir.<sup>56</sup>

Mahreç ve sıfat farkını korumaya yönelik olarak sükûnun izhar edilmesi hususu Enderâbî'nin açıklamalarında geçmektedir ki Enderâbî özellikle itbâk harfleri ile yan yana gelen harflerin sükûnunu belirgin kılmanın gerekliliğini bu gerekçeye dayandırmıştır. Örnek olarak şu hususlar zikredilebilir: (1) Sakin *tê* harfi itbâk harfleriyle yan yana geldiğinde, onun *tâ*'ya dönüşümünü engellemek adına telaffuzunun net/belirgin kılınması. (2) “وَاصْطَنَعْتُكَ” örneğindeki gibi sakin *sâd* harfinden sonra *tâ* harfi geldiğinde *sâd*'in sükûnu belirgin kılınmalı ve böylece itbâk özelliğini koruması ve *şîn*'e dönüşmemesi sağlanmalıdır. (3) Sakin *şîn* itbâk harflerinden biri ile aynı kelime içinde yan yana geldiğinde *şîn*'in sükûnu yumuşakça ve aheste bir biçimde okunduktan sonra akabindeki itbâk harfine geçilmeli ve böylece *şîn*'in *sâd*'a dönüşümü engellenmelidir.

İdğam riskini bertaraf etme adına sükûnu izhar ederken aşırıya kaçıp da şedde oluşumu şeklinde bir başka telaffuz hatasına yol açılmaması da yine âlimlerimizin uyarılarına konu olmuştur. Sözelimi Kurtubî'ye göre “عَرَضْتُمْ”، “أَوْعَظْتُ”، örneklerinde *tê* ile *zâ* ve *dâd* harfleri arasında mahreç yakınlığı bulunsa da *zâ* ve *tâ*'nın itbâk harfi oluşu, sıfat uzaklığını sağlamaktadır ki bu uzaklığı telaffuza yansıtma çok da kolay değildir.<sup>57</sup> Bu zorluk itbâk sıfatlı sakin harflerin sükûnunu belirgin (izhar) ve net kılmayı (beyan) isterken şedde oluşmasına yol aç-

<sup>53</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 167.

<sup>54</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 168.

<sup>55</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 171.

<sup>56</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 172-173.

<sup>57</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 170.



bilir ki bundan kaçınmak gerekir.<sup>58</sup> Kurtubî “aşırıya kaçmamayı”, kimi yerde “telaffuzda tasarrufa gitmek” olarak ifade etmiştir. Nitekim “حَفِظْنَاهَا” örneğinde *zâ*, *nûn*’a dönüşüp de “حَفِظْنَاهَا” şeklinde bir telaffuz varlık kazanmasın diye *zâ*’nın telaffuzunda tasarruflu davranmak gerektiğinden bahsetmiş ve bunu nahoş bir alışkanlık olarak değerlendirmiştir.<sup>59</sup> Kurtubî kadar olmasa da Enderâbî de bu hususa temas etmiştir. Nitekim “يَعْمَهُونَ” örneğinde *ayn*’ın sükûnunu belirgin kılma adına aşırıya kaçılmaması yönündeki uyarısı buna örnek gösterilebilir.

## 2.2.Terkib Düzeyinde Lahn: Sıfatlar Arası Etkileşime Bağlı Ses Karışması

“Şevâib-i hurûf” olarak ifade edilen ses karışması olgusu her iki âlimin de açıklamalarında geçse de Kurtubî’de daha belirgin bir varlığa sahiptir. Zira Kurtubî “duhûlü şevâibi’l-hurûf” şeklinde bu olguya açıkça işarette bulunmuş, Enderâbî ise özellikle lahn-i hafî kapsamında yer alan okuyuş hatalarını örneklendirirken bu tür hatalara da işaret etmiştir. Kurtubî ses karışması olgusunu tevlit eden sebep hakkında şöyle demektedir: “Bunun sebebi, biri gerek tefhîm gerek tefeşî gerekse de bir başkası olmak üzere, diğerinde olmayan herhangi bir meziyete sahip olan -ki bu ilave meziyet ötekinde de bulunabilir- iki harfin yan yana gelmesidir. Zira söz konusu harfin, yanı başındaki harfle (meziyet itibariyle olan) birliği onu, yanı başındaki hafî mahrecine (hayyiz) çeker, bu durumda ya o harfe has olan meziyeti ondan gasp eder ya o harfle birlikte o da o meziyete dahil olur yahut da aralarında her ikisi ile de benzerlik arz eden bir (üçüncü) harf husule gelir. Bu durumda yapılması gereken okuyucunun söz konusu iki harften her birini sahip olduğu meziyetle birlikte müstakil olarak okumaya çabalaması ve o harfi söz konusu özelliğe sadece o sahip olacak şekilde serdetmeye gayret etmesidir.”<sup>60</sup> Görüldüğü üzere Kurtubî bu açıklamalarında iki hususun altını çizmektedir: İlki aralarında bir yönden birlik bulunan iki harfin yan yana gelmesi durumunda (mücâveret), bu harflerden birinin diğerini mahreç (hayyiz) veya sıfat (meziyet) olarak etkileyebileceği, ya da onun her ikisiyle de bir cihetten benzerlik arz eden bir başka harfe dönüşmesine (sayrûret) yol açabileceğidir. İkincisi ise böyle bir etkileşimin, her bir harfi telaffuz ederken, onu ayrıcalıklı kılan vasfı (hâssiyyet) alması için özel çaba sergilemekle engellenebileceğidir.

Kurtubî’nin bu olumsuz olguyu örneklendirme sadedinde yaptığı izahlarda özellikle itbâk, isti‘lâ, tefhîm, hems, cehr, rihvet ve gunne sıfatlarına sahip olan harflerin bu sıfatlara sahip olmayan harflerle bir araya geldiklerinde ve de onların telaffuzuna özen gösterilmediğinde, anılan sıfatlara sahip harflerin oluşturacağı baskıyla diğer harfin mahrecinde, sıfatında veya zatında bir değişimin vuku bulabileceğine işaret ettiği görülmektedir. Nitekim itbâk sıfatlı harf ile bu sıfata sahip olmayan harfin yan yana gelmesine örnek olarak “الْقِسْطَاسُ” ve “وَلَا تَبْسُطُهَا كُلُّ الْبَسِطِ” ifadeleri verilebilir. Zira bu örneklerde *sîn* harfi, itbâk harfi olan *tâ*’dan yumuşakça ve aheste bir biçimde ayrıştırılmadığı takdirde *tâ*’nın itbâk vasfının oluşturacağı baskının, *sîn*’i, *sîn*’le mahreç birliğine sahip olan ve de itbâkla yakınlığı (kurb) bulunan *sâd*’a dö-

<sup>58</sup> Kurtubî bu durumun sadece *dâd* ve *zâ* harfleri için geçerli olduğunun altını çizmiş ve gerekçe olarak da şunları söylemiştir: “Çünkü *tâ*, *tê*’ye idğam edilmekte ve sahip olduğu itbâk özelliğinden bir leke/kalıntı da varlığını devam ettirmektedir.” Kurtubî, *el-Mûdab*, 170. Kurtubî bu kapsamda itbâk özellikli olmakla birlikte *sâd*’ı hiç anmamıştır. Bunun muhtemel sebebi, sakin *sâd* harfinden sonra hareketli *tê* harfinin geldiği bir örneğin Kur’an’da geçmiyor oluşudur.

<sup>59</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 170.

<sup>60</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 180.

nüştürmesi mümkündür.<sup>61</sup> Keza “يَمْدُرُ” ve “فَاَصْدَعُ” örneklerinde olduğu gibi sakin *sâd*'dan sonra gelen *dâl* harfi başta cehr özelliği sayesinde belirgin kılınmadığında, *sâd*'daki itbâkın baskısıyla *tâ*'ya dönüşecektir; niçin *tâ*, çünkü *tâ*, *sâd* ile itbâk bakımından *dâl* ile de mahreç bakımından yakınlığa sahiptir.<sup>62</sup>

Itbâk harfinin yanı başındaki harfi etkileme gücüne Enderâbî de işaret etmiştir. Nitekim ona göre sakin *sîn* harfî, itbâk harflerinden biri ile aynı kelime içinde yan yana geldiğinde *sîn*'in sükûnu yumuşakça ve aheste bir biçimde okunduktan sonra akabindeki itbâk harfine geçilmelidir, aksi takdirde *sîn* itbâk harfinin etkisine girecek ve *sâd*'a dönüşebilecektir.<sup>63</sup> Kezâ *tê* harfî itbâk harfleriyle yan yana geldiğinde onun *tâ*'ya dönüşümünü engellemek adına telaffuzunun net/belirgin kılınması icap etmektedir.<sup>64</sup>

En kuvvetli ve baskın sıfat olma özelliğine sahip olduğundan dolayı itbâk harfiyle yan yana gelen her bir harf için bu türden etkilenmeler söz konusu olabilmektedir. Bu da itbâk özellikli harflerin telaffuzunda hem onun hem de yanındaki harfin telaffuzunun yerinde olması için özel bir çaba harcamayı icap ettirmektedir. Hatta her ikisi de itbâk özellikli olan iki harfin yan yana gelmesi durumunda da bu hassasiyet korunmalıdır. Zira Kurtubî'nin ifadesine göre dil, iki itbâk harfini art arda telaffuz etmekten kaçınacak ve böylece bu harfleri itbâk özelliğini barındırmayan benzerlerine dönüştürerek telaffuz etme yoluna gidecektir. Söz gelimi “تَصْنَطُونَ” ve “وَاصْطَبِرْ” örneklerinde, itbâk özellikli olan sakin *sâd* ile yine itbâk özellikli olan *tâ* harfî yan yana gelmişlerdir. Okuyucu *sâd*'ı katışıksız, *tâ*'yı da net kılmadığı ve bu ikisine hakları olan itbâk özelliğini iyi vermediği takdirde, iki itbâk harfini peş peşe okumanın beraberinde getirdiği zorluktan kaçınma adına dilin *sâd*'ı *sîn*'e, *tâ*'yı da *tê*'ye dönüştürme riski söz konusudur.<sup>65</sup> Enderâbî de sakin *sâd* harfinden sonra *tâ* geldiğinde *sâd*'ın belirgin kılınarak itbâk özelliğini almasının sağlanması gerektiğini belirtmiş, onun *sîn*'e dönüşmesinin bu sayede engellenebileceğine işaret etmiştir.<sup>66</sup>

Âlimlerimiz bu bağlamda daha ziyade itbâk özellikli harfin yanı başındaki harfin ses ve sıfatını etkileme ihtimali üzerinde durmuş olsalar da itbâk harfinin etkilenme durumlarının varlığına da işaret etmişlerdir. Nitekim Enderâbî, Huzâ'î'den yaptığı alıntıda “عَرَضْتُمْ” örneğinde olduğu gibi *dâd* harfî aynı kelimedede *tê* ile yan yana geldiğinde, *dâd*'ın belirgin kılınmasına özen gösterilmemesi halinde onun *tê*'de idğama uğramasının veya idğama yakın bir hal almasının mümkün olduğunu ve bu durumda da *dâd*'ın itbâk özelliğinin devre dışı kalabileceğini belirtmiş, aynı durumun “أَوْ عَظَّتْ” örneğinde olduğu gibi *zâ* ile *tê*'nin yan yana gelmesi halinde de söz konusu olabileceğini kaydetmiştir.<sup>67</sup> Enderâbî “ehl-i sinaattan muhakkik olanlar” diye bahsettiği âlimlerden yaptığı nakilde de “بَسْطَةَ” örneğindeki gibi harflerin birbirini etkilemesi-

<sup>61</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 181. Hatta bu türden bir olumsuzluk “بَسْطَةَ” örneğindeki gibi *sîn*'in harekeli olduğu durumlarda da söz konusudur.

<sup>62</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 184.

<sup>63</sup> Enderâbî, *el-İzâb*, 2/157.

<sup>64</sup> Enderâbî, *el-İzâb*, 2/158. Pek tabii ki bu, *tê*'nin önce geçmesi durumuyla alakalıdır. *Tâ* önde olduğunda ise onun itbâk sıfatının ses olarak ibka edilmesi gerekir, aksi takdirde bu sefer de *tâ*, *tê*'ye dönüşür.

<sup>65</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 182. Kurtubî art arda iki itbâk harfini okumanın zorluğunu şöyle ifade etmektedir: Zira iki itbâk harfini okumaya kalmak ayakları bağlı bir kimsenin yürümesi kabilinden olup ağırlık içermektedir.”

<sup>66</sup> Enderâbî, *el-İzâb*, 2/159.

<sup>67</sup> Enderâbî, *el-İzâb*, 2/167.

ne bağılı olarak harf karışması (ihtilât) olmamasına dikkat edilmesinin gereğine işaret etmiştir.<sup>68</sup>

Bu olumsuzluk çok yerde ıt̄bâk özelliğine bağılı olarak vuku buluyor olsa da ona münhasır değildir, yukarıda işaret ettiğimiz daha başka sıfatlara bağılı olarak da vuku bulabilmektedir. Nitekim isti‘lâ sıfatlı bir harf de yanı başında bulunan ve bu sığata sahip olmayan harf üzerinde bir baskılama ve değışime yol açabilmektedir. Sözelimi “تَسَخَّرُوا”, “مَسْعَبَةَ”, “أُقْسِمُ” örneklerinde isti‘lâ harfinin telaffuzundan sîn’in telaffuzuna yumuşakça geçilmediğı takdirde sîn’in sâd’a dönüşüme riski vardır. Çünkü demektedir Kurtubî “isti‘lâ harfi ile komşuluk ıt̄bâk harfi ile komşuluk gibidir.”<sup>69</sup> Benzeri bir durum “الْأَنْقَى” ve “أَنْقَنَ” örnekleri için de geçerlidir. Zira kaf’ın isti‘lâ özelliğı tē üzerinde baskı oluşturarak ona tâ sesinin karışmasına yol açabilir. Buna sebep demektedir Kurtubî “isti‘la ile ıt̄bâk arasındaki benzerliktir.”<sup>70</sup>

Kurtubî’nin açıklamalarında yanı başındaki harfi etkileme gücüyle öne çıkan sıfatlardan biri olarak hems sıfatı gösterilmektedir. Nitekim “مَا كُنْتُ” örneğinde zây harfinin telaffuzuna özen gösterilmediğı takdirde, tē’nin hems özelliğinin zây harfinin cebr özelliğini devre dışı bırakması ve onu sîn’e dönüştürmesi ihtimal dahilindedir. Dönüşümün sîn cihetinde olmasının sebebi, sîn’in bir taraftan tē ile hems özelliğı itibariyle ortaklık arz etmesi diğertaraf-tan da mahreç ve safir özelliğı itibariyle zây ile yakınlığa sahip olmasıdır.<sup>71</sup> Hems baskısına bağılı bu sorun özellikle cîm gibi cebr özellikli harflerin telaffuzunda da sıklıkla görülür. Nitekim “فَاجْتَبُوا” ve “فَاجْتَبَا” örneklerinde, cîm’in cebr özelliğı iyi korunamazsa, tē’deki hemsin baskısıyla cîm’e şîn lekesi bulaşma riski vardır. Neden şîn lekesi, çünkü şîn cîm’le mahreç birliğı arz eder, tē ile de sıfat yani hems’te ortaktır. Dolayısıyla tē’deki hemsin baskısıyla dil, cîm’e hems özelliğı vermeye kaçırır.<sup>72</sup> Hems özelliğı öyle güçlüdür ki kimi durumda isti‘lâ gibi bir sıfatı dahi baskılayabilmektedir. Nitekim “خَالِقُ كَلِّ” örneğindeki gibi kaf ve kef harfleri her ikisi de harekeli olacak şekilde yan yana geldiklerinde kaf’ın isti‘lâ özelliğı iyice belli edilmediğinde kef’in hems özelliğı onu baskılayabilir ve kaf’a hems lekesinin bulaşmasına yol açabilir. Kaf ile kef arasındaki mahreç yakınlığı da buna zemin hazırlayacaktır.<sup>73</sup> Hems baskısı, kimi zaman iki hems harfinin yan yana gelmesi durumunda da kendini göstermektedir. Nitekim “أَتَحْسَوْنَهُمْ”, “مُخْتَلِفٌ”, “يَحْتِمُ”, “فَاخْتَلَطَ”, “يَخْتَارُ” örneklerindeki gibi hems özellikli hâ harfinden sonra yine hems özellikli şîn veya tē harfi geldiğinde, hems özellikli iki harfi peş peşe telaffuz etmenin beraberinde getirdiğı zorluğa bağılı olarak hâ harfine ğayn lekesi bulaşma riski oluşabilir. Niçin ğayn, çünkü hâ’yı telaffuz ederken kolaya kaçıldığında (aynı mahrece sahip olmanın yanı sıra) isti‘la sıfatı itibariyle de onunla ortak olan ğayn sesi oluşacaktır.<sup>74</sup>

<sup>68</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/169.

<sup>69</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 181-182.

<sup>70</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 188.

<sup>71</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 186.

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 186.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 191.

<sup>74</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 190. Kurtubî’ye göre hems özelliğı öyle baskındır ki, dilde ibdâl olarak ifade edilen ve harf değışimine konu olan kelimelerde cebr özellikli harflerin iyi telaffuz edilememesi, kelimenin ibdâl öncesine dönüşmesine ve hems özellikli harfin geri gelmesine yol açabilir. Nitekim “تَرَدْرِي” ve “تَرَدْرِي” örneklerinde zây harfinden sonra gelen dâl esas itibariyle tē’den bedeldir. Zira hems özellikli tē harfi, cebr özellikli iki harf arasında zayıf kaldığından ibdâle uğramış ve tē ile mahreç birliğıne sahip olan ve fakat ondan daha kuvvetli olan dâl’e dönüşmüş, böylece de dilin tek bir mahreçte telaffuzu kuvvetle yapması sağlanmıştır. İşte dâl harfinin cebr özelliğı

Kurtubî daha ziyade hems özellikli harfin cehr özellikli harfi etkilemesine dair örnekler serdetmiş olsa da yaptığı şu genel değerlendirmede cehr harfinin de hems harfini etkileme gücünde olduğundan bahsetmiştir: “Ezcümle mehmûs harflerden sonra mechûr harfler, mechûr harflerden sonra da mehmûs harfler geldiğinde, bu harflerin katışıksız ve belirgin olması için çaba sarfedilmesi icap eder; amaç mechûr olanın mehmûs olana dönüşmemesi veya mechûr olana mehmûs olanın sesinin karışmamasıdır. Zira böyle olduğunda tilavete konu olan lafızlar ihlale uğrayacak ve de telaffuzun revnaklığı değişime uğrayacaktır.”<sup>75</sup>

Kurtubî'nin konuyu son derece kapsamlı ele alan bu açıklamaları karşısında Enderâbî'nin Ebû'l-Fadl er-Râzî'den naklen “cehr özellikli harf ile yan yana gelen hems özellikli harfe, belirgin olması için gereken özenin gösterilmemesinin lahn-i hafî olacağı” yönünde bir değerlendirmeye yetinmesi, sadece cehr harfinin hems harfini etkilemesini bahis konusu ediyor olması hasebiyle kayda değer gözükmese de, yine de harfler arası etkileşime dikkat çekiyor olması bakımından önem taşıdığı rahatlıkla söylenebilir.<sup>76</sup>

Bu bağlamda gerek Kurtubî gerekse Enderâbî harfler arasındaki mahreç yakınlığının sıfat açısından etkilenmeye yol açabileceğine işaret etmişlerdir. Kurtubî bu duruma örnek olarak *bâ* ve *mîm* harflerini verir. Zira *mîm*'de gunne özelliğinin olması ve buna bağlı ses akmasının gerçekleşmesi dışında bu iki harf birbirine benzer. Çünkü her ikisi de şiddet ve cehr özelliklidir ve ikisinde de telaffuz esnasında dudaklar kapanmaktadır. Bu yakınlık *bâ*'nın telaffuzunda gunne oluşmasına, dolayısıyla da onun *mîm*'e dönüşmesine yol açabilir, hele de *bâ* şeddeli ise.<sup>77</sup> Enderâbî de yan yana bulunan *lâm* ve *nûn* harflerinde mahreç yakınlığının sıfat aktarımına yol açabileceğinden bahsetmiştir. Onun ifadesine göre *lâm*'dan sonra *nûn* geldiğinde ve de *lâm* net olsun (tahlis), *nûn*'a baskı uygulamasın (tahfif) diye özel bir çaba sergilenmediğinde *lâm*'a gunne sesi karışabilir, bunun sebebi iki harf arasındaki mahreç yakınlığıdır.<sup>78</sup> *Zâl* ve *zâ* seslerine *fâ* lekesi bulaşması da yine mahreç yakınlığına bağlanabilir.<sup>79</sup>

Mahreç yakınlığına bir de sıfat ortaklığı ile telaffuz zorluğu eklendiğinde ses karışması ihtimali daha da kuvvetlenecektir. Sözelimi *zây*, *sîn* ve *sâd* harfleri arasında hem mahreç birliği hem de sıfat yakınlığı bulunmaktadır. Zira *sâd* *sîn*'den sadece itbâk özelliği ile, *sîn* de *zây*'dan sadece hems özelliği ile ayrılmaktadır. Bu yakınlık sebebiyle de birbirlerine karışma ihtimalleri yüksektir. Bu yüzden de telaffuzlarının net yapılmasına uğraşılmalıdır.<sup>80</sup> Benzeri bir durum *tê*, *dâl*, *tâ* harfleri arasında da görülür. Zira itbâk özelliği verilmediğinde *tâ*, *dâl*'e, cehr özelliği verilmediğinde ise *dâl*, *sê*'ye dönüşecektir. Aralarında bir ses karışması ihtimaline karşı *telaffuzlarında bir karışma olmaması için* birbirlerinden iyice ayrıştırılması gerekir.<sup>81</sup> Benzeri bir durum *sê*, *zâl* ve *zâ* harfleri için de geçerlidir. Zira aynı mahreci kullanan bu harf-

belirgin kılınmadığında, onun sesi zayıflayacak, dolayısıyla da ibdâle gitmeye sebep olan *tê* kaynaklı zayıflık yani hems geri gelmiş olacaktır. bk. Kurtubî, *el-Mûdab*, 186.

<sup>75</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 192.

<sup>76</sup> Enderâbî, *el-Îzâh*, 1/153. Tefhîm sıfatı da baskın bir karaktere sahiptir. O yüzden de “وَقَدَّرَ فِي السَّرْدِ” “أَسْرَرْتُ لَهُمْ” örneklerinde olduğu gibi kalın okunan *râ*, *sîn*'i etki altına alarak *sâd*'a dönüşmesini sağlayabilir. Bu durum biri tefhîm diğeri terkik özellikli iki *râ* yan yana geldiğinde de görülebilir. bk. Kurtubî, *el-Mûdab*, 182, 119.

<sup>77</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 112.

<sup>78</sup> Enderâbî, *el-Îzâh*, 2/173. Bu sorunu aşabilmek için *nûn*'un telaffuzu esnasında dil ucu ona paralel giden damak ile *lâm*'ın mahrecine tutunmalı ve de *nûn*'un telaffuzu esnasında bir titreşim oluşmasına müsaade edilmemelidir.

<sup>79</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 115. فلموا ve الظنن kelimelerini bazılarının فلموا ve اللفين şeklinde okuması böyledir.

<sup>80</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 121.

<sup>81</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 123-124.

lerden *zâ'*ya itbâk özelliği verilemediğinde o *zâl'e*, *zâl'e* cehr özelliği verilemediğinde de o, *sê'*ye dönüşecektir.<sup>82</sup> Telaffuz zorluğunun ses karışmasına olan etkisine gelince bu, boğaz harflerinde çok net görülür.<sup>83</sup>

Ses karışmasına yol açan sair sebepler olarak ise şunlar zikredilebilir: (1) Kalıp benzerliği: Bu durum özellikle kalıplar arasındaki farkı oluşturan harflerden birinin telaffuzunun zor diğerinin ise kolay olduğunda kendini gösterir. Çünkü bu durumda dil, telaffuzu kolay olanı seslendirmeye alışık olduğundan ona kaçıverecektir. Nitekim “فَدَّأَقْتُ” ve “وَضَّأَقْتُ” kelimeleri ifade kalıbı olarak benzerlik arz etmektedir ve aralarında fark oluşturan şey, birinin *zâl* ile diğerinin de *dâd* ile olmasıdır. Kurtubî'ye göre dil *dâd* telaffuzuna daha aşına olduğundan *zâl* ile olan kelimenin *dâd* ile telaffuz edilmesi söz konusu olabilir.<sup>84</sup> (2) Bir harfe sahip olduğu sıfat verilirken aşırıya kaçılması (ifrat) veya sıfatın eksik uygulanması (ihmâl): Sözelimi *sê'*nin telaffuzunda nefes akmasında aşırıya kaçılması veya akmanın ihmal edilmesi durumlarında onun *zâl'e* yaklaşma ihtimali kendini gösterir.<sup>85</sup> (3) Bazı harflerin safir ve gunne sıfatının etkisine hazır olması: Sözelimi *tê* harfi safir etkisine açık bir harftir, böyle olunca da o *zây* ve *sîn'e* yakın bir hal alabilir.<sup>86</sup> *Dâl* harfi de özellikle de şeddeli iken gunne etkisine açıktır. Bu yüzden *dâl'i* telaffuz ederken *dâl* sesi öncesinde bir gunne akışı gerçekleşebilir ve nefes genizden çıkabilir. Kurtubî bunu “bir harfin maruz kaldığı en sinsi telaffuz sorunlarından biri” olarak niteler<sup>87</sup>

Yan yana bulunan harfler arasında bir ses karışması olmaması için her iki âlimimiz de ses karışma ihtimali bulunan harflerin birbirinden iyice tefrik edilmesinin gereğinden bahsetmişlerdir. Kurtubî bu ayrıştırmayı “harfi mahrecinde kontrol altına almak” olarak da ifade etmiştir. Nitekim “أَنْقَضَ ظَهْرَكَ” ve “بِعَضِّ الظَّالِمِ” örneklerindeki gibi *dâd'*dan hemen sonra veya biraz yakınında *zâ* harfi geldiğinde bu iki harfin ancak mahreçlerine tam tutturulmasıyla ayrıştırılabileceğini ifade etmiş ve şöyle demiştir: “Zira bunlar itbâk özelliğine sahip olma bakımından ortaklık arz etseler de *dâd*, tefeşşî ve istitâle ile *zâ'*dan ayrılmaktadır. Böyle olduğu için de *dâd'*ın mahreci zabtu rabt altına alınmadığı ve tefeşşî özelliği korunamadığı takdirde *zâ'*ya dönüşecektir; çünkü *zâ* onu itbâk istikametine çekecektir.”<sup>88</sup>

Harflerin birbirinden iyice ayrıştırılması meselesi Enderâbî'nin açıklamalarında önemli bir yere sahiptir ve telaffuz hatalarıyla ilgili uyarılarında belli bir yekûn teşkil etmektedir. Enderâbî harflerin birbirinden ayrıştırılmasının gereğine işaret ederken daha ziyade “tahlîs”,<sup>89</sup> “izhâr”,<sup>90</sup> “beyân”,<sup>91</sup> “in'âm”,<sup>92</sup> “tasfiye”<sup>93</sup> kavramlarını kullanmış, kimi zaman da bunları

<sup>82</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 124.

<sup>83</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 114. Bu durum özellikle de *há* (ح) ile *há* (خ) ve *ğayn* (غ) ile *há* (خ) harflerinde görülür.

<sup>84</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 115. Bu ifadelerinde Kurtubî her ne kadar *zâl* ile kıyaslandığından *dâd'*ın telaffuzunun kolay olduğunu belirtse de yapı itibarıyla benzerlik arz eden ve fakat biri *dâd'*lı diğeri *zâ'*lı olan kelime grupları arasındaki farkın *dâd'*ın isti'lâ, istitâle, cehr ve itbâk özelliklerinin bihakkın eda edilmesi durumunda kendini göstereceğini belirtmeden de edememektedir. Kurtubî, *el-Mûdab*, 123.

<sup>85</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 113.

<sup>86</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 113.

<sup>87</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 114-115.

<sup>88</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 185.

<sup>89</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/155, 159, 173.

<sup>90</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/157.

<sup>91</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/158, 160

<sup>92</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/164.



“in‘âmü/ten‘îmü beyân”,<sup>94</sup> “tekellüfü izhâr”,<sup>95</sup> “te‘âhüdü izhâr”,<sup>96</sup> “te‘âhüdü beyân”,<sup>97</sup> “te‘ammüdü beyân”,<sup>98</sup> “tekellüfü beyân”<sup>99</sup> şeklinde terkîp olarak ifade etmiş, anılan kelime ve terkîpleri de daha ziyade emir fiil, mastar ve meçhul fiil kalıplarında kullanmıştır. Enderâbî'ye göre bu ayrıştırmanın gayesi “idğam oluşmasını önlemek”tir. Enderâbî'nin bu yöndeki uyarılarına örnek olarak şunlar zikredilebilir: (1) “فَاصْفَحْ عَنْهُمْ” örneğinde olduğu gibi boğaz harfleri yan yana geldiğinde aralarında bir idğam ilişkisi oluşmaması için yumuşakça belirgin kılınmalıdır.<sup>100</sup> (2) İdğam'ın önüne geçmek için “وَلَقَدْ نَعَلْمُ” örneğindeki gibi sakın *nûn*, öncesindeki *dâl* harfi yumuşakça belirgin kılınmalıdır.<sup>101</sup> (3) Alfabeği oluşturan harflerin neredeyse yarısına idğam edilen *lâm*'ın, idğam edildiği harfler arasında olmamasına rağmen, *cîm*'e uğradığında, telaffuzuna özen gösterilmemesi durumunda, idğama uğrama riski söz konusudur.<sup>102</sup> (4) Sakin *mîm*, *bâ* ile yan yana geldiğinde de belirgin kılınmalı, böylece de idğama uğraması önlenmelidir.<sup>103</sup>

Âlimlerimiz harfler arası ses karışması sorununun üstesinden gelmenin yolunun harfleri birbirinden iyice ayırt etmek olduğunu belirtirken, bu noktada aşırıya gitmenin de bir başka telaffuz sorunu olarak karşımıza çıkacağını ve beraberinden bir dizi daha başka soruna yol açacağını belirtmişlerdir. Telaffuzda aşırıya kaçmanın tevhit ettiği sorunların başında “şedde oluşması sorunu”nun geldiği ifade edilebilir. Nitekim Enderâbî “صَاحِبِيَّ”, “طَرَفِيَّ” örneklerindeki gibi izafete bağlı olarak *nûn*'u düşen tesniyelerdeki *yâ*'ları belirgin kılma adına aşırı bas-kılayıp da şedde ve hemze sesi oluşturulmaması hususuna dikkat çekmiş, bu yüzden de söz konusu *yâ*'ların yumuşak bir şekilde belirgin kılınmasının gereğine işaret etmiştir.<sup>104</sup> Keza o, sakın *nûn*'dan sonra gelen *kaf*'ın aşırı baskılanması durumunda hem *nûn* hem de *kaf*'ta şedde oluşma riskine karşı uyarıda bulunmuştur.<sup>105</sup> Enderâbî, lahn konusu bağlamında özellikle Ebû'l-Fadl er-Râzî ve Şezâî üzerinden yaptığı nakillerde bu kapsamda şu hususlara da işaret etmiştir: Hemzelerdeki vurguyu aşırı yapmak, peşpeşe gelen iki aynı harekeyi hak ettikleri dolgunlukta okumamak, eselî harflerdeki safir özelliğinde aşırıya kaçmak.<sup>106</sup> Kurtubî'nin telaffuzda aşırıya kaçmanın yol açtığı hatalara yönelik açıklamalarında altı çizilen hususlara örnek olarak şunlar zikredilebilir: (1) *Sê*'de nefes akmasında aşırıya kaçılması veya akmanın ihmal edilmesi.<sup>107</sup> (2) *Şîn* harfine hems ve tefeşşî özellikleri verilirken aşırıya kaçılmaması.<sup>108</sup>

<sup>93</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/166.

<sup>94</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/161, 175.

<sup>95</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/163.

<sup>96</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/163.

<sup>97</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/163.

<sup>98</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/164, 165.

<sup>99</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/165.

<sup>100</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/175.

<sup>101</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/176. Dendâni→Ezrak→Nusayr kanalından aktarılan *dâl*'i *nûn*'a idğamla okuyan veçhi Enderâbî imkân dışı addetmiştir.

<sup>102</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/172-173.

<sup>103</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/158. Çünkü Hulvânî→Halef→İbn Süreyc→Kisâî kanalından *mîm*'in *fâ*'ya idğam edileceği yönündeki uygulama dışında bütün kıraatlere göre *mîm*, ancak bir diğer *mîm*'e idğam edilir.

<sup>104</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/175.

<sup>105</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/173.

<sup>106</sup> Enderâbî, *el-İzâh*, 2/151, 153.

<sup>107</sup> Kurtubî, *el-Mûddub*, 113.

<sup>108</sup> Kurtubî, *el-Mûddub*, 122.

*Fâ* harfindeki kısmî tefeşşî özelliğini uygularken aşırıya kaçılmaması.<sup>109</sup> (3) *Hê*'nin telaffuzunda aşırıya kaçmak (ibtihâr).<sup>110</sup> *Ğayn* harfini telaffuzunda ses gargarası (yuğarğar) yapılmamalı ve abartıya (ifrat) kaçılmamalıdır.<sup>111</sup>

Telaffuzda aşırıya gitmenin aksine âlimlerimiz bir de telaffuzu eksik yapma sorununun varlığından bahsetmişlerdir. Her iki âlimin açıklamalarında da bu sorun ve onun üstesinden gelmeyi sağlayacak telaffuz şekli çoğunlukla *işbâ'* kavramıyla ifade edilmektedir. Sözelimi Enderâbî *yâ* ve *vâv* camid harf konumunda olduğunda, yani fetha harekeden sonra sakın olarak geldiklerinde, öncelerindeki fetha harekenin eksik telaffuz edilmemesinin gereğine işaret etmiştir. Kurtubî ise *lîn* harflerinden sonra ilave meddi gerektiren hemze ve sükûn gelmediğinde, gereken ölçünün altında tutarak meddin harekeye dönüşmesine yol açma şeklindeki telaffuz hatasını “ihmâl” kavramıyla takdim etmiştir.<sup>112</sup> Yine *sê* harfinin telaffuzundaki nefes akımının ihmal edilmemesi gerektiğinden bahsederken de aynı kavramı kullanmıştır.<sup>113</sup> Anılan sorunu “ihmal” kavramı üzerinden ifadelendirme noktasında Kurtubî yalnız değildir. Zira Enderâbî de eselî harflerdeki safir özelliğinin ihmal edilmemesinin gereğine işaret ederken böyle bir kullanımda bulunmuştur.

Bu bahsi kapatmadan evvel şunu da belirtmek gerekir ki Kurtubî, kıraat âlimlerinin her bir harfle ilgili yaygın okuyuş hatasını şu şekilde özel bir kavramla ifade ettiklerinden de bahsetmektedir: *Elif*'te vurguya gidilmemeli (لَا يُبْرُ), *bâ*'da (dudaklar) sıkılaştırılmamalı (لَا يُبْطِقُ) *tê*'de cehre gidilmemeli (لَا يُجْهَرُ), *sê*'de çene oynatılmamalı (لَا يُزْتَرُّ), *cîm*'de (çene) çalkalanmamalı (لَا يُجْرَجُ) *hâ*'da boğaz temizleniyor gibi yapılmamalı (لَا يُنْحَخُ), *hâ*'da hırlatma yapılmamalı (لَا يُوْحَخُ), *dâl* gevşetilmemeli (لَا يُرْحَى), *zâl*'de ses gizlenmemeli (لَا يُهْمَسُ), *râ*'da sarsma yapılmamalı (لَا يُهْرَهَرُ), *zây*'de fazla hareketlenme oluşturulmamalı (لَا يُزْرَرُ), *sîn*'de esinti oluşturulmamalı (لَا يُسْنَسُنُ), *şîn*'de şiddetli ve eceleci olunmamalı (لَا يُسْنَسُنُ), *sâ*'da sarsma yapılmamalı (لَا يُصْنَصُنُ), *dâd*'da bir ısırma olmamalı (لَا يُعَصَّضُنُ), *tâ*'da (dil'de) bir indirme yapılmamalı (لَا يُحَطِّطُ), *zâ*'da (seste) bir sapma sergilenmemeli (لَا يُمَيَّلُ), *ayn*'da (harf) boğazda turlattırılmamalı (لَا يُعْنَعُنُ), *ğayn*'da gargara yapılmamalı (لَا يُغْرَعُرُ), *fâ*'da bir hosurtu oluşturulmamalı (لَا يُؤَفَّفُ), öncesi fethalı veya dammeli olması durumu dışında lafzatullah'ta *lâm* kalın okunmamalı (لَا يُعْلَظُ), *mîm*'de bir mırıltı oluşturulmamalı (لَا يُزْمَرُمُ), *nûn*'da bir inleme oluşturulmamalı (لَا يُؤُنُّنُ), *vâv*'da (dudaklar arası) geniş tutulmamalı (لَا يُنْفَلَجُ), *hê*'de öğürme olmamalı (لَا يُتَّوَّغُ), *yâ* silikleştirilmemeli (لَا يُتَّلَاثَى), *hemze* yumuşatılmamalı (لَا يُلَيِّنُ).<sup>114</sup>

Ne var ki Kurtubî bunlarla yetinmemiş ve kendisi daha başka kavramlaştırmalarda da bulunmuştur. Nitekim *mîm* harfinde bulunan gunne özelliğinin, telaffuz esnasında, kükremeyi ve nefes sesini andırır nitelikte ilave bir sesin oluşmasına yol açabileceğini belirtirken “zem-zeme” ve “zemi” şeklinde kavramlaştırmaya gitmiştir.<sup>115</sup> Keza *hê*'nin telaffuzunda aşırıya kaçmayı “ibtihâr” kavramıyla ifadelendirmiştir.<sup>116</sup> Hemzeye itercesine ve tamamen silikleşti-

<sup>109</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 125.

<sup>110</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 131.

<sup>111</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 125.

<sup>112</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 130.

<sup>113</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 113.

<sup>114</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 133.

<sup>115</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 128.

<sup>116</sup> Kurtubî, *el-Mûdab*, 131.

rircesine bir telaffuzdan kaçınılması gerektiğini belirtirken iki olumsuzluğu “lekz” ve “hett” kavramlarıyla ifade etmiştir.<sup>117</sup>

### 2.3. Fizikî Kusur Düzeyinde Lahn: Telaffuz Bozuklukları

Öncelikle belirtmek gerekir ki telaffuz bozukluğu sorunu erken dönemden itibaren tecvide dair kimi eserde kendisine yer bulduğu gibi, müstakil eserlerce de ele alınmıştır ve bunda da meşârika başı çekmiştir. Nitekim İbnu'l-Bennâ el-Bağdâdî'nin (ö. 471/1079) konuyu Beyânu'l-'Uyûb elletî Yecibu en Yectenibehâ el-Kurrâu ve İzâhu'l-Edevât elletî Buniye aleyhâ el-İkrâu isimli müstakil bir eserde ele almış olması ve kendisinden önce İbnü'l-Munâdî Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ca'fer'in (ö. 336/947) bu hususta çok daha derinlikli bir inceleme yürüttüğünü belirtmesi meşârikanın alandaki öncülüğünü göstermesi bakımından kayda değerdir.<sup>118</sup> İbnu'l-Munâdî'nin hicrî 336 yılında vefat ettiği bilgisini de dikkate aldığımızda<sup>119</sup> meşrik ulemasının konuya olan ilgisini, tecvid ilminin müstakil bir disiplin olarak varlık göstermeye başladığı yıllara kadar götürmenin imkanından bahsedilebilir.

Meğâribeye gelince tespitlerimize göre konuya ilk temas eden kişinin Abdülvehhab el-Kurtubî olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kurtubî'nin eserinin son bölümünde yer verdiği son derece veciz bilgiler üzerinden konu mağribte yürütülen tecvid araştırmalarının gündemine taşınmıştır. Öyle ki Kurtubî *el-Mûdih*'in sonunda Arap dilinde görülen telaffuz bozukluğu türlerini ifade etmek için kullanılan bir dizi kavramı sıralamış, akabinde de bunların ne anlama geldiği ve ne gibi bir telaffuz bozukluğunu ifade ettiğini izaha çalışmıştır. Büyük bölümü master bir bölümü ise ism-i fail kipinde olan bu kavramlar ve Kurtubî'nin bunlarla ilgili izahları ise özet olarak şöyledir:

Lukne (اللكنة) ve hukle (الحكلة): Dilde düğümlenme ve dili iyi konuşamamadır. Rutte (الرتة) ve hubse (الحبسة): Dilde tutukluk ve hızlı konuşmaktır. Lüsğa (اللثغة): *Râ*'yı *lâm* olarak telaffuz etmek ve *râ* yerine *lâm*'ı söylemektir. Heshese (الهشثة): Bu konuşma bozukluğu *tê* ile hethete (الهتهته) şeklinde de belirtilmiş olup konuşmada dilin dolanmasını ifade eder. Te'te'a (التعتعة): Kekeme kişinin sesini ifade eder. Fe'fee (الفأفة): *Fâ*'yı tekrarlayarak telaffuz etmektir. Leclece (اللجلة): Kekemelik ve ifadelerin birbirine karışmasıdır. Hanhane (الخنخنة): *Hâ*'yı genizden konuşmaktır. Genizden konuşmaya bağlı olarak dinleyicinin, konuşmacının kelimelelerini ayırt edememesidir. Makmaka (المقمقة): Boğaz dibinden konuşmaktır. Temteme (التمتمة): *Tê*'yi tekrarlayarak telaffuz etmektir. Lefef (اللفف): Dildeki telaş ve düğümlenme halidir. Fehâhe (الفهاهة): Tutukluk ve kem küm etme halidir. Keşkeşe (الكشكشة): Müennes ikinci tekil zamiri olan *kef*'in yerine *şîn* getirmek olup Temim lehçesinde görülür. Bekr lehçesinde görüldüğünü söyleyenler de vardır. Keskesese (الكسكسة): Müennes ikinci tekil zamiri olan *kef*'in yerine *sîn* getirmek olup Bekr lehçesine has bir özelliktir. Hevazin kabilesi de *kef*'in harekesini belirgin kılma amacıyla vakf durumunda *kef*'ten sonra bir *sîn* ilave etmekte, vasıl durumunda

<sup>117</sup> Kurtubî, *el-Mûdih*, 131.

<sup>118</sup> İbnu'l-Bennâ, Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed, *Beyânu'l-'Uyûb elletî Yecibu en Yectenibehâ'l-Kurrâu*, nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Dâru Ammâr, Amman 1421/2001, s. 39. İbnu'l-Munâdî'nin günümüze ulaşan tek eseri *Muteşâbihü'l-Kur'ân*'dır. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, İbnu'l-Munâdî'nin kayıp olan eserleri arasında telaffuz kusurları konusunu ele alan bir eserinin bulunmasını kuvvetle muhtemel görür ve İbnu'l-Bennâ'nın ana kaynağının da bu eser olduğunu belirtir. bk. Hamed, *Kur'an Fonetik Üzerine Tetkikler*, 542.

<sup>119</sup> bk. İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006/1427), 1/44.

ise hareke belli olduğu için buna ihtiyaç duymamaktadır. Rebîa kabilesi ise bu gibi durumlar da *kef*'ten sonra *şîn* değil de *şîn* ilave etmiştir. Ketkete (الكتكتة): Müzekker ikinci tekil zamiri olan *tê* yerine *kef* okumaktır. Teltele (التلتهلة): Muzarinin başındaki *tê* harfini kesrelemek. Behrâ lehçesinde görülür. Luhluhâniyye (اللخلخانية): İsm-i mevsûl olan *ma*'daki *elif*'i hafzetmektir. Bu Sihir ve Uman Araplarının lehçesinde görülür. Tumtumâniyye (الطمطمانية): طاب fiilinin sonundaki *bâ*'yı *mîm*'e dönüştürmektir. Himyer lehçesinde görülür. Kurtubî bu lehçesel kullanımla ilgili olarak “el-Ahmer” olarak bilinen ikinci asır dilcilerinden Ebû Muhriz el-Basrî'den bazı Arapların طان fiilini *nûn*'lu değil de *mîm*'li kullandıkları yönünde nakilde bulunmuştur. ‘An‘ane (العنعة): Hemzeyi *ayn*'a dönüştürmektir. Temim ve Kudâa lehçelerinde görülür. Sersâr (الثرثار): Geveze, çok ve yersiz konuşan kişi demektir. Müteşeddik (المتشدد): Avurtlarını doldura doldura konuşan kişidir. Mütefeyhik (المتفهيق): Yaya yaya ve kelimeleri ağzında yığarak konuşan kişidir.<sup>120</sup>

Kurtubî'nin bu konuşma bozukluğu türleri hakkındaki izahlarına bakıldığında bunların tamamının bir konuşma bozukluğu olmadığı, bazılarının lehçesel özellikleri yansıttığı bazıların da konuşmacının kişilik ve ahlakının konuşmasına olan etkisini vassıftığı görülür. Nitekim “keşkeşe”, “ketkete”, “teltele”, “luhluhâniyye”, “tumtumâniyye” ve “an‘ane” olarak isimlendirilenler, lehçesel kullanımları ifade etmekte iken “sersâr”, “müteşeddik” ve “mütefeyhik” olarak isimlendirilenler kişilikle ilgili ahlaki sorunların konuşmaya olan etkisini ifade etmektedir. Dolayısıyla da Kurtubî'nin ilk sırada zikrettiği hususlar esas itibariyle konuşma bozukluğu kapsamına dahil olmaktadır ki bunlar da ilk on iki maddede sıralanan telaffuz bozukluklarıdır.

Kurtubî iki yer dışında bu açıklamalarının kaynağını zikretmemiştir. Bu iki kaynaktan ilki Ferrâ'dır (ö. 207/822). Zira o makmaka'nın boğaz dibinden konuşmak olduğu yönündeki bilginin Ferrâ kaynaklı olduğunu belirtmiştir.<sup>121</sup> Keza tumtumâniyye olarak isimlendirilen özelliğin طان fiilini *nûn*'lu değil de *mîm*'li söyleme şeklindeki lehçesel kullanımı da içerdiği şeklindeki bilgiyi Ebû Muhriz el-Basrî el-Ahmer'e dayandırmıştır.<sup>122</sup>

Kurtubî'nin açıklamalarında dikkat çeken bir husus da bu telaffuz bozukluklarının nasıl üstesinden gelineceği yönünde herhangi bir izahta bulunmamış olmasıdır. Oysa meşrik uleması sadece telaffuz bozukluklarının varlığına işaret etmemiş, çözüm çareleri üzerine de değerlendirmede bulunmuşlardır. İbnu'l-Münâdî'nin (ö. 336/947) şu ifadeleri bu tespiti destekler niteliktedir: “Şayet uzun süreli bir gayret ile ve her defasında (egzersizi) biraz daha ağırlaştırarak çabalarsa bunun faydasını görür... Bu şekilde çabalamakla sorunun üstesinden gelemezse, o zaman sıkıntılı olan harfte sesini alçaltsın, onun dışındakilerde sesini yükseltsin. Çünkü sıkıntılı olan harfi güzel yapma(ya çalışma)sı ondaki sıkıntıyı artırmak demektir. Durum bu ise onu kısık sesle telaffuz etmesi, yüksek sesle telaffuz etmesine göre daha yerindedir.”<sup>123</sup>

<sup>120</sup> Kurtubî “mütefehik olanlar kimlerdir?” sorusuna Hz. Peygamber'in (sas) “Kibirli kimselerdir” şeklindeki cevabının da sonuç itibariyle bu anlama geldiğini belirtmektedir. bk. Kurtubî, *el-Mûdib*, 222.

<sup>121</sup> Kurtubî, *el-Mûdib*, 220.

<sup>122</sup> Kurtubî, *el-Mûdib*, 221.

<sup>123</sup> İbnu'l-Bennâ, *Beyânu'l-Uyûb*, 56.

## Sonuç

Kurtubî ve Enderâbî'nin lahn konusuna ilişkin tüm bu açıklamaları bize göstermektedir ki her iki âlimin tecvide yaklaşımında lahn konusu merkezi bir yere sahiptir. Tecvid ilmi kapsamında yürütülen incelemelerin “lahn” sorununun üstesinden gelmeyi amaçlaması böyle bir sonucu kaçınılmaz kılmıştır. Ne var ki Kurtubî lahni merkeze alan bir inceleme yürütürken meselenin teorik zeminini daha sıkı tutmuştur. Zira o meseleyi önce teorik bir zeminde incelemiş akabinde de lahni önce telaffuzun konusu olan her şeyin temel yapı taşını oluşturan harf, hareke ve sükûn düzeyinde, sonra terkib düzeyinde incelemiş, en son olarak da telaffuz bozukluklarına temas etmiştir. Enderâbî ise meselenin teorik boyutu üzerinde fazla durmamış, daha ziyade lahn-i hafî kapsamına dahil olan telaffuz hatalarının zikriyle yetinmiştir. Enderâbî telaffuz hatalarını belirlerken İbn Mucâhid, Şezâî, Ebû'l-Fadl er-Râzî ve Huzâî gibi önceki meşrik ulemasının açıklamalarını esas almıştır. Enderâbî'nin nakilde bulunduğu bu zevatın, tecvid ilminin müesses hale gelmeye başladığı hicri dördüncü ve beşinci asrın önde gelen meşrikli tecvid âlimleri oluşu, bu nakillere üst düzey ilmî değer atfetmektedir. Bu açıklamalarında Enderâbî her ne kadar Kurtubî gibi “harf-hareke-sükûn” ve “terkib” düzeyli sistematik bir yaklaşımı esas almış olmasa da hata olarak zikrettiği hususların “harf-hareke-sükûn” ve “terkib” ile alakalı olduğu görülmektedir. Bu durum her iki âlim arasında hata türlerinin tespiti noktasında bir yakınlık bulunduğunu, farkın sadece bu hataların sistematik ve teorik bir temel üzerine bina edilip edilmemesi noktasında görüldüğünü gösterir. İki âlim arasındaki bu fark üzerinden meşârika-meğaribe yaklaşım farkı açısından şöyle bir sonuca gidebiliriz: Meğaribenin tecvide yaklaşımında teorik analiz kayda değer bir yere sahiptir, dolayısıyla da tecvid incelemesi sadece doğru-yanlış telaffuzun ne olduğunu tespitine münhasır olmayıp bu yönde bir tespiti mümkün kılacak kavramsal çerçeve ve teorik zemini tesis etmeyi de amaçlamaktadır. Meşârika ise incelemeyi daha ziyade pratik bir zeminde yürütmüş ve ilgisini lahn kapsamına giren telaffuz hatalarının tayin ve tadadına atfetmiştir. Bu yönüyle meşârika pratik ihtiyacı karşılama ve telaffuz kusurlarını gözler önüne sermeyi hedeflemiş, meğaribe ise pratik ihtiyacı karşılamanın yanı sıra teorik incelemeyi ve bunun pratiğe sunacağı katkıyı önemsemiştir. Gerek bu tespitin sağlamlasını yapmak gerekse de iki kesim arasında yaklaşım farkı olarak değerlendirilebilecek daha başka hususların varlığını gözler önüne sermek için meşrik ve mağrib diyarına mensup başka âlimler üzerine yapılacak mukayeseli çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır.

### Etik Beyan / Ethical Statement

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

### Yazar(lar) / Author(s)

Mücella HACİMİSİROĞLU

### Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.



### Kaynakça

- Dânî, Ebû Amr. *el-Urcûzetü'l-Münebbihe alâ Esmâi'l-Kurrâ ve'r-Ruvât ve Usûlü'l-Kirâât ve Akdi'd-Diyânât bi't-Tecvid ve'd-Delâlât*. nşr. Muhammed Micgân el-Cezâirî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1420/1999.
- Dimyâtî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Abdü'l-Ğanî. *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kirâ'ati'l-Erbe'ate 'Aşer*. nşr. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Enderâbî, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer. *el-Îzâh fi'l-Kirâât*. nşr. Halid Hasan Ebû'l-Cûd. Mısır: Dâru'l-Lü'lü', 1442/2021.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *Kur'an Fonetiği Üzerine Tetkikler: Tecvid Âlimleri Özelinde*. çev. Mehmet Emin Maşalı-Naci Demirci-Fatma Yasemin Mısırlı-Mücella Hacımısıroğlu. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2022.
- İbnu'l-Bennâ, Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed. *Beyânu'l-'Uyûb elletî Yecibu en Yectenibehâ'l-Kurrâu*. nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 1421/2001.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*. nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*. nşr. G. Bergstraesser. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006/1427.
- Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fi't-Tecvid*. nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1442/2020.
- Marsafî, Abdülfettâh es-Seyyid Acâmî. *Hidâyetü'l-Kârî ilâ Tecvidi Kelâmi'l-Bâr*. el-Medînetü'l-Münevvera: Mektebetü't-Tayyibe, ts.
- Sefâkusî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Sâlim en-Nûrî. *Ğaysu'n-Nef' fi'l-Kirâ'ati's-Seb'*. nşr. Ahmed Mahmud Abdüssemî'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Vefâ'î, Ebû'l-Vefâ Nasr b. Nasr Yûnus el-Hûrînî el-Ahmedî el-Ezherî. *el-Metâli'u'n-Nasriyye li'l-Metâli'i'l-Mısriyye fi'l-Usûli'l-Hutbe*. nşr. Tâhâ Abdulmaksud. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1426/2005.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-Ma'in fi Tabakâti'l-Muhaddisîn*. nşr. Humâm Abdurrahîm Saîd. Ammân: Dâru'l-Furkân, 1404.
- Zehebî, *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehû Rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*. nşr. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Cide: Dâru'l-Kible, 1413/1992.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)

**İbn ‘Akîle el-Mekkî’nin Kur’ân Lafızlarının İlahîliğine Yaklaşımı**

*İbn ‘Aqîla el-Makkî’s Approach Towards The Ownership/Belonging of Qur’ânic Words to God*

**Zakir DEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Assist. Professor, Siirt University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Türkiye  
zakirdemir42@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3620-7233>  
Web of Science ResearcherID: AFV-7633-2022

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 06/06/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 23/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Demir, Zakir. “Kur’ân Lafızlarının İlahîliğine Dair İbn ‘Akîle el-Mekkî’nin Yaklaşımı”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October 2022), 602-619.  
<https://doi.org/10.31121/tader.1126755>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Muhammed b. ‘Akîle el-Mekkî tefsir, hadis, İslâm tarihi, fıkıh ve tasavvuf olmak üzere çok sayıda ilimde ön plana çıkmış çok yönlü ve velûd bir müelliftir. Bu ilimlerin her birinde onun ilmî birikimini ve kültürel çeşitliliğini ortaya koyan eserleri ve risâleleri bulunmaktadır. İbn ‘Akîle’nin *ez-Ziyâde ve ‘l-ihsân fi ulûmi ‘l-Kur’ân* adlı kitabı, Kur’ân ilimleri kitâbiyatında kaleme alınmış olup çağdaş döneme kadar ulaşılmış en kapsamlı çalışmadır. İbn ‘Akîle’nin bu eserini ‘ulûmu ‘l-Kur’ân alanında kendisinden önce kaleme alınan eserlere yeni konular ekleyerek ve yeni bir tasnifte bulunarak hazırladığı görülmektedir. Bu hacimli çalışma, yüz elli dört bölümden oluşmaktadır. Bu eserde Kur’ân tarihi, tefsir tarihi ve tefsir usûlü olmak üzere Kur’ân’la ilişkili hemen hemen her konu incelenmektedir. Bu konulardan biri de Kur’ân lafızlarının aidiyeti meselesidir. Kur’ân lafızlarının aidiyeti konusunda İbn ‘Akîle klasik dönem İslâm düşüncesinde hâkim ve râcih bakış açısını benimsemektedir. Buna göre Kur’ân lafız ve mana bakımından Allah’a ait olmaktadır. *Muvâfakât-ı sahâbenin*, bu görüşe ilk bakışta te‘âruz ve tenâkuz (tezât/çelişki) izlenimi verdiği müsellemdir. İbn ‘Akîle de bu hâkim görüş ile *muvâfakât-ı sahâbe* arasında çelişki olduğunun farkındadır. Bu sorunu çözmek için iki farklı metnin kaynağı konusunda bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bu değerlendirmesi incelendiğinde onun *muvâfakât-ı sahâbenin* kaynağını Kur’ân metninin kaynağı gibi ilâhî kabul ederek Kur’ân lafızlarının ilâhiliğini temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Kur’ân, Tefsir, Lafız, Mana, Muvâfakat-ı Sahâbe.

**Abstract**

Muhammed Ibn ‘Aqîla al-Makkî is a versatile and prolific scholar who has come to the fore in many Islamic disciplines including tafsir, hadis, Islamic history, fiqh and tasawwuf. In each of the mentioned disciplines, he produced books and epistles that reveal his scientific accumulation and cultural diversity. Ibn ‘Aqîla’s work entitled *az-Ziyâda al-ihsân fi ‘ulûm al-Qur’ân* written in the field of Qur’ânic sciences, is the most comprehensive work that has reached to the contemporary period. It is apparent that he prepared this voluminous book by making a new classification and adding new subjects to the works written before him in the field of Qur’ânic sciences. This work consists of one hundred and fifty-four chapters and incorporates almost every subject related to the Qur’ân, including the history of the Qur’ân, usûl al-tafsir and history of tafsir. One of these subjects is the issue of the ownership/belonging of Qur’ânic words. In this issue, Ibn ‘Aqîla agrees with the dominant and preferred point of view in the classical period of Islamic thought. According to this view, Qur’ân belongs to God in terms of wording and meaning. It is explicit that the concurrence/agreement of companions to revelation (*muwafaqat al-sahâba*) gives the impression of a contradiction to the mentioned view at first glance. Ibn ‘Aqîla is also conscious that there is a contradiction between this dominant view and the reality of *muwafaqat al-sahâba*. In order to solve this contradictory side, he makes an evaluation about the source of two different texts. It can be said that he endeavours to substantiate the ownership of Quranic words to God by alleging that the source of the two diverse texts is the same.

**Keywords:** Qur’ân, Exegesis, al-Lafz (Wording), al-Ma’nâ (Meaning), Muwafaqat al-Sahâba.

**Giriş**

İslâm fikir-düşünce tarihine bakıldığında ulemânın kelâmullâhın mâhiyetini, tabiatını ve doğasını anlama ve bunu anlamlandırmaya dair bir çaba içerisinde oldukları görülmektedir. Kelâmın keyfiyetini tespit etmeye çalışırken, bunu Allah’ın ezeli bir sıfatı şeklinde mütâlaa edenler olduğu gibi bunu “ilâhî bir fiil” olarak değerlendirenler de vardır. Kelâmullâhın neliğini tespit etmede lafız ve mana meselesinin önemli bir işlevinin olduğu müsellemdir. Lafız ve mana meselesinin izleri, bazı ipuçlarıyla erken döneme ait merviyâtta ve eserlerde bulunmaktadır. Örneğin Ebû Hanife’nin lafız ve manayı, asıl ve fer‘ olarak tasnif etmesinde lafızların aidiyetine dair bazı ipuçlarının izleri sürülebilir. Keza hadîs, hadîs-i kudsî ve sünnet terimlerine yüklenen manalarda, halku ‘l-Kur’an ve kırâ’atlerin aidiyeti düşüncesine dair tartışmalarda bu konunun izleri görülmektedir. Ayrıca Ehl-i Sünnet’in kelâmı, “kelâm-ı lafzî” ve “kelâm-ı nefsi” olmak üzere çift boyutlu olarak tefrîk etmesinin, lafızların aidiyeti tartışmasının ortaya çıkmasına sebep olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda kelâmullâhın mâhiyetine

dair yaklaşımların ve Kur’ân lafızlarının aidiyeti konusunda farklı perspektiflerin varlığı müşâhede edilmektedir. Hemen belirtelim ki klasik ve modern dönem tefsir ve kelam metodolojisine bakıldığında Kur’ân’ın lafız bakımından değil de “mana” açısından Allah’a aidiyetine dair bir tartışmanın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Lafızların aidiyeti konusunda farklı telakkîlerin olmasının arka planında farklı sâiklerden söz edilebilir. Bu doğrultuda Kur’ân’da sahâbenin sözlerine muvâfık çok sayıda âyetin nâzil olmuş olması, vahyin Hz. Muhammed’e iniş tabiatının ve keyfiyetinin ne şekilde olduğunu incelemeyi lüzumlu kılmaktadır.

Kur’ân vahyinin Hz. Peygamber’e nâzil olması konusunda İslâmî ilimler geleneğine bakıldığında ekseri âlimlerin, Allah’ın Kur’ân’ı lafız ve anlam bakımından Cibrîl’e aktarımı, onun da bunu peyderpey Hz. Muhammed’e iletimi meselesinde ittifak ettikleri ve bu durumun genel kabul gören bir telakki olduğu müşâhede edilmektedir. Diğer taraftan Zerkeşî’nin (öl. 794/1392) Ebû’l-Leys es-Semerkandî’den (öl. 373/983) aktardığı ve Süyûtî’nin (öl. 911/1505) de aynı ifadelerle naklettiği olasılıklar arasında ikinci olasılık olarak Cibrîl’in Kur’ân vahyini Hz. Muhammed’in kalbine anlam bakımından indirdiği, üçüncü ihtimal olarak da Kur’ân vahyinin Cibrîl’e anlam itibariyle nâzil olduğu onun da bu anlamları Arapça olarak ifade ettiği ve Hz. Muhammed’e bu lafızlar ile indirdiği belirtilmiştir.<sup>1</sup> Binaenaleyh Cibrîl’in Hz. Muhammed’e yalnızca anlamı indirdiğini, Hz. Muhammed’in de kendisine nâzil olan anlamları vâkıanın oluşuna göre Arapça tabir ettiğini veya Cibrîl’e anlamın ilkâ edildiğini, Cebrâil’in bu anlamı Arap lisânına çevirdikten sonra Hz. Muhammed’e indirdiğini ileri sürenler de olmuştur. Tefsir metodolojisinde Semerkandî’den aktarılan bahis konusu olasılıklar, Zerkeşî ve Süyûtî’nin yanı sıra Taşkoprizâde (öl. 968/1561), Kâdî Hüseyin ed-Diyârbekrî (öl. 990/1582), Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657), Muhammed b. ‘Akîle el-Mekkî (öl. 1150/1737), Âlûsî (öl. 1270/1854) ve İbrâhîm el-Bâcûrî (öl. 1277/1860) gibi müteaddit bilginler vasıtasıyla aktarılmış, ancak bu konuda hâkim görüşe muhalif yaklaşımlara dair bir değerlendirmede bulunulmamıştır.<sup>2</sup> Binaenaleyh bunlar, Kur’ân lafızlarının aidiyetine dair başlıca üç yaklaşım olarak tefsir metodolojisinde yer almıştır.<sup>3</sup>

Kur’ân lafızlarının aidiyeti konusunda görüş beyân eden âlimlerden biri de çalışmamızın konusu olan Muhammed b. ‘Akîle el-Mekkî’dir. Biyo-bibliyografik kaynaklarda verilen bilgilere göre İbn ‘Akîle’nin lakap, künye ve nisbesini içeren şekilde tam ismi, Ebû Abdillâh

<sup>1</sup> Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’t-Türâs, 1984), 1/229-230; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Merkezü’d-Dirâsâtü’l-Kur’âniyye (Medîne: Mücemma’ü’l-Melik Fehd li-Tıba’atü’l-Mushafî’s-Şerif, ts.), 1/292.

<sup>2</sup> Zerkeşî, *el-Burbân*, 1/229-230; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/292-293; Ahmed Efendi Taşkoprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzû’âtü’l-‘ulûm* (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1985), 2/354; Kâdî Hüseyin b. Muhammed ed-Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamîs fî abvâli enfesi nefîs* (Kâhire: Matbaa-i ‘Osman ‘Abdurrâzık, 1302), 1/9-10; Hacı Halife Mustafa b. ‘Abdullâh Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-‘zîmûn ‘an esâmi’l-kütübî ve’l-fünûn*, thk. M. Şerefettin Yaltkaya - Rifat Bilge (Ankara: TTK Yayınevi, 2014), 2/1525-1526; Muhammed b. Ahmed İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-İhsân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Şârika: Merkezü’l-Buhûsi ve’d-Dirâsât, 2006), 1/162; Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî fî tefsiri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrût: Dâru İhyâ’t-Türâsü’l-‘Arabî, ts.), 19/120-121; İbrâhîm b. Muhammed el-Bâcûrî, *Tuhfetü’l-mürîd ‘alâ Cenheretü’t-tevhîd*, thk. Muhammed Sâlih el-Gursî (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2007), 272-273.

<sup>3</sup> Kur’ân lafızlarının aidiyetine dair ortaya konulan görüşleri Kur’ân’ın bütünlüğüne, tefsir ilmi verilerine ve çeşitli merviyâyata uyup uymadığını bir başka çalışmamızda değerlendirmeye tabi tuttuğumuz için burada tekrar etmek istemiyoruz. Kur’ân lafızlarının aidiyetine dair görüşlerin tasnifi ve bunların kritiğine dair detaylı mülâhazalar için bk. Zakir Demir, “Kur’ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği”, *Kader* 20/1 (2022), 345-368.

Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Mes'ûd şeklindedir. İbn 'Akîle, allâme, muhaddis, müsniid, sûfi, eş-şems, ez-zâhir ve cemâlüddîn olarak nitelenmektedir. O tefsir, hadis, İslâm tarihi, fıkıh, tasavvuf olmak üzere çok sayıda ilimde ön plana çıkmış çok yönlü ve velûd bir müelliftir. Bu ilimlerin her birinde onun ilmî birikimini ve kültürel çeşitliliğini ortaya koyan eserleri bulunmaktadır.<sup>4</sup> İbn 'Akîle'nin *ez-Ziyâde ve 'l-ihsân fî ulûmi 'l-Kur'ân* adlı kitabı, Kur'ân ilimleri kitâbiyatında kaleme alınmış olup çağdaş döneme kadar ulaşmış en kapsamlı çalışmadır. İbn 'Akîle bu eserini Kur'ân ilimleri alanında kendisinden önce kaleme alınan eserlerdeki konuları yeni bir tasnifle ve eklemelerde bulunarak hazırlamıştır. Yüz elli dört bölümden oluşan bu eserde Kur'ân tarihi, tefsir usûlü ve tefsir tarihi olmak üzere Kur'ân'la ilişkili hemen hemen her konu incelenmektedir. Bu konulardan biri de Kur'ân lafızlarının aidiyeti meselesidir.

Kur'ân lafızlarının aidiyeti konusunda İbn 'Akîle klasik dönem İslâm düşüncesinde hâkim ve râcih bakış açısını benimsemektedir. Buna göre Kur'ân lafız ile anlam bakımından Allah'a ait olmaktadır. *Muvâfakât-ı sahâbenin*, bu görüşle ilk bakışta te'âruz ve tenâkuz (tezât/çelişki) arz ediyormuş izlenimi verdiği müsellemdir. İbn 'Akîle de bu hâkim görüş ile *muvâfakât-ı sahâbe* arasında çelişki izlenimi olduğunun farkındadır. Bu sorunu çözmek için iki farklı metnin kaynağı konusunda bir değerlendirmede bulunmaktadır. İbn 'Akîle *muvâfakât-ı lafziyyenin*, yani beşer kelâmının birebir ilâhî kelâm olarak aktarıldığı metnin kaynağını, Kur'ân metninin kaynağı gibi ilâhî addederek bu sorunu çözmeye çalışmaktadır. Elinizdeki bu çalışmada onun, Kur'ân lafızlarının aidiyeti konusunda serdettiği görüşü ve düşüncesini temellendirme metodu ele alınmaktadır. Akabinde onun hâkim görüşü temellendirme metodu kritiğe tabi tutulmaktadır.

### 1. Kur'ân'ın Tanımı

“Kur'ân” terimine yüklenen mefhûmlar/anlamlar, yani ‘Kur'ân nedir ne değildir’ meselesinin, lafızların aidiyeti tartışmasında başat bir rol oynadığı malumdur. Dolayısıyla âlimlerin bu terime yükledikleri anlam, onların Kur'ân tasavvurlarını yansıtmaktadır.<sup>5</sup> Bu doğrultuda İbn 'Akîle'nin Kur'ân lafızlarının aidiyeti konusundaki yaklaşımının izini ilk olarak “Kur'ân” terimine yüklediği anlamda sürmek gerekmektedir. İbn 'Akîle Kur'ân lafızlarının ilâhîliği konusunda ilk olarak *ez-Ziyâde ve 'l-ihsân fî ulûmi 'l-Kur'ân*'ın birinci bölümü olan “Kur'ân'ın Hakikati ve Mâhiyetine Dair Meseleler”de temas etmektedir. Söz konusu bölüme dair izâhâtta bulunurken ilk olarak Süyûtî'nin *el-İtkân fî 'ulûmi 'l-Kur'ân* adlı eserinde böylesi bir bölüme yer vermediğinden söz etmektedir. Bu bağlamda bu bölümün kendisi tarafından ortaya konulan müstakil bir bölüm olduğunu okuyucuya ihsâs ettirmektedir. İbn 'Akîle Kur'ân'ın hakikati ve mâhiyetini izâh etmeye çalışırken ilk olarak Tâceddîn es-Sübki'nin (öl. 771/1370) halku'l-Kur'ân bağlamında yaptığı “Kur'ân” tanımını, Celâleddîn el-Mahallî'nin

<sup>4</sup> Muhammed Halîl el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer* (Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/30; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Fibrisi'l-fehâris* (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 2/607, 863.

<sup>5</sup> Kur'ân'ı tanımlamak, vahyin nüzûl döneminden modern döneme kadar devam eden bir çabadır. Klasik ve modern dönemde âlimlerin yaptıkları Kur'ân tanımlarına bütüncül bakıldığında bunların âlimlerin bakış açılarını, fikhî ve i'tikâdî duruşlarını yansıttığı görülmektedir. Ancak yapılan Kur'ân tanımlarının çoğunun hadd-i tam, yani efrâdını efrâdını câmi' ağyârını mâni' olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ta'rîfât, hudûd ve mustalahât eserlerinde Kur'ân terimine dair yapılan tanımlar için bk. Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rîfat, Hudud Ve Mustalahat Kitâbiyatı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 152-163. Nüzûl ve Mushaf dönemlerindeki Kur'ân tanımları hakkında detaylı değerlendirmeler için bk. Nihat Uzun, “Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 100-140.



(öl. 864/1459) ona yönelik ilave ve şerhi üzerinde birtakım tasarruflarda bulunarak aktarmaktadır. Söz konusu tanım şu şekildedir:

“Kur'ân Allah'ın kelâmıdır; [O'nun] Zâtıyla kâim olup yaratılmamıştır; Mushaflarımızda mecâz değil, hakikat anlamında yazılmıştır; manayı çağrıştıracı ve düşündürücü lafızlarla belleklerimizde ezberlenmiştir/korunmuştur. Bu da hakikat anlamında olup mecâz değildir. Kur'ân, seslendirilen ve işitilen harfleriyle dillerimizde okunmuştur. Bu da hakikat anlamında olup mecâz değildir.”<sup>6</sup>

Manayı çağrıştıracı ve düşündürücü lafızlar (*el-elfâzü'l-muhayyile li'l-ma'na*), zihinde dizili olup henüz dile dökülmemiş ve kulak ile işitilmemiş kelimelerdir. Bunlar hissî, yani somut bir sesle telaffuz edildiğinde, seslendirilen lafızlarla aynı mâhiyete dönüşür. Tanımda yer alan *el-elfâzü'l-muhayyile* kaydı Mahallî'ye aittir. Bu kayıt, lafızla anlamın mutâbık ve mütenâsib olmasının şart olmadığını ihsâs ettirmektedir. Oysa gerek Abdurrahmân el-Hemedânî (öl. 320/932), Bâkılânî (öl. 403/1013), İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) gibi klasik dönem bilginlerine gerekse de Mustafâ Lutfî el-Menfelûtî (1876-1924) ve Abdullâh Dirâz (1894-1958) gibi çağdaş dönem müelliflerine göre lafız-mana ayırımı yapmak isabetli bir yaklaşım değildir.<sup>7</sup> Bu çerçevede lafızla anlamın mütenâsib ve ait oldukları öznenin aynı olmasının zaruri olduğu düşünüldüğünde *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*'ın birinci cildini neşre hazırlayan Muhammed Safa Hakkı'nın da işaret ettiği gibi tanımda “*el-muhayyile*” yerine, Kur'ân'ın yüce manalarına delâlet açısından daha uygun olan “*el-mutâbika*” kelimesini kullanmak gerekirdi.<sup>8</sup> Bu durumda mana, “Kur'ân, manalara uygun lafızlarla gönüllerimizde ezberlenmiştir/korunmuştur” şeklinde olurdu. Bununla birlikte İbn 'Akîle'nin Kur'ân'ın mâhiyeti konusunda yer verdiği bu tanımda böyle bir anlam inceliği bulunmamaktadır. İbn 'Akîle bu konuda herhangi bir ta'like de yer vermemektedir.<sup>9</sup> Tanımda lafızla anlamın bir bütün olarak aidiyetine dair bir kayıt da bulunmamaktadır. Bu da tanımın büyük ölçüde efrâdını câmî' ağıyarını mânî' olmadığını göstermektedir. Son tahlilde onun mezkûr tanımı, lafızların ilâhîliği görüşünü yansıtmamaktadır.

İbn 'Akîle söz konusu tanımda geçen “mecâz” kelimesine dair Mahallî'den iktibâsta bulunarak “hakikat” kelimesine İslâmî ilimler terminolojisinde giydirilen farklı anlamlara işaret etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Mahallî'den yaptığı iktibâsa göre üç meselede ‘mecâz değildir’ kaydına yer vermesinin sebebi, kelimelerin “hakikat” kelimesine yükledikleri mefhûmu kastetmediğini vurgulamaktır. Zira onlara göre “hakikat” ile kastedilen, bir şeyin künhü, özü, esası ve temelidir. Mahallî'ye göre “hakikat” kelimesine, kelimelerin terminolojisindeki anlam, yani ‘bir şeyin künhü’ manası verildiğinde Kur'ân, “hakikat”ın bu boyutunda

<sup>6</sup> Celâleddîn el-Mahallî, *el-Bedri't-tâli' fi balli Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ebû'l-Fida Murtaza 'Alî b. Muhammed el-Muhammedi ed-Dağistanî (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2005), 2/421; İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 1/102.

<sup>7</sup> Lafız-anlam arasındaki delâlet ilişkisi, dilbilimin temel sorunlarından biridir. Yukarıda söz konusu edilen âlimlerin lafız ve anlama dair görüşlerine dair detaylı değerlendirmeler için bk. Zakir Demîr, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 155-159.

<sup>8</sup> Muhammed Safa Hakkı, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*'ın Birinci Bölümü olan “Kur'ân'ın Hakikati ve Mâhiyetine Dair Meseleler”den eserin Kırk Beşinci Bölümü olan “Havâssu'l-Kur'ân'a İlişkin Meseleler”e kadarki aralığı tahkik etmiştir. Hakkı, İbn 'Akîle'nin Kur'ân tanımıyla yer alan “*el-muhayyile*” yerine, “*el-mutâbika*” kelimesini önerdiği görülmektedir. bk. İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 1/102.

<sup>9</sup> İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 1/102.

ne Mushaflarda ne belleklerde ne de dillerde yer almış olacaktır. Bu sebeple söz konusu ta'rifte geçen "hakikat" kelimesi ile kastedilen, Arap dilinde kullanılan mecâz anlamın zıddıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın, hakikat/temel anlamında "yazılmış", "ezberlenmiş/korunmuş" ve "okunmuş" olduğu söylenebilir. Ayrıca dört varlık kategorisinin her birine göre de bu üç husus, hakikat/temel anlamıyla Kur'an'a isnâd edilebilir.<sup>10</sup> Bir başka ifadeyle mecâz anlamıyla Kur'an "yazılmış", "ezberlenmiş/korunmuş" ve "okunmuş" değildir.<sup>11</sup> Kanaatimize göre tanımında 'mecâz değildir' kaydına yer verilmesi isabetli olmuştur. Zira bu kayıt olmadığında mâhiyeti (nelîği) bilinmeyen ve hakkında yapılan yorumların gaybı taşlamaktan öte bir işlevi olmayan *levh-i mahfûz*daki kelâm, yani *kelâm-ı nefsi* de tanıma dâhil olmuş olacaktır.

Kur'an'ın hakikati ve mâhiyeti konusunda İbn 'Akîle'nin yukarıda aktardığı tanım dikkate alındığında Tâcüddîn es-Sübki ve Celâlüddîn el-Mahallî'ye göre "Kur'an" tanımlanmasında "i'câz" kaydının gerekli olmadığı söylenebilir. Oysa Sübki'nin metnine ve Mahallî'nin şerhine bütüncül bakıldığında onların Kur'an'ın ta'rifinde i'câz kaydının olması gerektiğini ileri sürdükleri görülmektedir. Zira Sübki'ye göre Kur'an, "bir sûresi ile âciz bırakmak için Hz. Muhammed'e indirilen ve okunmasıyla ibadet edilen lafızdır."<sup>12</sup> Kanaatimize göre Kur'an lafızlarının ilâhîliğinden söz edebilmek, dolayısıyla Kur'an'ın lafız ve manasının bir bütün olarak Allah'a ait olduğunu ileri sürebilmek için "Kur'an" tanımında i'câz kaydına yer vermek gerekmektedir. Zira Kur'an'ın i'câzı, lafız ve manasının Allah'a ait olmasının bir sonucudur. Bir başka deyişle Kur'an, hem lafız hem mana bakımından Allah'a ait olduğu için mu'ciz bir metin olarak kabul edilmektedir. Birazdan temas edileceği üzere İbn 'Akîle de Kur'an lafızlarının ilâhîliğini savunurken Kur'an'ın mu'ciz bir kitap olmasından hareket etmektedir.

Malum olduğu üzere bir şeyin nelîği veya mâhiyeti, "Mâ hüve/Bu nedir?" sorusuna verilen cevapla ortaya çıkan zihinsel bir formdur. Mâhiyet, bir şeyi ne ise o yapan özelliğini, varlığın özünü ve hakikatini ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle mâhiyet, 'bir şeyin onunla kendisi olduğu şey' şeklinde tanımlanabilir.<sup>13</sup> Bu çerçevede İbn 'Akîle'nin "İlmu Hakikati'l-Kur'âni Mâ Hüve" bölümünde Kur'an'ın mâhiyetine dair müttekâmil bir tanıma yer vermesi ve lafızların aidiyetine dair tartışmaları derinlemesine irdelemesi beklenmektedir. Oysa bu bölüm incelendiğinde İbn 'Akîle'nin Kur'an'a dair tanımları bütüncül bir şekilde tartışmadığı ve Kur'an'a dair efrâdını câmi' ağıyârını mâni' bir tanım önermediği görülmektedir.

İbn 'Akîle'nin *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*'da i'câzü'l-Kur'an ilmini incelediği yüz yirmi altıncı bölümde de Kur'an'a dair yaptığı tanımda lafız ve mana olgusuna temas etmesi önemli-

<sup>10</sup> Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'ye göre her varlık için hâricî, zihnî, ibâre ve yazıdaki varlık olmak üzere dört varlık mertebesi/kategorisi söz konusudur. Ona göre yazıdaki (*el-vüçûd fi'l-kitâbeti*) ibâredekine/sesleniştekine (*el-vüçûd fi'l-ibâreti*), o zihindekine (*el-vüçûdî'z-zihni*), o da hâricîteki (*el-vüçûdu'l-hâricî*) varlığa delâlet eder. Kur'an zihnî varlık olarak kalplerde korunmuş, lisânî (ibâre) varlık olarak dillerle okunmuş, kitâbî varlık olarak mushaflarda yazılmış, hâricî varlık olarak ise o, Zât-ı Mukaddes ile kâim olan manadır; ne kalplerde ne dillerde ne de mushaflardadır. Harflerden oluşan lafızlar ise seslerdir ve bunlar arâzdır. Bu meseleye dair detaylı değerlendirmeler için bk. 'Abdülvehhâb eş-Şarâni, *el-Yenâkât ve'l-cevâbir* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/169.

<sup>11</sup> Mahallî, *el-Bedrî't-tâli*, 2/421-422; İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 1/102-103.

<sup>12</sup> Sübki'nin ifadesi şöyledir: "el-Kur'ânü, el-lafzu'l-münezzelu 'alâ Muhammedin li'l-i'câzi bi-sûretin minhu el-müte'abbedü bi-tilâvetihi." bk. Tâcüddîn es-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkâh*, thk. 'Abdülmun'im Halîl İbrâhîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 21.

<sup>13</sup> Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyre (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/399.

dir. Burada Kur'ân'ı şu şekilde tanımlamaktadır: “Kur'ân, lafız ve manasıyla bir bütün olarak Hz. Muhammed'e nâzil olan Allah'ın kelâmıdır.”<sup>14</sup> Ne var ki İbn 'Akîle bu tanım da i'câz kaydına yer vermemiştir. “Kur'ân” teriminin tanımında i'câz kaydının gerekli olduğu hususu İslâm düşünce tarihinde müsellem olmasına rağmen Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi birtakım düşünürlerin bu genel kabule karşı oldukları görülmektedir. Gazzâlî'ye göre “Kur'ân” tanımlanırken, kelâmın “mu'ciz” olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Bu doğrultuda ona göre i'câzı, Kur'ân'a hasretmek ve Kur'ân'da bulunan her şeyin mu'ciz olduğunu ileri sürmek doğru bir yaklaşım değildir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: “*Kur'ân'ın mu'ciz olması, onun, Allah'ın kitabı olmasına değil, Hz. Muhammed'in doğruluğuna delâlet eder. Zira Allah'ın kitabı olmayan bir şey ile de i'câz telakki edilebilir. Kitab'dan olduğu halde, âyetin bir parçasının i'câza konu olmaması mümkündür.*”<sup>15</sup>

Muhtemelen Gazzâlî bu yaklaşımı sebebiyle lafızların aidiyeti konusunda hâkim görüşe muhalif düşmüştür. Nitekim onun *el-Me'ârifü'l-'akliyye* isimli kitabında ilâhî kelâmın neliğine değinirken Kur'ân lafızlarının Hz. Peygamber'e isnâd edilmesine kapı araladığı müşâhede edilmektedir. Ona göre Kur'ân, Hz. Peygamber'in kalbine hem lafız hem anlam birlikteliğiyle değil de 'doğrudan ve yalnızca anlam itibariyle' inmiştir. Gazzâlî'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “*Kur'ân'daki harfler, Allah'ı tenzîh etmek maksadıyla O'na nispet edilmemiştir. Kur'ân'daki harflerin, Şâri olarak Hz. Peygamber'in nefsinden doğduklarından, onun değerli ve temiz sözüne, lafzına tabi olduklarından ve Hz. Muhammed'in her şeyinin Hayy, Kayyum ve Kadîm olan Allah'ın nuruyla aydınlatılmış olduğundan şüphe duymayız.*”<sup>16</sup>

Gazzâlî'ye göre 'Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine hem lafız hem anlam birlikteliğiyle değil de 'doğrudan ve yalnızca mana olarak' nâzil olduğuna dair görüşün dayanağını Kur'ân pasajlarında ve sahîh hadîs metinlerinde saptamak mümkündür.<sup>17</sup> Ona göre “*er-Rahmânu 'allemu'l-Kur'âne halaka'l-insâne 'allemhu'l-beyân.*”<sup>18</sup> âyetinde zikri geçen “insan” ifadesiyle amaçlananın, insan türü olması muhtemeldir. Bu yaklaşıma göre Allah, insana bilgiyi, dil ve kalemle öğretmiştir. İlgili âyette geçen “insan” kelimesiyle Hz. Peygamber'in kastedilmesi de mümkündür. Zira Allah, Kur'ân'ı ona öğretmiş, anlamlarını kalbine yazmıştır. Sonra Cebrâil aracılığıyla ona vahyetmiş ve duyduğunu kendi diliyle ümmeti ve arkadaşları için beyânda bulunmasını emretmiştir.<sup>19</sup> Gazzâlî bu konuda şunları söylemektedir:

“Allah'ın konuşması (kelâmullâh), ibâre sıralaması ve harf kaynaşması olmaksızın, onun özünün vasfıdır. Çünkü bunlar, zaman içinde olurlar ve süre tekrarlarıyla ortaya çıkarlar. Hâlbuki

<sup>14</sup> İbn 'Akîle'nin ifadesi şöyledir: “el-Kur'ânü kelâmullâhi celle şe'nühü, nüzzele lafzuhü ve ma'nâhü 'alâ Muhammedin.” bk. İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 6/379.

<sup>15</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Cidde: Şerîketü'l-Medîneti'l-Münevvere lî't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413), 2/9-10.

<sup>16</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, thk. 'Abdulkerim el-'Osmân (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1963), 81, 105. Bu eser Ahmet Kamil Cihan tarafından “Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine” adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (bk. İnsan Yay., İstanbul 2002).

<sup>17</sup> Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 81.

<sup>18</sup> er-Rahmân 55/1-3.

<sup>19</sup> Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 82.

Allah, zamanın arazlarından, boğazla ve dille konuşmaktan münezzehtir. Onun konuşması/kelâmı, özünün vasfıdır (sıfat) ve vasıf, hiçbir şekilde ve hiçbir vakit vasıflanandan (mevsûf) ayrılmaz. Allah konuşmak istediği zaman konuşmasının anlamlarını peygamberlerine ve elçilerine vahyeder ve Rûhu'l-Kudüs vasıtasıyla vahiy nurunu onların kalplerine bırakır ki Şârî (Hz. Peygamber), kendi diliyle Allah'ın konuşmasını dile getirsın ve kendi beyânıyla ondan söz etsin.<sup>20</sup>

Gazzali'nin burada vahiy-ilhâm meselesine değinerek ilhâmı, dolayısıyla tasavvuf ehlinin irfânî te'vîl, sezgi ve keşf anlayışlarını haklı çıkarma çabası içerisine girdiği anlaşılmaktadır. İlerleyen sayfalarda temas edileceği üzere İbn 'Akîle'nin de ilhâm ile vahyin kaynağını bir tutarak *muvâfakât-ı sahâbenin* i'câza konu olmasının imkânı üzerinde durmaya çalışmaktadır.

## 2. Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Yaklaşımlar

Vahyin Hz. Muhammed'e iletimi meselesinde İslâm fikir geleneğine bakıldığında cumhur-u ulemânın, Kur'an'ın lafız ve mana bir bütün halinde Allah'a ait olduğu görüşünü savundukları görülmektedir. Kur'ân lafızlarının aidiyetine dair hâkim ve râcih olan bu yaklaşıma göre Kur'ân'ın lafız ve anlam açısından ilâhî kelâm olması, Kur'ân'ın başlıca özelliklerinden biridir. Buna göre Kur'ân Hz. Peygamber'e nâzil olmadan önce gerek lafız gerekse de anlamdan oluşmaktaydı. Kur'ân vahyinin lafız ile anlam itibariyle insanlara aktarımında Hz. Muhammed'in bir müdahalesi ve etkisi bulunmamaktadır. Buna göre vahiy sürecinde ve vahyin teşekkülünde Hz. Peygamber'in ve Cebrâil'in rolünün tamamen pasif olduğu söylenebilir. Öte yandan daha önce de ifade edildiği gibi Kur'ân vahyinin mâhiyeti konusunda bu hâkim ve râcih görüşle birlikte Zerkeşi'nin Semerkandî'den naklettiği, Süyûtî ve İbn 'Akîle'nin de aynı ifadelerle aktardıkları ihtimaller arasında ikinci ihtimal olarak Cibrîl'in Kur'ân vahyini Hz. Muhammed'in kalbine mana olarak indirdiği, üçüncü ihtimal olarak da Kur'ân vahyinin Cibrîl'e mana olarak indiği onun da bu manaları Arapça olarak ifade ettiği ve Hz. Peygamber'e bu lafızlar ile aktardığı belirtilmiştir.<sup>21</sup> Buna göre Cibrîl'in Hz. Muhammed'e yalnızca anlamı indirdiğini, Hz. Muhammed'in de kendisine indirilen anlamları Arap diliyle ifade ettiğini veya Cibrîl'e anlamın ilkâ edildiğini, bu anlamı Cibrîl'in Arapça'ya çevirdikten sonra Hz. Peygamber'e indirdiğini savunanlar bulunmaktadır.<sup>22</sup>

Tefsir metodolojisinde Semerkandî'den aktarılan söz konusu ihtimaller, daha önce işaret edildiği üzere Kur'ân lafızlarının aidiyeti meselesinde temel üç görüş olarak ortaya konmuştur. Hâkim görüşün yanı sıra diğer görüşlerin de birtakım savunucularının olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda anlamın Allah'a, lafzın Hz. Peygamber'e aidiyetine dair yaklaşımının erken dönemden Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778); klasik dönemden Gazzâlî ve Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin (öl. 638/1240); çağdaş dönemden Fazlurrahman'ın (1919-1988) ifadelerinde izleri görülmektedir. Keza anlamın Allah'a lafzın Cebrâil'e ait oluşu telakkisinin savunu-

<sup>20</sup> Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, 90-91.

<sup>21</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/229-230; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/292; İbn 'Akîle, *eş-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/162.

<sup>22</sup> Mustafa Altundağ, "Kelâmulâh Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 181.

cuları arasında klasik dönemden Cüveynî (öl. 478/1085) ve Kâdî ‘Abdülcebbar’ın (öl. 415/1025); günümüzden de Süleyman Ateş’in isimlerine yer verilebilir.<sup>23</sup>

Çalışmamızın konusu olan Muhammed İbn ‘Akîle ise bu görüşlerden hâkim ve râcih yaklaşımı benimsemekte ve Kur’ân lafızlarının aidiyeti konusunda farklı telakkilere kapı aralamamaktadır. Bu konuda “*Herhangi bir kimsenin, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın bir kısmını bize mana cihetiyle aktardığına, tebliğ ettiğine inanması câiz midir?*” şeklinde bir soru sormakta ve buna dair İbnü’l-‘Arabî’nin görüşlerini büyük ölçüde benimseyen, hakkında ileri sürülen iddiaları inceleyen ve onun ne demek istediğini yer yer te’vîl eden Şa’rânî’nin (öl. 973/1565) *el-Yevâkîf ve’l-cevâhir* isimli eserinden şöyle bir alıntıda bulunmaktadır:

“Hiç kimsenin buna inanması câiz değildir. Zira kendisine nâzil olan lafızda Hz. Peygamber’in, tasarrufta bulunarak mana ile rivâyet ettiği varsayılırsa, bu durumda kendisine indirilen sûreti değil, kendisinin anladığı sûreti bize açıklamış olması düşünülür. Oysa Allah şöyle buyurmaktadır: ‘İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamam için ve (ola ki) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.’<sup>24</sup> Bu durumda Hz. Peygamber’in [Kur’ân’ın] kelime ve harflerinde değişiklik yapması imkânsızdır... [Kur’ân’ın] nâzil olan harf ve lafızlarının sûretinde [Hz. Peygamber] herhangi bir şekilde tasarrufta bulunsaydı, onun insanlara indirileni ve inmemiş olanı tebliğ ettiği de söylenirdi ki hiç kimse bunu söylememiştir.”<sup>25</sup>

İbn ‘Akîle Kur’ân lafızlarının aidiyeti konusunda İbnü’l-‘Arabî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* adlı eserine başvurmamıştır. Onun bu eserine bakıldığında Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in kalbine bir bütün olarak anlam bakımından indirildiği düşüncesine kapı araladığı müşâhede edilmektedir. İbnü’l-‘Arabî’nin terminolojisinde “Kur’ân”, ‘Kur’ân vahyinin inzâli, yani bir bütün olarak iniş hali’ anlamına gelirken; “el-Furkân” ise ‘Kur’ân’ın tenzîl boyutu, yani vahyin sindire sindire iniş hali’ anlamındadır. İbnü’l-‘Arabî’ye göre “*İnnâ enzelnâhu fî leyletin mübâreketin/Biz onu mübârek bir gecede indirdik.*”<sup>26</sup> âyetinde, ‘Kur’ân’ın bir kısmını indirdik” denilmemesi Kur’ân’ın, Hz. Muhammed’e bir bütün halinde indirildiğini göstermektedir. Ona göre Hz. Muhammed’in kalbine toptan inen Kur’ân vahyinde, âyetler ve sûreler belirginleştirilmemiş, mücmel bir şekilde yer almıştır. O, vahyin “Kur’ân” aşamasını, *el-vahyu’l-evvel* şeklinde adlandırmaktadır.<sup>27</sup> Bununla birlikte Şa’rânî kanalıyla aktardığımız değerlendirme dikkate alındığında İbnü’l-‘Arabî’ye göre lafızların inşâsında ne Hz. Peygamber’in ne de Cibrîl’in bir dahli bulunduğu söylenebilir. Ona göre Hz. Muhammed, lafızların her birini nasıl aldıysa, o şekilde ümmetine iletmiştir.<sup>28</sup>

İbn ‘Akîle’nin Şa’rânî kanalıyla İbnü’l-‘Arabî’den yaptığı iktibâstan anlaşılacağı üzere Kur’ân lafızları bütünüyle Allah’a aittir. Zira klasik dönem İslâm düşünce tarihinde, Hz. Peygamber’in kendisine nâzil olmayanı Kur’ân olarak tebliğ ettiğini ileri süren bir kimse olmamıştır. Bu durumda da Kur’ân; örfî hakikat, lügavî hakikat ve şer‘î/dinî hakikat olmak üzere

<sup>23</sup> Demiğir, “Kur’ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tartışmalar”, 345-368.

<sup>24</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>25</sup> Şa’rânî, *el-Yevâkîf ve’l-cevâhir*, 1/170; İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-İhsân*, 1/104.

<sup>26</sup> ed-Duhân 44/3.

<sup>27</sup> Muhyiddin İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/130, 6/277.

<sup>28</sup> İbnü’l-‘Arabî’nin yaklaşımı konusunda detaylı değerlendirmeler için bk. Demiğir, “Kur’ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tartışmalar”, 352-353.



“lafız”, “mana”, “mektûb” ve “makrû”dan olan her birinin ismidir.<sup>29</sup> Yani, okunduğunda, okunan kelimeler; yazıldığında yazılan harfler olmak üzere lafız ve mananın bütünü Kur’ân olmaktadır. İbn ‘Akîle *ez-Ziyâde ve'l-ihşân*’da i‘câzü’l-Kur’ân ilmini incelediği yüz yirmi altıncı bölümde de satır aralarında Kur’ân lafızlarının ilâhîliğine değinmektedir. Ona göre Hz. Peygamber ilâhî hitabı lafız ve manasıyla birlikte işitmiştir. İbn ‘Akîle’ye göre Kur’ân’ın mu‘ciz bir kelâm olmasının önemli bir yönü, beşer kelâmında görülmeyen, ancak Kur’ân’ın temel bir hasleti olan şu özelliği sebebiyledir: Kur’ân’ın lafız ve manaları bir bütün olarak fesâhat ve belâgatın en üst derecesinde yer almaktadır.<sup>30</sup>

### 3. Muvâfakât-ı Sahâbe

Tefsir rivâyetlerinde, sahâbe sözüne muvâfık olarak ve dolayısıyla beşer sözünün ilâhî kelâma evrildiği çok sayıda âyetin indiği ifade edilmektedir. Bir başka ifadeyle Allah’ın insanoğlunun dilini aracı kılarak konuştuğuna ilişkin âyetlerin bulunduğu görülmektedir. Bu konuda en yaygın rivâyetler, “muhaddes” olarak da nitelendirilen Hz. Ömer b. el-Hattâb (öl. 23/644) ile ilişkili olanlardır. Tefsir tarihine bakıldığında Hz. Ömer’e ‘ben Rabbime muvâfakât ettim’ (*vâfektu Rabbî*) şeklinde rivâyetler isnâd edildiği gibi ‘Rabbim bana muvâfakat etti.’ (*vâfekanî Rabbî*)<sup>31</sup> şeklinde de rivâyetlerin bulunduğu görülmektedir. Kur’ân’da sahâbîlerin sözlerine muvâfık bir hayli âyetin nâzil olmuş olması, vahyin Hz. Peygamber’e nâzil olma tabiatının ve keyfiyetinin ne şekilde gerçekleştiğinin araştırılmasını lüzumlu kılmaktadır. Bu bağlamda *muvâfakât-ı sahâbenin* Kur’ân lafızlarının aidiyeti ile ilişkisine dair tartışmaları incelemek gerekmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur’ân âyetleri esbâb-ı nüzûl açısından ikili bir tasnifte mütâlâa edilebilir.<sup>32</sup> Bunlardan birinci türdeki âyetler, hacim itibarıyla Kur’ân âyetlerinin çoğunluğu olup özel bir sebebe bağlı olmadan doğrudan nâzil olanlardır. İkinci türdeki âyetler ise özel bir sebebe bağlı olarak nâzil olan âyetlerdir. İnsan sözüne muvâfık olarak indiği aktarılan âyetler bu türdendir. Kur’ân âyetlerinin insan sözüne muvâfık olarak inmesinden kasıt, insanların ortaya koydukları herhangi bir iddianın veya söylemin vahiy ile tescillenmesi değil; aksine, insanlara ait ifadelerin değişikliğe uğramaksızın aynı kalıp veya ibârelerle vahiy olarak nâzil olmasıdır.

Tefsir literatürüne bakıldığında başta *muvâfakât-ı Ömer*<sup>33</sup> olmak üzere Allah’ın kendi kelâmını insan gibi varlıkları konuşurarak iletmesine ilişkin rivâyetlerin olduğu görülmektedir.

<sup>29</sup> İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihşân*, 1/104-105.

<sup>30</sup> İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihşân*, 6/378.

<sup>31</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nibâye*, thk. eş-Şâhid el-Bûşihî (eş-Şârîka: Câmîatu’ş-Şârîka, 2008), 1/432; ‘Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsiri’l-Kur’ân*, thk. ‘Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 1/205; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir (Mefâtihu’l-gayb)* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1981), 23/87.

<sup>32</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, “sebebü’n-nüzûl” terimini “*meydana geldiği zamanda bir olaydan bahseden ya da bir olayın hükmünü beyân eden âyet veya âyetlerin inişine neden olan bâdise veya sorudur*” şeklinde tanımlamaktadır. bk. Muhammed ‘Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü’l-irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemrelî (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1995), 1/89.

<sup>33</sup> Ebû’l-Hasen el-Vâhidî’nin (öl. 468/1076) aktardığına göre Hz. Ömer şöyle demiştir: “Ben dört yerde Rabbime muvâfakât ettim. Dedim ki ‘Ey Allah’ın Resûlü, namazı makâm-ı İbrâhîm’in arkasında kılsak.’ Bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi: ‘Hani, biz bu Evi (Ka’be’yi) insanlar için toplantı yeri ve güven kaynağı kıldık. (İnsanlara) ‘İbrâhîm’in makamından namazgâh edin’in’ derken İbrâhîm ile İsmâ’îl’e de; ‘tavaf edenler, onun başından ayrılmayanlar, rükû ve secde edenler için Ev’imi temiz tutun’ diye ahit vermiştik’ (el-Bakara 2/125). Yine dedim ki: ‘Ey Allah’ın Resûlü, hanımlarına bir perde (hicâb) edinsen, zira senin huzuruna iyi adam da giriyor, günahkâr adam da giriyor.’ Bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi: ‘Ey imân edenler’ Size yemek için izin verilmedikçe Peygamber’in hâne-i saadetine girmeyin...’ (el-Ahzâb 33/53). Yine Hz. Peygamber’in hanımlarına dedim ki: ‘Ya bu işten vazge-

Bu bağlamda rivâyetlerde *fî mâ üzzele mine'l-Kur'ân 'alâ lisân-i ba'di's-sahâbe* ve *fe-nüzilet 'alâ lisâni Ömer* gibi ta'bîrlerin kullanıldığı görülmektedir. Süyûtî, *el-İtkân*'da "*Fimâ nezele mine'l-Kur'ân 'alâ lisâni ba'di's-sahâbe*" şeklinde bir bölüm açmakta ve bu konuda tefsir tarihinde yer verilen rivâyetleri aktarmaktadır. Süyûtî ayrıca Hz. Ömer'in Kur'ân'a olan muvâfakâtını *Katfu's-semer* adlı manzûmesinde ele almış ve bunların toplamda yirmi mesele olduğunu belirtmiştir. Söz konusu manzûmeyi de Muhammed Bedreddin el-Hasenî (1850-1935), *Fethü'l-vehhâb fî muvâfakâti seyyidînâ Ömer b. el-Hattâb* adıyla şerhetmiştir.<sup>34</sup>

İbn 'Akîle'nin *muvâfakat-ı sahâbeye* dair rivâyetler konusunda başvuru kaynağı Muhibbüddin et-Taberî'nin (öl. 694/1295) *er-Riyâzü'n-nadire fî menâkibi'l-'aşere* isimli eseridir. Muhibbüddin et-Taberî ve İbn 'Akîle'nin belirttiklerine göre ise *muvâfakat-ı Ömer* toplamda on beş âyetle ilgilidir. Taberî'ye göre söz konusu muvâfakattan dokuz tanesi, Hz. Ömer'in sözlerine birebir uyumlu olarak Kur'ân âyeti şeklinde inmiştir. Bunlardan dört tanesi lafız itibarıyla değil de mana yönüyle Kur'ân kelâmına; geriye kalan iki tanesi ise Tevrât'a muvâfık olarak Hz. Ömer'den sâdır olmuştur. İbn 'Akîle'ye göre ise Hz. Ömer'in bu muvâfakâtından sekizi lafız itibarıyla; yedisi de mana yönüyle Allah'ın kelâmına uyumlu olmuştur. Bir başka ifadeyle ona göre Kur'ân'ın sekiz âyetinde Hz. Ömer'in sözleri birebir nakledilmiş iken yedi âyetinde ise onun sözleri manen aktarılmıştır.<sup>35</sup>

*Muvâfakat-ı Ömer* konusunda en geniş rivâyetleri içeren; Taberî, Süyûtî ve İbn 'Akîle'nin de rivâyetlerini ihtiva eden eser, Hâmid b. 'Alî el-'Îmâdî (öl. 1171/1758) tarafından kaleme alınan *ed-Dürri'l-müstetâb fî muvâfakâti Ömer b. el-Hattâb*'tır. 'Îmâdî'nin belirttiğine göre yirmi beş meselede vahiy, Hz. Ömer'in görüşlerine uygun biçimde nâzil olmuştur. Keza onun aktardığına göre Hz. Ömer, yirmi yedi meselede sünnete de muvâfakat etmiştir. Bu durumda Hz. Ömer'in Kur'ân ve sünnete muvâfakâtı, elli iki meselede olmaktadır.<sup>36</sup>

İnsan sözünün aracı kılındığı veya insan sözüne muvâfık olarak nâzil olduğu belirtilen örneklerden biri; "*Fetebârekellâhü ahsenü'l-hâlikîn/Yaratanların en güzeli Allah ne yücedir.*"<sup>37</sup> âyetidir. Söz konusu âyetle ilgili olarak farklı rivâyetler bulunmaktadır. Klasik dönem tefsir merviyâtında belirtildiğine göre Abdullâh b. Sa'd b. Ebû Serh (öl. 36/656-57), Mü'minûn sûresinde insanın yaratılışını konu edinen âyetleri yazarken "*Sümme enşe'nâhü*

---

çersiniz. Yahut da noksan sıfatlardan münezze olan Allah sizin yerinize Hz. Peygamber'e daha hayırlı eşler verir. Bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi: 'O sizi boşarsa, Rabbi ona dul ve bakire olarak; teslimiyetçi, imânlı, gönülden itaat eden, tövbe-kâr, âbit, oruçlu sizden daha hayırlı eşler verir.' (et-Tahrîm 66/5). Ayrıca Mü'minûn sûresinin 'Gerçek şu ki biz insanı çamurdan süzölmüş bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir yere nutfe olarak yerleştirdik...' (23/12-14) şeklindeki âyetleri indirdiğinde, 'Yaratanların en güzeli Allah ne yücedir.' dedim. Bunun üzerine bu ifadelerim âyet (23/14) olarak nâzil oldu." bk. 'Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Mâhir Yasin el-Fahl (Riyâd: Dârü'l-Meymân, 2005), 509. *Muvâfakat-ı Ömer*'e dair rivâyetlerin temel hadis klasiklerinde de yer aldığı görülmektedir. Bu konuda farklı rivâyetler için bk. Buhârî, "Salât", 32; Müslim, "Fezâ'ilü's-Sahâbe", 24; Dârimî, "Menâsik", 33.

<sup>34</sup> Bedreddin el-Hasenî'nin söz konusu edilen *Fethü'l-vehhâb fî muvâfakâti seyyidînâ Ömer b. el-Hattâb* isimli eseri Abdullâh Bedrân, Abdurrahim Bermû (Dımaşk 1423/2002) ve Tâhâ Fâris'in (Beyrût 1335/2014) ilmi neşirleriyle yayınlanmıştır.

<sup>35</sup> Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâzü'n-nadire fî menâkibi'l-'aşere* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1984), 2/298; İbn 'Akîle, *eş-Ziyâde ve'l-ihsân*, 1/320.

<sup>36</sup> Hâmid el-'Îmâdî, *ed-Dürri'l-müstetâb fî muvâfakâti Ömer b. el-Hattâb ve Ebî Bekr ve 'Alî Ebî Türrâb ve tercemetühüm ma'a iddetin mine'l-ashâb*, thk. Mustafâ 'Osman Samîde (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1996), 17-153.

<sup>37</sup> el-Mü'minûn 23/14.

*halken âhare/Nihayet onu yeni bir yaratılışa mazhar ettik.*” ifadesine gelince şaşkınlığını gizleyememiş ve “*Fe-tebârekellâhu ahsenü’l-hâlikîn*” demiştir. Bu durum üzerine Hz. Peygamber ona; “*Yaz, bu âyetin bu pasajı senin söylediğin şekilde nâzil oldu.*” demiştir. Bunun üzerine Abdullâh b. Sa’d da “Eğer Hz. Muhammed’e vahiy iniyorsa bana da iniyordur.” diyerek irtidât ettiği nakledilmektedir. Söz konusu âyetle ilişkili benzer nakiller Hz. Ömer ve Mu’âz b. Cebel (öl. 17/638) gibi diğer sahabîler için de zikredilmektedir.<sup>38</sup>

Tefsir rivâyetlerinde “ifk” hâdisesiyle ilişkili bir âyetin de sahâbe sözüne muvâfık olarak nâzil olduğu aktarılmaktadır. Tefsir rivâyetlerinde aktarıldığına göre Sa’d b. Muâz (öl. 5/627), Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl. 49/669) ve Zeyd b. Hârise (öl. 8/629) ifk hadisesini duyduklarında “*Sübhâneke hâzâ bühtânün ‘azîmun/Bunu söylemek bize yakışmaz. Hâşa! Bu, büyük bir iftiradır.*” sözünü söylemişlerdir. Daha sonra onların bu konudaki yaklaşımları ve ifadeleri olduğu gibi Nûr sûresinde (24/16) nâzil olmuştur.<sup>39</sup> Uhud Gazvesi ile ilgili bir âyetin de Mus’ab b. ‘Umeyr’in (öl. 3/625) sözüne muvâfık olarak indiği nakledilmektedir. Tefsir kaynaklarında aktarıldığına göre Uhud’da başta ensâr ve mühâcir olmak üzere bütün müslümanların sancağını taşıyan Mus’ab b. ‘Umeyr, Hz. Muhammed’in yanından hiç ayrılmayıp sancaktarlık görevini yerine getirmiştir. Uhud’da Hz. Muhammed’in yanına kadar sokulup bir kılıç darbesiyle onu yüzünden yaralayan İbn Kamîe’nin kılıç darbeleriyle Mus’ab’ın her iki eli de kesilince sancağı kollarıyla göğsüne bastırarak dik tutmaya çalışmış ve nihayet yine onun mızrağıyla şehit düşmüştür. Mus’ab’ın sağ eli kılıç darbesiyle kesilince sancağı sol eline alarak müslümanlar motivasyonlarını kaybetmesinler diye “*Ve mâ muhammeddün illâ resülün/Muhammed sadece bir elçidir.*” sözünü söylemiştir. Mus’ab’ın bu ifadesi daha sonra “*Muhammed sadece bir elçidir. Ondan önce nice elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse, gerisin geri dönecek misiniz? Gerisin geri dönenler, Allah’a asla zarar vermiş olmayacaktır. Buna karşılık, Allah; şükredenlerin mükâfatını yakında verecektir.*”<sup>40</sup> âyetinde görüldüğü üzere bir Kur’ân ifadesi olarak nâzil olmuştur.<sup>41</sup>

Sahâbe sözüne muvâfık olarak nâzil olduğu aktarılan bir başka âyet ise vahiy meleği Cibrîl ile ilgilidir. Hz. Ömer bir gün Yahudilerin dinî eğitim ve öğretim yaptıkları Beytü’l-midrâs’larına gider ve onların Cibrîl hakkındaki mülâhazalarını öğrenmek ister. Yahudilerin “Cibrîl bizim düşmanımızdır, çünkü Muhammed’e bizim sırlarımızı veriyor. O şiddet, zorluk ve azap meleğidir, dostumuz olan Mîkâil ise kurtuluş, hayır ve rahmet meleğidir.” dediklerine tanık olur. Bunun üzerine Hz. Ömer, “*Bu iki melek ilâhî huzurda nerede yer alır?*” diye sorar. “*Cebrâil rabbın sağında, Mîkâil solundadır ve aralarında düşmanlık vardır.*” cevabını verince Hz. Ömer, “*Eğer dediğiniz gibi ise onlar birbirlerine düşman olamazlar.*” demiştir. Akabinde Hz. Ömer “*Kim onlardan birine düşman olursa Allah’a da düşman olur.*” diyerek yanlarından ayrılır. Hz. Peygamber’in huzuruna gittiğinde Resûl-i Ekrem, “*Ey Ömer, Rabbin*

<sup>38</sup> ‘Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1992), 2/144; İbn ‘Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-veccîz fî tefsiri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2001), 2/322; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/230, 5/1809; İbrâhîm b. Muhammed İsâ el-Me’mûnî, *Mabzûfâtü’l-Kur’ân* (Medîne: Mektebetü Dâri’z-Zamân, 2016), 58-59; Muhammed b. Yûsuf Bedreddin el-Hasenî, *Fethü’l-vehbâb fî muvâfakâti seyyidînâ ‘Ömer b. el-Hattâb*, thk. Tâhâ Fâris (Beyrût: Müessesetür-Reyyân, 2014), 100-101.

<sup>39</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/231.

<sup>40</sup> Âl-i ‘İmrân 3/144.

<sup>41</sup> Me’mûnî, *Mabzûfâtü’l-Kur’ân*, 59-60.

senin sözüne muvâfık âyet gönderdi.” demiş ve akabinde “Kim Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cibrîl’e, Mikâil’e düşman ise bilsin ki Allah da o kâfirlerin düşmanıdır.”<sup>42</sup> âyetini okumuştur.<sup>43</sup>

Hız. Ömer’in Kur’ân’a muvâfakât ettiği veya ‘Allah’ın Hız. Ömer’in kelâmına muvâfakat ederek’ hitap ettiği bir diğere husus, onun Hız. Peygamber’in hanımlarına yönelik söylediğı sözdür. Tefsir ve hadis kaynaklarında aktarıldığına göre Hız. Peygamber’in hanımları, kıskançlık yüzünden ona karşı birleşmişlerdi. Bu duruma muttali olan Hız. Ömer onlara, “O sizi boşarsa, belki de Rabbi sizden daha hayırlı eşleri ona nasip eder.” demiştir. Hız. Ömer’in Hız. Muhammed’in hanımlarına yönelik bu sözü, “Eğer sizi boşayacak olursa, Rabbi ona dul ve bakire olarak; Allah’a teslimiyet gösteren, yürekte inanan, gönülden itaat eden, tövbekeâr, kulluk eden, dünyada yolcu gibi yaşayan daha hayırlı eşler verir.” şeklinde Tahrîm sûresinde (66/5) bir âyet olarak nâzil olmuştur.<sup>44</sup> İbn ‘Atiyye’ye göre söz konusu âyet, Hız. Ömer’in sözüyle birebir örtüşerek (*nezeleti’l-âyetü ‘alâ nahvi kavlihi*) inmiştir.<sup>45</sup>

*Muvâfakât-ı sahâbe* konusunda yukarıda söz konusu ettiğimiz rivâyetler Tefsir meriviyâtında yer alan rivâyetlerden yalnızca bir kısmıdır. Tefsir geleneğinde *muvâfakât-ı sahâbe* ile ilişkili olarak muhtelif konularda çok sayıda rivâyetin bulunduğu görülmektedir. *Muvâfakât-ı sahâbe* konusunun Kur’ân lafızların aidiyeti meselesinde görüş beyan etmede etkin bir işlevinin olduğunu belirtmiştik. Keza Kur’ân lafızlarının aidiyeti konusunda İbn ‘Akîle’nin klasik dönem İslâm düşüncesinde hâkim ve râcih bakış açısını benimsediğini ifade etmiştik. Ona göre Kur’ân, lafız ve anlam bakımından Allah’a ait olmaktadır. Bu bağlamda, ‘*Muvâfakât-ı sahâbe, Kur’ân lafızlarının ilâhî oluşuna engel midir?*’ şeklinde bir soru sorulabilir. *Muvâfakât-ı sahâbenin*, Kur’ân lafızlarının ilâhî olduğuna dair görüşe ilk bakışta te’âruz ve tenâkuz izlenimi verdiği açıktır. Zira Kur’ân’ın bir kısım âyetleri sahâbenin sözlerinden alınmış ise sahâbenin sözlerinin de mu’ciz olduğu anlamına gelecektir. Ayrıca Kur’ân’ın hem lafız hem de mana bakımından eczasından bir kısmının ilâhî olmadığına kapı aralayacaktır. Dolayısıyla Kur’ân lafızlarının bütün eczasıyla ilâhîliği kabul edildiğinde *muvâfakât-ı sahâbenin* Kur’ân’ın i’câzı ile çelişeceği görülmektedir. Bu çelişkinin farkında olan İbn ‘Akîle *muvâfakât-ı sahâbenin* mu’ciz ve tehdâdî yönü konusunda bir değerlendirmede bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere İbn ‘Akîle’ye göre *muvâfakât-ı Ömer* toplamda on beş âyetle ilgilidir. Ona göre Hız. Ömer’in bu muvâfakâtından sekizi lafız itibarıyla; yedisi de mana yönüyle Allah’ın kelâmına uyumlu olmuştur. Bir başka ifadeyle ona göre Kur’ân’ın sekiz âyetinde Hız. Ömer’in sözleri birebir nakledilmiş iken yedi âyetinde ise onun sözleri manen aktarılmıştır.<sup>46</sup> Hemen belirtelim ki İbn ‘Akîle’ye göre *muvâfakât-ı maneviyye*, i’câz ve tehdâdî konusunda herhangi bir problem arzetmemektedir. Ona göre bu konuda temel sorunu teşkil eden *muvâfakât-ı lafiyye*dir. Zira bu tür muvâfakât, Azîz Kur’ân’ın mu’ciz olmasına, Hız. Peygamber’in onunla tehdâdîde bulunmasına ve en fasih ile en belîğ edîplerin onun

<sup>42</sup> el-Bakara 2/98.

<sup>43</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 1/302; Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî*, 1/331; Me’mûnî, *Mabzûfâtü’l-Kur’ân*, 59; Bedreddin el-Hasenî, *Fethü’l-vehbâb fî muvâfakât*, 85-87.

<sup>44</sup> Buhârî, “Salât”, 43. Ayrıca bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/229; Bedreddin el-Hasenî, *Fethü’l-vehbâb fî muvâfakât*, 84.

<sup>45</sup> İbn ‘Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/332.

<sup>46</sup> İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân*, 1/320.



bir âyetinin benzerini dahi ortaya koymak suretiyle ona mu‘ârazada bulunamadıkları tespiti ile çelişmektedir. Bu durumda nasıl olur da henüz inmeyen bir âyeti aynıyla bir sahâbe telaffuz edebilir? İbn ‘Akîle’nin bu sorunu çözmek için birtakım rivâyetlere başvurduğu görülmektedir. Öncelikle onun Hz. Peygamber’den nakledilen, “*Şüphesiz sizden önceki ümmetlerde Allah’ın kalplerine ilham verdiği kimseler (muhaddesûn) vardı. Eğer benim ümmetimde de ilhâma mazhar tek bir kimse varsa, şüphesiz o Ömer’dir.*”<sup>47</sup> şeklindeki sahîh hadîsle istidlâl ettiği müşâhede edilmektedir. Ayrıca o, *muvâfakât-ı lafziyye* konusunda Hz. Ali’nin sözü olarak aktarılan iki mevkûf rivâyete de başvurmak suretiyle sorunu çözmeye çalışmaktadır.<sup>48</sup> Birincisi: “*Kur’ân’da Hz. Ömer’in sözlerine uygun sözler görürdük. Onun görüşüne uygun âyetler görürdük.*” İkincisi: “*Bizler Hz. Muhammed’in sahâbesi olarak, Allah tarafından gönülleri yatıştıran hak ve rahmet ifadelerinin (sekinet), Hz. Ömer’in diliyle söylenmesini yadırgamazdık, (buna alışmıştık).*”<sup>49</sup>

İbn ‘Akîle’ye göre Hz. Ömer’in *muvâfakât*ının kaynağının da ilâhî, yani rabbânî bir ilhâm (*hâtirun rabbânî*) kaynaklı olması nedeniyle bunlar Kur’ân’ın i‘câz ve tehaddî yönünü ilgâ etmemektedir. Bu durumda inen âyetler, Hz. Ömer’in Kur’ân’a *muvâfık* olarak söylediği sözlerin Kur’ân metni olduğunu tescillemiş olmaktadır. Böylece *muvâfakât-ı lafziyye*, hem ilhâm kaynaklı olarak Hz. Ömer aracılığıyla hem de melek/vahiy kaynaklı olarak Hz. Muhammed vasıtasıyla nâzil olmuştur. Onun bu konudaki değerlendirmesi şöyledir:

“Hz. Ömer’in ifadelerinin Kur’ân âyeti olarak nâzil olması (*muvâfakât-ı Ömer*), onun kendi becerisi ve zekâsı ile ilgili değildir. Onun bu konudaki *muvâfakât*ı, ilâhî bir ilkâdir (*ilhâm*). Bu rabbânî bir konuşmadır (*tahdîs*). Kişi bazı zaman dilimlerinde bir çabası ve düşüncesi olmaksızın bunu içinde hissedebilmektedir. Kul kendisine verilen ilhâma uygun olarak bunu dile getirir. Bu, bir vahiy türüdür. “*Mûsâ’nın annesine, ‘Onu emzir’ diye vahyettik.*”<sup>50</sup> âyetinde de işaret edildiği üzere bu ilhâm türü de bir vahiydir [yani sözsüz vahiydir]. Hz. Peygamber’in yukarıdaki hadîste ifade ettiği üzere ‘*tahdîs*’, peygamberlere özgü değildir. Bu tür vahiy, gerek peygamberler gerekse de mü’minler için geçerlidir. Bütün bunlardan sonra anlaşıldı ki Hz. Ömer ve onun dışındakilerin sözlerinin birebir Kur’ân âyeti olarak nâzil olması, onların melekesi veya tespitleri kaynaklı bir şey değildir. Bunlar ilâhî bir ilhâmdır. Allah kalbine bu tür ilhâmı ilkâ ettiği kuluna, ikrâmını ve lütfunu izhâr etmek istemiştir. İlâhî bir ilkâ olan Kur’ân vahiy de bu şekilde nâzil olmuştur.”<sup>51</sup>

Şu kadar var ki İbn ‘Akîle’nin Hz. Ömer’e verilen rabbânî ilkâyı, Hz. Muhammed’e melek vasıtasıyla verilen vahiy ile özdeşleştirmedeği müşâhede edilmektedir. Ona göre Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e verilmesi bir melek aracılığı ile olmuş olması sebebiyle herhangi bir iltibâs ve karışıklığa sebep olmaz iken peygamber dışındakilerin kalplerine ilkâ edilen ilhâm ise karışıklığa yol açabilir. Bu konuda âriflerin, havâtır kategorisinden, yani insanın iradesi dışında zihne gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşüncelerden söz ederek Hz.

<sup>47</sup> Buhârî, “el-Enbiyâ”, 451; Müslim, “Fezâ’ilü’s-Sahâbe”, 23.

<sup>48</sup> Kur’ân lafızlarının aidiyeti meselesinde görüldüğü üzere İbn Akîle’nin *ez-Ziyâde ve’l-İhsân*’da herhangi bir meseleyi çözmek veya bir konudaki görüşünü desteklemek için öncelikle rivâyetlerle istidlâl ettiği görülmektedir. Bu bağlamda bir merfû‘ hadîs ve iki mevkûf habere başvurduğu müşâhede edilmektedir.

<sup>49</sup> İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-İhsân*, 1/325.

<sup>50</sup> el-Kasas 28/7.

<sup>51</sup> İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-İhsân*, 1/324-325.



Ömer gibilerinin *muvâfakât-ı lafziyyelerini* rabbânî düşünceler (*hâtırun rabbânî*) kategorisine koymaktadır.<sup>52</sup>

Netice olarak tefsir ve hadis rivâyetleri merkeze alındığında, *muvâfakât-ı sahâbe* özelinde kelâm-ı beşerin kelâmulâh olarak dönüşümünden söz edilebilir. Söz konusu edilen rivâyetlerden yola çıkarak Kur'ân'ın birtakım âyetlerinin insan sözlerine muvâfık olarak inmiş olduğu hususunun birçok ulemâ tarafından kabul edildiği söylenebilir. Muvâfakatin olağanüstü hâdiselerde olduğu gibi olağan durumlarda da olduğu görülmektedir. Bu durum Allah'ın, kelâmını ifade etmedeki acziyeti olarak görülemeyeceği gibi muvâfakat eden sahâbînin de olağanüstü yeteneklere sahip olduğunu göstermemektedir. Dolayısıyla bize göre İbn Akîle'nin işaret ettiği şekliyle Hz. Ömer'in muvâfakâtı ile Kur'ân metninin kaynağını aynileştirmek doğru bir yaklaşım değildir. Kanaatimize göre Kur'ân'da bu denli sahâbe sözüne muvâfakâtın bulunması, Allah'ın nüzûl döneminde muhatapların erişebilecekleri ve tasavvur edebilecekleri bir dille (*'alâ kadr-i 'ukûli'n-nâs*) onlara hitap etmiş olduğunu göstermektedir. Bu durum da Allah'ın insanoğluna bir lütuf göstergesi olmakta, bir bakıma muhataplar inen vahiyde kendilerini bulabilmekte ve Kur'ân'ı içselleştirmektedirler.

*Muvâfakât-ı sahâbenin* Kur'ân'da her ne varsa lafız ve mana itibariyle ilâhî olduğu yaklaşımı ile te'âruz ve tenâkuz izlenimi verdiği açıktır. Bu sebeple Kur'ân lafızlarının ilâhîliğini Kur'ân'ın parçacıklarında değil bütünlüğünde aramanın daha isabetli olduğunu düşünürüz. Dolayısıyla Kur'ân lafızları âyet ya da âyet parçacıkları gibi eczâ açısından değil de Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı bütün metin itibariyle Allah'a ait olmalıdır. Bir başka ifadeyle iki kapak arasında bulunan, Mushaf olarak adlandırılan, yani bir kitap haline getirilmiş yönüyle Kur'ân nazmı, -eczâ yönüyle değil- bütünlük açısından Hz. Muhammed'den duyulduğu ve yazıldığı şekliyle tekrar sahifelere kaydedilmesi sebebiyle gerek lafız gerekse de anlam açısından Allah'a aittir.

### Sonuç

Kur'ân'ın lafız ve mana bakımından ilâhî kelâm oluşu, Kur'ân-ı Kerîm'in başlıca hususiyetlerinden ve rûkûnlerinden biridir. Binaenaleyh lafız ve anlam, birbirinin lâzım-ı gayrı müfârikı durumunda olmaktadır. Başka bir deyişle ne lafzın ne de anlamın bağımsız bir değeri ve önemi bulunmaktadır. Öte yandan lafız ile mana bütünlüğü itibariyle Kur'ân'ın, levh-i mahfûzda Allah'ın izhâr buyurduğu şekilde olması cihetiyle "kelâmulâh", levh-i mahfûzdan semâya ve semâdan yeryüzüne nüzûlünü gerçekleştirmesi yönüyle mecâz anlamda "kelâm-ı Cebrâil", insanlığa teblîğ etmesi ve onlara hitaben tilâvet etmesi bakımından da yine mecâzen "kelâm-ı Muhammed" olduğunu ileri sürmek mümkündür. Muhammed İbn 'Akîle'nin İslâm düşünce geleneğinde hâkim ve râcih yaklaşım olan 'Kur'ân metninin bir bütün olarak lafız ile anlam olarak Allah'a ait olduğu' şeklindeki telakkiyi benimsediği, bu çerçevede Kur'ân lafızlarının aidiyetine dair diğer yaklaşımlara kapı aralamadığı ve bunları eleştirdiği anlaşılmıştır. İbn 'Akîle'nin de benimsediği hâkim kanaatin diğer görüşlere göre daha tutarlı olduğunu dü-

<sup>52</sup> İbn 'Akîle'nin söz konusu ettiği havâtir-i erba'a şöyledir: (i) İnsanın kendisinden doğan düşünceler (*hâtırun nefsiyyun*), (ii) şeytanın insana telkin ettiği duygu ve düşünceler (*hâtırun şeytâniyyun*), (iii) bir melek tarafından insanın kalbine bırakılan duygu ve düşünceler (*hâtırun melekiyyun*) ve (iv) rabbâbî düşünceler (*hâtırun rabbâniyyun*). Ona göre övgünün konu olduğu iki düşünce son ikisidir. bk. İbn 'Akîle, *eş-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/324-325.

şünüyoruz. Ancak İbn ‘Akîle’nin hâkim kanaati yeterli düzeyde temellendiremediği ve problem noktasını teşkil eden noktalara makul çözümler sunmadığı görülmektedir. Bu bağlamda İbn ‘Akîle’nin *muvâfakat-ı lafziyyenin* i‘câza konu olması için ilhâm ile vahyin kaynağını aynileştirme çabasının Kur’ân’ın lafızlarının ilâhîliği konusuna bir çözüm değil aksine ona mu‘ârazada bulunabilmenin imkânına kapı araladığı için temelsiz bir bakış açısı olduğu kanaati bizde hâsıl olmuştur.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

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

**Yazar(lar) / Author(s)**

Zakir DEMİR

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this Research.

### Kaynakça

- Altundağ, Mustafa. “Kelâmullâh Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî’ Ayırımı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd el-. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed el-. *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd*. thk. Muhammed Sâlih el-Gursî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2007.
- Bedreddin el-Hasenî, Muhammed b. Yûsuf. *Fethü'l-vehhâb fî muvâfakâti seyyidinâ 'Ömer b. el-Hattâb*. thk. Tâhâ Fâris. Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 2014.
- Demir, Zakir. *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Demir, Zakir. “Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği”. *Kader* 20/1 (2022), 345-368.
- Demir, Zakir. *Tefsir Terim Bilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifat, Hudud Ve Mustalahat Kitabiyatı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed ed-. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaa-i 'Osman 'Abdurrâzık, 1302.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *el-Me'ârifü'l-'akliyye*. thk. 'Abdulkerim el-'Osmân. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1963.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Cidde: Şerîketü'l-Medîneti'l-Münevver li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1413.
- İbn 'Akîle, Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ihşân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Şârîka: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsuddin. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- 'İmâdî, Hâmid el-. *ed-Dürrü'l-müstetâb fî muvâfakâti 'Ömer b. el-Hattâb ve Ebî Bekr ve 'Alî Ebî Türâb ve tercemetühüm ma'a 'iddetin mine'l-ashâb*. thk. Mustafâ 'Osman Samîde. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1996.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. 'Abdullâh. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. thk. M. Şerefettin Yalçın - Rifat Bilge. 2 Cilt. Ankara: TTK Yayınevi, 2014.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay el-. *Fihrisü'l-fehâris*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Mahallî, Celâleddîn el-. *el-Bedrü't-tâli 'fi halli Cem'î'l-cevâmi'*. thk. Ebû'l-Fida Murtaza 'Alî b. Muhammed el-Muhammedi ed-Dağıstanî. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2005.
- Mâverdî, 'Alî b. Muhammed el-. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1992.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. thk. eş-Şâhid el-Bûşihî. 13 Cilt. eş-Şârîka: Câmiatu's-Şârîka, 2008.

- Me'mûnî, İbrâhîm b. Muhammed Îsâ el-. *Mahzûfâtü'l-Kur'ân*. Medîne: Mektebetü Dâri'z-Zamân, 2016.
- Murâdî, Muhammed Halîl el-. *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karnî's-sânî 'aşer*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Râzî, Fahreddin er-. *et-Tefsirü'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sübkî, Tâcüddîn es-. *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*. thk. 'Abdulmun'im Halîl İbrâhîm. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tıba'ati'l-Mushafi's-Şerif, ts.
- Şa'rânî, 'Abdülvehhâb eş-. *el-Yevâkît ve'l-cevâhir*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Türkî. 36 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Taberî, Muhibbüddîn et-. *er-Riyâzü'n-nadire fî menâkibi'l-'aşere*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Teftâzânî, Sa'deddîn et-. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. 'Abdurrahmân 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 1998.
- Uzun, Nihat. "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 100-140.
- Vâhidî, 'Alî b. Ahmed el-. *el-Vasût fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, 'Alî b. Ahmed el-. *Esbâbü'nuzûli'l-Kur'ân*. thk. Mâhir Yasin el-Fahl. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 2005.
- Zerkeşî, Bedrüddîn ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1984.
- Zürkânî, Muhammed 'Abdülazîm ez-. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevâz Ahmed Zemrelî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**A Comparative Study on the Holistic Approach to the Qur'ân**

*Kur'ân'a Bütüncül Yaklaşım Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme*

**Ersin KABAKCI**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor, Hitit University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Türkiye

[ersinkabakci@hitit.edu.tr](mailto:ersinkabakci@hitit.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-0913-8087>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/08/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 16/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Kabakcı, Ersin. “A Comparative Study on the Holistic Approach to the Qur'ân”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October, 2022), 620-632.

<https://doi.org/10.31121/tader.1165058>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial

4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye



**Abstract**

The holistic approach to the Qur'ān is a phrase used under different headings in the field of tafsīr. The article assumes that a comparative analysis of the usage areas will provide more clear and understandable data on the scope of this phrase. The aim of the article is to bring out the scope of the expressions such as the holistic approach to the Qur'ān and the unity of the Qur'ānic text, thus to reveal the difference among these uses. Based on this background, the article presents and analyzes five different topics in which the aforementioned phrases are used in the field of tafsīr. These are the interpretation of the Qur'ān by the Qur'ān (tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān), the relationship between verses and sūras (munāsabāt al-āyāt wa'l-suwar), thematic tafsīr (al-tafsīr al-mawḍū'ī), sūrah-based tafsīr, and structural studies based on Semitic rhetoric. Tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān means the explanation of a verse with other verses of the Qur'ān, thus referring to the understanding of the text in its inner unity. Munāsabāt al-āyāt wa'l-suwar contains the thesis that the verse and sūra units should have a successive relationship, so it has the concept of unity that is expected to emerge from this relationship. Thematic tafsīr proposes to consider the verses related to a particular subject of the Qur'ān as a whole. Sūra-based tafsīr claims that the Qur'ānic sūras are whole units with certain main themes. As for the structural studies based on Semitic rhetoric defended by some scholars in recent Western studies, the Qur'ān is a text that has some symmetrical structures and therefore has structural unity. In each of these headings, we come across holistic approaches that differ from each other at certain points.

**Keywords:** Tafsīr, Tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān, Tanāsub al-Qur'ān, Thematic Tafsīr, Sūra-based tafsīr, Symmetry.

**Öz**

Kur'an'a bütüncül yaklaşım, tefsir ilminde farklı başlıklar altında kullanılan bir tabirdir. Makalenin varsayımı, kullanım alanlarına dair yapılacak mukayeseli bir incelemenin bu tabirin kapsamına ilişkin daha açık ve anlaşılır veriler sunacağı şeklindedir. Makalenin amacı, Kur'an'a bütüncül yaklaşım, Kur'an metninin bütünlüğü gibi ifadelerin tefsir ilminde hangi kapsamlarda kullanıldığını tespit ederek bunlar arasındaki farklılığı ortaya koymaktır. Bu arka plandan hareketle makale, adı geçen tabirlerin tefsir ilminde kullanıldığı beş farklı başlığı ortaya koymakta ve incelemektedir. Bunlar; Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, ayetler ve sureler arası münasebet, konulu tefsir, sure-merkezli tefsir ve Sami retoriğini esas alan yapısal incelemelerdir. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, bir ayetin Kur'an'ın diğer ayetleri ile izahını ifade etmekte, böylece metnin kendi iç bütünlüğünde anlaşılmasına gönderme yapmaktadır. Ayetler ve sureler arası münasebet, ayet ve sure birimlerinin ardışık anlam ilişkisine sahip olması gerektiği tezini barındırması itibarıyla son tahlilde bu ilişkiden sadır olması beklenen bir bütünlük telakkisine sahiptir. Konulu tefsir, Kur'an'ın belirli bir konusuna ilişkin ayetleri bir bütün olarak ele almayı önermektedir. Suretemelli tefsir, Kur'an surelerinin belirli ana temalara sahip bütün birimler olduğu iddiasını taşımaktadır. Son dönem Batılı çalışmalarda bazı araştırmacıların savunduğu Sami retoriğini esas alan yapısal incelemelerde ise Kur'an, bazı simetrik metin yapılarına sahip olan, dolayısıyla yapısal bütünlüğü haiz bir metin olarak takdim edilmektedir. Bu başlıkların her birinde karşımıza birbirinden belirli noktalarda ayrılan farklı bütüncül yaklaşımlar çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri, Tenāsübü'l-Kur'ān, Konulu Tefsir, Sure-merkezli Tefsir, Simetri.

**Introduction**

It is possible to define “holistic approach” as a term that expresses the necessity of evaluating an event, a situation or a text in its wholeness in order to be understood correctly. In this approach, it is aimed to make a more comprehensive evaluation by taking a wide-angle photograph of the subject of study and to prevent possible misunderstandings. On the other hand, focusing only on the point of discussion in order to understand an issue is defined as “atomistic approach”. This second approach is criticized on the grounds that “the connection of the part with the whole is ignored”. Because, according to the holistic approach, it is not possible to

reveal a comprehensive interpretation process by focusing only on the particular event or phenomenon itself. For example, the correct evaluation of the success or failure of an institution depends on the analysis of all units as a whole and on the basis of their interrelationships. For this reason, the evaluation of success or failure arising from a single unit in the institution or even a single person in the unit only based on that unit or person expresses a wrong point of view according to the holistic approach. Therefore, the holistic approach necessitates an examination that takes into account the stakeholders that are likely to have an impact on the unit or person that is the subject of the research, such as intra-unit and inter-unit relations, institutional structure and administrative structure.<sup>1</sup>

It seems possible that the “atomistic” approach,<sup>2</sup> which is positioned at the opposite pole, may also criticize the holistic approach. For example, the claim that an event, situation or a text passage should be interpreted as a whole, instead of being handled and analyzed on its own, can sometimes lead to “forced” connections, which can turn into an obstacle rather than contributing to the revealing of the correct meaning. As a matter of fact, the claim that a part must always be made sense of within the whole seems, at least at first glance, to express an over-generalizing perspective, as it presupposes an organic structure that is related to all its parts.

The aforementioned subject expresses a brief reference to the theoretical ground of the discussions in the context of the “atomistic” or “holistic” approach to the correct understanding of the Qur'ānic text. In this study, we do not aim to make a detailed analysis of the types of approaches mentioned, but to make a brief and comparative analysis of the discussion areas in which the issues of “holistic approach to the Qur'ān” and “the unity of the text of the Qur'ān” are positioned, which are expressed in different contexts within the field of tafsīr. The research assumes that the comparative analysis of the aforementioned subjects will contribute to obtaining more comprehensive results on the subject. In this context, the article aims to create a panoramic picture for the reader about the content, scope and limitations of the terms such as “the unity of the text of the Qur'ān” and “holistic approaches to the Qur'ān” in the field of tafsīr.

It should be underlined that concepts such as “holistic”, “unity”, “textual unity”, “disconnectedness of the text”, “context problem” are mainly included in the terminology of the field of literature. Despite this, it is observed that the above-mentioned concepts are frequently used in both Biblical and Qur'ānic studies. It seems that the most important reason for this is that the literary structures of the sacred texts - considering the formation processes - are quite far from the appearance of a work written by a single author around a certain theme -at least at first glance. For this reason, it is seen that the text structure of the Qur'ān has turned into an important field of study in the field of tafsīr. In addition, for the last half-century, a body of

---

<sup>1</sup> Nevin Reda, “Holistic Approaches to the Qur'ān: A Historical Background”, *Religion Compass* 4/8 (2010), 495.

<sup>2</sup> For the use of the term “atomistic” in this context, see Reda, “Holistic Approaches to the Qur'ān: A Historical Background”, 496, 500; Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986), 1.

literature has emerged regarding the textual structures of both the Bible and the Qur'ān in Western academia related to the aforementioned key concepts.<sup>3</sup>

It is known that a significant literature has emerged in the field of tafsīr since the early period, especially within the scope of munāsabāt al-āyāt wa'l-suwar, to find the inner coherence of the text of the Qur'ān. In this context, the consensus on the divine basis of the arrangement of the verses seems to have encouraged studies to determine the relationship between the verses. The scholars, who believe that the arrangement of the sūrahs is also divinely-based, tried to reveal the successive relationship between the sūras. However, it should be noted that the search for textual coherence is not limited to the 'ilm al-munāsabāt. For example, tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān, the first examples of which were given by the Prophet, is important in terms of the context based on the “internal unity” of the address (khitāb), which has taken its place among the forms of tafsīr since early times. When we look at the *al-Tafsīr al-Kabīr* by Muqātil b. Sulaymān (d. 150), the author of the earliest complete tafsīr that reached us, it is remarkable that “tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān” is witnessed in the interpretation of many verses. In addition, the presence of readings taking into account the relationship between the verses in the work is important in that it shows the understanding that the Qur'ān has an inner coherence and context in terms of its current arrangement extends to the earliest tafsīrs.<sup>4</sup> Likewise, in the modern period, we come across approaches related to a holistic approach to the Qur'ān and the aim of finding the unity of the Qur'ānic text. Among these, “thematic tafsīr”, “sūrah-based tafsīr” and “structural studies based on Semitic rhetoric” can be addressed.

### 1. The Relationship between Tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān and the Holistic Approach

Tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān (تفسير القرآن بالقرآن) refers to the efforts to explain a verse or a group of verses with the other verses of the Qur'ān. Undoubtedly, behind the suggestions of “understanding a text based on itself” lies the notion that that text has internal unity. It is predictable that such a reading suggestion, which seems reasonable for texts written by an author with a certain theme, expresses a difficult approach to applicability for scriptures that were revealed over long periods of time, composed of verses with different content and contexts, containing a lot of pronouns and historical references.

It is known that the method of tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān was presented by Ibn Taymiyya as the “best of the ways of tafsīr” (أحسن طرق التفسير) in the later period. For example, the Prophet explained the word “oppression” (ظلم) in al-An'ām 6/82 with the word “polytheism” (الشرك) in Luqmān 31/13. Tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān is applied under various titles such as the restriction of the absolute (al-muṭlaq/al-muqayyad), the allocation of a general word ('āmm/khāṣṣ), the explanation of the strange words (gharīb), the explanation of obscure matters

<sup>3</sup> Ersin Kabakçı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 130-134.

<sup>4</sup> For more detail, see Ersin Kabakçı, “Ayatler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihi Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği”, *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 420-442.

(mubham), and the making the ambiguous words clear (mujmal/mubayyan).<sup>5</sup> When such titles are considered on a text-centered basis, it is clear that the Qur'ān is assumed to have a holistic structure, therefore it refers to the necessity of performing a reading that takes into account the unity of the text. On the other hand, since there was no concept of a completed book during the nuzūl period, it should be emphasized that the examples at that time related to tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān do not reflect a systematic holistic approach. However, it can be said that these examples have a nature that pave the way for the aforementioned type of readings with the transformation of the Qur'ān into the Muṣḥaf in the following period. Because, if some of the verses are interpreted with others even in a period when the Muṣḥaf is not completed, it should not be strange to come across more reading examples in the same frame when the book is completed.

Here we need to underline an important point. In the early period, tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān was not seen as an adequate tafsīr method alone, so the riwāyas and the means of ra'y accompanied it. In fact, it should be noted that the method of tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān in the following periods was not in the form of a purely text-centered approach, as in some approaches witnessed in the contemporary period, and it was not reflected in the tafsīr works in this way. For example, Muqātil b. Sulaymān, one of the early mufasssirs, whose tafsīr work has many examples of tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān, also included riwāyas. Likewise, Ibn Taymiyya, who placed this method in the first place while mentioning the best ways of tafsīr, did not present it as a sufficient method on its own. He states that since tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān may not be sufficient to understand all the verses correctly, it is necessary to refer to the Sunnah of the Prophet, the words of the saḥāba and then the ṭābi'ūn, and after all these, the means of ra'y.<sup>6</sup>

When it comes to the contemporary period, approaches that break the aforementioned hierarchical structure and are based only on the text of the Qur'ān appear. This is important as it refers to the understanding that a text-centered reading will be sufficient. Because in such an approach, for the reader who is alone with the text, perhaps the “unity” of the text appears as the only controlling factor of the correct meaning. Namely, in such a Qur'ān-centered perspective, the text should present a structure with internal consistency and unity so that contradictory or incomplete meanings do not emerge from it. Therefore, it can be stated that the concept of unity in the interpretation of the Qur'ān with the Qur'ān in the early and classical period was not based only on a Qur'ān-centered (text-centered) reading, rather it was presented as one of the other elements of tafsīr. In the contemporary period, it is seen that the integrity of the text naturally comes to the fore in approaches that largely ignore the other elements of tafsīr by placing the Qur'ān in the center.

<sup>5</sup> For the examples of tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān see Muḥammad Ḥusayn al-Zahabī, *al-Tafsīr wa'l-mufasssirin* (Cairo: Maktaba Wahba, 2000), 1/31-36.

<sup>6</sup> Ibn Taymiyya, *Muqaddima fi usūl al-tafsīr*, critical ed. 'Adnān Zarzūr, n.d., 93-114. For some significant remarks on the reflections of Ibn Taymiyya's approach to the classical and modern tafsīrs see also Sevim Gelgeç, “İbn Teymiyye Ekseninde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesine Dair Bazı Mülahazalar”, *Darulfunun İlahiyat* 32/2 (2021), 14-29.

## 2. The Relationship between Munāsabāt al-āyāt wa'l-suwar and Holistic Approach

Munāsabāt-based readings, which are generally initiated with the tafsīrs of Zamakhsharī and Rāzī, consider the successive meaning relationship between the verses and sūras of the Qur'ān as an important element in tafsīr. In fact, this approach, traces of which can be found in much earlier periods, has a unique view of unity in that it focuses on the relationship between sūras and consecutive verses within a sūra. It should be noted that the consensus that the order of the verses is tawqīfī (divinely-based) has a significant role in the thought that there are successive relations between the verses in terms of the arrangement of the Muṣḥaf.

Some scholars, such as Suyūfī, who believed that the order of the sūrahs is also tawqīfī, carried the issue of the relationship between the verses to the “inter-sūrah” dimension and conducted studies aiming to reveal the thematic connection between successive sūras. These studies both focus on the successive connection between the sūras and try to determine the relationship between the last verses of a sūra and the first verses of the following one, based on the same concern. Therefore, in such an approach, the Qur'ān is read on the basis of the belief that it is a “holistic” text with successive relationships between verses and sūras from beginning to end. In the readings based on the relationship between the verses, statements such as “X is mentioned in this verse since Y was mentioned in the previous one” are frequently encountered. In this context, it is seen that various rhetoric terms such as tanzīr, teḥalluṣ, iltifāt, and taḍādd are referred to in order to express the type of relationship between the verses. As for the relationship between the sūras, expressions such as “As the subject of X is mentioned in sūra al-Fātiḥa, issues such as Y are included in sūra al-Baqara as well.” and “Sūra Āl 'Imrān has a content that completes the Z purpose of sūra al-Baqara.” are frequently encountered since the issue of “relationship between successive sūras” is focused in such works.<sup>7</sup>

Readings based on munāsabāt al-āyāt wa'l-suwar, when viewed from “holistic approach”, differ from tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān. At first glance, there does not seem to be a direct conception of a “holistic” view here. However, it can be noticed that the idea that the verses in a sūra have successive relations includes the thesis that the verses form a whole in total. In fact, it is clear that both the search for a relationship between the sūrahs and the efforts to find the relationship between the last verses of a sūrah and the first verses of the next one include the claim that the Qur'ān has a “holistic” structure. The difference of the emphasis on “unity” here from the first title (tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān) is that the establishment of unity depends on the successive relationship between verses and sūras. Therefore, it can be stated that the concept of unity in this context has a scope that requires the text to be read more closely and “linear” follow-up due to the importance of successiveness. However, for the approach that takes into account the successive relationship between the verses and the sūras to gain the “holistic” characterization, it should be stated that there must be a successive connectedness that includes the “whole text”. For example, a successive relationship can be established between the first 10 verses of a sūra. Later, another successive relationship can be made between the next 15 verses. However, if a relationship cannot be established between these two text units,

<sup>7</sup> See Jalāluddīn Suyūfī, *Tanāsūq al-durar fī tanāsūb al-suwar*, critical ed. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya), 1986, 63 etc.



it is of course possible to talk about an atomistic reading rather than a holistic one. Therefore, in order for the approach based on the relationship between successive verses and sūras to gain a “holistic” feature, it is necessary to establish a continuous relationship that covers the entire text by extending a whole sūra or even between the sūras. This stands out as the most important point that makes it difficult, at least in practice, to include munāsabāt-based readings within the holistic approach.

Another issue in the context of the subject is that the only factor that encourages the literature on munāsabāt al-āyāt wa'l-suwar is not the divinely-based order of the verses. For example, in the sūrah-based works that we will discuss later, the successive relationship between the verses is considered important, although it is not an obligation for all verses. As a matter of fact, in such an approach that considers the sūrah as a literary whole, it is understandable to expect this unity to be established by the strong connection between the verses. Likewise, since the Qur'ān has been analyzed as a “literary text”, especially in recent Western studies, it should be stated that an analysis based on “literary” concerns is dominant in the studies included in this scope.

Before moving on to “thematic tafsīr”, it would be useful to emphasize one more point regarding the evaluations we made in the context of both tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān and munāsabāt al-āyāt wa'l-suwar. Considering the historical process of both subjects going back to the earliest periods, we should state that we are aware that the literature in question was encouraged by “theological” rather than “literary” concerns. In this context, it can be thought that reading these two issues through the concepts of unity in the modern period contains a kind of anachronism and therefore deserves criticism. However, these lines aim to draw attention to the fact that there is a perception of “unity” in the last analysis, although it is based on theological concerns rather than a “literary” one. In other words, although the relevant literature did not set a goal of revealing that the Qur'ān is a holistic text, literature that can be included in the holistic approach emerged arising from the belief that the Qur'ān has a self-interpreting feature and that there is a successive relationship between its verses and the sūras.

### 3. The Relationship between Thematic Tafsīr and Holistic Approach

Thematic tafsīr (التفسير الموضوعي) refers to the tafsīr activity by focusing on one of the subjects of the Qur'ān and taking into account all the verses on the relevant subject.<sup>8</sup> In some definitions, it is seen that the order of revelation among the verses containing the same subject is expected to be taken into account in such works.<sup>9</sup> As a result, it is possible to place the tafsīr activities carried out by collecting the verses on a subject and paying regard to the time of their revelation under the thematic tafsīr. Although it is presented as a contemporary tafsīr method, some studies draw attention to its similarity with the literature of Qur'ānic sciences such as al-nāsikh wa'l-mansūkh, majāz al-Qur'ān, mutashābih al-Qur'ān.<sup>10</sup> It is observed that

<sup>8</sup> For different definitions of thematic tafsīr see Şahin Güven, *Konulu Tefsir Metodu* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 63-69.

<sup>9</sup> Mevlüt Güngör, “Tefsirde Konulu Tefsir Metodu”, *İslami Araştırmalar* 2/7 (1988), 50; Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, 63.

<sup>10</sup> Şahin Güven, “Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu”, *Taripten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, eds. Bilal Gökkır et al. (İstanbul: Özkan Matbaacılık, 2010), 444-446.

Muhammad Husayn al-Zahabī (d. 1915) opened a title as “Thematic Tafsīr” in his work called *al-Tafsīr wa'l-mufasssīrūn* and included works such as the aforementioned ones above under this title. *Al-tibyān fī aqsām al-Qur'ān* by Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1370), *Kitāb al-Nāsikh wa'l-mansūkh fī'l-Qur'ān al-Karīm* by Abū Ja'far al-Nahhās (d. 338/950), *Asbāb al-nuzūl* by Wāhidī (d. 468/1076) and *Aḥkām al-Qur'ān* by Jassās (d. 370/981) are presented as examples of the “thematic tafsīrs” of the previous period by Zahabī.<sup>11</sup> However, it can be stated that the literature in question does not have a scope that can be described as “thematic tafsīr” on the grounds that it is works that compile riwāyas or historical information on the subject rather than presenting an independent tafsīr method.<sup>12</sup> As a matter of fact, although Zahabī includes such works from the classical period at the beginning of the relevant title, it is seen that he does not continue the subject on the same ground in the lines that follow, and he moves away from it.<sup>13</sup>

What makes the thematic tafsīr important for this study is the emphasis on “unity”, which is also reflected in its definition. It is noteworthy that the evaluations that this method “give a holistic and comprehensive perspective to the mufasssīr” are mentioned in the studies on the thematic tafsīr. However, it should be emphasized that the holistic view here does not cover the whole of the Qur'ān, but “the whole of the verses related to the subject that is intended to be interpreted”. In this respect, a study to be conducted on subjects such as prayer, fasting, and pilgrimage takes place in the form of the scholar collecting only the verses that can be directly or perhaps indirectly related to those subjects, and approaching it within this “unity”. Therefore, while this approach expresses a “holistic” perspective in terms of referring to “the unity of the subject”, it also refers to an “atomistic” feature in terms of centering just a certain part of the verses of the Qur'ān in the final analysis. In addition, some scholars criticize this method because while the verses with the same subject are evaluated together the place of these verses in the order of the Muṣḥaf is put on the back burner.<sup>14</sup>

#### 4. The Relationship between Sūra-based Tafsīr and Holistic Approach

The tendency to read each sūrah in the Qur'ān “in its own unity” and as “whole units” has come to the fore especially in the 20<sup>th</sup> century's tafsīr literature. Behind this, there is a reaction to the orientalist literature, in which the Qur'ānic sūras are presented as dispersed, unsystematic and disorganized literary units.

In this context, the leading mufasssīrs of the 20<sup>th</sup> century such as Sayyid Quṭb (d. 1966), Mawdūdī (d. 1979), Sayyid Muhammad Ṭabāṭabā'ī, (d. 1981), Izzad Darwaza (d. 1984), Ḥamīduddīn Farāhī (d. 1930) and Amīn Aḥsan Iṣlāhī (d. 1997) made tafsīr works that attach special importance to the “sūra unity”.<sup>15</sup> In the tafsīr introductions of the aforementioned mufasssīrs, it is seen that the claims about the sūras' being “far from unity, unsystematic” in the

<sup>11</sup> Zahabī, *al-Tafsīr wa'l-mufasssīrūn*, 1/110.

<sup>12</sup> Güngör, “Tefsirde Konulu Tefsir Metodu”, 50-51.

<sup>13</sup> Zahabī, *al-Tafsīr wa'l-mufasssīrūn*, 1/110-111.

<sup>14</sup> Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Accessed 15 Haziran 2022).

<sup>15</sup> Mustansir Mir, “The Sūra as a Unity: A Twentieth Century Development in the Qur'ān Exegesis”, *Approaches to the Qur'ān*, ed. G.R. Hawting - Abdul-Kader A. Shareef (New York: Routledge, 2013), 211-215.

Western literature are referred to directly or indirectly.<sup>16</sup> This confirms the thesis that such claims are an important factor in the emergence of the aforementioned literature.

It should be said that the idea that the sūrahs present a holistic structure and that readings should be done to find this unity expresses a narrower approach than tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān and thematic tafsīr. Because here, the focus is not on the whole of the Qur'an, but only on a unit of sūra. In addition, in the sūrah-based approach, it is tried to find the main theme of the analyzed sūra rather than the verses related to a specific subject as in thematic tafsīr. On the other hand, it should be stated that the sūrah-based readings differ from the munāsabāt-based tafsīr in another aspect. That is, while a “successive relationship” is necessary for readings based on munāsabāt al-āyāt wa'l-suar, this successiveness is not a necessity in studies that tend to read each sūra as a whole unit. In this context, the main theme of the sūrah is described with names such as “miḥwar”, “gharaḍ”, “amūd” and the verses in the sūrah are analyzed within the framework of serving the main theme “without the necessity of successive relationship”.<sup>17</sup> For example, Iṣlāḥī identified the ‘amūd of the sūra al-Nisā’ as the “foundations of Muslim social solidarity”.<sup>18</sup> Quṭb, on the other hand, draws so much attention to the issue of the unity of the sūras that even the fact that a sūra consists of verses revealed in different time periods does not harm the “unity” of this sūra.<sup>19</sup> According to Quṭb, every sūra has an “axis” (miḥwar) and all verses serve the axis (central theme) of the sūra.<sup>20</sup> According to Ṭabāṭabā'ī, every sūra has a “gharaḍ” (aim) and the verses of the sūra form a unity by serving this goal. For example, sūra al-An'ām aims to convey the oneness of Allāh to humanity.<sup>21</sup> In sum, in this approach, the unity of the sūras is tried to be found through its central theme. In the studies carried out for this purpose, although no obligatory succession is observed, attention is paid to the relationship between the verses of the sūra. At the same time, the references to other sūras show that tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān is also used. This is important in that it shows that a method the purpose of which is to find the unity of the sūras sometimes gets help from the whole of the Qur'ān.

## 5. The Relationship between Structural Studies Based on Semitic Rhetoric and Holistic Approach

According to a claim brought to the agenda by some Western Qur'ānic scholars, since the Qur'ān is a Semitic text, it should be analyzed within the rules of rhetoric belonging to this culture. The way to reveal the holistic structure of the Qur'ān is to analyze the text structures of the culture in which it was born. Accordingly, in Semitic rhetoric, texts do not follow a linear progression in the form of introduction-development-result as in Greek rhetoric, but are shaped around certain circular literary structures. Parallel symmetry (ABC/ABC), mirror symmetry

<sup>16</sup> For instance, see Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History* (New York: Longmans, Green and Co., 1906), 63; Gustav Weil, “An Introduction to the Qur'ān III”, *The Biblical World* 5/5 (1895), 348-349.

<sup>17</sup> Mīr, “The Sūra as a Unity: A Twentieth Century Development in the Qur'ān Exegesis”, 213-215.

<sup>18</sup> Mīr, *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'an*, 48-50.

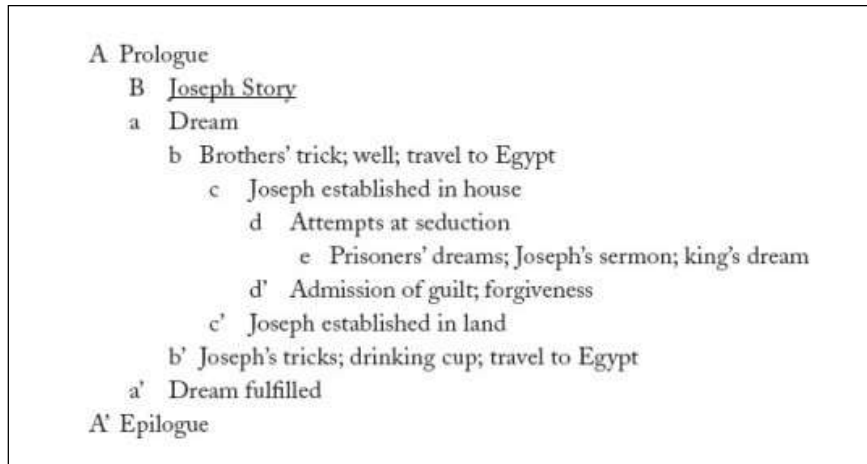
<sup>19</sup> For Quṭb's literary approach to some early sūras see Ersin Kabakçı, “Sayyid Quṭb's Literary Approach to Some Early Meccan Sūrahs: A Comparative Analysis with the 20<sup>th</sup> Century Western Readings”, *Dergiyant* 7/13 (2019), 242-257.

<sup>20</sup> See Sayyid Quṭb, *fi Zilāl al-Qur'an* (Beirūt: Dār al-shurūq, 1972), 1/555.

<sup>21</sup> Sayyid Muḥammad Ṭabāṭabā'ī, *al-Miẓān fi Tafsīr al-Qur'an*, (Beirūt: Muassasa al-A'lemī li'l-maṭbū'a), 1997, 7/5.

(ABC-C'B'A') and concentric symmetry (ABC-X-C'B'A') are the most prominent of such structures.<sup>22</sup> Apart from the aforementioned symmetrical text structures, there are also texts with structures that are described as “partially-symmetrical”.

In the context of the subject, each of the letters mentioned above refers to a certain theme or structure. Thus, it is stated that there is a thematic or structural relationship between A and A', B and B' or C and C', each of which symbolizes text units in various quantities. The X unit in the middle of the text in the concentric composition symbolizes the central theme around which the entire text revolves.<sup>23</sup> In order to clarify the subject, we think it would be useful to share the concentric structure revealed by Raymond Farrin in Sūra Yūsuf here:



The Structure of Sūra Yūsuf by Farrin

As is seen, it is claimed that Sūra Yūsuf, which consists of 111 verses, has a symmetrical structure based on themes symbolized by letters. For example, while the theme of “dream” is mentioned in verses 4-7, a', which includes verses 99-101, refers to “the fulfillment of the dream”. It is seen that the scholar makes similar thematic connections in other parts of the sūra. As for X, as stated before, it constitutes the central theme of the sūra according to him.<sup>24</sup>

It is noteworthy that this approach is quite different from the first four. Because here, the reader approaches any verse of the Qur'ān, a group of verses or the sūras on the basis of the above-mentioned literary structures. For example, in tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān, there is no obligation to take into account the textual structures, as is here. On the other hand, this approach focuses primarily on certain “structures” assumed to exist in the text, not any “theme” as in thematic tafsīr. It is clear that there is a connection between concentric symmetry and sūra-based tafsīr in the context of the “central theme”. However, in concentric symmetry, the central theme has to be in the center of the text, and the other text units must both have symmetry among themselves and serve the central theme in the center of the text. However, there are no

<sup>22</sup> For the samples of symmetrical text structures see Kabakçı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları*, 250-264.

<sup>23</sup> About two prominent scholars in this context and their related works see Raymond Farrin, *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text* (Ashland-Oregon: White Cloud Press, 2014); Michel Cuypers, *The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis* (London: Bloomsbury, 2015).

<sup>24</sup> Farrin, *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text*, 43.

such structural requirements in sūra-based tafsīr. In addition, while the text unit focused on in the sūra-based approach is the sūra, the text unit here can be composed of a single verse, or it can have a scope that includes the entire Qur'ān. Finally, the expected unity in concentric symmetry is based on the “cyclical” relationship rather than the “linear” one that we underline in the munāsabāt al-āyāt wa'l-suwar.

### Conclusion

Phrases such as “the unity of the text of the Qur'ān”, “the holistic approach to the Qur'ān” and “the reading of the Qur'ān in its own unity” are used in various contexts in the field of tafsīr. The way in which the Prophet and his companions interpreted the Qur'ān, the first examples of which were given during the revelation period, was undoubtedly taken into consideration in the following period. As a matter of fact, the first examples of tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān are seen during the revelation period and extend to the present day. However, apart from the limited tafsīr material available after the death of the Prophet and the first generation, Muslims' interaction with the Muṣḥaf directly caused different forms of tafsīr to emerge. For example, the belief that the arrangement of the Muṣḥaf is divinely-based encouraged readings based on the munāsabāt al-Qur'ān. On the other hand, in the contemporary period, new suggestions have emerged in the context of new searches on alternative tafsīr methods and thematic tafsīr has taken its place among them. In addition, the relationship between verses and sūras has become an important research area in Western literature, where the Qur'ān has been studied as a “literary text”, especially for the last half-century. Again, a reaction to the Western claims that the sūras are scattered and unsystematic literary structures has brought sūra-based readings to the fore in the 20<sup>th</sup>-century tafsīr works. Finally, the reading styles, which we mentioned under the title of “Structural Studies Based on Semitic Rhetoric”, have taken their place among the important research areas in Western Qur'ānic studies in recent years and seem to have brought an unusual method of searching for text unity to the literature.

It should be stated that there are commonalities in the context of a holistic approach among the subjects included in the five sub-headings. However, in this study, we tried to reveal which framework the holistic approach expresses in each title and the points where it differs from the others. According to this,

- In the tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān, “the whole of the verses of the Qur'ān” is taken into account in the explanation of a verse or a group of verses,
- In readings based on the munāsabāt al-āyāt wa'l-suwar, “the whole of successive relations between verses and sūras” is tried to be revealed,
- In “thematic tafsīr”, “the whole of the verses on the same subject” is taken into account,
- In sūra-based tafsīr, a sūra is analyzed as a holistic unit with a certain central theme and its verses serve this theme,
- In structural studies based on Semitic rhetoric, it has been observed that there is a notion of “unity consisting of certain symmetrical structures in text units” in different quantities from a verse to the whole text.

In sum, this article tried to find out what kind of unity conceptions exist in the five approaches we have discussed and at what points they differ. Although it is possible that the



aforementioned classifications may contain some deficiencies, this study, which perhaps represents a first initiative to deal with the issue with a “holistic” as well as a comparative perspective, will contribute to the discussions on the holistic approach to the Qur’ān. In this context, subjecting each approach to wider comparative analyzes with concrete examples will lead to more significant findings.

**Ethical Statement / Etik Beyan /**

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

**Author(s) / Yazar(lar)**

Ersin KABAĞCI

**Funding / Finansman**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## References

- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Date accessed 15 June 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir>.
- Carlyle, Thomas. *On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History*. New York: Longmans, Green and Co., 1906.
- Cuypers, Michel. *The Composition of the Qur'ān: Rhetorical Analysis*. London: Bloomsbury, 2015.
- Farrin, Raymond. *Structure and Qur'ānic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text*. Ashland-Oregon: White Cloud Press, 2014.
- Gelgeç, Sevim. "İbn Teymiyye Ekseninde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesine Dair Bazı Mülahazalar". *Darulfunun İlahiyat* 32/2 (2021), 1-32.
- Güngör, Mevlüt. "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu". *İslami Araştırmalar* 2/7 (1988), 49-55.
- Güven, Şahin. "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. eds. Bilal Gökkır et al. İstanbul: Özkan Matbaacılık, 2010.
- Güven, Şahin. *Konulu Tefsir Metodu*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Ibn Taymiyya. *Muqaddima fî usûl al-tafsîr*. critical ed. 'Adnân Zarzûr, n.d.
- Kabakcı, Ersin. "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Köküne Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 420-442. <https://doi.org/10.31121/tader.763761>
- Kabakcı, Ersin. *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kabakcı, Ersin. "Sayyid Quṭb's Literary Approach to Some Early Meccan Sūrahs: A Comparative Analysis with the 20<sup>th</sup> Century Western Readings". *Dergiabant* 7/13 (2019), 242-257. <https://doi.org/10.33931/abuifd.542982>
- Quṭb, Sayyid. *Fî Zilāl al-Qur'ān*. 6 vols. Beirût: Dār al-shurūq, 1972.
- Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhî's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'ān*. Indianapolis: American Trust Publications, 1986.
- Mir, Mustansir. "The Sūra as a Unity: A Twentieth Century Development in the Qur'ān Exegesis". *Approaches to the Qur'ān*. eds. G.R. Hawting - Abdul-Kader A. Shareef. 211-224. New York: Routledge, 2013.
- Reda, Nevin. "Holistic Approaches to the Qur'ān: A Historical Background". *Religion Compass* 4/8 (2010), 495-506.
- Suyūṭī, Jalāluddīn. *Tanāsūq al-durar fî tanāsūb al-suwar*. critical ed. 'Abd al-qādir Aḥmad 'Atā. Beirût: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad. *al-Mīzān fî Tafsīr al-Qur'ān*. 20 vols. Beirût: Muassasa al-A'lemī li'l-maṭbū'a, 1997.
- Weil, Gustav. "An Introduction to the Qur'an IIP". *The Biblical World* 5/5 (1895).
- Zahabī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa'l-mufasssīrūn*. 3 vols. Cairo: Maktaba Wahba, 2000.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Osmanlı Tefsir Kùltürüne Bir Katkı: Mehmed Fevzî Efendi'nin *Tefrîcu'l-kalak fî tefsîri sûreti'l-***

***Felak* Adlı Sure Tefsirinin İşârî Yönden İncelenmesi**

*A Contribution to Ottoman Tafsir Culture: An Analysis of Mehmed Fawzî Efendi's Tafsir of Surah*

*Tefrîj al-qalaq fî tafsîri sûrat al-Falaq from an ishari Perspective*

**Hidayet AYDAR**

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakùltesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Prof. Dr., Istanbul University, Theolgy Faculty

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Türkiye

[hidayet@istanbul.edu.tr](mailto:hidayet@istanbul.edu.tr)

Orcid.org/0000-0002-7563-5073

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 31/05/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 09/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Aydar, Hidayet. “Osmanlı Tefsir Kùltürüne Bir Katkı: Mehmed Fevzî Efendi'nin *Tefrîcu'l-Kalak* Adlı Tefsirinin İşârî Yönden İncelenmesi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim 2022), 633-658.

<https://doi.org/10.31121/tader.1124182>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Bu çalışmada Osmanlının ondokuzuncu asrında yaşamış önemli simalardan biri olan Mehmed Fevzi Efendi ve onun *Tefrîcu'l-kalak fî tefsîri sûreti'l-felak* adlı eseri ele alınmaktadır. Bu amaçla önce müellifin hayatı, yaşadığı dönem ve eserleri hakkında bilgiler verilmektedir. Ardından tefsir ve tasavvuf alanındaki yeri konusunda bilgiler serdedilmektedir. Müellifin *Tefrîcu'l-kalak* adlı tefsiri hakkına bilgi vermeden önce, Felak suresi tefsiri olması hasebiyle daha önce yazılmış bazı Felak suresi tefsirlerinden bahsedilmektedir. Bundan sonra *Tefrîcu'l-kalak*'ın işârî yönü üzerinde durulmaktadır. Felak suresinin tefsiri olan eserde ayetlerin ele alınış ve tefsir ediliş tarzı işlenmektedir. Eserde dirâyî ve rivâyî yöntemler yanında bilhassa işârî yöntemle yapılan yorumlara dikkat çekilmektedir. Müellif, bu yorumları daha ziyade hâl ehli diyebileceğimiz kimselerin hayatlarından örnekler vererek incelemektedir. Kerâmet türünden olan ve olağanüstü bir nitelik arz eden bu hikâyeler verildikten sonra okuyucunun bunlardan ibret ve ders alması yönünde uyarılar yapılmaktadır. Müellif, dönemin şartları gereği sosyo-ekonomik sıkıntı yaşayanlara, bireysel nedenlerden dolayı psikolojik sorunlar içinde bunalanlara bu eseriyle adeta bir kurtuluş reçetesi sunmaktadır. Bilhassa sabır, tevekkül, tefekkür, zikir, şükür, tasadduk, sıla-i rahim, şükür, dua gibi güzel hasletlere dikkat çekerek kişinin bunları dilinden, aklından, gönlünden eksik etmemesi gerektiğini anlatmaktadır. Müellif, aynı zamanda sihir ve yapılmış olan sihre karşı nasıl davranılacağı, büyüden hangi yöntemlerle kurtulabileceği hususlarında da geniş bilgiler vermektedir. Yine eserde kötü niyetli insanlardan, kötülüğü emreden nefisten, şeytan ve cin gibi varlıklardan gelebilecek zararlar ve bunlara karşı korunma yollarına dair bilgiler de aktarılmaktadır. Osmanlı'nın son dönemine ait mühim eserlerden biri olan *Tefrîcu'l-kalak*'ın yazıldığı dönemdeki anlayışı yansıtmaması bakımından önemine dikkat çekilmektedir. Ayrıca beyan ettiği hususlar ve yaşanan psiko-sosyal sorunlara karşı serdettiği çareler bakımından bugünün insanı için de ehemmiyet arz ettiğine işaret edilmektedir. Bu çalışmayla Osmanlı tefsir kültürüne bir nebze de olsa bir katkı sağlanmak hedeflenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Mehmed Fevzi Efendi, *Tefrîcu'l-kalak*, Felak suresi, işârî tefsir.

**Abstract**

In this study, Mehmed Fevzi Efendi, one of the important figures who lived in the nineteenth century of the Ottoman Empire, and his work called *Tefrîcu'l-qalaq fî tefsîri sûreti'l-felaq* are discussed. For this purpose, firstly, information is given about the life of the author, the period in which he lived and his works. Then, information about its place in the field of tafseer and tasavvuf (mysticism) is presented. Before giving information about the author's tafseer called *Tefrîcu'l-qalaq*, some commentaries on Surah Felaq, which were written before, are mentioned due to the fact that it is an exegesis of Surah Felaq. After that, the *ishari* aspect of *Tefrîcu'l-qalaq* is emphasized. In the work, which is the interpretation of Surah Felaq, the way the verses are handled and interpreted is handled. In the work, attention is drawn to the interpretations made with the *ishari* method along with the methods of *dirâyî* and *rivâyî*. The author examines these interpretations by giving examples from the lives of those who can be called as people of *taqwah*. After these stories, which have an extraordinary quality, are given, the reader is warned to learn from them. With this work, the author offers a recipe for salvation to those who have socio-economic difficulties due to the conditions of the period and to those who are overwhelmed by psychological problems due to individual reasons. In particular, he draws attention to good traits such as patience, tawakkul, contemplation, dhikr, gratitude, charity, family mercy, gratitude, and prayer, and explains that one should keep them in his tongue, mind, and heart. The author also gives extensive information on magic, how to act against the magic that has been done, and which methods to get rid of the magic. Again in the work, information is given about the harm that may come from malicious people, the nafs who commands evil, the devil and the jinn, and the ways of protection against them. We draw attention to the importance of *Tefrîcu'l-qalaq*, which is one of the important works of the last period of the Ottoman Empire, in terms of reflecting the understanding of the period in which it was written. In addition, it is pointed out that it is important for today's people in terms of the issues it declares and the remedies it offers against the psycho-social problems experienced. With this study, it is aimed to make a contribution to the Ottoman tafseer culture, albeit a little.

**Keywords:** Tafsir, Mehmed Fevzi Efendi, *Tefrij al-qalaq*, Surah Felaq, *İshari* Tafsir.

## Giriş

Osmanlı tefsir kültürü, ortaya konan eserlerin kemiyeti bakımından oldukça zengin sayılır. Kütüphanelerimizde telif veya tercüme tarzında çok sayıda tefsir kitabı mevcuttur. Ayrıca şerh, haşiye ve talik türünden de çok sayıda eser bulunmaktadır. Bu tefsirlerin bir kısmı Türkçe iken, bundan daha fazlası Arapçadır. Az da olsa Farsça tefsirler de vardır. Yine Osmanlı âlimlerince yapılmış olan bu tefsirlerin bazıları Kur'an'ın tamamını kapsayan tam Kur'an tefsiriyken, bazıları da Kur'an'ın bir kısmını işleyen eserlerdir. Sure ve ayet tefsirlerinin sayısı ise daha fazladır. Bunların bir kısmı üzerinde ilmî ve akademik çalışmalar yapıp kamuoyuna tanıtılmışken, bir kısmı hâlâ tanıtılmayı beklemektedir.

Ondokuzuncu yüzyılda yetişmiş önemli Osmanlı âlimlerinden biri olan Mehmed Fevzi Efendi de aşağıda belirtileceği üzere muhtelif alanlarda eserler vücuda getirmiş önemli bir Osmanlı âlimidir. Onun bu eserleri Osmanlı ilim, kültür ve sanat hayatına önemli katkılar sağlamıştır. Bu arada tefsir alanında da mühim eserler yazmıştır. Müellif, Kur'an'ın tamamını veya büyük bir kısmını kapsayan hacimli herhangi bir tefsir kitabı yazmamışsa da bir kısmı Arapça bir kısmı da Türkçe olmak üzere altı önemli sureyi ayrı ayrı ve müstakil birer eser halinde tefsir etmiştir. Böylece kendi çapında Osmanlı tefsir mirasına katkıda bulunmuştur. Burada üzerinde duracağımız *Tefrîcu'l-kalak fî tefsîri sûreti'l-felak* adlı tefsiri, sureyi muhtelif yönleriyle işleyen önemli bir eser olması yanında aynı zamanda tasavvufi/işârî yönü de olan bir eserdir. Baştan sona okuyup incelediğimiz *Tefrîcu'l-kalak*'ın, güçlü tasavvufi yönü yanında ayrıca önemli bir tefsir eseri olduğu müşahade edilmiştir.

Mehmed Fevzî Efendi'nin tefsirciliği ve tefsir risaleleri üzerinde yeterli araştırma yapılmamış; kapsamlı, detaylı ve etraflı tez, kitap veya makale gibi çalışmalar vücuda getirilmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ömer Faruk Arslan, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefsir Risâlelerinin Tahlili* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Arslan tezinde Mehmed Fevzî Efendi'nin tefsirle ilgili altı risalesini kısaca tanıttıktan sonra bunların kaynakları ve tefsirlerde takip edilen yöntem hakkında bilgi vermiş, ayrıca genel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.<sup>1</sup> Mustafa Şentürk de “Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi'nin Teysîru'l-Fülk Fî Tefsîri Sûreti'l-Mülk Adlı Eseri” adında bir tebliğ hazırlamış ve 2019 yılında yapılan *Balkanlar ve İslam –Balkanlı Âlimler, Mütefekkirler ve Eserleri-* adlı sempozyumda sunmuştur. Şentürk tebliğinde Mülk suresi tefsiri hakkında bazı bilgiler vermiş, ardından tefsirin kaynakları ve usulü hakkında açıklamalar yapmıştır.<sup>2</sup> Son olarak Marwa Hourieh (Merve Huri), *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefrîcu'l-Kalak fî Tefsîri Sûreti'l-Felak Adlı Eserinin Muhteva ve Üslup Yönünden İncelenmesi* adıyla bir yüksek lisans tezi sunmuştur. Kendisinden kısmen yararlandığımız tezde eser muhtelif yönleriyle yüzeysel olarak ele alınmıştır. Eserin tasavvufi/işârî yönü de bu çerçevede kısmen işlenmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ömer Faruk Arslan, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefsir Risâlelerinin Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 16-85.

<sup>2</sup> Mustafa Şentürk, “Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi'nin Teysîru'l-Fülk Fî Tefsîri Sûreti'l-Mülk Adlı Eseri”, *Balkanlar ve İslam –Balkanlı Âlimler, Mütefekkirler ve Eserleri-*, ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 3/563-580.

<sup>3</sup> Marwa Hourieh, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefrîcu'l-Kalak fî Tefsîri Sûreti'l-Felak Adlı Eserinin Muhteva ve Üslup Yönünden İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 105-129.



Burada bunlardan farklı olarak müellifin *Tefricu'l-kalak* tefsiri ve özellikle tefsirin işârî yönü üzerinde durulacaktır. Ayrıca diğer çalışmalarda eksik kalmış bazı bilgiler tamamlanacak, yüzeysel verilen malumât geniş bir şekilde işlenecektir. Bir teze konu olmuş ve kısım işlenmişse de hiçbir makalede kapsamlı bir şekilde ele alınmadığı ve bugüne kadar ilim kamuoyuyla paylaşılmadığı için Mehmet Fevzî Efendi'nin tefsirinin işârî yönünü akademik bir çalışma halinde sunmayı gerekli gördük.

## 1. Mehmed Fevzî Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

### 1.1. Mehmed Fevzî Efendi'nin Hayatı

Mehmed Fevzî Efendi, son dönem Osmanlı ilim ve kültür hayatının oldukça önemli şahsiyetlerinden biridir. Denizli'nin Tavas ilçesinden olan müellif, Mehmed Ali diye isimlendirilmiştir.<sup>4</sup> Küçük yaşta memleketinde başladığı eğitimini Manisa'da sürdürmüş, Evliyâzâde Ali Rıza Efendi, Erzincanlı Mehmed Efendi gibi zevattan dersler almıştır.<sup>5</sup> Müellif, henüz 14 yaşındayken hacca gitmeye niyetlenmiştir. Bunun için çıktığı yolculukta bir süre İzmir'de Balıkpazarı Camii'nde daha sonra İskenderiye'de Hasaneyn Camii'nde tedris faaliyetlerinde bulunmuştur.<sup>6</sup> Burada bir Cuma günü dersten sonra tanıştığı aslen Trabzonlu olan ve orada İbrahim Paşa'nın oğluna ders veren yaşlı bir hoca, bir mahlasının olmadığını öğrendikten sonra eline bir kalem ve kâğıt almış, üzerine "Bula ya Rab dû âlemde Mehmed fevzi" (Rabbim, Mehmed iki âlemde de feyz bulsun) diye yazmış ve eline vermiştir. O da hemen orada teber-rüken üzerinde "Mehmed Fevzî 1257" yazılı bir mühür yaptırmış ve geri kalan ömründe hep bu mührü kullanmıştır. Böylece "Fevzî" mahlasını almıştır. Sonraları bu mahlas isminin önüne geçmiş, bununla meşhur olmuştur.<sup>7</sup> Müellif İskenderiye'deki ikametinin ardından Mekte'ye gitmiştir. Burada bulunduğu iki yıllık (1841-1843) süre zarfında bir yandan hac farizasını ve diğer ibadetlerini eda etmiş, bir yandan da tedrisat yapmıştır; orada bulunan önemli âlimlerden dersler almış, kendisi de etrafında toplananlara tefsir ve menâsik-i hac ile ilgili dersler vermiştir. Yine orada Nakşibendî şeyhi Abdullah Efendi en-Nakşibendî el-Hâlidî'ye intisap etmiştir. Hac dönüşü Manisa'da eksik kalan eğitimini tamamlamış ve icâzet almıştır. Oradan İstanbul'a intikal etmiş, burada da çeşitli eğitim kurumlarında görev yapmış; ders almış, ders vermiştir. Bu arada 1847 yılında Edirne'ye din görevlisi olarak gönderilmiş, kısa bir süre sonra Edirne müftüsü olarak atanmıştır.<sup>8</sup> Uzun süre burada müftü olarak görev yaptığı

<sup>4</sup> Mehmed Fevzî, *Temessuku'l-ez-yâl min sâdati'r-ricâl* (İstanbul, ts.), 29.

<sup>5</sup> Mehmed Fevzî, *Tefricu'l-kalak fî tefsiri sûreti'l-felak* (İstanbul: Matbaa-ı Hacı Muharrem Efendi, 1284), 2-3; Mehmed Kureyşizâde Fevzî, *Fibrîstü'l-Âsâr* (İstanbul, ts.), 8; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/313; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asrın Türk Şâirleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 1/413; Mustafa Uzun, "Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/506; Arslan, *Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefsir Risâlelerinin Tablîli*, 5; Neriman Baybara, *Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 12-15.

<sup>6</sup> Mehmed Fevzî, *Kudsîyyu'l-Abbâr*, ts., 1; Arslan, *Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefsir Risâlelerinin Tablîli*, 5-6.

<sup>7</sup> Fevzî, *Temessuku'l-ez-yâl*, 29-30; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/313.

<sup>8</sup> Fevzî, *Tefricu'l-kalak*, 2-3; Uzun, "Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü", 12/506-507; Baybara, *Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri*, 10-14.

için “Edirne Müftüsü” diye şöhret bulmuştur.<sup>9</sup> Hatta İsmail Bağdâdî (ö. 1920) onu “Müftü’l-Edirne” başlığı altında tanıtmıştır.<sup>10</sup>

Mehmed Fevzî Efendi, ilim tedris etmeye son derece meraklı idi. Yukarıda geçtiği üzere hac yolculuğu esnasında bile fırsat bulduğu anda eğitim-öğretim faaliyetline girişmiştir. Edirne müftüsü olduğunda da aynı işi yapmaya devam etmiştir. Müftülük görevini aksatmadan yürüttüğü gibi Eski Cami’de *Envâru’t-tenzîl*, *Sahih-i Buhari*, *Şifa-i Şerif*, *Mesnevi*, *Kaside-i bürde* gibi önemli dinî ve edebî eserleri okutmuştur. Bu işi 20 yıl aralıksız sürdürmüştür. Bu sayede pek çok öğrenci yetiştirmiştir. O aynı zamanda Edirne’de üç tane yeni medrese açmış ve buralarda eğitim faaliyetlerini başlatmıştır.<sup>11</sup>

Bir yandan da burada eser telif eden müellif, zaman zaman kendisini çekemeyenler tarafından İstanbul’a şikâyet edilmiştir. Bu şikâyetlerin neticesinde 1864 yılında müftülük görevinden alınmıştır. Bunun üzerine İstanbul’a gelmiş ve bir süre burada ikamet etmiştir. Sonra muhtelif görevler üstlenmiştir.<sup>12</sup> Hayatı boyunca pek çok görev yaptıktan ve birçok şehir gezdikten sonra emekli olan Mehmed Fevzî, İstanbul’a yerleşmiş, geri kalan ömrünü orada geçirmiştir. Gerek müftü ve nâib olarak görev yaptığı yerlerde, gerekse emekli olarak İstanbul’da ikamet ettiği süre içerisinde iki şeyi asla ihmal etmemiştir; biri fiilen eğitim-öğretim faaliyetlerinin içinde bulunmak, diğeri de kitap telif etmek... Eğitim-öğretim faaliyetlerinin içerisinde camilerde ders vermek ve cemaate vaaz etmek de yer almaktadır. Müellif, 25 Ağustos 1900 yılında Karagümrük’teki evinde vefat etmiş ve Fatih Camii haziresine defnedilmiştir. Mezarı hâlen burada bulunmaktadır.<sup>13</sup>

Mehmed Fevzî Efendi, bazı eserlerinin üzerinde Kureyşîzâde lakabı kullanmıştır. Kendisi de eserlerinden bahsettiği *Fihristu’l-âsâr* adlı kitabının sonunda ilim aldığı zatlara sayarken “ve kendi pederim Kureyşîzâde el-merhûm el-Hâc Ahmed Şakir Efendi” diyerek babası için bu nispeti kullanmıştır.<sup>14</sup> Ne kendi hakkında bilgi verdiği eserlerinde ne de hayatını yazan ve çalışmalarını anlatan diğer eserlerde neden bu nispeti kullandığına dair bir bilgiye rastlanmamıştır.<sup>15</sup> Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925) “Fevzî” mahlasını kullandığını belirttiği halde “Kureyşîzâde”yle ilgili bir şey dememiştir.

Mehmed Fevzî Efendi, gerek yaptığı resmî görevler, gerek cami ve mekteplerde verdiği dersler ve yaptığı sohbetler, gerekse telif ettiği eserler sayesinde Osmanlı münevverleri ve halk tarafından gayet iyi tanınan bir sima olmuştur. Halkın dinî bilgi ve tecrübesinin artmasında, ahlâkî ve tasavvufî konularda bilgi sahibi olmasında büyük bir rol almıştır. Medrese-

<sup>9</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/313.

<sup>10</sup> Bağdâdî İsmail Paşa, *Hediyyetu’l-ârifîn esmâu’l-müellifîn ve âsârü’l-musannifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 2/396.

<sup>11</sup> Uzun, “Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü”, 12/507.

<sup>12</sup> Baybara, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri*, 15-18; Arslan, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi’nin Tefsir Risâlelerinin Tablîli*, 6-9.

<sup>13</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/313; Uzun, “Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü”, 12/507; Akif Karataş, *Mehmed Fevzî Efendi’nin Bülbülistan İsmli Eseri (İnceleme-Tercüme)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 13-20.

<sup>14</sup> Fevzî, *Fihristu’l-Âsâr*, 8.

<sup>15</sup> Fevzî, *Fihristu’l-Âsâr*, 8; Uzun, “Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü”, 12/506; Baybara, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri*, 11-12; Arslan, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi’nin Tefsir Risâlelerinin Tablîli*, 4; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/313.

lerde ders verirken, camilerde sohbet ederken daima iyi bir hazırlık yapmış, not almış, birçok müsveddeyi yanında bulundurmuştur. Müellif zamanla bunları kitap haline getirmiştir. Daha sonra ders ve vaazlarında kendi yazdığı kitapları kullanmaya başlamıştır. Başkaları da onun bu eserlerinden bolca istifade etmiştir. Ayrıca bazı mektep ve medreselerde eserleri ders kitabı olarak kullanılmıştır.<sup>16</sup>

Fevzî Efendi, sohbetlerinde olduğu gibi eserlerinde de derin ilmî mevzulara dalmadan halkın ihtiyaç duyduğu konuları onların rahat anlayacağı tarzda yazmıştır. Dilinin ve üslubunun kolay, akıcı ve anlaşılır olmasına dikkat etmiştir. Eserlerinde konuları bol bol hikâye, kıssa, mesel gibi halkı daha fazla etkileyen bir üslup ve edayla anlatmıştır. Çoğunluğu teşkil eden Arapça eserlerinde de öğrencilerin ve okuyucuların kolaylıkla anlayabileceği bir yöntem takip etmiştir. Eserlerinin büyük bir kısmı kelimeler, fıkıh, ahlak, tasavvuf gibi dinî konularla ilgiliyken edebiyat, mantık ve benzeri diğer hususları işlediği eserleri de vardır. Hatta şiir dahi yazmış ve bunlar da neşredilmiştir. Yine bu eserlerin bir kısmı telif iken, bir kısmı da muhtelif önemli eserler üzerine yazılmış şerhlerden oluşmaktadır. Arapça ve anadili olan Türkçe birçok eser yazan müellif, bazı eserlerini çok iyi bildiği Farsça olarak yazmıştır.<sup>17</sup>

## 1.2. Yaşadığı Dönem

Müellif Mehmed Fevzî Efendi'nin yaşadığı ondokuzuncu asır, Osmanlı devleti açısından son derece hareketli ve sıkıntılı geçmiştir. II. Mahmut (1808-1839), I. Abdülmecit (1839-1861), Abdülaziz (1861-1876), V. Murat (Mayıs 1876-Ağustos 1876) ve II. Abdülhamid'in (1876-1909) görev yaptığı bu yüzyılda bir yandan Balkanlar'da meydana gelen ve bazı toprakların kaybedilmesini, Osmanlı coğrafyasında yeni bazı devletlerin doğmasını intaç eden gelişmeler, öte yandan Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı isyan ve Adana, Şam, Girit gibi bölgelerin kaybedilmesiyle neticelenen sıkıntılar yaşanmıştır. Yine bu yüzyılda Mısır İngilizlere geçmiş, Tunus ve Cezayir elden çıkmış, Eflak-Boğdan, Ruslara bırakılmış, Kıbrıs İngiliz hâkimiyetine terkedilmiştir. Bosna-Hersek de bu yüzyılda kaybedilmiştir, Arnavutluk, Karabağ, Kosova'da büyük kayıplar olmuştur, Sırbistan, Yunanistan, Bulgaristan bu yüzyılda müstakil devletler haline gelip, Osmanlı'dan kopmuşlardır. 1839 Tanzimat Fermanı ve bu çerçevede gayr-i müslim tebaaya tanınan haklar, Batılı ülkelere verilen kapitülasyonlar da bu dönemde olmuştur. Osmanlı ondokuzuncu yüzyıl boyunca hep kan kaybetmiştir. Bu dönemin en önemli hâdiselerinden biri II. Abdülhamid'in 1878'de tahta geçmesidir. Abdülhamid Osmanlı'nın yaşadığı kötü gidişata "dur" demişse de yaşanan sıkıntıları tamamen ortadan kaldıramamıştır.<sup>18</sup> Bu yüzyılda bunların yanında Osmanlı aynı zamanda kendi içinde büyük değişimler yaşamış, birçok alanda büyük gelişmeler söz konusu olmuştur. Eğitim-öğretimde modernleşme, basın, matbaa, yargı, edebiyat, politika, askeriye, sanayi ve daha başka alanlarda

<sup>16</sup> Uzun, "Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü", 12/507.

<sup>17</sup> Fevzî, *Fihristu'l-Âsâr*, 2-7; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/313; İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2/396; Uzun, "Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü", 12/507; Baybara, *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri*, 49-157; Arslan, *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefsir Risâlelerinin Tablîli*, 10-15; Karataş, *Mehmed Fevzî Efendi'nin Bülbülîstan İsimli Eseri (İnceleme-Tercüme)*, 26-46.

<sup>18</sup> Hidayet Aydar, "Vefatının 100. Yılında Abdülhamid ve Dönemini Yeniden Anlamak", *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 11-32.

büyük islahatlar yapılmıştır. Tabii ki dışarıdan gelen tehditler yanında bütün bu gelişmelere içeriden de büyük tepkiler doğmuş, bir takım iç çatışmalar yaşanmıştır.

İşte müellif Mehmed Fevzî Efendi Osmanlının “hasta adam” diye nitelendirildiği ve topraklarının bölüşülmeye çalışıldığı böyle bir çağda, bu ağır ve nâmüsait şartlar altında doğup büyümüş, bu gelişmelerin ve yeniliklerin büyük bir kısmına şahit olmuş, bizâtihi yaşamıştır. Batıların silahlı saldırı ve sataşmaları yanında dinî ve kültürel saldırılarını da bizzat görmüştür. O da çalışmalarında halkı bütün bu iç ve dış saldırılara, silahlı ve emperyalist taarruzlara, dinî ve kültürel sömürülere ve girişimlere, özellikle inanç ve ibadet ile ahlâkî yozlaşmaya karşı dikkatli ve uyanık olmaya davet etmiş, kendisi de yaptığı sohbetler yanında yazdığı eserlerle bu saldırılara karşı koymaya çalışmıştır.<sup>19</sup> Aynı şekilde devletin birlik ve bütünlüğünün sağlanması, sultan Abdülhamid’in halife oluşu ve hilafete bağlılığın gereği gibi hususları da eserlerinde ele almış, sultanlara dualar etmiştir.<sup>20</sup>

### 1.3. Mehmed Fevzî Efendi’nin Tefsir Eserleri

Mehmed Fevzî Efendi oldukça velûd bir kişidir. Eserlerinin sayısı çoğu kısa risaleler şeklinde olmak üzere 70’i geçmektedir.<sup>21</sup> Mevlid, kaside, na’t-ı Nebi, ilm-i hâl, iman ve ibadet, menâsik-i hac, ulûm ve kavâid, cihad, miraç, ahlâk, terâcim esmâ-i hüsnâ, Reğâib Gecesi, siyaset, edebiyat, dua, lügat gibi risaleleri yanında hukuk, tarih gibi alanlarda yazılmış çok sayıda eseri de vardır.<sup>22</sup> Bu geniş telif yelpazesi, onun ne kadar iyi bir âlim, muhtelif konularda râsih ve tecrübeli bir kişi olduğunu gösteriyor. Müellifin bu eserlerinin önemli bir kısmı akademik çalışmalara konu olmuştur.

Biz burada daha ziyade tefsir alanındaki çalışmalarına değinecek, özellikle de *Tefricu’l-kalak* adlı tefsiri üzerinde yoğunlaşacağız.

Mehmed Fevzî Efendi, tefsir alanında önemli eserler yazmış bir müelliftir. Tefsirle ilgili eserlerinin sayısı altıdır.

(1) *Tefricu’l-kalak fî tefsîri sûreti’l-Felak*: Felak suresi tefsiridir. Bu eseri hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

(2) *Kudsiyyu’l-irfân fî tefsîri sûreti’n-Necmi mine’l-Kur’ân*: Necim suresinin tefsiri olan ve 1884 yılında Kudüs’te yazılan bu tefsirin dili Arapçadır. 140 sayfadan ibarettir.<sup>23</sup>

(3) *Tesyîru’l-fülk fî tefsîri-i sûreti’l-Mülk*: Eserin dili Arapçadır, 1883 yılı Ramazanında İstanbul’da yaptığı vaazların bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. 104 sayfadan ibarettir.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Mehmed Fevzî, *Nüctümu’l-ibtidâ fî rucûmi’l-a’âdâ* (İstanbul, 1315), 1-24; Baybara, *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri*, 108-111.

<sup>20</sup> Mehmed Fevzî, *en-Nesâyibu’l-Fevziyye fî’l-ed’iyye ve’l-medayi’s-seniyye* (İstanbul, ts.), 8; Mehmed Fevzî, *Zübdetu’l-âsâr ve umdetu’l-efkâr* (İstanbul, ts.), 1-16; Baybara, *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri*, 115-116; Hourieh, *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi’nin Tefricu’l-Kalak fî Tefsîri Sûreti’l-Felak Adlı Eserinin Muhteva ve Üslup Yönünden İncelenmesi*, 18-19.

<sup>21</sup> Baybara, *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri*, 49-144.

<sup>22</sup> Fevzî, *Fibrîstu’l-Âsâr*, 2-8.

<sup>23</sup> Mehmed Fevzî, *Kudsiyyu’l-irfân fî tefsîri sûreti’n-Necmi mine’l-Kur’ân* (İstanbul: Dârü’t-Tibâati’l-Âmire, 1304), 2; Arslan, *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi’nin Tefsîr Risâlelerinin Tablîli*, 19-20.

(4) *Kudsiyyu'l-ferah fi tefsîri sureti Elemneşrah*: İnşirah suresinin tefsiri olup, Mescid-i Aksa'da yazılmıştır. 1880 yılının Ramazan ayında her geceye bir ders olacak şekilde düzenlenmiş, sonra da kitap haline getirilmiştir.<sup>25</sup>

(5) *Mesîru'l-halâs fi tefsîri sûreti'l-İhlâs*: İhlas suresinin tefsiri olan bu eserin de dili Arapçadır. 69 sayfadan ibaret olup 1887 yılında Bitlis'te nâib olarak görev yaparken yazmıştır.<sup>26</sup>

(6) *el-Havâssu'n-nâfia fi tefsîri sûreti'l-Vâkıa*: Vâkıa suresinin tefsiri olup 19 sayfadan ibarettir. Müellifin tefsirle ilgili eserleri genelde Arapçadır, ancak bu eserinin –her ne kadar adı Arapça ise de– dili Türkçedir. Girişten sonra “Sûre-i Vâkıa'nın hassesi hakkında merviyeye olan ehâdîs-i şerife ve ahbâr ve âsâr-i me'sûre” başlığıyla sure hakkındaki hadis ve haberler hakkında bilgi vermiştir.<sup>27</sup> Sûre-i Vâka'nın alâ tarîki'l-icmâl hâsıl manâsı beyan olunarak tefsiri” başlığı ile surenin kısa tefsirini yapmıştır. Zaman zaman “buraya gelinceye kadar zikrolunan âyât-i kerîmelerin zâhir manâlarının hülasası şöyledir ki” diyerek ayetlerin manasını özetlemiştir.<sup>28</sup>

Bu eserler doğrudan tefsir ismini taşıyıp bir sureyle ilişkilidirler. Ancak dolaylı olarak tefsirle ilişkili olduğunu söyleyebileceğimiz eserleri de vardır. Bunları da şu şekilde listeye ilave edebiliriz:

(7) *Rûhu's-salât*: Bu eser her ne kadar tefsir adını taşıyorsa da aslında özlü bir tefsir olarak görülebilir. Müellif bu eserini, namaz kılan fakat namazda okuduğu sure ve dualar ile tesbihâtın manasını anlamayanlar için yazmış; Türkçe olan bu eser sayesinde namazda okuduklarının manalarını öğrenmeleri imkânı sunmuştur.<sup>29</sup> Eserde namaza başlarken getirilen niyet ile namazda okunan tesbihâtın manası yanında ayrıca Subhaneke duası, İstiâze ve Besmele ile Fatiha, Fil, Kureyş, Mâûn, Kevser, Kâfirûn, Nasr, Tebbet, İhlâs, Felak ve Nas sureleri, Kunut, Tahiyât, Salli-Bârik duaları ve selamın kısa ve özlü tefsirleri vardır.<sup>30</sup>

(8) *Nücumu'l-ihtidâ fi rucûmi'l-a'dâ*: Fevzî Efendi bu Türkçe risaleyi, Mısır'da bir papaz tarafından el-Ecvibetü'l-Kur'âniyye 'ale'l-es'ileti'l-Mesîhiyye adıyla Kur'an-ı Kerim'in aleyhine yazıp neşrettiği esere cevap olmak üzere kaleme almıştır.<sup>31</sup>

(9) *Kudsu'l-Mesnevî*: Farsça olan bu eser mesnevi türünden olup içinde muhtelif ayet ve surelerin tefsirine dair ifade ve izahlar vardır.<sup>32</sup>

<sup>24</sup> Mehmed Fevzî, *Tesyîru'l-fülk fi tefsîri sûreti'l-Mülk* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniye, 1307), 1-104; Şentürk, “Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi'nin Teysîru'l-Fülk Fî Tefsîri Sûreti'l-Mülk Adlı Eseri”, 3/563-581; Arslan, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefsîr Risâlelerinin Tablîli*, 21.

<sup>25</sup> Mehmed Fevzî, *Kudsiyyu'l-ferah fi tefsîri sureti Elemneşrah* (İstanbul, ts.), 2; Arslan, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefsîr Risâlelerinin Tablîli*, 18-19.

<sup>26</sup> Mehmed Fevzî, *Mesîru'l-halâs fi tefsîri sûreti'l-İhlâs* (Dersaadet: İbrahim Efendi Matbaası, 1309), 2; Arslan, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefsîr Risâlelerinin Tablîli*, 21-22.

<sup>27</sup> Mehmed Fevzî, *el-Havâssü'n-nâfia fi tefsîri sûreti'l-Vâkıa* (İstanbul, 1313), 2-5.

<sup>28</sup> Fevzî, *el-Havâssü'n-nâfia*, 5-19; Arslan, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefsîr Risâlelerinin Tablîli*, 22-24.

<sup>29</sup> Mehmed Fevzî, *Rûhu's-salât* (İstanbul: Karnik Matbaası, 1302), 2-3.

<sup>30</sup> Fevzî, *Rûhu's-salât*, 3-23.

<sup>31</sup> Fevzî, *Nücümü'l-ihtidâ*, 1-22.

<sup>32</sup> Mehmed Fevzî, *Kudsu'l-mesnevî*, ts., 15-33.



(10) *el-Ünsü'l-ma'nevî fî şerhi Kudsi'l-Mesnevi*: Arapça olan eser 296 sayfadan ibaret olup muhtelif ayet ve surelerin tefsirinden ibarettir.<sup>33</sup>

## 2. Felak Suresi ve Tarih Boyunca Yazılmış Bazı Felak Suresi Tefsirleri

Mehmed Fevzî Efendî'nin Felak suresi tefsiri olan *Tefrîcu'l-kalak* adlı eserine geçmeden önce Felak suresi hakkında biraz bilgi ve tespit edebildiğimiz daha önce yazılmış bazı Felak suresi tefsirlerini hatırlatmak isteriz. Felak sûresi, beş ayetten ibaret olup Kur'an-ı Kerim'in Mushaf tertibine göre yüz on üçüncü yani sondan ikinci suresidir. Kur'an'ın kısa surelerinden biridir. Nas sûresiyle birlikte Muavvizetân/Muavvizeteyn diye de isimlendirilmiştir. Başka bazı isimleri de vardır. Mekke'de mi yoksa Medine'de mi indiği konusunda ve sebeb-i nüzulü hususunda ihtilaf vardır.<sup>34</sup> Yine Nas sûresiyle birlikte okunmasının faziletine dair muhtelif hadisler vardır.<sup>35</sup>

Âlimler diğer bazı sureler gibi bu sureye dair de muhtelif eserler yazmışlardır. Amme cüzünün veya kısa surelerin tefsirini yapan birçok eserde Felak suresinin tefsirini görmek mümkündür. Yine *Tefsîru'l-kalâkil* (کَلِّمْ) diye başlayan surelerin tefsiri) türü eserlerde de Felak suresi tefsiri bulunmaktadır. Bundan daha fazla olarak *Tefsîru'l-Muavvizeteyn, Namaz Sureleri Tefsiri* gibi isimlerle yazılan eserlerde Felak suresinin tefsiri mevcuttur. Fakat yaptığımız araştırmalarda müstakil Felak suresi tefsirlerinin oldukça az olduğunu müşahede ettik. Burada sadece Felak suresine tahsis edilmiş, yalnızca bu sureyi işleyen bazı eserlere yer vereceğiz. Araştırmalarımız çerçevesinde tespit edebildiğimiz bazı Felak suresi tefsirlerini şöylece verebiliriz:

İbn Sînâ (v. 428/1037), *Tefsîru sûreti'l-Felak* (Delhi, 1311/1893),<sup>36</sup>

Muhammed b. Abdulvehhâb (v. 1206/1792) *Tefsîru sûreti'l-Felak*,<sup>37</sup>

Cafer Murtezâ el-Âmilî, *Tefsîru sûreti'l-Felak*.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Mehmed Fevzî, *el-Ünsü'l-ma'nevî fî şerhu Kudsi'l-mesnevi* (İstanbul: Dârülhilâfetalıyye el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1300), 1-296; Şentürk, “Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendî'nin Teysîru'l-Fülk Fî Tefsiri Sûretü'l-Mülk Adlı Eseri”, 3/560.

<sup>34</sup> *Et-Tefsîr el-mevdûl li suveri'l-Kur'âni'l-kerîm*, komisyon: Mustafa Müslim v.dğr., (el-İmârât el-Arabıyye el-Muttehide: Câmîatu's-Şârika, 1431), 9: 461-464; Hidayet Aydar, “Muavvizteyn Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 3-5; Emin Işık, “Felak Sûresi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/301-302; Mehâ bintu Fâlih Cuhenî, “Sûretü'l-Felak dirâse tefsîriyye tahlîliyye”, *Mecelletu kullîyyeti'd-irâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabıyye benât* 1/2 (2017), 388-459; Levleve bintu Abdilkerim Muflih, “Tefsîru sûretü'l-Felak”, *Mecelletu Câmîati'l-Melik Snuûd el-Ulûm et-terbeviyye ve'di-dirâsâti'l-İslâmiyye* 2 (1430), 245-264.

<sup>35</sup> Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sabîhu'l-Buhârî Mensûatu'l-badîsi's-şerîf el-kutubu's-sitte*, ed. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim Ali's-Şeyh (er-Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşri ve't-tevzî', 1419), Fedâilu'l-Kur'ân 14, Tıp, 41; Ebu'l-Hasan b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sabîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Selam, 20; Ebû İsa Muhammed Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî Mevsûatu'l-badîsi's-şerîf el-kutubu's-sitte*, ed. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim Ali's-Şeyh (er-Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşri ve't-tevzî', 1419), Da'avât, 21; Süleyman b. Eş'as Sîcistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd Mevsûatu'l-badîsi's-şerîf el-kutubu's-sitte*, ed. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim Ali's-Şeyh (er-Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşri ve't-tevzî', 1419), Edeb, 98.; Ebû Abdurrahman Nesâî, *Tefsîru'n-Nesâî*, ed. S.A. Şâfîi - S.A. Celimiy (Beyrût: Müessesetu'l-kutubi's-sakâfiyye, 1410), 2/627-628; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 4/44-159.

<sup>36</sup> Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/342.

<sup>37</sup> Muhammed b. Abdilvehhâb, *Tefsîru sûretü'l-Felak*, ed. Fehd b. Abdurrahman Rûmî (er-Riyâd: Mektebetü'l-ubeykân, 1417).

<sup>38</sup> Cafer Murteza Âmilî, *Tefsîru sûretü'l-Felak* (Beyrût: el-Merkez el-İslâmî li'd-dirâsât, 1436).

Felak suresiyle ilgili veya Felak suresini de kapsayan Muavvizeteyn ile ilgili yazılmış makale ve üniversitelerde hazırlanmış tezler de mevcuttur. Bunlardan biri, İsmail Akbulut tarafından *Muavvizeteyn Surelerinin Tespiti ve Tefsiri* adı ile hazırlanmış olan yüksek lisans tezidir.<sup>39</sup> Ayrıca makale ve tebliğ düzeyinde de bazı çalışmalar yapılmıştır.<sup>40</sup>

### 3. Mehmed Fevzî Efendi'nin İşârî Tefsir Anlayışı ve *Tefrîcu'l-kalak fî tefsîri sûreti'l-Felak* Tefsirinde Yer Alan Bazı İşârî Yorumlar

Mehmed Fevzî Efendi'nin de mensup olduğu Osmanlı tefsir kültüründe tasavvufun önemli bir yer tuttuğunu hatırlatmak gerekir.<sup>41</sup> Osmanlı müelliflerinin yazdığı tam tefsirlerde tasavvufî bir neşve görmek mümkün olduğu gibi, burada üzerinde duracağımız *Tefrîcu'l-kalak fî tefsîri sûreti'l-Felak* örneğinde olduğu üzere sure tefsirlerinde de bu tasavvufî havayı sezme mümkünüdür. Bu anlayış müellifimizin tefsirinde de hâkim durumdadır. Kendisinin iyi bir medrese eğitimi alması yanına ayrıca tasavvufa da meyletmesi, bu alanda oldukça mühim eserler yazması dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Esasen bazı istisnalar hariç tutulursa Osmanlı âlimlerinin tasavvufa mütemâyil oldukları rahatlıkla söylenebilir.<sup>42</sup>

#### 3.1. Mehmed Fevzî Efendi'nin İşârî Tefsir Anlayışı

Mehmed Fevzî Efendi, Mekke'de ikâmet ettiği esnada hocası ve Nakşibendî tarikatının şeyhlerinden Abdullah Efendi en-Nakşibendî el-Hâlidî'nin tavsiyeleri üzerine tasavvuf yoluna girmiş ve ona intisap etmiştir. Böylece Nakşibendî Tarikatının Hâlidîye koluna girmiş, kendisi de Nakşibendî olduğunu ifade etmiştir.<sup>43</sup> Filibe'de nâib olarak görev yaptığı sırada burada bulunan Nakşibendî-Halidî şeyhlerinden Ali Efendi'ye de intisap etmiş ve sohbetlerine katılmıştır. Mehmed Fevzî Efendi girdiği tarikat yolunun bir gereği olarak tasavvuf ve tarikata, rabîta başta olmak üzere tasavvufun önemli kavramlarına ve mühim bazı simalarına dair risaleler yazmıştır.<sup>44</sup> Binaenaleyh tasavvufla yakın alakası olan bir zattır. Ayrıca işârî tefsir türündeki tefsirleri sıkça müzakere ettiği de bilinmektedir. Bu alakasından dolayı işârî tefsir niteliğindeki bu tefsiri yazmış olmalıdır.

<sup>39</sup> Marmara Üniversitesi, 2007.

<sup>40</sup> Bk. Hidayet Aydar, "Muavvizeteyn Üzerinde Bir Değerlendirme", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (2005): 1-34; Hanefi Palabıyık, "Felak ve Nas Surelerinin Nüzul-Siyer İlişkisi Bağlamında Mekkî ve Medenî Okunmasının Anlamı/Yorumu", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, 1: 297-316; Necla Yasdıman Demirdöven, "Felak ve Nas Surelerinin Kavram ve İrab Açısından Tahlili", *Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/13 (2020): 1-37; Mustafa Şentürk, "Kur'an'da 'F-l-k' Lafzı ve 'Felak'ın Rabbi' Tanımlamasının Meallerde Çevirisi Sorunu", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020): 1-15.

<sup>41</sup> Murat Sülün, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri –Tebliğler ve Müzakereler-* (İstanbul: Eser Neşriyat, 2012), 111-148.

<sup>42</sup> Sülün, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar", 111-148.

<sup>43</sup> Fevzî, *Temessuku'l-ezyâl*, 29-30; Uzun, "Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü", 12/506-509.

<sup>44</sup> Mehmed Fevzî, *Nihâyetü'l-iktidâr li evliyâi'l-kibâr* (İstanbul, ts.), 2-8; Mehmed Fevzî, *Aynu'l-hakîka fî râbitati't-tarîka* (İstanbul, ts.), 1-24; Mehmed Fevzî, *Tahrîru'l-murâd fî def'i't-ta'ni ve't-tesâd fî hakekî Muhyiddin el-Arabî* (Vilayet Matbaası, 1305), 5-32; Fevzî, *Temessuku'l-ezyâl*, 2-31; Esra Kurnaz, *Edirneli Mehmed Fevzî Efendi'nin Tasavvuf Risâlelerinin İncelenmesi –Râbita ve Kerâmet Kavramları Çerçevesinde-* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 1-107.

### 3.2. Mehmed Fevzî Efendi'nin *Tefrîcu'l-kalak fî tefsîri sûreti'l-Felak* Adlı Sûre Tefsiri

Burada sözünü edeceğimiz *Tefrîcu'l-kalak fî tefsîri sûreti'l-Felak* adlı eseri, içinde işârî-sûfî yorumların bolca yer aldığı bir eserdir. Eserin kendisine işârî tefsir demiyoruz; çünkü müellif Mehmed Fevzî Efendi, her ne kadar tarikat yoluna girmiş biri ise de onun bu alanda marifet ehli olacak kadar büyük bir mesafe kat' ettiğine dair bir bilgi yoktur. Kendisi de böyle bir iddia içinde bulunmamıştır. Dolayısıyla herhangi bir kaynağa başvurmadan kalbine doğan ilham ve işâretlerle bu sureyi tefsir etmiş değildir. Ancak eser, içinde işârî yorum ve nakillerin bolca yer aldığı bir tefsirdir. Mehmed Fevzî Efendi, Felak sûresine dair bu tefsirini yazarken başta önemli bir tasavvufî şahsiyet olan İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* adlı tefsiri üzere aralarında tasavvufî olanların da yer aldığı muhtelif kaynaklardan çokça istifade etmiştir.

*Tefrîcu'l-kalak*, Felak suresi üzerine yapılmış Arapça bir sure tefsiri olup yüz sayfadır. Yazılış tarihine bakarak, “büyük bir ihtimalle müellifin yazdığı ilk tefsir eseridir” diyebiliriz. İnşirah, Necim, Vakıa ve İhlas sureleri tefsirleri daha sonra yazılmış olmalıdır. Eserin en başında detaylı bir fihrist vardır. Daha sonra her dinî eserde olduğu gibi burada da esere hamdele ve salvele ile başlanmıştır ki, bu kısım dikkat çekecek kadar edebî bir üslup ile yazılmıştır.<sup>45</sup> Sonra Mehmed Fevzî'nin hayatıyla ilgili kendisinin verdiği kısa bazı malumât vardır.<sup>46</sup>

Eser, müellifin de belirttiği gibi nâiblik görevini tamamlayıp Antalya'dan İstanbul'a dönmesinden sonra “Rahmân'ın yeryüzündeki melekleri”<sup>47</sup> diye tavsif ettiği öğrencilerinin talebi üzerinde yazılmıştır. Onlar hocalarından Ramazanda ders halkasında okutmak üzere içinde garip kelimelerin olmadığı, dili kolay ve sade olan bir tefsir yazmasını istemişlerdir. O da böyle yapmıştır; dili kolay ve rahat anlaşılabilir türden, etkileyici üslubu olan bir tefsir yazmıştır. Eserin muhatabı öğrenciler olmakla birlikte halk seviyesi esas alınmıştır.<sup>48</sup>

Her tefsir kitabında olduğu gibi burada da surenin ismi, nâzil olduğu yer ve zaman, ayetlerinin sayısı, sebab-i nüzulü gibi hususlar hakkında bilgi verilmiştir.<sup>49</sup> Vahyin keyfiyeti konusunu da anlatan<sup>50</sup> müellif sihir, Hz. Peygamber'e yapılan sihir, bunun hikmeti ve bu bağlamda Hz. Musa'nın mucizeleri üzerinde de durmuştur.<sup>51</sup> Sûrenin beş ayeti olduğundan hareketle bu ayetleri okuyan kimsenin insanlar, cinler, şeytan, nefis ve hastalıklar olmak üzere beş şeyden kendisini koruyacağını yazmış, bunların her birinden gelebilecek tehlikeleri ve bunlardan korunma yolları hakkında bilgi vermiş,<sup>52</sup> “Kim bu beş şerden emin olmak isterse, daima, beş ayetten ibaret olan Felak suresini okumalıdır”<sup>53</sup> diyerek okuyucuya bunların şerrinden korunmanın yolunu göstermiştir.

<sup>45</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 2-3.

<sup>46</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 2-3.

<sup>47</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 3.

<sup>48</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 3.

<sup>49</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 3-4.

<sup>50</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 8-11.

<sup>51</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 3-8.

<sup>52</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 11-15.

<sup>53</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 15.

Müellife göre surenin başındaki “*قل*/kul” emri, aynı zamanda dua mahiyetinde olan bu sureyi dil ile kıraat etmek gerektiğini, ancak bu kıraate kalp ile ikrarın da eşlik etmesinin icap ettiğini anlatmış, buradan hareketle bedenimizde bulunan dil, el, göz ve kalb organlarının görevlerinden uzun uzadıya bahsetmiştir. Bütün bunları anlatırken çok sayıda ayet, hadis, sahabe, tabiun ve sonraki dönemlerin âlimleri ve velilerin sözlerini kullanmış, verdiği bilgileri bilhassa tasavvuf ehlinin hayatları ve yaşadıkları hallerle ilgili hikâyelerle tezyin etmiştir. Yine eserde şükür, gece namazı, haşyet, Hz. Nuh’un gemisi, Kâbe’nin inşası, hac ibadetinin fazileti, takva, cennet ve cehennem ehli, korkudan Allah’a sığınma, Hz. İbrahim’in Nemrud ile tartışması, iyiliği emredip, kötülükten yasaklama, zulme uğrayanı koruma, geceleri zararlı hâdiselerin çokça vuku bulması, Hz. Peygamber’e karşı duyulması gereken muhabbet, kadınlardan gelecek zararlar, bazı kadın velilerin hatırlatılması, hasedin, hasetçinin, gıybetin, riyanın kınanması, haram ve helal gibi muhtelif konular da yer almıştır.<sup>54</sup> Bunların tamamını surenin beş ayetini işlerken onların altında ele alıp anlatmıştır. Bütün bunları bilhassa tasavvufî-îşârî yönü ağır basan eserlerden alıntılar yaparak vermiştir. Bu açıdan bu eserin “îşârî tefsir” olarak tasnif edilmesinde bir beis yoktur.

Eserde Felak suresinin ayetleri, ayetlerdeki cümleler, kelimeler birer birer izah edilmiştir. Buralarda irab ve kıraat konularına az da olsa yer verilmiş, dirâyî yöntemle yorumlar yapılmıştır. Fevzî Efendi, bilhassa sihir ve sihrin Hz. Peygamber’e etkisi konusunu işlerken Mutezile mezhebinin görüşüne yer vermiş, ancak Ehl-i sünnetin görüşünü savunmuştur.<sup>55</sup> Kitapta zaman zaman sayfa kenarlarına metinde işlenen konuyla alakalı başlıklar atarak neyle ilgili olduğunu belirtmiştir. Mehmed Fevzî Efendi, Nakşibendî tarikatına mensup, hatta bu yolda şeyh derecesine çıkacak kadar yükselmiş biri olmasından ve Bursevî gibi mutasavvıf müfessirler ile diğer tasavvuf erbâbından çok fazla etkilenmesinden ötürü tefsirini yazarken îşârî bazı yorumlar yapmış, daha doğrusu pek çok sûfi izahlar nakletmiştir.

### 3.2. *Tefrîcu’l-kalak* Tefsirinin Kaynakları

Müellif bu eserini hazırlarken muhtelif kaynaklardan istifade etmiştir. Yukarıda zaman zaman bunlara işaret ettik. Kendisi de eserin başında yararlandığı kaynaklar hakkında şöyle demiştir:

“(…) ve Melik-i Vehhab olan Allah’ın yardım ve desteğiyle onlar için bu kitabı *Beyzâvî tefsiri* ve *Rûhu’l-beyân* tefsirleri ile Şeyhzâde’nin *Haşiyetu Şeyhzâde ale’l-Beyzâvî* adlı şerhinden, ayrıca Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh* ve onun şerhi olan Kastalânî’nin *İrşâdu’s-sâri li şerhi Sahîhi’l-Buhârî* gibi hadis kitaplarından, Kadi İyaz’ın *Şifâ-i şerif (eş-Şifâ bi ta’rîfi hukûki’l-Mustafa)* adlı Hz. Peygamber’i anlatan kitabından, bunların dışında bazı meviza ve tarih kitaplarından istifade ederek hazırladım.”<sup>56</sup>

Eserde kelime tahlilleri, irab ve kıraat konuları işlenirken, dirâyî yorumlar yapılırken en çok yararlandığı kaynak Kâdî Beyzâvî’nin *Envâru’t-tenzîl* adlı tefsiridir.<sup>57</sup> Bu eserden alıntı yaparken çoğunlukla Kâdî Beyzâvî’nin adını zikretmiştir. Şeyhzâde’den de “muhaşşî Şeyh-

<sup>54</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 15-99.

<sup>55</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 5.

<sup>56</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 3.

<sup>57</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 15-99.

zâde” diyerek alıntı yapmıştır. İşâri yorumlar yaparken, tasavvufî açıklamalarda bulunurken de istifade ettiği kaynak Bursevî’nin tefsiridir. Bunu da *Rûhu’l-beyân* şeklinde eserin adını zikrederek vermiştir. Yine başta Mevlânâ (ö. 672/1273) olmak üzere, Ferîduddîn Attâr (ö. 618/1221), Şeyh Sa’dî-i Şîrâzî (ö. 691/1292), Bûsîrî (ö. 695/1296) gibi Fars ve Arap dünyasının şiirlerine hayran olduğu muhtelif mutasavvîf şahsiyetlerin eserlerinden bizzat bu zevatın adını vererek de bolca nakiller yapmıştır.

Hadis kaynağı olarak da açık bir şekilde Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd gibi âlimlerin adını vererek alıntı yapmıştır.

Müellif eserinde çok sayıda hikâye anlatmaktadır, ancak bunları nereden aldığı konusunda bir bilgi vermemiştir. Bunların kaynağını bulmak için yaptığımız araştırmalarda müellifin anlattığı hikâye ve evliya kerametlerinin büyük kısmının olduğu gibi Şuayib b. Sa’d el-Hureyfiş’in (ö. 810/1407) *er-Ravdu’l-fâik fi’l-mevâizi ve’r-rekâik* adlı eserinde geçtiğini tespit ettik. Nitekim zaman zaman dipnotlarda anlattığı hikâyenin bu eserde geçtiği sayfalara işaret ettik. Ne var ki müellif eserinin hiçbir yerinde bu âlimi veya eserini zikretmemiştir. Buna göre müellif bu hikâyeleri bu eserden veya benzer bir kitaptan almış olmalıdır.

Müellif alıntı yaparken ibareyi çoğunlukla aynen nakletmiştir. Rûhu’l-Beyân, Beyzâvî gibi eserlerden yararlanırken ilgili kısmı vermiş, herhangi bir yorum yapmamıştır. Bilhassa beyitleri verirken, ilgili kısmı olduğu gibi vermiştir. Bunların da izahına fazlaca girmemiştir.

Aslında bu konuda esede en çok dikkat çeken husus, müellifin pek çok hikâye ve haberi kaynağını belirtmeden vermesidir. Kaynağını zikrettiği haberler, zikretmediklerinin yanında oldukça azdır. Farsça bazı şiir nakillerinde de kaynak yoktur. Ayrıca sık sık “قیل” diyerek alıntı yapmış ve bu şekilde verdiği bilgilerin de kaynağını zikretmemiştir. Görebildiğimiz kadarıyla müellif, naklettiği rivayetin zayıf ve güvensiz olduğunu ihsas ettirmek için değil, sadece kaynağının bilinmediğini belirtmek için “قیل” sıgasını kullanmıştır.

### 3.2. *Tefrîcu’l-kalak* Tefsirinde Bazı İşâri Yorumlar

1. Bilindiği üzere Felak sûresi beş ayetten oluşmaktadır. Müellifimize göre Felak sûresinin beş ayetten ibaret olması beş şer durumuna işâret olarak yorumlanmıştır. Bu bağlamda Mehmed Fevzî Efendi;

“Sûrenin ayet sayısı beştir. Denildiğine göre sûrenin beş ayetten oluşması beş şerre işâret etmesinden ötürüdür. Kim Felak sûresini ihlasla ve tazimle okursa dünyada şu beş büyük şerden emin olur: İnsan, cin, nefis, şeytan ve hastalık şerrinden” demiştir.<sup>58</sup>

Görüldüğü üzere müellif, sûrenin ayet sayısının beş olmasının bir hikmeti olduğunu ve bunun da beş şerre işâret olduğunu; ayrıca bir kimsenin tam bir teslimiyetle sûreyi okuması halinde bu beş şerden korunacağını ifade etmiştir. Müellif bu bilgiyi verirken “قیل” (denildiğine göre) diye vermiştir. Buna göre bu bilgiyi bir yerden almıştır. Ancak biz yukarıda sözünü ettiğimiz bütün işâri tefsirlere ve bunların dışında Râzî (ö. 606/1210) ve daha başka müfessirlerin tefsirlerine baktığımız halde Felak suresinin tefsirinde böyle bir bilgiye rastlamadık. Sadece Âlûsî’nin tefsirinde buna biraz benzeyen bir bilgiye tesadüf ettik. Gerçi birçok tefsirde

<sup>58</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 11.



“yarattığı varlıkların şerrinden de O’na sığınırım” anlamına gelen Felak suresi 2. ayetinin tefsirinde şümulü ve derin bir mananın, her şeyi kapsayan bir durumun söz konusu olduğu belirtilmiştir; ancak Âlûsî’nin (ö. 1270/1854) verdiği bilgilerde nesnelere tadâd edilmiş olması daha çok dikkat çekmektedir. Âlûsî Felak sûresinin ikinci ayetinde;

“Bazı faziletli zevat demiştir ki: Bu ifade dünya ve ahiretteki bütün şerleri kapsayan umûmî bir ifadedir. İnsanların şerrini, cin ve şeytanların şerrini, yırtıcı hayvanların ve yeryüzünde zarar veren diğer hayvanların şerrini, cehennem şerrini, günahların şerrini ve amelin şerrini, bütün bunları kapsar”<sup>59</sup> demiştir.

Müellif Fevzî Efendi, bunları ismini zikretmediği Farsça bir eserden de nakletmiş olabilir. Esasen bu bilginin hemen ardından bu beş hususun dile getirildiği Farsça bir beyit vermesi buna delil gösterilebilir. Kime ait olduğu belirtilmeyen bu Farsça şiirde mealen “şerlerin en kötülere beş tane olarak zikredilmiştir; onların her birinden kaç ve sakın. Bunlar insanın, cinin, şeytanın, nefsin ve hastalığın şerridir. Sakın hastalığa maruz kalma”<sup>60</sup> denilmiştir. Müellif daha sonra bu beş şerrin her birini teker teker açıklamış ve nasıl sakınılabileceğini belirtmiştir. Bu cümleden olarak nefsin şerrinden bahsettiği yerde, Câmî’den (ö. 898/1492) Farsça bir şiir nakletmiştir. Buna göre Câmî şöyle demiştir: “Şeytanın askerleri olan nefsin ve hevanın saldırısı, müminin kalbine galebe çaldığında kim, evliyanın hikayelerini mütalaa etmeden onları hezimete uğratmaya kâdir olabilir?!”<sup>61</sup> Burada Mehmed Fevzî, evliyanın kerametlerini okuyup onlardan istifade edilebileceğine, bunlar sayesinde kişinin nefsinin ve hevasını yenebileceğine dikkat çekmiştir.<sup>62</sup> Şeytanın şerrinden muhafaza konusunu işlerken İblis’in yaşlı bir Yemenli fakir şeklinde halife Muaviye’ye (ö. 60/680) gelmesi ve onu vakti geçmeden namazını kılması yönünde uyarması, Muaviye’nin de tanıdığı İblis’in bu davranışına şaşırması hususunu ele almış, İblis’in neden böyle davrandığını tasavvufî bir anlayışla izah etmiştir.<sup>63</sup> Müellifin surenin başında sûrenin genel tefsiri olarak beş şerre işaret etmesi ve ayet sayısını beş şer ile açıklama yoluna gitmesi, sûreyi işârî olarak ele alacağının bir işaretidir.<sup>64</sup>

2. Müellif Mehmed Fevzî Efendi, Felak sûresinin ilk kelimesi olan “قل” (de ki) kelimesini açıklarken de bazı işârî yorumlar yapmış ve insan vücudundaki organların özellikle de dilin görevlerine değinmiştir. Bu bağlamda ona göre sûrenin başında Allah şöyle demiştir: “Ey Muhammed! Dilinle bu duayı söyle ve terennüm et. Böylece maruz kaldığın sihir ve beladan seni kurtarırım”.<sup>65</sup> Daha sonra müellif, zikrin dil ve kalp birlikteliğiyle olması gerektiğini anlatmıştır. Mehmed Fevzî’nin ayete bu üslûpla yaklaşması tasavvufî bir kimliğe ve alt yapıya sahip olduğunun delilidir.<sup>66</sup> Zira tasavvuf erbâbı, Allah’ı zikre ve insan vücudundaki organların ibadetle meşgul olmalarına büyük önem atfetmişlerdir. Onlara göre zikir hem kalp

<sup>59</sup> Ebu’s-Senâ Şihâbuddin Mahmûd Âlûsî, *Râbu’l-Meânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrût: Dâru ihyâi’t-turâsî’l-arabî, ts.), 30/280.

<sup>60</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 11.

<sup>61</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 14.

<sup>62</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 14.

<sup>63</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 14-15.

<sup>64</sup> Hourieh, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi’nin Tefrîcu’l-Kalak fî Tefsîri Sûreti’l-Felak Adlı Eserinin Muhteva ve Üslup Yönünden İncelenmesi*, 110.

<sup>65</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 15.

<sup>66</sup> Hourieh, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi’nin Tefrîcu’l-Kalak fî Tefsîri Sûreti’l-Felak Adlı Eserinin Muhteva ve Üslup Yönünden İncelenmesi*, 112.

hem de dil ile yapılır. Dil, kalpte var olanın bir nevi tercümanıdır. Tasavvuf erbâbına göre hem kalp hem de dil ile yapılan zikir, insanı “kâmil” yapar.<sup>67</sup>

3. Müellif, Allah’ın, insanı mükemmel sûrette yarattıktan sonra onun dil, kalp, el, göz, kulak gibi her bir organına bir vazife yüklediğini anlatmıştır. Bunların ne olduğunu uzun uzun ve ehlu’l-hâl denilen zevatın hayatlarından örnekler vererek izah etmiştir. Tasadduk, sıla-i rahim, tefekkür gibi hususların önemini de yine muhtelif hikâye ve kıssalarla açıklamıştır.<sup>68</sup> Bu arada dilin Allah’ı zikretmesinin, gözün Allah için yaş akıtmasının, elin Allah için gizlice tasaddukta bulunmasının, kalbin Allah için atmasının anlamını, önemini ve tasavvuftaki yerini yine muhtelif sufi şahsiyetlerin hayatlarından örnekler vererek uzun uzun beyan etmiştir.<sup>69</sup>

4. Müellifimizin naklettiğine göre Siyâlkûtî’nin (ö. 1067/1657) huzurunda, “İmam Rabbânî’nin (ö. 1034/1624) müritlerinden kim ona niyabet ediyor, huzurunda tevbe ediyor ise kalbinin zikre gelip ‘Allah, Allah’ dediği ve kalbin zikir sesinin açıkça duyulduğu” söylenmiştir. Siyâlkûtî, “böyle bir şey mümkün olmaz. Çünkü kalp bir parça etten ibarettir. Böyleyken nasıl olur da zikreder ve üstelik zikri de duyulur?” diyerek bunu inkâr etmiştir. Ama içi rahat etmediği için İmam Rabbânî’ye nispet edilen bu hususun mahiyetini anlatmak için ona bir mektup yazmıştır. Mektubu mühürleyip talebelerinden biri vasıtasıyla ona göndermiştir. İmam Rabbânî mektubu getiren kişiyi uzaktan görünce oğlu İmam Ma’sûm’u yanına çağırması ve şöyle demiştir: “Oğlum, uzaktan gördüğün şu adam, Siyâlkûtî tarafından bize gönderilmiş bir zattır. Yanında da mühürlü bir mektup vardır. Kapıya in ve mektubunun cevabını yaz. Sonra Siyâlkûtî’nin gelen öğrencisine ver.” Ma’sûm, kapının önüne inmiş, kısa süre sonra Siyâlkûtî’nin öğrencisi yanına gelip selam vermiştir. Ma’sûm selamı aldıktan sonra nereden ve niçin geldiğini sormuş, o da İmam Siyâlkûtî’nin yanından geldiğini, İmam Rabbânî’ye onun mektubunu getirdiğini söylemiştir. İmam Ma’sûm mektubu eline almış, mührünü bozmadan, ağzını açıp içindekini çıkarıp okumadan zarfın üstüne şöyle yazmıştır: “Ey Siyâlkûtî, dil bir parça et olduğu halde ona her türlü kelamı söyleme ve Meliku’l-allâm olan Allah’ı zikretme kudreti veren Allah, yine bir parça etten ibaret olan kalbe de bu kudreti vermeye kâdir dir.” Sonra mektubu öğrenciye vermiş ve Siyâlkûtî’ye geri götürmesini söylemiştir. Öğrenci mektubu üzerinde sorusunun cevabı yazılı olarak ve üstelik mührü bozulmamış, ağzı da açılmamış bir şekilde getirince, Siyâlkûtî koşarak İmam Rabbânî’nin huzuruna gelmiş ve ona intisap etmiştir. Neticede de keşf ve yakîn ehlerinden biri olmuştur.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2001), 256.

<sup>68</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 15-41.

<sup>69</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 15-41.

<sup>70</sup> Fevzî, *Tefrîcu’l-kalak*, 35-36. Müellifin zikrettiği bu hikâyenin kaynağını bulmak için Türkçe, Arapça ve İngilizce muhtelif kelimeler üzerinden aramalar yaptık. Siyâlkûtî’nin ve İmam Rabbânî’nin hayatı hakkında bilgi veren eserlere baktık, fakat hiç birinde bu bilgiye rastlamadık. Ancak el-allâme el-velî el-kebîr diye takdim edilen Hasan b. Muhammed Hilmî el-Kuhhî en-Nakşebendî eş-Şâzelî (v. 1356/1937) adındaki bir zatın *Tenbîbu’s-sâlikîn ilâ ğurûri’l-müteşeyyibîn* adındaki eserinde “kıf alâ mâ vekaa beyne’s-Siyelkûtî ve beyne’l-İmâm Rabbânî” başlığı altında hikâyenin aynen nakledildiğini gördük. Fakat bu eser de burada üzerinde durduğumuz müellifimizin *Tefrîcu’l-kalak* adlı eserini kaynak olarak kullanmış ve hikâyeyi oradan nakletmiştir. (Hasan b. Muhammed Hilmî el-Kuhhî en-Nakşebendî eş-Şâzelî, *Tenbîbu’s-sâlikîn ilâ ğurûri’l-müteşeyyibîn*, (Rusya-Dağıstan: el-İdâre ed-Dînîyye li Muslimî Dağıstan, ts.), 208-209.

Görüldüğü üzere müellif, ayeti yorumlamada tasavvuf erbâbı gibi düşünmüş ve insan vücudundaki organların vazifelerinden hareketle Allah'ı zikir konusuna açıklık getirmiştir.<sup>71</sup>

5. Müellif, Felak suresinin başında geçen “قُلْ/kul” lafzını işlerken ve burada zikrin ve tefekkürün öneminden bahsederken “göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akl-ı selim sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!” (Âl-i İmrân 3/190-191) ayetlerini zikretmiş ve bu bağlamda şöyle demiştir:

“İnsan, ruh ve bedenden müteşekkildir. Bu ayet-i kerimede hem ruhun hem de bedeninin ibadetinden bahsedilmiştir. Ayette “يَذْكُرُونَ اللَّهَ” (Allah'ı anarlar) derken bedeninin ibadetine işaret edilmiştir. Çünkü bu, ancak dış organlarla yapılabilecek bir şeydir. “وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” (göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler) derken de kalbin ve ruhun ibadetine işaret edilmiştir”.<sup>72</sup>

İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de tefsirinde bu anlama değinerek şöyle demiştir:

“Tefekkür, en güzel ibadetlerden biridir. Çünkü tefekkür, kalbe mahsustur. Bu ayette Allah, zikri, fikirden önce beyan etmiştir. Bunun sebebi şudur: Allah, öncelikle dille zikredilmesini emretmektedir. Çünkü dille yapılan zikir daha sonra sırasıyla diğer organlara, sonra kalbe sonra da ruha ulaşır.”<sup>73</sup>

6. Müellif, Felak suresi birinci ayette “kul” emri üzerinden dilin ve diğer organların zikrinden bahsederken uzunca bir kısmı gözün zikrine tahsis etmiştir. Burada belirttiğine göre gözün zikri Allah korkusundan dolayı ağlamaktır. Müellif, bunu bazı peygamber ve velilerin söz ve hayatlarından örneklerle açıklamıştır.<sup>74</sup> Müellif, bu rivayetleri naklettikten sonra şöyle demiştir:

“Sonra bil ki sen Allah için ağladığında ve gözyaşın göz pınarından döküldüğünde, bu gözyaşın ya sudur ya da kandır; birincisi yani su olması hali avamın gözyaşındır, ikincisi ise aşk ve muhabbet ateşiyle yanmış âşıkların mezhebinde havassın kanıdır”.<sup>75</sup>

Ardından Şuayib peygamberle ilgili şöyle bir hikâye aktarmıştır: Tahir b. Muhammed el-Haddâdî (ö. ?) kuddise sirruhu'l-Hâdî şöyle nakletmiştir: Şuayib Peygamber, 10 yıl ağladı, başka bir rivayete göre 100 yıl ağladı. Bunun neticesinde gözleri kör oldu. Allah gözlerini geri verdi ve görmeye başladı. Sonra yeniden 10 yıl veya başka bir rivayete göre 100 yıl ağladı. Yeniden gözleri kör oldu. Allah da bir kez daha gözlerini iade etti, yeniden görmeye başladı. Bir kez daha 10 veya başka bir rivayete göre 100 yıl ağladı. Bunun üzerine Allah ona şöyle vahyetti: “Ey Şuayib, şayet sen cennetleri elde etmek için ağlıyorsan bilesin ki ben sana cen-

<sup>71</sup> Kalbin sırları, havâs ve marifetleri, zikri, şeytanın tasallutu, tasavvuftaki yeri için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 876-928 (Kitâbu şerhi acâbi'l-kalb).

<sup>72</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 26.

<sup>73</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, ed. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân (el-Kâhire: el-Heyetu'l-Mısıriyye el-âmmе li'l-kutub, ts.), 1/451; Hourieh, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefrîcu'l-Kalak fi Tefsîri Sûreti'l-Felak Adlı Eserinin Muhteva ve Üslup Yönünden İncelenmesi*, 113.

<sup>74</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 23.

<sup>75</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 23-26; Şuayib b. Sa'd Hureyfiş, *er-Ravdu'l-fâik fi'l-mevâizî ve'r-rekâik* (Bulak: el-Matbaatu'l-âmire, 1308), 21-22.

neti vacip kıldım, sen kesin cennete gireceksin; yok eğer cehennem ateşinden kurtulmak için ağlıyorsan bilesin ki ben seni cehenneme bütünüyle haram kıldım, sen oraya asla girmeyeceksin.” Şuayib dedi ki: “Ya Rabbi, ben ne cehennem korkusundan ne de cennet sevdasından ağlıyorum; ben bunlar için değil, fakat Rahman’a olan şevk ve iştiyakımdan dolayı ağlıyorum.” Bunun üzerine Allah ona şöyle vahyetti: “Ağla ey Şuayib, ağla! Bana kavuşman için yapacak bundan daha iyi bir şey yoktur”.<sup>76</sup>

7. Müellif, Felak suresi birinci ayette geçen Rab kelimesini açıklarken bizi terbiye ettiği için ona şükür etmemiz icap ettiğini şu ayeti vererek işlemiştir: “Eğer şükrederseniz size olan nimetlerimi artırırım” (İbrahim 14/7). Müellif ayeti tefsir ederken Allah’ın kullarına bolca nimet bahsettiğinden ve bu nimetlerin devam edebilmesi için Allah’a şükredilmesi gerektiğinden bahsetmiş<sup>77</sup> ve şöyle demiştir: “Bu ayet-i kerimeye göre şükür, Allah katında en makbul amellerden sayılmıştır. Çünkü nimetin devam edebilmesi şükredilme durumuna bağlanmıştır. Kul şükrederse nimet devam eder; ancak şükretmezse nimet kesilir.”<sup>78</sup>

8. Müellif Fahreddin Râzî’nin aynı zamanda *et-Tefsîru’l-kebir* diye de meşhur olmuş olan *Mefâtihu’l-ğayb* adlı tefsirinde geçen<sup>79</sup> İbrahim b. Edhem (ö. 161/778) ile ilgili şöyle bir rivayet nakledilmiştir: İbrahim bir gün Allah’ın evi olan Ka’be-i Harama doğru yürüyordu. Birden karşısına deve üzerinde bir bedevi çıktı. İbrahim’e “nereye gidiyorsun?” diye sordu. İbrahim, “Allah’ın evine, Ka’be’ye gidiyorum” dedi. Bunun üzerine adam dedi ki: “Ka’be’ye gitmek için yola revan olmuşsun, önünde onca uzun bir mesafe var ama ne bineğin var, ne azığın! Sen çılgın mısın, ahmak mısın?” İbrahim ona şöyle dedi: “Benim bu yolda bir değil birden fazla bineklerim var fakat sen onları fark edemiyorsun.” Adam “Nedir onlar, bir göster” deyince, İbrahim, “Başıma bir bela geldiğinde ‘sabır’ atına binerim. Nimetlerle karşılaştığımda ‘şükür’ atına binerim. Bir kaza geçirdiğimde, bir sıkıntı ile karşılaştığımda ‘rıza’ atına binerim...” Bunu duyana bedevî, “Yürü, Allah’ın izniyle... meğer sen bineklisin, yaya olan benmişim!” demiştir.<sup>80</sup>

9. Müellif, Allah Teâlâ’nın “قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ” (De ki: Karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran o yüce rabbe sığınırım ben) sözünde geçen “felak” kelimesinin manasını açıklarken bunun, mahlukâtın yüzünde bulunan adem/yokluk örtüsünü yarıp kaldırmak anlamında olduğunu belirtmiştir. Sonra bunun hikmetlerinden bahsederken nefsi terbiye etmenin önemi- ne değinmiş ve bazı velilerin kıssalarıyla konuyu işlemiştir.<sup>81</sup>

10. Müellif, yarattığı şeylerin şerrinden Allah’a sığınmak konusunu işlerken, kişinin her türlü ibadetini Allah için yapması, niyetini yalnızca Allah’a has kılması gerektiğini anlatmıştır. Sonra bu meyanda şöyle bir rivayet nakletmiştir: “İkrime radiyallahu anhu şöyle demiştir: Bir gün adamın biri Allah’tan başkasına ibadet eden bir ağaç gördü, öfkeleni ve dedi ki: ‘Şu ağaca bak sen, Allah’tan başkasına ibadet ediyorsun!’ Sonra hemen eve gelip baltasını

<sup>76</sup> Fevzî, *Tefsîru’l-kalâk*, 25; Hureyfiş, *er-Ravdu’l-fâik*, 51.

<sup>77</sup> Hourieh, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi’nin Tefsîru’l-Kalâk fî Tefsîri Süreti’l-Felak Adlı Eserinin Muhteva ve Üslup Yönünden İncelenmesi*, 113.

<sup>78</sup> Fevzî, *Tefsîru’l-kalâk*, 43.

<sup>79</sup> Fahrüddin Râzî, *Tefsîru’l-Fabr er-Râzî (et-Tefsîru’l-kebir ve Mefâtihu’l-ğayb)* (Beyrût: Dâru’l-fikr, 1401), 1/259-260.

<sup>80</sup> Fevzî, *Tefsîru’l-kalâk*, 42-43.

<sup>81</sup> Fevzî, *Tefsîru’l-kalâk*, 48-49.

aldı, eşeğine bindi, kesmek üzere ağacın olduğu yere yöneldi. Yolda mel'ûn İblis bir insan suretinde karşısına çıktı. Dedi ki: 'Nereye gidiyorsun?' Adam 'Allah'tan başkasına ibadet eden bir ağaç gördüm, onu öyle görünce evime gelip baltamı alıp eşeğime binip ona gidip kesmeye söz verdim.' Dedi. İblis dedi ki: 'Boş ver sen o ağacı kesmeyi, evine geri dön, sana her gün dört dirhem vereceğim. Uyanınca çarşafın ucunu kaldıracak ve o dört dirhemi orada hazır bulup alacaksın.' Adam 'geçekten böyle yapacak mısınız?' dedi. İblis dedi ki: 'Sana söz veriyorum, sana güvence veriyorum her gün böyle yapacağım.' Bunun üzerine adam evine döndü. İki veya üç gün öyle oldu, çarşafı kaldırıncı altında dört dirhem bulup aldı. Fakat ondan sonra uyanıp baktığında bir şey bulamadı. Tekrar baltasını alıp eşeğine binip o ağacı kesmek üzere yola koyuldu. Yine mel'ûn İblis yolda karşısına çıktı ve 'ne istiyorsun, muradın nedir?' diye sordu. Adam dedi ki: 'Şu ileride bir ağaç var, Allah'tan başkasına ibadet ediyor, onu keseceğim.' İblis dedi ki: 'Buna gücün yetmez. Sen ilk seferinde Allah için o ağaca kızmıştın, şayet o anda bütün gök ve yer sana mani olmaya kalksalar yine olamazlardı, bu işi yapardın. Ama ya şu çıkışın... Sen şu an Allah için değil, nefsin için çarşafın altında bulamadığın dirhemler için çıkıyorsun...' Adam yoluna devam etti, ağacın olduğu yere vardı, onu kesmeye uğraştı fakat hiçbir şekilde buna gücü yetmedi".<sup>82</sup>

11. Tüm tasavvufî kitaplarda olduğu gibi Mehmed Fevzî Efendi de kitabında kadın ve dünya arasındaki ilişkiye işaret etmiştir. Bunun için öncelikle surenin "وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ" (düğümlere üfleyen büyücü kadınların şerrinden o yüce rabbe sığınırım ben!) şeklindeki dördüncü ayetinde sözü edilenlerin büyücü kadınlar olduğuna değinmiştir. Buradan hareketle kötü huylu kadınlara yönelik eleştiriler verdikten sonra şöyle demiştir: "بَئِنَّا رَبَّنَا "رَبَّنَا" "بَئِنَّا رَبَّنَا" (Rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik-güzellik bahşet; ahirette de iyilik-güzellik ihsan et. Bizi cehennem azabından koru) (Bakara Suresi 2/201) ayetinin tefsiri sadedinde şöyle demişlerdir: "Burada cehennem azabından maksat kötü kadındır." Sonra "bilhassa böyle bir kadın yaşlı ise daha da kötü olmaktadır ki, bunların şerrinden Allah'a sığınırız" demiştir. Müellif, başta peygamberler olmak üzere bazı erkeklerin kadınlar yüzünden zor durumlara düştüklerini belirterek buna dair bazı örnekler vermiştir. Buna göre Âdem'in cennetten çıkmasına sebep olan Havva'dır. Hz. Peygamber de eşi Aişe veya Hafsa yüzünden azarlanmıştır. Hz. Nuh ve Lut peygamberler de eşleri kendilerine iman etmediği için sıkıntı çekmişlerdir. Müellif bundan sonra ahirette dünyanın yaşlı ve çirkin kadın suretinde getirileceğine dair rivayetler nakletmiştir".<sup>83</sup> Buna göre kıyamet günü dünya saçları ağarmış yaşlı bir kadın şeklinde getirilir; kadın, rengi sararıp morarmış, yüzü çizgi çizgi olup derin yarıklar oluşmuş, bir deri bir kemik kalmış, hiçbir cazibesi kalmamış bir şekildedir ve onu gören tiksindir. O haldeyken mahlûkatın karşısına çıkarılır, onlara "bunu tanıyor musunuz?" diye sorulur. Onlar da "tabii ki tanımıyoruz, böyle çirkin bir varlığı tanımaktan Allah'a sığınırız" derler. Sonra da şöyle denir: "İşte bu, onun için can attığımız, birbirinizi kırıp geçirdiğiniz, ona sahip olmakla övündüğünüz, kendisi uğruna akrabalarınızı, dostlarınızı

<sup>82</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 73.

<sup>83</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 86-87.



silip attığınız dünyadır”.<sup>84</sup> Müellif bundan sonra ahirette dünyanın yaşlı ve çirkin kadın suretinde getirileceğine dair rivayetler nakletmiştir”.<sup>85</sup>

12. Müellif bu arada evliya mertebesine çıkmış bazı kadınlardan da bahsetmiştir. Geceleri ibadetle, gündüzleri oruçla geçirerek nefsini terbiye eden Reyhâne Vâlihe<sup>86</sup> ile koyununun bir memesinden süt, birinden bal akan Fidda'nın<sup>87</sup> durumları böyledir. Serî es-Sakatî'nin (ö. 251/865) öğrencisi olan bir hanımın, nehirde boğulup ölen oğluya konuşması, ona elini uzatıp sudan çıkarması, dua etmesi, duası sayesinde çocuğun dirilmesi de bu meyanda anlattığı hikâyelerdendir.<sup>88</sup> Duası sayesinde gökten hazır yemek sofraları inen Habeşli bir kadının da hikâyesi eserde anlatılmıştır.<sup>89</sup>

13. Müellif, Felak suresinin son ayeti olan “kışkandığı zaman hasetçinin şerrinden o yüce rabbe sığınırım ben!” manasındaki ayetle ilgili olarak da hem Hz. Peygamber'in hayatından, hem sahabe ve gönül ehli insanların söz ve kıssalarından örnekler vererek, açıklamalar yapmıştır. “Tıpkı ateşin odunu yakıp yok etmesi gibi haset de iyilikleri yer bitirir”<sup>90</sup> hadisini nakleden müellif, gökte Allah Teâlâ'ya karşı işlenen ilk suçun, İblis'in Âdem'e olan kıskançlığı sebebiyle olduğunu, yeryüzünde de ilk suçun Kabil'in Habil'i kıskanmasıyla işlendiğini anlatmıştır. Sahabe arasında haset ve kıskançlıktan kaynaklandığı belirtilen bir hâdiseyle ilgili olarak Ebu'l-Leys es-Semerkindî'de (ö. 373/983) geçtiğini belirttiği şu haberi nakletmiştir:

“Babamı şöyle anlatırken duydum: Hz. Peygamber bir gün evindeydi, ashab-ı suffa da mescitte idiler. Zeyd b. Sabit onlara Hz. Peygamber'den duyup öğrendiklerini anlatıyordu. O arada Peygamber'e bir parça et getirildi. Zeyd'e dediler ki: 'Peygamber'in huzuruna gir ve de ki: Şu kadar uzun zamandan beri hiç et yemedik. Belki Peygamber o etten biraz da bize gönderir.' Zeyd b. Sabit kalktı ve Peygamber'in huzuruna girdi. Onlar da kendi aralarında dediler ki: 'Hz. Peygamber'le münasebet noktasında Zeyd ile aramızda bir fark yok... Böyleyken nasıl oluyor da Hz. Peygamber'le aramızda elçilik yapıyor, buraya yanımıza gelip oturup bize konuşma yapıyor?' Böyle diyerek Zeyd'in gıybetini yaptılar. O arada Zeyd, Hz. Peygamber'in huzuruna girdi, arkadaşlarının uzun zamandan beri et yemedikleri konusundaki sözlerini ona nakletti. Peygamber dedi ki: Git onlara söyle: 'Şu an siz et yediniz.' Zeyd arkadaşlarının yanına geri döndü ve Hz. Peygamber'in dediğini onlara söyledi. Dediler ki: 'Vallahi biz şu kadar uzun zamandan beri hiç et falan yemiş değiliz.' Zeyd tekrar Peygamber'in yanına vardı ve arkadaşlarının dediğini ona bildirdi. Peygamber, 'kesinlikle onlar şimdi et yediler' diye cevap verdi. Zeyd tekrar gelip arkadaşlarına Peygamberin bu sözünü haber verdi. Bunun

<sup>84</sup> Fevzî, *Tefricu'l-kalak*, 87.

<sup>85</sup> Fevzî, *Tefricu'l-kalak*, 86-87.

<sup>86</sup> Fevzî, *Tefricu'l-kalak*, 87. Ayrıca bk. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Zikru'n-nisveti'l-muteabbidât es-şifîyât*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (el-Kâhire: Mektebut'l-hancî, 1413/1993), 38; Mehmed Emre, *Hanımlarımıza, Genç Kızlarımıza Örnek Büyük İslam Kadınları ve Hanım Sahabeler*, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014), 287; Hatice Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sufiler*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 85; Gizem Songüler, *Şâfiî Geleneğinde Kadın Algısı: Mevlana Örneği*, (Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2017), 17.

<sup>87</sup> Fevzî, *Tefricu'l-kalak*, 87-88.

<sup>88</sup> Fevzî, *Tefricu'l-kalak*, 88-89. Ayrıca bk. Molla Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî, *Nefebâtu'l-üms min badarâti'l-Kuds*, thk. Muhammed Edib el-Câdir, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 2: 826-827.

<sup>89</sup> Fevzî, *Tefricu'l-kalak*, 89-90. Ayrıca bk. el-Allâme eş-Şeyh Muhammed b. Yahyâ et-Tâzîfî, *Kalâidu'l-cevâbir fî menâkibi tâci'l-evliyâi ve ma'deni'l-asfîyâi ve sultani'l-evliyâi eş-Şeyh Muhyiddîn Abdulkâdir el-Ceylânî*, (maa Sirru'l-esrâr ve maşharu'l-envâr fî mâ yahtâcu ileyhi el-ebrâr), thk. Ahmed Ferid el-Mezâyûdî, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2022), 296-297.

<sup>90</sup> Ebû Dâvûd, Edeb, 44

üzerine hepsi kalkıp Peygamber'in huzuruna geldiler. Peygamber onlara dedi ki: Biraz evvel kardeşinizin etini yediniz. Hatta etin bazı kırıntıları dışlerinizin arasında duruyor. Yere tükürmeye başladılar. Bir de ne görsünler! Yerde etin kırmızı parçaları var. Kardeşleri Zeyd'e olan haset ve kıskançlıkları sebebiyle dedikodusunu yapmaktan dolayı böyle olduğunu anladılar, tevbe ettiler ve ondan özür dilediler. 'Biz bununla aslında hayır murad ediyorduk' dediler".<sup>91</sup>

Eserde burada zikretmediğimiz daha birçok işârî-sûfî nakil ve yorum mevcuttur. Ancak yer verdiklerimiz, eserin bu özelliğini göstermesi açısından kâfidir diye düşünüyoruz.

### Sonuç

Mehmed Fevzî Efendi, ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı idaresinde memur olarak ve aynı zamanda bir âlim olarak bilinen kişilerdendir. Daha ziyâde âlim yönüyle öne çıkmıştır. Muh-telif idârî görevler yapmıştır. Bunun yanında daima ilmî faaliyetlerin içinde bulunmuş, eser telif ederek Osmanlı ilim dünyasına katkı vermiştir.

Eserlerinden biri de *Tefrîcu'l-kalak fî tefsîri sûreti'l-felak* adını taşımaktadır. Bu eser üzerinde yaptığımız incelemede müellifin önce ayetleri lügavî yöntemle izah ettiğini gördük. Lügat konusunda yaptığı açıklamalar üzerinden dirâyî bazı yorumlar yaptığını müşahede ettik. Bunun için muhtelif eserlerden yararlanmışsa da en çok Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirinden istifade ettiğini tespit ettik.

Ayetleri diğer bazı ayetlerle açıklamak eserde göze çarpan noktalardan biridir. Sonra rivâyî yöntem diyebileceğimiz bir yaklaşımla Hz. Peygamber'in hadisleriyle tefsir yapmıştır. Sık sık sahabenin rivayetleri, tabiûn nesli âlimleri ve daha sonraki dönem âlimlerinin söz ve fikirleriyle de açıklamalarda bulunmuştur. Bundan sonra işârî bir yaklaşım sergileyerek tasavvuf erbabının sözlerine ve onların hayatlarından örneklerle geçmiştir.

Eserin tamamını göz önünde bulundurduğumuzda en çok dikkat çeken husus, müellifin hâl ehli diyebileceğimiz tasavvuf erbabının hayatlarından yaptığı aktarımlardır. Bunların çoğu evliya kerameti tarzında olağandışı özellikler taşımaktadır. Bu kıssalarda tasavvuf erbabının hayatında gördüğümüz tayy-i zaman ve tayy-i mekân örnekleri, çok az yiyecek ve içeceklerle çok uzun süre idare etmek, su olmayan yerden su çıkarmak, gökten sofrayı indirmek, ateşlere girdiği halde yanmamak, ölmüş kişileri yeniden hayata döndürmek, kesilen eli yeniden yerine takmak, kör olan gözleri açmak, gayb ile ilgili haberler vermek ve daha pek çok husus

<sup>91</sup> Fevzî, *Tefrîcu'l-kalak*, 95-96. Hadisi bu haliyle bir yerde bulamadık. Ebu'l-Leys'in Hucurât suresi tefsirinde de tespit edemedik. Ancak orada Selman-ı Fârisî'yle ilgili benzer bir rivayet geçmektedir. Esbat'ın Süddî'den rivayetine göre Selman, aralarında Hz. Ömer'in de olduğu bir gurupla yolculuk yapıyordu. Bir yerde konakladılar, çadırlarını kurdular. Yemeklerini yaptılar. Selman uyudu. Bazıları dediler ki: "Bu adam hep kurulmuş çadıra, yapılmış yemeğe konmak ister, kendisi hiçbir şey yapmak istemez." Selman uyanınca dediler ki: "Rasulullah'a git, bizim için biraz katık al gel de yiyelim." O da geldi ve Rasulullah'a bunu haber verdi. Rasullâh dedi ki: "Git onlara haber ver, onlar katıklarını yediler". Selman gelip haber verince dediler ki: "Biz herhangi bit katık yemedik, Rasulallah da yalan söylemez." Bunun üzerine hep birlikte Rasulallah'a geldiler ve durumu haber verdiler. Peygamber Selman'ı göstererek dedi ki: "Bu kardeşiniz çadırda uyurken onun gybetini yaparak katığınızı yemiş oldunuz. Allah demiyor mu ki: Birbirinizin gybetini yapmayın. Ölmüş kardeşinizin etini yemek ister misiniz? Hâlbuki siz bunu son derece çirkin görüyorsunuz. (Öyleyse kardeşlerinizin onların ölmüş haldeyken etlerini yemek hükmünde olan gybetlerini yapmayın) (Ebu'l-Leys Nasr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, thk. Ali Muhammed Muavvid ve diğerleri, Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1413/1993, 3/265.

geçmektedir. Ayrıca şeytanla görüşmeler, rüyada Allah ile ve peygamberlerle konuşmalar, ibadetlerin kişide husûle getirdiği güzellikler, infak, doğruluk, tevazu, zikir, sila-i rahim, şükür, kanaatkârlık, sabır, sebat, cömertlik, misafirperverlik, dua, haşyet, Allah'a sığınmak, yardımseverlik, iyiliği emredip kötülükten sakındırma, Allah ve Rasulullah sevgisi gibi hususların kişiye kazandırdığı meziyetler uzun uzadıya anlatılmıştır. Bütün bunlar ehl-i tasavvufun hayatında yaşadıkları olaylar ve hikâyeler üzerinden tahkiye edilerek kalıcı olmaları sağlanmıştır. Yine bu kıssa ve haberleri desteklemek ve zenginleştirmek üzere tasavvuf ve edebiyat dünyasının önemli isimleri olan Hâfiz, Ferîduddîn Attâr, Molla Câmî', Mevlânâ, Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî, İmam Bûsîrî ve benzeri şairlerin derin anlamlar taşıyan tasavvufî şiirlerinden örnekler de zikretmiştir. Bunların bir kısmına çalışmada yer verdik, ancak makalenin sınırlarını aşmanın diye diğer kıssa ve hikâyeleri aktarmadık.

Tespitlerimize göre müellif hikâye ve evliya menkıbelerini çoğunlukla el-Hureyfiş'in *er-Ravdu'l-fâik* adlı eserinden nakletmiştir. Bu arada Molla Câmî'nin *Nefehâtu'l-üns*, et-Tâzîfi'nin *Kalâidu'l-cevâhir* adlı eserlerinden de istifade ettiğini müşahede ettik.

Eserde Âdem'in cennetten çıkarılış kıssası, Hâbil ve Kâbil'in mücadelesi, Nuh, İbrahim, Musa ve diğer bazı peygamberlerin kıssaları da uzun uzadıya ve tasavvufî bir edayla anlatılmıştır. Hz. Peygamber'in, aile ve ashabının hayatından da anekdotlar verilmiş, bütün bunlar anlatıldıktan sonra okuyucu uyarılmış, nefsine değil Rabbine uyması gerektiği konusunda ikazlar yapılmış, bu kıssalardan ders ve ibret alması icap ettiği yönünde ifadeler kullanılmıştır.

Eserde anlatılan kıssalar olağanüstü nitelikte olmakla birlikte istihraç edilen işârî anlam ve yorumlar, İslam şeriatının temel ilke ve kaideleriyle çelişmemektedir. Yapılan yorumlar kişiyi küfre götürebilecek bâtinî söz ve düşüncelerden uzaktır. Zikredilen kıssaları, yaşanmış gerçek birer olay gibi görmekten ziyade ders ve ibret olsun diye, kıssadan hisse almak babından anlatılmış birer hikâye olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Eser ve müellifi üzerinde yaptığımız çalışmada tasavvuf düşüncesinin dönemin belirgin bir özelliği olduğunu gördük. Ondokuzuncu asırda yaşamış pek çok âlimin hayatında da tasavvufî bir veche vardır. Esasen Osmanlının her döneminde bunu görmek mümkündür. Bazı istisnalar dışında genel olarak Osmanlı âlimlerinin tasavvuf ile sıcak temaslarının olduğu söylenebilir. Müellif Mehmed Fevzî Efendi de medrese eğitimi almış âlim bir kişilik olması yanında ayrıca muhabbet duyduğu şeyhlere intisap ederek tasavvuf hayatını derinden yaşamıştır.

Bu eseri yanında diğer eserlerinde de tasavvufun etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Halka yönelik olarak hazırlanmış olan eserde okuyucuyla canlı bir diyalog kurulmuş ve sanki kendisi kürsüde vazeden bir hatip, okuyucu da karşısında duran cemaatin bir mensubuymuş gibi bir eda ile ona hitap etmiştir.

*Tefricu'l-kalak*'ın hem yazıldığı dönemde hem daha sonraları dinî kültürümüz üzerinde etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim yukarıda el-Kuhhî'nin *Tenbihu's-sâlikîn* adlı eserinde müellifimizin bu eserinden alıntı yaptığından bahsettik. Genelde Mehmed Fevzî Efendi'nin, özelde de *Tefricu'l-kalak* adlı sure tefsirinin kültürel yapımız üzerindeki etkilerine dair daha kapsamlı bir çalışma yapılabilir ve bu etki bazı örneklerle ortaya konabilir.

Eser, insanları kötü duygu ve düşüncelere kapılmaktan, şeytanın ardınca gitmekten sakındırması, buna karşılık iyi ve doğru yola, enbiya, evliya, ulema ve sulehanın yoluna tabi olmaya sevk etmesi yönüyle o gün olduğu gibi bugün de önemli mesajlar veren, dinî-tasavvufî kültürümüze katkı sağlayan bir kitap olarak durmaktadır.

#### **Etik Beyan / Ethical Statement**

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

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

Hidayet AYDAR

#### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that it has not been received any financial support in this Research.

**Kaynakça**

- Abdulvehhâb, Muhammed b. *Tefsîru sûreti'l-Felak*. ed. Fehd b. Abdurrahman Rûmî. er-Riyâd: Mektebetu'l-ubeykân, 1417.
- Akbulut, İsmail. *Muavvizeteyn Surelerinin Tespiti ve Tefsiri*. İstanbul: Marmara Ünivesitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/342. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.
- Âmilî, Cafer Murtezâ. *Tefsîru sûreti'l-Felak*. Beyrût: el-Merkez el-İslâmî li'd-dirâsât, 1436.
- Arslan, Ömer Faruk. *Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefsir Risâlelerinin Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Aydar, Hidayet. "Muavvizteyn Üzerine Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 1-34.
- Aydar, Hidayet. "Vefatının 100. Yılında Abdülhamid ve Dönemini Yeniden Anlamak". *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler*. ed. Hidayet Aydar vd. 11-32. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Baybara, Neriman. *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî Mevsûatu'l-hadîsi's-şerîf el-kutubu's-sitte*. ed. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim Ali's-Şeyh. er-Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşri ve't-tevzî', 1419.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul: Merak Yayinevi, ts.
- Câmî, Molla Nûruddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Nefehâtu'l-üns min hadarâti'l-Kuds*. Thk. Muhammed Edib el-Câdir. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- Cuhenî, Mehâ bintu Fâlih. "Sûretu'l-Felak dirâse tefsîriyye tahliliyye". *Mecelletu kulliyeti'd-irâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye benât* 1/2 (2017), 388-459.
- Çubukçu, Hatice. *İlk Dönem Hanım Sufiler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Demirdöven, Necla Yasdıman. "Felak ve Nas Surelerinin Kavram ve İrab Açısından Tahlili". *Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/13 (2020): 1-37.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sîcistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd Mevsûatu'l-hadîsi's-şerîf el-kutubu's-sitte*. ed. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim Ali's-Şeyh. er-Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşri ve't-tevzî', 1419.
- Emre, Mehmed. *Hanımlarımıza, Genç Kızlarımıza Örnek Büyük İslam Kadınları ve Hanım Sahabeler*. İstanbul: Çelik Yayinevi, 2014.



- Fevzî, Mehmed. *Aynu'l-hakika fî râbitati't-tarîka*. İstanbul, ts.
- Fevzî, Mehmed. *el-Havâssü'n-nâfia fî tefsîri sûreti'l-Vâkia*. İstanbul, 1313.
- Fevzî, Mehmed. *el-Ünsü'l-ma'nevi fî şerhu Kudsi'l-mesnevî*. İstanbul: Dârülhilâfetilaliyye el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1300.
- Fevzî, Mehmed. *en-Nesâyihu'l-Fevziyye fî'l-ed'iyye ve'l-medayi's-seniyye*. İstanbul, ts.
- Fevzî, Mehmed. *Kudsiyyu'l-Ahbâr*, ts.
- Fevzî, Mehmed. *Kudsiyyu'l-ferah fî tefsîri sureti Elemneşrah*. İstanbul, ts.
- Fevzî, Mehmed. *Kudsiyyu'l-irfân fî tefsîri sûreti'n-Necmi mine'l-Kur'ân*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1304.
- Fevzî, Mehmed. *Kudsü'l-mesnevî*, ts.
- Fevzî, Mehmed. *Mesîrü'l-halâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs*. Dersaadet: İbrahim Efendi Matbaası, 1309.
- Fevzî, Mehmed. *Nihâyetu'l-iktidâr li evliyâi'l-kibâr*. İstanbul, ts.
- Fevzî, Mehmed. *Nücûmu'l-ihtidâ fî rucûmi'l-a'dâ*. İstanbul, 1315.
- Fevzî, Mehmed. *Rûhu's-salât*. İstanbul: Karnik Matbaası, 1302.
- Fevzî, Mehmed. *Tahrîru'l-murâd fî def'i't-ta'ni ve't-tesâd fî hakkı Muhyiddin el-Arabî*. Vilâyet Matbaası, 1305.
- Fevzî, Mehmed. *Tefrîcu'l-kalak fî tefsîri sûreti'l-felak*. İstanbul: Matbaa-ı Hacı Muharrem Efendi, 1284.
- Fevzî, Mehmed. *Temessuku'l-ezyâl min sâdâti'r-ricâl*. İstanbul, ts.
- Fevzî, Mehmed. *Tesyîru'l-fûlk fî tefsir-i sûreti'l-Mülk*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1307.
- Fevzî, Mehmed. *Zübdetu'l-âsâr ve umdetu'l-efkâr*. İstanbul, ts.
- Fevzî, Mehmed Kureyşizâde. *Fihristu'l-Âsâr*. İstanbul, ts.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Hanbel, Ahmed b. *el-Musned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Hourieh, Marwa. *Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefrîcu'l-Kalak fî Tefsîri Sûreti'l-Felak Adlı Eserinin Muhteva ve Üslup Yönünden İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hureyfiş, Şuayib b. Sa'd. *er-Ravdu'l-fâik fî'l-mevâizi ve'r-rekâik*. Bulak: el-Matbaatu'l-âmire, 1308.
- Işık, Emin. "Felak Sûresi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/301-302. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru 'l-medîd fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-Mecîd*. ed. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân. el-Kâhire: el-Heyetu'l-Mısriyye el-âimme li'l-kutub, ts.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asrın Türk Şâirleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- İsmail Paşa, Bağdâdî. *Hediyyetu 'l-ârifîn esmâu 'l-müellifîn ve âsâru 'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1951.
- Karataş, Akif. *Mehmed Fevzî Efendi'nin Bülbülistan İsimli Eseri (İnceleme-Tercüme)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kuhhî, Hasan b. Muhammed Hilmî en-Nakşbendî eş-Şâzelî. *Tenbîhu 's-sâlikîn ilâ ğurûri 'l-müteşeyyihîn*. Rusya-Dağıstan: el-İdâre ed-Dînîyye li Muslimî Dağıstan, ts.
- Kurnaz, Esra. *Edirneli Mehmed Fevzî Efendi'nin Tasavvuf Risâlelerinin İncelenmesi –Râbîta ve Kerâmet Kavramları Çerçevesinde-*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm b. Havâzin. *er-Risâletu 'l-Kuşeyriyye*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- Muflih, Levleve bintu Abdilkerim. “Tefsîru sûreti'l-Felak”. *Mecelletu Câmiati 'l-Melik Suûd el-Ulûm et-terbeviyye ve 'di-dirâsâti 'l-İslâmiyye* 2 (1430), 245-264.
- Müslim, Ebu'l-Hasan b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman. *Tefsîru'n-Nesâî*. ed. S.A. Şâfî - S.A. Celimiy. Beyrût: Müessesetu'l-kutubi's-sakâfiyye, 1410.
- Palabıyık, Hanefî. “Felak ve Nas Surelerinin Nüzul-Siyer İlişkisi Bağlamında Mekkî ve Medenî Okunmasının Anlamı/Yorumu”. *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. 1: 297-316. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîru 'l-Fahr er-Râzî (et-Tefsîru 'l-kebir ve Mefâtihu 'l-ğayb)*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1401.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru 's-Semerkandî*. Thk. Ali Muhammed Muavvid ve diğerleri, Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Songüler, Gizem. *Sûfî Gelenekte Kadın Algısı: Mevlana Örneği*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2017.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân. *Zikru 'n-nisveti 'l-muteabbidât es-sûfiyât*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. el-Kâhire: Mektebut'l-hancî, 1413/1993.
- Sülün, Murat. “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşâri Yaklaşımlar”. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri –Tebliğler ve Müzakereler-*. 111-148. İstanbul: Eser Neşriyat, 2012.

- Şentürk, Mustafa. “Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi’nin Teysîru’l-Fülk Fî Tefsiri Sûreti’l-Mülk Adlı Eseri”. *Balkanlar ve İslam –Balkanlı Âlimler, Mütefekkirler ve Eserleri-*. ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. 3/559-581. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2020.
- Şentürk, Mustafa. “Kur’an’da ‘F-l-k’ Lafzı ve ‘Felak’ın Rabbi’ Tanımlamasının Meallerde Çevirisi Sorunu”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020): 1-15.
- Tâzîfî, el-Allâme eş-Şeyh Muhammed b. Yahyâ. *Kalâidu’l-cevâhir fî menâkibi tâci’l-evliyâi ve ma’deni’l-asfiyai ve sultani’l-evliyâi eş-Şeyh Muhyiddîn Abdulkâdir el-Ceylânî. maa Sirru’l-esrâr ve mazharu’l-envâr fî mâ yahtâcu ileyhi el-ebrâr*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezyûdî. Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2022,
- Tefsîr el-mevdûi li suveri’l-Kur’âni’l-kerîm*. Komisyon: Mustafa Müslim v.dğr. el-İmârât el-Arabiyye el-Muttehide: Câmîatu’s-Şârîka, 1431.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *Sünenu’t-Tirmizî Mevsûatu’l-hadîsi’s-şerîf el-kutubu’s-sitte*. ed. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim Ali’s-Şeyh. er-Riyâd: Dâru’s-selâm li’n-neşri ve’t-tevzî’, 1419.
- Uzun, Mustafa. “Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/506-509. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Mücâhid b. Cebr'e Nispet Edilen Bazı Şaz Görüşlerin Analizi**  
*Analysis of Some Shazz (Odds) Ideas Imputed to Mujahid Ibn. Jabr*

**Murat ORAL**

Arş. Gör. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Research Asst. Dr., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Türkiye  
muratoral@mku.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-6289-1572>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 23/05/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 23/07/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Oral, Murat. “Mücâhid b. Cebr'e Nispet Edilen Bazı Şaz Görüşlerin Analizi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October 2022), 659-675.  
<https://doi.org/1031121/tader.1120206>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Mücâhid b. Cebr, tabiîn neslinin önde gelen tefsircilerinden biridir. O, pek çok İslam bilgini tarafından tefsirde bir hüccet olarak kabul görmüştür. Bununla birlikte Mücâhid, tefsirle ilgili bazı görüşlerinde cumhura veya İslam bilginlerinin üzerinde söz birliği ettiği görüşlere muhalefet etmekle itham edilmiştir. “Rü’yetullah, Makâm-ı Mahmûd ve mesh” konularıyla ilgili görüşleri, eleştiriye maruz kalan başlıca görüşleridir. Söz konusu görüşlerin isnat ve metin yönünden incelenmesi, görüşlerin Mücâhid’e nispetinin doğruluk oranının ve vahiy diliyle uyumunun ortaya konulması açısından önem arz etmektedir. İlgili konudaki bilgi eksikliğinin giderilmesi amacıyla bu makalede, Mücâhid’in “rü’yetullah, Makâm-ı Mahmûd ve mesh” konularıyla ilgili görüşleri sırasıyla analiz edilmiştir. Bu analiz sonucunda Mücâhid’in rü’yetullah konusunda cumhura muhalefet etmediği ve rü’yetullahı inkâr ettiği şeklinde aktarılan rivayetlerin ona nispetinin doğru olmadığı anlaşılmıştır. Yine Mücâhid’in Makâm-ı Mahmûd’u “Hz. Muhammed’in arşa oturtulması” şeklinde yorumladığını bildiren rivayetlerin, isnat zincirindeki zayıf raviler nedeniyle sorunlu olduğu ortaya konulmuştur. Bu konuda da Mücâhid’in cumhur gibi düşündüğü ve Makâm-ı Mahmûd’u “şefa’at” olarak yorumladığı tespit edilmiştir. Üçüncü bölümde ise “Cumartesi ashabinın maymunlara dönüştürülmesi, şekilsel değil sadece ahlaksal boyuttadır” şeklinde Mücâhid’e nispet edilen görüşün ondan sahih bir şekilde aktarıldığı ifade edilmiştir. Bu görüş, modern döneme dek Mücâhid’den başkasına nispet edilmemiştir. Dolayısıyla o, maymunlara dönüşümün şekilsel olarak gerçekleştiği konusunda söz birliği eden İslam bilginlerine muhalefet etmiştir. Bu görüşün isnat analizinden sonra yapılan tutarlılık değerlendirmesinde onun, vahiy diliyle uyumlu olmayan hatalı bir görüş olduğu kanıtlarıyla ortaya konulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Mücâhid, Rü’yetullah, Makâm-ı Mahmûd, Mesh, Şâz, Analiz.

**Abstract**

Mujahid ibn. Jabr is one of the leading commentators(mufasssirs) of the Tabi’un generation. He has been accepted as proof in tafsîr by many Islamic scholars. On the other hand, Mujahid was accused of dissenting on an idea that had already been agreed on by the consensus of Islamic scholars and the community. His views on the subjects of "Ru'yetullah, maqam-i mahmud and mesh" are the main areas that have been subjected to criticism. It is important to observe the views in terms of attribution and also text and reveal the accuracy of the views' ratio to Mujahid and their compatibility with the language of revelation(wahy). In this article, Mujahid's views on the subjects of "ru'yetullah, maqam-i mahmud and mesh" are analyzed in order to eliminate the lack of knowledge on the relevant subject. As a result of this analysis, it was understood that the information conveyed that Mujahid opposed the majority on ru'yetullah and denied ru'yetullah was incorrect. The Idea of “Prophet Muhammad sat on the arsh (throne of Allah)” imputed to Mujahid about maqam-i mahmud was incorrect and problematic due to weak narrators. This idea has been tried to prove. In this regard, it has been determined that Mujahid thought like the majority and interpreted the maqam-i mahmûd as " Shafa'ah "(intercession). In the third part, It has been stated that the idea of “Transforming the Saturday Companions into monkeys is only moral, not formal” attributed to Mujahid was transmitted in an authentical way. This view has not been attributed to anyone other than Mujahid until the modern period. Therefore, he opposed the Islamic scholars who agreed that the transformation into a monkey took place formally. In the consistency evaluation made after the imputation analysis of this opinion, it has been demonstrated with evidence that it is an erroneous view that is not compatible with the language of revelation (wahy).

**Keywords:** Tafsîr, Mujahid, Ru'yetullah, Maqam-i Mahmud, Mesh, Shazz, Analysis.

**Giriş**

Mekke tefsir ekolünün kurucusu olup Tercümânü'l-Kur’ân lakabını taşıyan İbn Abbâs’ın (ö.68/687-88) en güzide öğrencisi olan Mücâhid b. Cebr (ö.103/721), hocası İbn Abbâs’tan Kur’ân tefsirini defalarca dinlemiştir.<sup>1</sup> Mücâhid, aklına takılan yerlerde hocasını durdurur ve ilgili konuda ona sorular sorardı. Tefsir ilminde çok ileri bir seviyeye ulaşmış ve bu nedenle hem kendi döneminde yaşayan hem de ondan sonra gelen İslam bilginlerinin tak-

<sup>1</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtu'l-kubra*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 6/19; Ebû Muhammed b. Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Tuâsi'l-'Arabî, 1271/1952), 8/319.



dirini kazanmıştır. Öyle ki Nevevî (ö.676/1277) ve Zehebî (ö.748/1348) gibi bilginler, onun imameti konusunda ümmetin söz birliği ettiğini belirtir.<sup>2</sup> Mücâhid b. Cebr, İbn Abbâs'ın yanı sıra Ebû Hureyre (ö.58/678), İbn Ömer (ö.73/693), Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö.74/693-94) ve Câbir (ö.78/697) gibi önde gelen birçok sahabiden ilim öğrenmiştir. Tâvûs (ö.106/725), Hakem b. Uteybe (ö.115/733), 'Amr b. Dînâr (ö.126/744), Abdullah b. Ebî Necîh (ö.131/749), Mansûr b. Mu'temir (ö.132/750) ve A'meş (ö.148/765) gibi bilginler ondan rivayet aktarmıştır.<sup>3</sup>

Tefsir ilminde imam/önder kabul edilen Mücâhid b. Cebr, kitap ehlinde rivayet aktarmakla itham edilmiştir.<sup>4</sup> Bu suçlamadan dolayı bazı kimseler, ondan rivayet aktarmaktan kaçınmıştır.<sup>5</sup> Bununla birlikte Mücâhid'in eleştirildiği mesele, bundan ibaret değildir. Bilakis o, kendisinden önceki ve kendi dönemindeki müfessirlerin üzerinde söz birliği ettiği ayet tefsirlerine muhalefet etmesi sebebiyle de eleştirilmiştir.<sup>6</sup> *Tefsîru Mücâhid* eserinin muhakkiki Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl, Mücâhid b. Cebr'den aktarılan isrâîlî rivayetlerin detaylı analizini yapsa da<sup>7</sup> Mücâhid'e nispet edilen şâz görüşlerin üzerinde durmamıştır. Yine Mücâhid'e nispet edilen isrâîlî rivayetler, ülkemizde Abdulkadir Karakuş tarafından kaleme alınan "Mücâhid b. Cebr'in Tefsiri ve Tefsirindeki İsrailî Rivayetlere Yaratılışla İlgili Ayetler Bağlamında Bir Bakış" adlı makale örneğinde olduğu gibi ele alınmış olsa da Mücâhid b. Cebr'in şâz görüşleriyle ilgili herhangi bir bağımsız çalışma tespit edemedik. Söz konusu bilgi eksikliğini gidermek ve Mücâhid'in maruz kaldığı ithamların doğruluğunu araştırmak amacıyla onun bazı şâz görüşlerini incelemek uygun olacaktır. Bu bağlamda onun "ruyetullah, Makâm-ı Mahmûd ve mesh" konularıyla ilgili görüşleri/yorumları sırasıyla incelenecektir.

### 1. Rü'yetullah Yorumu

Rü'yetullah meselesi, Ehl-i Sünnet mensuplarıyla diğer mezheplerin arasında tartışma konusu olmuştur. Ehl-i Sünnet Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceğini savunurken, Hâricîler, Şia ve Mu'tezile ise bunun söz konusu olmayacağını iddia eder. Bahsi geçen ihtilafın etkileri, Kur'ân ayetlerinin tefsirine de yansımıştır. Örneğin Sünnî müfessirler, "Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır"<sup>8</sup> ayetinde geçen "نَاطِرَةٌ" lafzının "bakarlar" anlamına geldiğini ve ayetin, müminlerin ahirette Allah'ı göreceğine dela-

<sup>2</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerbu ve't-ta'dîl*, 8/319; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Tebzîbu'l-esmâi ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 2/83; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/440.

<sup>3</sup> Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, nşr. İmâdetu'l-Bahsî'l-İlmî (Medine: y.y., 1404/1984), 1/262; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, nşr. Dâiratu'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye (Haydarabad: y.y., 1393/1973), 5/419; Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Mende, *Fet-hu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-ekâb*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Mektebetu'l-Kevser, 1417/1996), 266; Ebu'l-Kâsım Ali b. 'Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, thk. Amr b. Garâme el-'Amravî (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 57/17.

<sup>4</sup> Abdulkadir Karakuş, "Mücâhid b. Cebr'in Tefsiri ve Tefsirindeki İsrailî Rivayetlere Yaratılışla İlgili Ayetler Bağlamında Bir Bakış", *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlmler: Kur'an İlmleri ve Tefsir*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 1/655-670.

<sup>5</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubra*, 6/20; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, 57/29; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Sijeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Heyet (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 4/451.

<sup>6</sup> Zehebî, *Sijeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/455.

<sup>7</sup> Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410/1989), 150-170.

<sup>8</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 15 Nisan 2022), el-Kiyâmet 75/22-23.

let ettiğini belirtirler.<sup>9</sup> Mu‘tezilî Ahfeş (ö.215/830), Hâricî Huvvârî (ö.280/893) ve Şîî Tûsî (ö.460/1067) ise “تَنْظِرَةٌ” lafzının “beklerler” anlamına geldiğini savunurlar ve ayeti, “Allah’ın vereceği nimeti ve rızkı beklerler, sevabı/karşılığı beklerler” manasına gelecek şekilde yorumlarlar.<sup>10</sup> Kadı Abdulcebbâr (ö.415/1025) ve Tabersî (ö.548/1154) gibi kimi müfessirler de mezheplerinin görüşünü savunurken bu ayetin tefsirinde Mücâhid b. Cebr’den aktarılan yorumdan söz ederler ve onu dayanak gösterirler.<sup>11</sup> Bu yoruma göre Mücâhid, ilgili ayeti “sevabı/karşılığı beklerler” şeklinde açıklar.<sup>12</sup>

Mücâhid’in bu görüşünü ilk nakleden müfessir olan Taberî (ö.310/923), söz konusu görüşü yedi farklı tarikten rivayet eder.<sup>13</sup> Bu rivayetlerin kiminde Mücâhid, “sevabı bekler” açıklamasıyla yetinir, kiminde de bu açıklamasına “yaratıklarından hiçbir kimse onu görmez” ifadesini ekler. Allah’ı hiç kimsenin göremeyeceğini ifade eden iki rivayet incelendiğinde onların zayıf derecesinde oldukları ortaya çıkmaktadır. Zira bu rivayetlerin isnat zincirlerinde adı geçen Muhammed b. Humeyd er-Râzî (ö.248) yalanla itham edilmiş bir kimsedir.<sup>14</sup> Zayıf olan diğer bir ravi de Mehrân b. Ebî Ömer er-Râzî’dir. O, Süfyân es-Sevrî’den (ö.161/778) aktardığı rivayetlerde hata eder.<sup>15</sup> Nitekim ilgili rivayetini de Süfyân’dan aktarmıştır. Yine Mücâhid’in “sevabı bekler” şeklindeki açıklaması dışındaki “rablerinin, kendileriyle ilgili vereceği emri beklerler” ve “onun rızkını ve lütfunu beklerler” gibi yorumları içeren diğer iki rivayet de sahih değildir. Çünkü birinin isnadında Muhammed b. Humeyd’in adı geçer. Diğerinin isnadında ise Yahya b. İbrâhim’in durumu meçhul olan babası yer alır.<sup>16</sup> Taberî’nin Mücâhid’den aktardığı diğer üç tarik şöyledir:

- Ebû Kureyb (ö.248) > Ömer b. Ubeyd (ö.185) > Mansûr b. Mu‘temir > Mücâhid.
- Vekî‘ (ö.196/812) > Süfyân es-Sevrî > Mansûr b. Mu‘temir > Mücâhid.

<sup>9</sup> Örneğin bk. Ebu’l-Hasan Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423), 4/513; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 23/509; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997), 8/284-285; Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 8/279.

<sup>10</sup> Ebu’l-Hasan el-Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Hudâ Mahmûd Karâ’a (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1411/1990), 2/558; Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbi’l-Lâhi’l-‘Azîz*, thk. Hâc b. Sa’îd eş-Şerîfî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1990), 444; Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, et-*Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 10/197-199. Zemahşerî ise ilgili lafza “ümit ederler” anlamını verir. Bk. Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmidî’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407), 4/662.

<sup>11</sup> Kâdî Ebu’l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tenbîdi ve’l-‘adl*, thk. Muhammed Mustafa Hilmî – Ebu’l-Vefâ el-Guneymî (b.y.; ed-Dâru’l-Misriyye, ts.), 4/215; Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecme’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Murtada, 1427/2006), 151-153; Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu’l-bârî şerhu Sabîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 13/425.

<sup>12</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/508.

<sup>13</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/508-509.

<sup>14</sup> Zehebî, *Sîyeru a’lâmi’n-nubelâ*, 11/503.

<sup>15</sup> Ebû Ahmed b. Adiy el-Curcânî, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1418/1997), 8/222-223.

<sup>16</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerhu ve’t-Ta’dîl*, 8/301.

- İbn Beşşâr (ö.252/866) > Abdurrahman b. Mehdî (ö.198/813-14) > Süfyân es-Sevrî > Mansûr b. Mu'temir > Mücâhid.<sup>17</sup>

Birinci ve üçüncü tariklerde herhangi bir sorun gözükmemektedir. Bu yolların ravileri güvenilir kimselerdir. Ancak ikinci tarikte Taberî ile Vekî' arasında kopukluk bulunmaktadır. Zira Taberî 224 yılında doğmuştur. Vekî' ise 196 yılında vefat etmiştir.<sup>18</sup> Dolayısıyla görüşmüş olmaları mümkün değildir. Taberî'nin bu rivayeti, hocası Süfyân b. Vekî' (ö.247) yoluyla işitmiş olması muhtemeldir.<sup>19</sup> Mücâhid'e nispet edilen bu görüşü isnadı yönünden kısa bir eleştiriye tabi tutan ilk müfessir olan Sem'ânî (ö.489/1096), güvenilir raviler yoluyla aktarılmaması nedeniyle bu görüşün sabit olamayabileceğini belirtir.<sup>20</sup> Reşid Rıza'nın (ö.1935) aktardığına göre ise İbn Hacer (ö.852/1449), bu görüşün Mücâhid'den sahih bir yolla aktarıldığını söyler.<sup>21</sup> Şinkî (ö.1354/1936) de bu rivayetin sahih olduğunu belirtir.<sup>22</sup> Bütün bunların yanı sıra Lâlekâî (ö.418/1027), Mücâhid'in ayette geçen söz konusu ifadeyi "rablerine bakar durular" şeklinde yorumladığı ile ilgili görüşü iki farklı tarikten rivayet eder.<sup>23</sup> Fakat bu iki tarikten birinin isnadında zayıf bir ravi olan İbrahim b. Ebi'l-Leys'in, diğerinin isnadında da metruk bir ravi olan İbrahim b. Yezîd'in adı geçmektedir.<sup>24</sup> Ayrıca bu iki tarikin birinde adı geçen Müemmel b. İsmail, çok hata eden sika bir ravidir.<sup>25</sup> Dolayısıyla bu iki rivayet sahih değildir. Mücâhid'in hem hocası İbn Abbâs'a hem de Ehl-i Sünnet'in görüşüne aykırı gibi gözükken bu görüşü savunmasının iki nedeninden söz edilir. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Mücâhid'in ömrünün sonuna doğru bir zihin karışıklığına yakalandığını; İbn Hazm (ö.456/1064) ise rü'yetullah ile ilgili hadislerin ona ulaşmadığını öne sürerek bu durumu açıklamaya çalışır.<sup>26</sup> Aslında Mücâhid'in bu görüşü şu iki şekilde açıklanabilir:

Birincisi: İbn Abbâs, İbn Ömer, İkrime (ö.105/723), Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ve Katâde (ö.117/735) ve gibi selefîn cumhurunun ilgili ayetin, kulların Allah'ı göreceklerini ifade ettiğini belirtmeleri<sup>27</sup> ile Mücâhid'in bu görüşü arasında açık/kesin bir aykırılık görülmemektedir. Bilakis cumhur, ilgili ifadeyi hem ayetin zahirine hem de Arap ve vahiy diline uygun bir şekilde açıklamıştır. Mücâhid ise rü'yetullahı reddetmemiş, sadece ayetteki ifadeyi lüzûmî anlamıyla yorumlamıştır. Bu varsayıma göre Mücâhid, ayetteki ifadeyi "Oysa o gün

<sup>17</sup> Burada ve makalenin bütününde isnat zincirlerinde adı geçen sika ve makbul ravilerin durumlarına özel bir açıklamaya gerek duyulmamıştır. Sadece zayıf ve sorunlu ravilere işaret edilmiştir.

<sup>18</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *Meşâbiru 'ulemâi'l-emsâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1411/1991), 272-273.

<sup>19</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 14/268. Nitekim Taberî, tefsirinin bazı yerlerinde Vekî'nin oğlundan rivayette bulunur. Örneğin bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/689.

<sup>20</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm – Guneym b. Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 6/108.

<sup>21</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, nşr. el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kutub (b.y.: y.y., 1990), 9/117.

<sup>22</sup> Muhammed Hızır eş-Şinkî, *Kevseru'l-me'ânîyi'd-derârî fi keşfi habâyâ Sahîbi'l-Buhârî* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1995), 8/52.

<sup>23</sup> Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehlî's-Sunneti ve'l-Cemâ'a*, thk. Ahmed b. Sa'd (Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1423/2003), 3/515.

<sup>24</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *ed-Du'afâu ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406), 1/47, 60.

<sup>25</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 10/111.

<sup>26</sup> Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-'Aclî, *Târîhu's-Sikât* (b.y.: Dâru'l-Bâz, 1405/1984), 49; Burhâneddîn Sıbtu İbni'l-Acemî, *el-İğtibât bimen rumiye mine'r-rivâti bi'l-ihlâlât*, thk. Alâeddîn Ali Rıza (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988), 304; Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-Faslu fi'l-mûleli ve'l-ebvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, ts.), 3/2.

<sup>27</sup> Bk. Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/349-360.

bir kısım yüzler mutlulukla parıldayacak, rablerine bakarak ondan amellerinin karşılığını bekleyeceklerdir” şeklinde açıklamış olur. Nitekim Dârimî (ö.280/894), mu’tezileden bazı kimse-lerin Mücâhid’in görüşüyle istidlalde bulunduğundan söz etmiş ve buna karşılık olarak “Evet, o yüzler rablerinin vereceği karşılığı beklerler. Bununla birlikte yüce Allah’ın yüzüne bakmaktan daha büyük bir sevap (karşılık) yoktur” yanıtını vererek cumhurun ve Mücâhid’in görüşlerinin uzlaştırılabileceğini savunmuştur.<sup>28</sup> Mücâhid’in Allah’ın istivâ gibi sıfatlarını selefin inancına uygun bir şekilde açıklamış olması, bu varsayımı destekler.<sup>29</sup> Zira Kur’ân tefsirini defalarca İbn Abbâs’tan dinlemiş olmasına ve Allah’ın diğer sıfatlarının varlığını kabul etmesine rağmen sebepsiz yere hocasına ve sahip olduğu inancına muhalefet etmiş olması, doğrudan uzak bir ihtimaldir. Allah’ın ahirette müminler tarafından görüleceği konusunda çok fazla rivayetin bulunmasına ve sahabenin bu konuda söz birliği etmesine<sup>30</sup> rağmen Mücâhid’in bundan habersiz olduğunun iddia edilmesi, pek gerçeği yansıtmamaktadır. Bu varsayıma göre söz konusu iki görüşün arasında var olan farklılık, “karşıtlık” türünden değil, “çeşitlilik” türünden olur.<sup>31</sup>

İkincisi: İki görüşün birbirine aykırı olarak görülmesi ve aralarında bir tercihin yapılmasının gerekli olması hâlinde ise cumhurun görüşünün doğruya daha yakın olduğu söylenebilir. Zira ayetin zahiri cumhurun görüşünü desteklemektedir. Ayetin zahir anlamında bir sorun bulunmadığı hâlde ayetin anlamında takdire gidilmesi ve zahir anlamın terk edilmesi gereksizdir ve doğru değildir.<sup>32</sup> Müfessirler, “نظر إلى” ifadesinin “bakmak” anlamında kullandığı hakkında söz birliği etseler de bu ifadenin “beklemek” anlamında kullanımı ile ilgili olarak onların arasında -mensup oldukları mezhebe bağlı olarak- görüş ayrılığı yaşanmıştır. Fakat İbn Dürüsteveyh (ö.347/958), Ezherî (ö.370/980) ve İbn Manzûr (ö.711/1311) gibi dilciler, “نظر إلى” ifadesinin ancak “bakmak” anlamında kullanıldığını ifade ederler.<sup>33</sup> Her hâlükârda “yüz/وجه” lafzıyla birlikte kullanıldığı takdirde bu ifadenin “gözle bakmak” anlamına geleceği, başka bir anlama yorulmasının Arap diline uygun olmayacağı açıktır.<sup>34</sup> Kur’ân’da “beklemek” anlamında kullanılan “نظر” lafzının hiçbir ayette “إلى” cer harfiyle birlikte kullanılmaması bu görüşümüzü destekler.<sup>35</sup> Mücâhid’in bu yorumu, Allah’ın ahirette

<sup>28</sup> Ebû Sa’îd Osmân b. Sa’îd ed-Dârimî, *er-Reddu ‘ala’l-Cebmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dâru İbni’l-Esîr, 1416/1995), 124.

<sup>29</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sabîhu’l-Buhârî*, thk. Heyet (Beirut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Tevhîd”, 22.

<sup>30</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lubâbu’t-te’vîl fî me’âni’t-tenzîl* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415), 4/373; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 8/280.

<sup>31</sup> Selefin tefsirdeki ihtilaf türlerinin detayı için bk. Murat Oral, “İbn Teymiyye ve "Mukaddimetun fî Usûli’t-Tefsir" Adli Eseri", *Artuklu Akademi* 5 / 1 (Haziran 2018), 98-106.

<sup>32</sup> Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1420), 30/733; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye, 1384/1964), 19/108.

<sup>33</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ca’fer b. Dürüsteveyh, *Tashîhu’l-fasîh ve şerbuhu*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn, nşr. el-Meclisu’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye (Kahire: y.y., 1419/1998), 154; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-lûgâ*, thk. Muhammed Avd Mur’ib (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2001), 14/266; Ebu’l-Fadl Muhammed b. Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), 5/216-217.

<sup>34</sup> Ebu’l-Leyş Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Babru’l-‘ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu’avvid vd. (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413/1993), 3/427; Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim es-Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru’t-Tefsîr, 1436/2015), 28/153-154; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye*, thk. Heyet, nşr. Mecmû’atu Buhûsi’l-Kitâbi ve’s-Sunne (b.y.: y.y., 1429/2008), 12/7879-7880.

<sup>35</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, nşr. ‘Îmâdetu’l-Bahsi’l-İlmî (b.y.: y.y., 1430), 22/510; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 30/732; Hâzin, *Lubâbu’t-te’vîl*, 4/372-373.



müminler tarafından görüleceği ile ilgili birçok sahih hadisle de çelişmektedir. Hâlbuki bu hadislerden birinde geçtiği üzere Hz. Peygamber, kendisine “Ey Allah’ın Resulü! Kıyamet gününde rabbimizi görecek miyiz?” diye sorulması üzerine “Evet!” yanıtını vermiştir.<sup>36</sup> Mücâhid dâhil olmak üzere selef, “وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ” ifadesini “O gün bazı yüzler mutluluktan ve nimet içinde kalmaktan dolayı parlayacaktır, güzelleşecektir”<sup>37</sup> şeklinde yorumlamıştır. O hâlde bu ayette söz konusu kimselerin nimet içinde oldukları bildirildiği hâlde sonraki ayetin “rablerinden sevap beklerler” anlamına yorulması, gereksiz bir tekrar olmaz mı? Sonraki ayette sözü geçen durumun, önceki ayette anlatılan “nimet içinde olma” durumundan farklı/üstün olması gerekir.<sup>38</sup> Başka bir deyişle; bu iki ayette geçen ifadeler, Yûnus suresinin 26. ayetinde geçen “Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır” ifadesine benzemektedir. Nitekim Hz. Peygamber, “daha güzel” ifadesiyle cennetin ve “fazlası” lafzıyla da rü’yetullahın kastedildiğini bildirmiştir.<sup>39</sup>

Her hâlükârda Mücâhid’in rü’yetullahı inkâr ettiği algısının yanlış bir algı olduğu söylenebilir. Zira onun rü’yetullahı inkâr ettiği konusunda ne sahih bir rivayet aktarılmıştır ne de onun ilgili ayete getirdiği yorum bunu gerektirir. Bu bağlamda kanaatimizce, sözünü ettiğimiz birinci varsayım/açıklama daha güçlüdür. İkinci açıklamanın esas alınması hâlinde dahi Mücâhid’in yorumu, sadece sözü geçen ayetin anlaşılmasıyla ilgili olur. Yoksa bu yorum, rü’yetullahın reddini gerektirmez.

## 2. Makâm-ı Mahmûd Yorumu

Taberî’ye kadar olan müfessirler, “Gecenin bir vaktinde kalkıp kendine mahsus nâfile bir ibadet olarak da namaz kıl ki, rabbin seni övülmüş bir makama/Makâm-ı Mahmûd’a yükseltsin”<sup>40</sup> ayetinde geçen Makâm-ı Mahmûd’u “şefaât” olarak yorumlamıştır. Taberî ise konuyla ilgili iki görüş nakleder. Birinci görüşe göre Makâm-ı Mahmûd’dan maksat şefaattir ki bu cumhurun görüşüdür. İkinci görüşe göre ise Makâm-ı Mahmûd, “Allah’ın Hz. Muhammed’i arşın üzerine oturtmasıdır.” Taberî bu görüşü Mücâhid’e nispet eder. Bununla birlikte diğer görüşün de ondan aktarıldığını belirtir ve her ikisinin de isnadını zikreder.<sup>41</sup> Ardından cumhurun görüşünü tercih etmekle birlikte Mücâhid’in Hz. Muhammed’in arşa oturtulmasıyla ilgili görüşünün mana ve akıl yönünden sorunsuz olduğunu ve bunun mümkün olabileceğini belirtir.<sup>42</sup> Sa’lebî (ö.427/1035), Kurtubî (ö.671/1273) ve Şevkânî (ö.1250/1834) gibi müfessirler de Taberî ile aynı görüşü paylaşırlar.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> Buhârî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 84; Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sabîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1374/1955), “İmân”, 182.

<sup>37</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/71.

<sup>38</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vilâtu Eblî’s-Sunne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1426/2005), 10/349.

<sup>39</sup> Müslim, “İmân”, 181; Ebû Abdurahman Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kubra*, thk. Hasan Abdulmun’im Çelebî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001), “Nu’ût”, 56.

<sup>40</sup> el-İsrâ 17/79.

<sup>41</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/45, 47.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/47-53.

<sup>43</sup> Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, 16/432, 450-451 Kurtubî, *el-Câmi’u li-abkâmi’l-Kur’ân*, 10/309, 311-312; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1414), 3/299.



İbn Abdilber (ö.463/1071) ise Mücahid'in "ru'yetullah" ve "Makâm-ı Mahmûd" ile ilgili yorumlarında cumhura muhalefet ettiğini belirterek onun bu yorumlarına karşı çıkar.<sup>44</sup> Yine Makâm-ı Mahmûd konusunda onun cumhurla aynı görüşü paylaştığını gösteren rivayete dayanarak Makâm-ı Mahmûd'un "şefaât" anlamına geldiği konusunda icmanın gerçekleşmiş olduğunu iddia eder.<sup>45</sup> Vâhidî (ö.468/1076) de Hz. Muhammed'in arşa oturtulacağı görüşünün çok çirkin olduğunu söyler ve bu konuda birtakım itirazlarda bulunur.<sup>46</sup> Alûsî (ö.1270/1854) ve Kâsımî (ö.1914) ise Vâhidî'ye karşı çıkararak itirazlarına yanıt vermeye çalışırlar.<sup>47</sup> Söz konusu görüşle ilgili anlaşmazlık müfessirlere özgü değildir. Bilakis genel olarak İslam bilginleri arasında bu konuda bir görüş ayrılığı yaşanmıştır. Kimisi Mücahid'den aktarılan rivayeti reddeden kimseleri cehmîlikle suçlamış, kimisi de ilgili rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir.<sup>48</sup> Öyle ki İbn Kesîr'in (ö.774/1373) aktardığı üzere bu konuda Müslümanların arasında çatışmalar yaşanmış ve bu çatışmalar esnasında ölenler olmuştur.<sup>49</sup>

Taberî, Hz. Muhammed'in arşa oturtulacağı görüşünü Mücahid'den şu isnatla aktarmıştır:

- Abbâd b. Ya'kûb el-Esedî (ö.250) > Muhammed b. Fudayl (ö.195) > Leys b. Ebî Süleym (ö.138) > Mücâhid.

Abbâd b. Ya'kûb "metruk" ve Leys b. Ebî Süleym "zayıf" bir ravidir.<sup>50</sup> İbn Fudayl ise Şiilikle itham edilmekle birlikte "sadûk" kabul edilmiştir.<sup>51</sup> Dolayısıyla bu rivayet zayıftır. Bu rivayet Mücâhid'den farklı yollarla aktarılmış olsa da<sup>52</sup> ilgili rivayetlerin geneli İbn Fudayl > Leys b. Ebî Süleym > Mücâhid yoluyla gelmektedir.<sup>53</sup> Taberî, Mücâhid'in cumhurla aynı görüşü paylaştığına dair rivayeti de şu üç isnatla aktarmıştır:

- Muhammed b. 'Amr el-Bâhilî (ö.249) > Ebû 'Âsım Dahhâk b. Mahled (ö.212/828) > İsa b. Meymûn el-Mekkî > İbn Ebî Necîh > Mücâhid.

<sup>44</sup> Ebû Ömer b. Abdilber en-Nemrî, *et-Tembûd*, thk. Muhammed Beşşâr 'Avvâd vd., nşr. Muessesetu'l-Furkân li'l-Turâsî'l-İslâmî (London: y.y., 1439/2014), 5/169-170.

<sup>45</sup> İbn Abdilber, *et-Tembûd*, 11/671-672.

<sup>46</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/388; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Babru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 7/101-102.

<sup>47</sup> Mahmûd b. Abdullah el-Alûsî, *Râhu'l-me'ânî fi't-tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Aşîmi ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdulbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 8/135-137; Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Mebâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 6/493-494.

<sup>48</sup> Örneğin bk. Ebû Ya'la Muhammed b. Huseyn, *İbtâlu't-te'vîlât li-abbâri's-sifât*, thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamed el-Hamûd en-Necdî (Kuveyt: Girâs, 1434/2013), 516-534; Ebû Bekir Muhammed b. Huseyn el-Âcurrî, *es-Şer'î'a*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dumeycî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 4/1612; Ebu'l-Fadl Kadî İyâd b. Mûsa, *İkmâlu'l-mu'allim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmâîl (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 1/571.

<sup>49</sup> Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 15/42-43.

<sup>50</sup> Ebû Abdurahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *ed-Du'afâu ve'l-metrûkûn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 90.

<sup>51</sup> Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Takrîbu't-tehzi'b*, thk. Muhammed 'Avâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986), 502.

<sup>52</sup> Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hallâl, *es-Sunne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1410/1989), 1/213-268.

<sup>53</sup> Mücâhid'den bu görüşün aktarıldığı diğer yollarda zayıftır. Detaylı bilgi için bk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletu'l-ebâdîsi'd-da'îfeti ve'l-mevdâ'ati ve eserubâ's-seyyin fi'l-umme* (Riyâd: Dâru'l-Me'ârif, 1412/1992), 2/255-256; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mubtasaru'l-uluwv*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, nşr. el-Mektebu'l-İslâmî (b.y.: y.y., 1412/1991), 14-25, 235-236; 'Azamî, el-Câmi'u'l-kâmilu fi'l-hadîsi's-sahîhi's-şâmilî'l-murettebi 'ala ebvâbi'l-fikh, 1/632-634.

- Hâris b. Muhammed et-Temîmî > Hasan b. Mûsa el-Eşyeb (ö.209) > Verkâ b. Ömer el-Yeşkurî > İbn Ebî Necîh > Mücâhid.
- Kâsım b. Hasan el-Hemedânî (ö.272) > Hüseyin b. Dâvud el-Masîsî (ö.226) > Haccâc b. Muhammed el-Masîsî (ö.206) > İbn Cureyc (ö.150/767) > Mücâhid.<sup>54</sup>

Bu üç tarihte adı geçen ravilerin durumunda bir sorun bulunmaması sebebiyle rivayet sahihtir. Dolayısıyla Mücâhid'in aslında cumhurun görüşünü savunduğu açıktır. Kanaatimizce doğru olan görüş de budur. Zira Makâm-ı Mahmûd'un Hz. Peygamber'in mahşer halkı için yapacağı genel şefaath olduğu sahih rivayetlerde açıkça beyan edilmiştir.<sup>55</sup> Sahih rivayetin terk edilip zayıf rivayetin esas alınmasının ise doğru bir yaklaşım olmayacağı ortadadır.

Mücâhid'den aktarılan "Hz. Muhammed'in arşa oturtulacağı" görüşünün isnat açısından zayıf olduğunu belirtmekle birlikte bu durumun aklen imkânsız olmadığına değinmekte yarar vardır. Hz. Muhammed'in arşın üzerinde oturması, selefî "istivâ" sıfatıyla ilgili yorumuyla çelişmez. Çünkü Allah'ın arşa istivâsı, onun insanlar gibi arşın üzerinde oturması şeklinde anlaşılmalıdır. Bilakis bu sıfat, Allah'ın kendi yüceliğine has bir şekilde arşın üzerine yükselmesi anlamında kabul edilmiştir.<sup>56</sup> Allah Teâlâ'nın gökleri ve yeri yaratmadan önce arş üzerinde ve kendi katında bulunan bir kitaba "rahmetim gazabımı geçmiştir" ifadesini yazdığından söz eden sahih rivayet, arşın üzerinde bir yaratılmışın bulunabileceği olasılığının mümkün olduğunu göstermektedir.<sup>57</sup> Bununla birlikte bu durum akli açıdan mümkün olsa da bunun gibi zayıf ve maktu bir rivayetin inanç boyutunda esas alınması söz konusu olamaz. Zayıf olmasına rağmen hatırı sayılır sayıdaki kimi bilginlerin<sup>58</sup> bu rivayeti reddedenleri cehmîlikle suçlaması, onların içinde yaşadıkları dönemin gerektirdiği bir tutum olmakla açıklanabilir. Şöyle ki; *Sünen* yazarı Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö.275/889), Cehmîyenin arşın üzerinde bir varlığın bulunmasını inkâr ettikleri için Ehl-i Sünnet bilginlerinin Cehmîyyeyi öfkelenmek amacıyla bu rivayeti aktarıp durduklarını ve bunu reddedenleri cehmîlikle suçladıklarını ifade eder.<sup>59</sup>

Sonuçta Mücâhid'e nispet edilen bu rivayetin zayıf olması ve Mücâhid'in cumhurun görüşünü savunduğunun sahih bir yolla nakledilmesi hasebiyle Mücâhid'in, Makâm-ı Mahmûd'un yorumu konusunda cumhura muhalefet etmediği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla onun bu konuda herhangi bir ithama maruz kalması yersizdir.

### 3. Mesh Yorumu

Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de İsrâîloğullarından bir topluluğun işledikleri günahların cezası olarak maymunlara ve domuzlara dönüştürüldüğünü bildirmiştir.<sup>60</sup> Selef, söz konusu

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/45.

<sup>55</sup> Buhârî, "Zekât", 52, "Tefsîru'l-Kur'ân -İsrâ Sûresi-", 11, "Tevhîd", 24.

<sup>56</sup> "İstivâ" sıfatıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Murat Oral, "Selefî ve Halefî Tevil Yaklaşımları ve Bunun Tefsire Yansımaları", *Antakîyat* 5 / 1 (Haziran 2022), 38-42.

<sup>57</sup> Buhârî, "Tevhîd", 54.

<sup>58</sup> Muhammed b. Ahmed b. Vâsıl, Ebû Ca'fer ed-Dakîkî, İshâk b. Râheveyh ve Hârûn b. Ma'rûf bu kimselerden bazılarıdır. Bk. Hallâl, *es-Sunne*, 1/214, 217, 219.

<sup>59</sup> Hallâl, *es-Sunne*, 1/214.

<sup>60</sup> Bk. el-Bakara 2/65; el-Mâide 5/60; el-A'râf 7/166.

dönüşümün şekilsel olduğu konusunda söz birliği etmiştir.<sup>61</sup> Buna göre ilgili topluluğun gerçekten maymunlara ve domuzlara dönüştürüldüğü, sadece Mücâhid b. Cebr'in bu dönüşümü şekilsel değil de ahlaksal boyutta ele aldığı aktarılmıştır.<sup>62</sup> Bu görüşe göre Allah Teâlâ, yaptıklarına karşılık olarak onların ahlakını, duygularını ve davranışlarını maymunların ve domuzların ahlak yapısına dönüştürmüştür. Mücâhid'e nispet edilen bu görüşü aktaran ilk müfessir olan Taberî, bu görüşü iki farklı yoldan rivayet etmiştir:

- Muhammed b. 'Amr el-Bâhilî > Ebû 'Âsım Dahhâk b. Mahled > İsa b. Meymûn el-Mekkî > İbn Ebî Necîh > Mücâhid.
- Müsennâ b. İbrahim el-Âmilî > Ebû Huzeyfe Musa b. Mes'ûd en-Nehdî (ö.220) > Şibl b. Abbâd el-Mekkî > İbn Ebî Necîh > Mücâhid.<sup>63</sup>

İbn Ebî Hâtim (ö.327/938) de bu görüşü, babası > Ebû Huzeyfe Musa b. Mes'ûd yoluyla Mücâhid'den aktarmıştır.<sup>64</sup> İbn Kesîr, bu görüşün Mücâhid'den ceyyid bir yolla aktarıldığını belirtmiştir. İbn Kesîr'in bu rivayetle ilgili verdiği hükmün doğru olduğu kanaatindeyiz. Zira Taberî'nin aktardığı birinci isnat zincirindeki ravilerde herhangi bir sorun yoktur. İkinci isnat zincirinde adı geçen Taberî'nin hocası el-Âmilî ise meçhul bir kimsedir.<sup>65</sup> Ebû Huzeyfe de sadûk olmakla birlikte kötü bir hafızaya sahip olduğu söylenen bir ravidir.<sup>66</sup> Dolayısıyla Taberî'nin aktardığı ikinci isnat zayıftır. Bununla birlikte Âmilî dışında Ebû Hâtim'in de bu rivayeti Ebû Huzeyfe'den aktarmış olması ve söz konusu rivayetin güvenilir başka bir yolla nakledilmesi, Ebû Huzeyfe'nin bu rivayetinde hatalı aktarımda bulunmadığını gösterir.

Taberî, Mücâhid'in görüşünü aktardıktan sonra buna karşı çıkar ve onun selefin icmaına aykırı olduğunu söyler.<sup>67</sup> Bu konudaki icmaı Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045) de aktarır.<sup>68</sup> Müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerini incelediğimizde bu görüşün Mücâhid'den başkasına nispet edilmediğini tespit ettik. O hâlde bu konuda aktarılan icma iddiası doğrudur. Nitekim modern döneme dek yazılan hiçbir tefsir eserinde Mücâhid'in bu görüşü desteklenmemiştir. Bilakis ya ona itiraz edilmiş<sup>69</sup> ya da sadece aktarılmıştır.<sup>70</sup> Buna göre ayette geçen meshin şekilsel olduğu konusunda selefin yanı sıra modern döneme dek yaşamış müfessirlerin de icması söz konusudur.

Zamanla modernizm akımının etkisiyle ve din ile bilimin arasının uzlaştırılması amacıyla kimi müfessirler, söz konusu icmaı göz ardı ederek Mücâhid'in görüşünü savunmuştur.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/63-65.

<sup>62</sup> Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/443.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/65.

<sup>64</sup> Ebû Muhammed b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tîb, nşr. Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz (Suudi Arabistan: y.y., 1419), 1/133.

<sup>65</sup> Ekrem b. Muhammed el-Eserî, *Mu'cemu Şuyûbi't-Taberî* (Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1426/2005), 420.

<sup>66</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Riyâd: Mektebetu'l-Me'ârif, 1409), 97; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerbu ve't-ta'dîl*, 8/163-165.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/65.

<sup>68</sup> Mekkî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nibâye*, 1/301.

<sup>69</sup> Örneğin bk. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/290-291; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 1/74.

<sup>70</sup> Örneğin bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 1/135.

Muhammed Abduh (ö.1905), Reşîd Rıza ve Merâğî (ö.1952) bu konuda örnek gösterilebilir.<sup>71</sup> Abduh, ayetin İsrâîloğullarının maymunlara dönüştürülmesine açıkça delalet etmediğini belirtmiş ve konuyla ilgili geriye sadece aktarılan hadislerin kaldığını söylemiştir. Aktarılan hadislerin sahih olması hâlinde ise şekilsel meshin, günahkârlar için bir ibret teşkil etmeyeceğini savunmuştur. Zira ona göre günahkârlar, Allah'ın bütün günahkârları insan türünden başka bir türe dönüştürmediğini görüp bilmektedirler. Bu yüzden asıl ibret, ahlaksal meshte söz konusu olabilir.<sup>72</sup> Merâğî de Abduh'un sözünü ettiği durumun Mücâhid'in görüşünü desteklediğini savunmuş ve İbn Kesîr'in de bu görüşte olduğunu aktarmıştır.<sup>73</sup>

Ayetin ifadesi, Abduh'un iddiasının aksine şekilsel meshe gayet açık bir şekilde delalet etmektedir. Nitekim modern döneme dek Mücâhid dışındaki bütün müfessirlerin aynı görüşü paylaşması bunu destekler. Meshle ilgili ayette "*bunun üzerine onlara, 'aşağılık maymunlar olun!' dedik*"<sup>74</sup> emri geçmektedir. Bu emir ise dinî bir emir değil kevnî bir emirdir. Allah'ın hayvana benzemeyi dinen emretmeyeceği ve muhatapların gerçekten maymunlara kendiliklerinden dönüşmeyeceği göz önünde bulundurulduğunda bu emrin, gerçekleşmesi kaçınılmaz olan kevnî bir emir olduğu rahatlıkla anlaşılır.<sup>75</sup>

Bütün günahkârların meshe maruz kalmamasına dayanarak günahkârların şekilsel meshten ibret almayacağını düşünmek ve bu yüzden de şekilsel meshin meydana gelmediğini savunmak, temelsiz bir varsayım ve iddiadır. Abduh'un sözünü ettiği bu varsayımın bizzat kendisiyle ona şu şekilde yanıt verilebilir: Günahkârlar, Allah Teâlâ'nın bütün günahkârları Nûh kavmi gibi tufanla yok etmediğini, Âd veya Semûd kavmi gibi fırtınayla ya da çılgınlıkla helak etmediğini, Lût kavmi gibi yere geçirmediğini ve başlarına taş yağdırmadığını, firavun ve askerleri gibi suda boğmadığını görüp bilmektedirler. Bu varsayıma dayanarak söz konusu azap türlerinin meydana gelmediğini iddia etmek, tutarsız bir tutum olur. Allah Teâlâ günahkârları uyardığında azap türünün kendisiyle değil bizzat azap olgusuyla onları uyarmıştır. Buna göre bu azap türlerinden haberdar olan günahkârlar, bu veya buna benzer azaplara maruz kalabileceklerini düşünerek yaşanan durumdan ibret alırlar. Abduh'un bu varsayımını müminler açısından da şöyle değerlendirebiliriz: Müminler, Allah Teâlâ'nın Hz. Nûh'u tufandan kurtardığını, Hz. Musa için denizi yardığını ve onu Firavun'dan kurtardığını, Hz. İsa'yı inkârcıların elinden kurtarıp göğe yükselttiğini bilirler. Bununla birlikte darda kalan her müminin bu şekilde kurtarılmadığına, hatta kimi zaman ölümle-musibetle imtihan edildiğine tanık olurlar. O hâlde bu varsayıma dayanarak Allah'ın, adı geçen peygamberleri bahsi geçen şekilde kurtarmadığı söylenebilir mi?

Ayrıca Bakara suresinin 40. ayetinden itibaren Allah Teâlâ Yahudilere, atalarına verdiği nimetlerden söz eder ve isyanları karşısında onları maruz bıraktığı azap türlerini hatırlatır. Bu bağlamda onlara olağanüstü yardımlarda bulunduğunu, ancak isyanları sebebiyle yıldırım çarpmasına maruz kalıp öldüklerini ve sonradan diriltildiklerini, Tûr dağının başlarının

<sup>71</sup> Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/284-286; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, nşr. Şirketu Mustafa el-Bâbî (Mısır: y.y., 1365/1946), 1/138-140.

<sup>72</sup> Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/285.

<sup>73</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 1/140.

<sup>74</sup> el-Bakara 2/65.

<sup>75</sup> Ebû Muhammed Abdulhak b. Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 1/160; Ebû Hayyân, *el-Babru'l-mubît*, 1/397.

üzerine yükseltildiğini vb. bildirir.<sup>76</sup> Bu buyruklardan sonra mesh olayından söz edilmesi, bu olayın da olağanüstü bir durum olduğuna işaret eder.<sup>77</sup> Yoksa bu sadece ahlaksal bir dönüşüm olsaydı, bu durumda Allah Teâlâ isrâîloğullarını içinde buldukları durumun kendisiyle onları tehdit etmiş olurdu. İçinde buldukları bir durumla onları tehdit etmesinin ise bir anlamı ve faydası yoktur. Şöyle ki; Allah Teâlâ, inkârcıların hayvanlar gibi olduklarını ve hatta onlardan daha beter olduklarını bildirmiştir.<sup>78</sup> Bu durumda olan kimseleri ise ahlaksal açıdan hayvanlara benzetmekle tehdit etmek yersizdir. Abduh'un şekilsel meshin ibret olamayacağını iddia etmesinin aksine İbn Âşûr'un (ö.1973) belirttiği gibi şekilsel mesh, ahlaksal meshten farklı olarak hem bu dönüşüme maruz kalanlar hem de diğer insanlar için bir ibret vesilesidir.<sup>79</sup>

Abdullah b. Mes'ûd (ö.32/652-53) gibi bazı sahabilerin Hz. Peygamber'e maymunların ve domuzların meshe maruz kalmış kimseler olup olmadıklarını sormaları ve Hz. Peygamber'in meshe uğramış kimselerin nesillerinin kesildiğini bildirmesi, ayette geçen meshin şekilsel olduğunu açıkça gösterir.<sup>80</sup> Bu konuyu açıklığa kavuşturan buna benzer sahih hadislerin Abduh'un sözünü ettiği basit gerekçelerle zayıf sayılması veya göz ardı edilmesi, doğru bir yaklaşım değildir. Merâğî'nin ise İbn Kesîr'in Mücâhid'in görüşünü savunduğunu belirtmesi<sup>81</sup> doğruyu yansıtmamaktadır. Çünkü İbn Kesîr, Mücâhid'in görüşünün ayetteki lafzın zahirine aykırı garip bir görüş olduğunu söyleyip şekilsel meshin gerçekleştiğini savunmuştur.<sup>82</sup> Şekilsel meshin aklen mümkün olmasıyla birlikte meshin, lafzın zahirine uygun bir şekilde açıklanmayıp mecaza kaçılması gereksizdir.<sup>83</sup>

İbn 'Âşûr, şekilsel meshin İbranice tarih kitaplarında yer almamasının Mücâhid'in görüşünü desteklediğini söyler, bununla birlikte her iki mesh türünün ibretlik olduğunu ifade eder.<sup>84</sup> Hâlbuki mesh azabı Tevrat'ta açıkça zikredilmese de Yahûdî kutsal metinlerinde geçtiği üzere Allah Teâlâ, Cumartesi yasağına uymayanları kendi katından gelecek bir azapla tehdit etmiş ve hatta bu azabı gerçekleştirmiştir.<sup>85</sup> Bu durum, Kur'an'da sözü edilen mesh azabının meydana geldiğini gösterir. Allah Teâlâ'nın Cumartesi ashabının maruz kaldıkları azaptan söz ederken Yahudilerin bunu bildiğini söylemesi<sup>86</sup> ve buna Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilerin itiraz etmemesi, mesh olayının Yahudiler tarafından bilindiğini gösterir. Olaylara İbn 'Âşûr'un sözünü ettiği bakış açısıyla yaklaşmak "İsrâîloğulları hakkında Yahudi

<sup>76</sup> el-Bakara, 2/40-64.

<sup>77</sup> Cevâd Muğniye de buna benzer bir durumdan söz eder. Bk. Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîru'l-kâşif* (Irak: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1948), 1/121-122.

<sup>78</sup> El-Furkân 25/44.

<sup>79</sup> Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/544.

<sup>80</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 7/40; Müslim, "Kader", 2663.

<sup>81</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 1/140.

<sup>82</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/288-289.

<sup>83</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mejâtîhu'l-gayb*, 3/541.

<sup>84</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temvîr*, 1/544.

<sup>85</sup> Yusuf Ağkuş – Abdullah Altuncu, "Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Cumartesi (Şabat) Yasakları ve Mesh Hadisesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (Aralık 2017), 2778-2782.

<sup>86</sup> el-Bakara 2/65.



kaynaklarında yer almayan tüm bilgilerin yanlış, geçersiz olduğu anlamına gelir ki bu da kabul edilebilir bir düşünce olarak gözükmemektedir.”<sup>87</sup>

Mücâhid b. Cebr, şekilsel meshin imkânsızlığına inandığından dolayı ahlaksal meshi savunmuş değildir. Bilakis onun vahyin bildirdiği olağanüstü olayları reddettiği yönünde bir nakil yoktur. O, Allah Teâlâ'nın Cuma suresinin 5. ayetinde geçtiği gibi bazı ayetlerde kitap ehlini hayvanlara benzetmesinden hareketle bu ayette de bir benzetmenin söz konusu olduğunu düşünmüştür. Ancak kitap ehlinin veya inkârcıların hayvanlara benzetildiği diğer ayetlerde Allah Teâlâ'nın bir benzetme yaptığı açıkça ifade edilir. Örneğin Allah Teâlâ Yahudileri kitap yüklü merkeplere benzettiğinde “*Onların örneği...*”<sup>88</sup> ve inkârcıları genel bir şekilde hayvanlara benzettiğinde “*onlar hayvanlar gibidirler...*”<sup>89</sup> ifadesini kullanır. İnkârcıların vahiyden yüz çevirmesini anlatırken de onların aslandan kaçan yabancı eşekler gibi oldukları belirtir.<sup>90</sup> Meshten söz edilen ayetlerde ise bir benzetme yapıldığına delalet eden herhangi bir ifade kullanılmaz. Bilakis Allah Teâlâ meshin ibret verici bir ceza olduğunu bildirir.<sup>91</sup> O hâlde hayvanlara benzetilmenin yapıldığı ayetlerde işlenen suçtan, meshten söz edilen ayetlerde ise bu suçun cezasından söz edilmektedir. Suç benzetmesinin ise ibretlik bir yönü bulunmaz. Kanaatimizce Allah Teâlâ ahlaksal açıdan hayvanlara benzeyen Yahudileri, şekilsel açıdan da hayvanlara benzeterek cezalandırmış ve onları ahlaksal açıdan hayvanlara benzeme olasılığı bulunan başka kimselere bir ibret vesilesi kılmıştır.

Mücâhid b. Cebr, ayeti yorumlarken “kalpleri meshedildi” açıklamasıyla yetinseydi onun görüşü ile cumhurun görüşü uzlaştırılabilirdi. Çünkü kalplerin ve bedenlerin birlikte meshedilmiş olması mümkündür. Bu durumda cumhur meshin bir yönüne, Mücâhid de onun diğer yönüne değinmiş olurdu. Ancak açıklamasının devamında “onlar maymunlara dönüştürülmediler” ifadesini kullanması ve bunun bir benzetme olduğunu söylemesi, iki görüşün çelişmesini gerektirir.

### Sonuç

Hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde tefsirde otorite kabul edilen Mücâhid b. Cebr'in kimi ayetlerin tefsirinde cumhurun görüşüne veya İslam bilginlerinin üzerinde söz birliği ettiği görüşe muhalefet ettiği rivayet edilir. “Rü'yetullah, Makâm-ı Mahmûd ve mesh” ile ilgili ondan aktarılan görüşler, böyle bir muhalefetin söz konusu olduğu yerlere örnek verilebilir. Mücâhid'e nispet edilen bu tür görüşlerin hem isnat hem de metin-tutarlılık açısından incelenmesi, gerçek bir muhalefetin söz konusu olup olmadığını ve ilgili görüşün Mücâhid'e nispetinin kesin olup olmadığını bilmek açısından önemlidir.

Mücâhid b. Cebr'in bahsi geçen konulardan rü'yetullah ile ilgili yorumu isnat ve metin açısından incelendiğinde onun aslında rü'yetullahı kabul eden cumhura muhalefet etmediği anlaşılır. Zira rü'yetullahın imkânsız olduğu ile ilgili ondan aktarılan rivayetlerin isnadı zayıftır. Sadece Kıyamet suresinin 22-23. ayetlerinde geçen “*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine*”

<sup>87</sup> Ağkuş – Altuncu, “Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Cumartesi (Şabat) Yasakları ve Mesh Hadisesi”, 2790.

<sup>88</sup> el-Cuma 62/5.

<sup>89</sup> el-Furkân 25/44.

<sup>90</sup> el-Müddessir 74/50-51.

<sup>91</sup> el-Bakara 2/66.

*bakarak mutlulukla parıldayacaktır*” ifadesini “rablerinin sevabını/vereceği karşılığı beklerler” şeklinde yorumladığı ondan sahih bir yolla aktarılmıştır. Söz konusu yorum ise rü’yetullahla çelişmez. Zira müminler, Allah’a bakarak onun vereceği karşılığı bekleyebilirler. Bu iki görüşün çeliştiğinin varsayılması hâlinde ise cumhurun görüşü daha doğru olur. Zira ilgili ayette geçen “ناظرة” ifadesi “yüzler” lafzına nispet edilmektedir. Bu durum ise ilgili lafzın “yüzlerin bakışı” anlamında kullanıldığını gösterir. Rü’yetullah konusunda aktarılan sahih rivayetler de bu yorumu destekler.

Cumhur, Makâm-ı Mahmûd’un Hz. Muhammed’in şefaatinin ifade etmek için kullanılan bir kavram olduğunu savunur. Mücâhid’in ise onu “Hz. Muhammed’in arşa oturtulması” şeklinde yorumladığı aktarılmıştır. Bunu aktaran rivayetlerin çoğunluğu, Muhammed b. Fudayl > Leys b. Ebî Süleym yoluyla nakledilmiştir. Leys b. Ebî Süleym’in zayıf olmasından dolayı ise bu rivayetler sorunludur. Nitekim Mücâhid’in bu konuda cumhurun görüşünü savunduğu sahih tariklerle rivayet edilmiştir. Dolayısıyla Mücâhid’in bu konuda cumhura muhalefet ettiği iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.

Mücâhid’in gerçekten şâz olduğunu söyleyebileceğimiz görüşü, mesh olayıyla ilgili görüşüdür. Modern döneme dek İslam bilginleri Cumartesi ashabının şekilsel anlamda maymunlara dönüştürüldüğünü kabul ettiği hâlde sadece Mücâhid, söz konusu dönüşümün ahlaksal boyutla sınırlı olduğunu savunur. Bu görüş Mücâhid’den sahih bir yolla aktarılmıştır. Bununla birlikte Mücâhid’in bu görüşü pek tutarlı değildir. Zira meshin şekilsel olarak gerçekleştiği sahih rivayetlerle Hz. Peygamber’den aktarılmıştır. Yine Allah Teâlâ işledikleri suçun bir cezası olarak Yahudilerden bir topluluğu maymunlara dönüştürdüğünü bildirmiştir. Yahudilerin merkep gibi hayvanlara benzetildiği diğer ayetlerde ise cezanın değil suçun benzetilmesi söz konusudur.

#### **Etik Beyan / Ethical Statement**

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

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

Murat ORAL

#### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

### Kaynakça

- Aclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *Târîhu's-Sikât*. b.y.: Dâru'l-Bâz, 1405/1984.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasan. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmûd Karâ'a. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411/1990.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Curcânî, Ebû Ahmed b. Adiy. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Dârimî, Ebû Sa'îd Osmân b. Sa'îd. *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1416/1995.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Hâzin, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Lubâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*. thk. Hâc b. Sa'îd eş-Şerîfî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-'Amravî. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer. *Tashîhu'l-fasîh ve şerhuhu*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. nşr. el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye. Kahire: y.y., 1419/1998.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed. *el-Cerhu ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tuâsi'l-'Arabî, 1271/1952.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-Faslu fî'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. nşr. Dâiratu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye. Haydarabad: y.y., 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Meşâhîru 'ulemâi'l-emsâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1411/1991.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk. *Fethu'l-bâb fî'l-kunâ ve'l-elkâb*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyâd: Mektebetu'l-Kevser, 1417/1996.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kubra*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.

- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *ed-Du'afâu ve'l-metrûkûn*. thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-'adl*. thk. Muhammed Mustafa Hilmî – Ebu'l-Vefâ el-Guneymî. b.y.; ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Karakuş, Abdulkadir. "Mücâhid b. Cebr'in Tefsiri ve Tefsirindeki İsrailî Rivayetlere Yarattılışla İlgili Ayetler Bağlamında Bir Bakış". *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler: Kur'an İlimleri ve Tefsir*. ed. Hidayet Aydar vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Kur'an Yolu*. Erişim 15 Nisan 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrâhîm Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunneti ve'l-Cemâ'a*. thk. Ahmed b. Sa'd. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1423/2003.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*. thk. Heyet. nşr. Mecmû'atu Buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sunne. b.y.: y.y., 1429/2008.
- Mücâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc. *Tefsîru'l-imâm Mücâhid b. Cebr*. thk. Muhammed Abduselâm Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410/1989.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Kunâ ve'l-esmâ*. thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. nşr. İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî. Medine: y.y., 1404/1984.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdurahman Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kubra*. thk. Hasan Abdulmun'im Çelebî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Tehzîbu'l-esmâi ve'l-luğât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Oral, Murat. "İbn Teymiyye ve "Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsir" Adlı Eseri". *Artuklu Akademi* 5 / 1 (Haziran 2018), 91-113.
- Oral, Murat. "Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bunun Tefsire Yansımaları". *Antakiyat* 5 / 1 (Haziran 2022), 25-53.
- Rıza, Reşîd. *Tefsîru'l-menâr*. nşr. el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kutub. b.y.: y.y., 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Heyet. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yâsir b. İbrâhîm – Guneym b. Abbâs. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Sıbtu İbni'l-Acemî, Burhâneddîn. *el-İğtibât bimen rumiye mine'r-ruvâti bi'l-ihtilât*. thk. Alâeddîn Ali Rıza. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988.

- Şinkîti, Muhammed Hızır. *Keşseru'l-me'ânîyyi'd-derârî fî keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1995.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *ed-Durru'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtada, 1427/2006.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. nşr. 'Îmâdetu'l-Bahsi'l-'İlmî. b.y.: y.y., 1430.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Heyet. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.



**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Kur'an'a Göre Toplumsal Yükselme Şekilleri**

*Rise of Society and the Reasons of Rise According to the Qur'an*

**Selami YALÇIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Düzce University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Türkiye

yalcinselami23@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9657-9103>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 26/05/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 17/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Yalçın, Selami. "Kur'an'a Göre Toplumsal Yükselme Şekilleri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/ October 2022), 676-704.

<https://doi.org/10.31121/tader.1121941>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial

4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Kur'ân incelendiğinde onun, bazı kavimlerin yükselişleri ile azaba uğramalarından ve helâk olmalarından bahsettiği görülmektedir. İbret amacıyla anlatılan bu kıssalardan ders çıkartılmasının istendiği anlaşılmaktadır. Benzer sebeplerin benzer sonuçlar doğuracağı ilkesinden hareketle Kur'ân'ın yükselen toplumlarla ilgili söylediklerini incelemek önem arz etmektedir. Özellikle günümüzde ekonomik, teknolojik ve askeri açıdan bazı devletlerin gerisinde kalan İslâm dünyasının, kalkınmış devletlerin seviyesine yükselebilmesi için toplumsal yükselme konusunda Kur'ân'ın rehberliğine daha çok ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Bu sebeple Kur'ân'dan külli bazı yasaların çıkarılma imkânının araştırılmasına ve Kur'ân'ın kalkınma ve yükselme ile ilgili kullandığı kavramlar ile olguların incelenmesi ihtiyacı doğmaktadır. Bu çalışmada öncelikle bu hususta yapılan çalışmalar taranmıştır. Sonra Kur'ân'ın kavimlerin yükselişine dair verdiği örnekler ile bazı kıssalar ele alınmış, olay ve olguların ifade edildiği kelime ve kavramlar analiz edilmiş, bazı genel ilkelerin ortaya çıkarılmasına çalışılmıştır. Bir toplumun başka toplumlar karşısındaki pozisyonunu ifade eden "izzet", "i'lâ", "rif'ât", "tafdîl", "varis olma", "halife kılınma" ve "temkin" kavramları incelenmiştir. Kur'ân'ın bahsettiği "iman", "istiğfâr", "şükür" ve "salih amel" kavramlarıyla onların karşıtları olan "küfür", "nankörlük", "istikbâr", "istiğnâ" ve "ifsâd" kavramları ele alınmış, bunların toplumsal yükselişe veya çöküşe etkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışma esnasında Hz. Nûh'a iman edenlerin helak olanlara halife kılındığı; Hz. Hûd ve Hz. Salih'in halife kılınma konusunu kavimlerine hatırlattığı; Hz. Mûsâ'nın öncülüğündeki İsrâiloğulları'na, Firavun'un topraklarına varis kılınacağına müjdelendiği; Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ümmetinin de Arap Yarımada'sına, Sâsânîlere ve Bizanslıların topraklarına varis kılınacağına haber verildiği ve bunların da gerçekleştiği görülmüştür. Kur'ân'da toplumların geçim kaynaklarının "rızk" ve "nimet" kavramlarıyla ele alındığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak küfrün istiğnâ ve tekebbüre yol açarak zulmün kaynağına dönüştüğü; imanın ise hesap verme bilinci kazandırarak iyiliğin ve ıslahın yaygınlaşmasına kapı araladığı tespit edilmiştir. İman ve küfre yüklenen bu fonksiyon sayesinde kâfirlerin iktidarının sona ermesinin ve müminlerin onlara varis olmasının bir ilâhî yasa olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İstiğnâ, istikbâr ve ifsâd hâlinin toplumları çökertmesinin; istiğfâr, şükür ve ıslah hâlinin ise nimetleri artırmasının ve toplumları yükseltmesinin yasaya bağlandığı kanaatine varılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Toplumsal Yükseliş, Toplumsal Çöküş, Halife, Vâris.

**Abstract**

When the Qur'an is examined, it is seen that some societies are mentioned about their rises, suffering torments and destructions. It is understood that lessons are wanted to be learned from these parables that are narrated for an exemplary purpose. Based on the principle that similar causes will produce similar results, it is important to examine what the Qur'an says about rising societies. Especially today, it is seen that the Islamic world, which lags behind some states in terms of economic, technological and military aspects, needs more guidance from the Qur'an on social upliftment in order to rise to the level of developed states. For this reason, there is a need to investigate the possibility of extracting some universal laws from the Qur'an and to examine the concepts and phenomena that the Qur'an uses in relation to development and upliftment. In this study, first of all, studies on this subject have been reviewed. Afterward, the examples given by the Qur'an about the rise of tribes and some stories are discussed. The words and concepts by which events and phenomena are expressed are analyzed and some general principles are tried to be brought out. The concepts of "izzat", "i'la", "rif'at", "tafdil", "inheritance", "caliph" and "tamkin" which express the position of society against others are analyzed. It has been determined that in the Qur'an the livelihoods of societies are expressed with the concepts of "rizq" and "blessing". The concepts of "faith", "repentance", "gratitude" and "good deed" mentioned in the Qur'an and the opposite of these concepts such as "blasphemy", "ungratefulness", "arrogance", "istighna" and "ifsâd" are discussed and their effects on the rise or collapse of societies have been tried to be revealed. During the study, it is observed that those who believed in Prophet Noah succeed those who perished and Prophet Hud and Prophet Salih reminded their people of the issue of being made caliph. Besides, the Israelites under the leadership of Prophet Moses were heralded that they would inherit the land of the Pharaoh and it was foretold that Prophet Muhammad (PBUH) and his ummah would be made heirs to the lands of the Arabian Peninsula, the Sassanids and the Byzantines, and

these were realized. It has been observed that in the Qur'an the livelihoods of societies are expressed with the concepts of "rızz" and "blessing". As a result, it has been determined that blasphemy turns into a source of cruelty by leading to istighna and arrogance while faith opens the door to the spread of goodness and amelioration by bringing the awareness of accountability. It has been concluded that by force of the function attributed to faith and blasphemy the end of the infidels' rule and the succession of the believers to them is a divine law. It has been determined that bringing down of societies by the state of istiğnâ, istikbâr, and disruption, while the increasing blessings and elevating of societies by state of istiğfar, thankfulness, and amelioration is legislated.

**Keywords:** Tafsîr, Qur'an, Social Rise, Social Collapse, Caliph, Inheritor.

## Giriş

Tarihe bakıldığında çöken ve tarihten silinen devletler gibi gelişen devletlerin ve yükselen devletlerin olduğu da görülmektedir. Bunların gelişmesinde ve yükselmesinde etkili olan unsurlar önem arz etmektedir. Yükselen devletler ve toplumlar arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların ortaya çıkartılması bazı toplumsal yasalara ulaşma imkânı verebilmektedir. Böylece yükselme çabası içinde olan toplumlara düşen sorumluluklar ortaya konulabilmektedir.

Toplumsal yükselme, bir toplumun ekonomi, bilim, teknoloji, askeri ve kültür alanında gelişmesi ve ilerlemesi demektir. Toplumsal yükselme kavramıyla üretici güçler ile ekonomik sistemin, bilim ve kültürün gelişmesi, üstün duruma gelmesi, bireyin ve toplumun özgürlüğünün yaygınlaşması kast edilmektedir.<sup>1</sup> Toplumsal yükselmenin karşıtı olan toplumsal çöküş ise devletlerin veya uygarlıkların gerilemesi, son bulması ve yok olması; bir gelişme çağıının arkasından geldiği kabul edilen alçalış ve çözülüş hâlini ifade etmektedir. Kavram, toplumun dinî ve ahlâkî değerlerden uzaklaşması, ekonomik veya siyasi olarak çökmesi, toplumun hayat sahnesinden silinmesi manasına da gelmektedir. İnhitat da denilen kavram toplumlar, devletler ve medeniyetler için kullanılmaktadır.<sup>2</sup>

Milattan önce Heraklitos (MÖ. 535-475) ve Platon (MÖ. 427-347) varlıklarının yok oluşunu ve devletlerin çöküşünü tartmıştır.<sup>3</sup> Milattan sonra ise İbn Haldûn (ö. 808/1406), Montaigne (ö. 1592), Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), Marx (ö. 1883), Engels (ö. 1895), Max Weber (1864-1920), Le Bon (1841-1931), Oswald Spengler (1880-1936), Pitirim A. Sorokin (1889-1968), Arnold Toynbee (1889-1975), Jared Diamond ve Daron Acemoğlu gibi bazı bilim adamları toplumun yükselmesini ve çökmesini incelemiş ve her biri kendisine göre yükselmeyi veya çökmeyi bazı gerekçelere dayandırmıştır.<sup>4</sup> Ancak bunların her birisinin doğru yanları gibi eksik kalan taraflarının da olması bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir.

<sup>1</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1969), 85; İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 233.

<sup>2</sup> Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 69; Ejder Okumuş, *Toplumsal Çöküş Teorileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 23-24; Murat Kayacan, "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgili Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları", *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 9/3 (Eylül -Aralık 2012), 96.

<sup>3</sup> Platon (Eflatun), *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cımcıoğlu (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 150; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 260.

<sup>4</sup> Gustave Le Bon, *es-Sünenü'n-nefsiyye litetavvuri'l-ümem*, trc. Adil Zuayter (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1950), 73-83; İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 260; Abdurrahmân b. Muhammed, İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târîhi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarabüm min zevi'ş-ş'a'ni'l-ekber (Mukaddime)*, thk. Halil Şehâde (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 219-220; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ru-*

Konu incelendiğinde günümüzde de “toplumlar hangi şartlarda ve şekillerde yükselmekte ve başkaları karşısında üstünlük kazanabilmektedir?” sorusunun cevaplanması gerektiği ortadadır. Mesele bu bağlamda tahlil edildiğinde Kur’ân’ın önemli mesajlar içerdiği, ibret amacıyla anlatılan bazı kıssalardan ders çıkartılmasının istendiği anlaşılmaktadır. Benzer sebeplerin benzer sonuçlar doğuracağı ilkesinden hareketle Kur’ân’ın yükselen toplumlarla ilgili söylediklerini incelemekte fayda görülmektedir. Özellikle günümüzde ekonomik, teknolojik, askeri ve ilmi açıdan Batılı ve Doğulu bazı devletlerin gerisinde kalan İslâm dünyasının, toplumsal kalkınma ve yükselme konusunda Kur’ân’ın rehberliğine ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple Kur’ân’dan bazı sosyal yasaların çıkartılma imkânının araştırılmasına ve Kur’ân’ın kalkınma ve yükselme ile ilgili kullandığı kavramlar ile olguların incelenmesine gerek görülmüştür.

İslâm coğrafyasında 20. yüzyılın başından itibaren “sünnetullah” ve “Kur’ân’da sosyal yasa” kavramları üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. “Sünenü’n-nasr”, “Sünenü’n-nasri ve’t-temkîn”, “inhitât” ve “inhiyâr” ortak paydalı bazı kitaplar, tezler, kitap bölümleri ve makaleler yayımlanmıştır.<sup>5</sup> Türkiyede toplumsal yükseliş ve çöküş konusunda yazılanların taraması yapıldığında *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş* adlı yüksek lisans tez çalışmasının yapıldığı ve bunun kitap olarak basıldığı; *Sosyoloji ve Kur’ân’ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları* isimli makalenin yayımlandığı tespit edilmiştir.<sup>6</sup> *Kur’ân’da Tarih Algısı* adıyla bir doktora tezi çalışılmış, orada da tarihin yasalı boyutu incelenmiştir.<sup>7</sup> *İslâm ve Toplumsal Kalkınma* adıyla yayınlanan çeviri eser de fikhın toplumsal kalkınmaya etkileri üzerinde durmuştur.<sup>8</sup>

Bahsedilen bu çalışmaların büyük çoğunluğunun daha çok toplumların helâk edilmesi veya azaba uğraması konusunu inceledikleri; toplumsal yükselme konusuna ya değinmedikleri veya konuyu yüzeysel bir şekilde ele aldıkları; sosyal yasalardan bahsetmelerine rağmen bu yasaların neler olduğunu ortaya koymadıkları görülmüştür. Özellikle toplumsal yükseliş başlığı altında Kur’ân’ı referans alan herhangi bir araştırmaya da rastlanmamıştır.

Bu nedenle bu makalede Kur’ân’ın toplumsal yükselme konusundaki mesajları incelenmiştir. Çalışmada Kur’ân’ın toplumların yükselişine dair verdiği örnekler ele alınmış, olay ve olguların ifade edildiği kelime ve kavramların analizi yapılmış, dilliler ile müfessirlerin onlara verdiği manalar ile onların güncele ışık tutan yönleri izah edilmiştir. Bazı kıssalar bu

*bu*, çev. Zeynep Gürata, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999), 133-157; Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilüfer Göle, 8. Baskı (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), 7; Jared Diamond, *Tüfek, Mikrop ve Çelik*, çev. Ülker İnce (Ankara: Tübitak Yayınları, 2013), 594-611; Daron Acemoğlu- James A. Robinson, *Ulusların Düşüşü/ Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2013), 60-63; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 36-39; Jared Diamond, *Çöküş* (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), 29-35.

<sup>5</sup> Bk. Tâlib Hammâd Ebû Şîr, *Esbâbu’n-nasri ve’l-bezîmetü fi’l-Kitâbi ve’s-Sünneti* (Suudi Arabistan: Yüksek Lisans Tezi, 1407); Ali Muahammed es-Salâbi, *Fıkhü’n-nasri ve’t-temkîn fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 2009); Abdullatif Hasan Muhammed Merşûd, *en-Nasrî ve’l-bezîmetü “Dirâsetün Kur’âniyye”* (Nablus: Master Tezi, 2007); Mahmud Muhammed İd Nefise, *Mebdeü’s-Sebebiyye fi’l-Fikri’l-İslâmî fi’l-Asri’l-Hadîs* (Beyrut: Dârü’n-Nevâdir, 2010); Diyânâ Sâhib Mahmud es-Sâhib, *es-Sünenü’l-İlâhiyye fî Sûreteyi’l-İsrâ ve Fâtur* (Amman: Yüksek Lisans Tezi, 2018).

<sup>6</sup> Ejder Okumuş, *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015); Kayacan, “Sosyoloji ve Kur’ân’ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları”.

<sup>7</sup> Rıza Korkmazgöz, *Kur’ân’da Tarih Algısı* (Ankara: Doktora Tezi, 2011).

<sup>8</sup> Muhsin Abdulhamid, *İslâm ve Toplumsal Kalkınma*, trc. Mehmet Çakır (İstanbul: Koba Yayınları, 1413/1993).

çerçevede ele alınmış, onlardan bazı genel ilkelerin ortaya çıkarılmasına çalışılmıştır. Kur'an'ın ifade ettiği bazı kavramlar ile olguların sosyal bir yasanın varlığına işaret edip etmediği irdelenmiştir. Toplumları yükselten veya çökerten manevi sebeplerin neler olduğu kısaca izah edilmiştir.

## 1. Toplumun üstün kılınması

Toplumsal kalkınmada esas alınan olgu, bir toplumun diğer toplumlar karşısındaki pozisyonu ve toplumun kendi geçmişiyle mevcut durumu arasında gerçekleştiği tespit edilen değişimlerdir. Zira toplumlar bazen ekonomik, askeri, mimari, bilim, kültür, sanat ve teknik açıdan zayıf, güçsüz veya kıt imkânlarla sahip olabilirken bazen de emsallerinden bariz bir şekilde üstün ve ileride olabilirler. Toplumun barışını ve huzurunu sağlayan ve sosyal bağlarını güçlendiren inançları, ahlak anlayışları ve diğer manevi dinamikleri de farklılık arz edebilmektedir. Kimi toplumlar, olumsuz maddi şartlar, iç veya dış saldırılar ile tehditler karşısında varlığını koruyabilirken kimileri dağılabilmektedir. Kur'an'da, bir toplumun başkaları karşısında üstünlük sağlaması konusunda bazı kıssalar anlatılmakta ve bir takım kavramlar kullanılmaktadır.

### 1.1. Kur'an'da üstün kılınmayla ilgili kullanılan kavramlar

Üstün ve ileride olma olgusu Kur'an'da "izzet", "i'lâ", "rif'ât" ve "tafdil" kelimeleriyle ele alınmaktadır. "İzzet", güç, kuvvet, sertlik, yenilmezlik, büyüklük, ululuk, kibir ve saygınlık gibi manalara gelir ve zilletin zıddıdır.<sup>9</sup> Kelime ve türevleri Kur'an'da üstün gelmek,<sup>10</sup> üstün,<sup>11</sup> sert ve şiddetli olmak,<sup>12</sup> desteklemek,<sup>13</sup> kibirli,<sup>14</sup> üstün olup kendisine üstün gelinemeyen<sup>15</sup> ve ulu<sup>16</sup> anlamlarında kullanılmaktadır. Kur'an, üstünlüğün Allah'a ve O'na iman edenlere ait olduğunu ısrarla vurgulamakta;<sup>17</sup> müminlerin Allah'a güvenerek onurlu ve izzetli davranmalarını istemekte,<sup>18</sup> üstünlüğün kaynağının Allah olduğunu ifade ederek Allah'a teslim olmaya, güvenmeye ve herhangi bir güç karşısında alçalmamaya yönlendirmektedir.<sup>19</sup>

"i'lâ", sözlükte bir yere yükselme, şerefının artması, üstün olmak, galip gelmek, iktidara gelmek ve kibirlenmek gibi manalara gelmektedir.<sup>20</sup> Kur'an'da ise üstün olmak, galip gelmek,<sup>21</sup> başkaldırmak<sup>22</sup> ve iktidara gelmek<sup>23</sup> anlamlarında kullanılmaktadır. Bu kavramla

<sup>9</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcî'l-lüğa ve şubâhu'l-Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 3/885-886; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 563; Cemaluddin b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Betrut: Dâru Sadare, 3. Baskı, 1414), 5/374-376.

<sup>10</sup> Sâd 38/23.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân 3/26; en-Nisâ 4/139.

<sup>12</sup> el-Mâide 5/54.

<sup>13</sup> Yâsîn 36/14.

<sup>14</sup> el-Bakara 2/206; ed-Duhân 44/49; el-Münâfikûn 63/8.

<sup>15</sup> Fâtr 35/10.

<sup>16</sup> en-Neml 27/34.

<sup>17</sup> en-Nisâ 4/139; Yûnus 10/65; el-Münâfikûn 63/8.

<sup>18</sup> Fâtr 35/10.

<sup>19</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>20</sup> Cevherî, *Şubâh*, 6/2434-2436; İsfahânî, *Müfredât*, 582-584; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/83-87.

<sup>21</sup> Tâhâ 20/64.

<sup>22</sup> en-Neml 27/1.

<sup>23</sup> el-Kasas 28/4.



mümin toplumun sahip olduğu iman ve ahlaki değerler açısından müşrik ve münkir toplumdaki üstün olduğu ifade edilmektedir. Müminlerin Allah'a inanmaları ve O'na güvenmeleri nedeniyle de destek göreceği hatırlatılmaktadır. Bu, mümin toplumun Müslümanların takinması gereken onurlu tavır da şöyle ifade edilmektedir: “*Gevşemeyin, üzülmeyin, inanmışsanız, mutlaka siz en üstünsünüzdür.*”<sup>24</sup> Müslümanların bu üstünlüklerini barışta ve savaşta korumaları gerektiği emredilmektedir.<sup>25</sup>

Sözlükte yükseklik ve yükselme manasına gelen “refea” kelimesi ise kavram olarak, bir kişinin veya toplumun ayağa kalkması, bir toplumun başka toplumlar karşısında yükselmesi anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Kur’ân’da “refea” kelimesiyle, Allah’ın yükseltici ve alçaltıcı olduğu<sup>27</sup> ve bazı toplumları yükselttiği bildirilmektedir. Kavramla, peygamberlerin ve onların izinden gidenlerin sahip olduğu iman, bilgi, hikmet, erdemli duruş ve manevi değerlerle inkârcı toplumlardan üstün kılındığı vurgulanmaktadır.<sup>28</sup>

Sözlükte, üstün kılmak, galip getirmek, normalin üstündeki artış, anlamında kullanılan “feddale” kelimesi de kavram olarak, bir nitelikte bir kişi veya toplumun başkalarından üstün kılınması, manasına gelmektedir.<sup>29</sup> Kur’ân’da sahip olunan bilgi, askeri veya ekonomik güç gibi Hz. İbrahim’e, Hz. Dâvud’a ve Hz. Süleyman’a verilen peygamberlik, krallık, iktidar gücü, üstün bilgiler ve teknolojik imkânlar gibi sebeplerle bir topluluğun diğerlerine üstün kılınması “feddale” kavramıyla;<sup>30</sup> İsrâiloğulları’na peygamberlik, bilgi, hikmet, iktidar ve ekonomik güç verilerek üstün kılındıkları da “feddale” kelimesiyle bildirilmektedir.<sup>31</sup> Sözlükte rüzgâr anlamına gelen “rîh” ise kavram olarak etkileme gücü, manasını ifade etmektedir.<sup>32</sup> Gücün etkileme özelliği, ekonomik, askeri, teknolojik vb. bütün maddi ve manevi güç türleri için geçerlidir. İman etmiş toplumların sahip olduğu Allah’a güven, ahiret ve cennet inancı ise onlara sükunet verip korkularını dindirdiği için maddi güçlerden daha büyük bir caydırıcı etki oluşturmaktadır.

Kur’ân, toplumlar arasındaki üstünlüğün bazen imtihan bazen de toplumun yararına yapılan iyilikler ve salih ameller sebebiyle gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>33</sup> Halife kılınarak yükseltilen toplumun, Allah’a, O’nun yürürlüğe koyduğu tabiat kanunlarına ve sosyal yasalara sırtını dönmeye hâlinde ise imtihanı kaybedeceğini, cezalandırılacağını ve alçaltılacağını ifade etmektedir. Yükselmenin, sosyal yasaları işleten iman, cihad ve ilimle gerçekleşebileceğini belirtmektedir.<sup>34</sup>

<sup>24</sup> Âl-i İmrân 3/ 137-139.

<sup>25</sup> Muhammed 47/35.

<sup>26</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/129.

<sup>27</sup> Vâkıa 56/3.

<sup>28</sup> el-En`âm 6/83, 165; el-A`râf 7/176; Yûsuf 12/76.

<sup>29</sup> Cevherî, *Sıhâb*, 5/1792; İsfahânî, *Müfredât*, 639; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/524-526.

<sup>30</sup> Âl-i İmrân 3/180; Nisâ 4/32-34, 54, 73, 95-96; el-A`râf 7/140; Tevbe 9/75-76; Nahl 16/71; Nûr 24/32; en-Neml 27/15.

<sup>31</sup> Câsiye 45/16.

<sup>32</sup> Enfâl 8/46.

<sup>33</sup> el-En`âm 6/165. Ayrıca bk: ez-Zuhuf 43/32-34; el-İsrâ 17/18-21.

<sup>34</sup> en-Nisâ 4/95; el-Mücâdele 58/11.

## 2. Toplamların yükselme ve üstünlük kazanma şekilleri

Bir toplumun yükselmesi ve diğerlerinden üstün olması somut olarak maddi unsurlarla ve bazen de manevi dinamiklerle ölçülebilir. Bu da çoğunlukla savaşta elde edilen zafer, askeri güç, bilgi üstünlüğü, ekonomik üstünlük ve maddi refah gibi unsurlarla ortaya çıkmaktadır. Cana veya mala yönelik herhangi bir tehdidin olmaması ve yasaların adil bir şekilde herkese eşit uygulanması da toplumun huzurunu ve refahını artıran bir unsur olarak toplumsal yükselme kapsamında görülmektedir. Sahip olunan her türlü maddi ve manevi imkân üstünlüğü, bu çerçevede değerlendirilmektedir. Kur'ân, toplumların yükselmesini ve üstün kılınmasını bazı kavramlarla ve olgularla ifade etmektedir.

### 2.1. Allah'ın toplamları nimetlerle donatarak yükseltmesi

Allah, kendisine inanıp gönülden bağlanan müminleri yaşadıkları coğrafyada egemen kıldıktan sonra onları desteklemeye devam etmektedir. İlâhî emirle gök ve yer onlara nimet kapılarını açmakta, rızıkları bollamaktadır. Allah'ın hükümlerini uygulamalarıyla toplumsal huzur sağlanmakta ve onlara ummadıkları rızık ve gelir kapıları açılmaktadır.

Rızık, canlıların hayatını sürdürmeleri için yerden ve gökten sunulan yiyecek, içecek, giyecek ve yararlanılacak nimetlerdir.<sup>35</sup> Kur'ân'da insana evcil hayvanların,<sup>36</sup> bitkisel ürünlerin,<sup>37</sup> hayatı sürdürmek ve kolaylaştırmak için yerden ve gökten sunulan her şeyin<sup>38</sup> rızık olarak sayıldığı görülmektedir.

Nimet ise Allah'ın kullarına verdiği dünyevî ve uhrevî, maddi ve manevi bütün iyilikleri ifade etmektedir.<sup>39</sup> Darlık ve sıkıntının zıddıdır.<sup>40</sup> Kur'ân, eş, çocuk ve torunları,<sup>41</sup> evleri, giysileri,<sup>42</sup> binekleri,<sup>43</sup> gemileri;<sup>44</sup> peygamberliği, hükümdarlığı,<sup>45</sup> zaferi,<sup>46</sup> üstün kılınmayı,<sup>47</sup> baskı ve zulümden kurtulmayı,<sup>48</sup> barış ve huzuru,<sup>49</sup> düşman saldırısından ve savaştan korunmayı,<sup>50</sup> imanı<sup>51</sup> ve töbelerin kabul edilmesini<sup>52</sup> nimet olarak tanımlamaktadır.

<sup>35</sup> Cevherî, *Sıhâb* 4/1481; İsfahânî, *Müfredât*, 351; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/115-116.

<sup>36</sup> el-Hac 22/8, 34.

<sup>37</sup> İbrâhîm 17/37.

<sup>38</sup> en-Nahl 16/73; el-Mü'min 40/13; ez-Zâriyât 51/22.

<sup>39</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 1/128.

<sup>40</sup> Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/168; Cevherî, *Sıhâb* 5/2041; İsfahânî, *Müfredât*, 814-815; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/579-580.

<sup>41</sup> en-Nahl 16/72.

<sup>42</sup> en-Nahl 16/80-81.

<sup>43</sup> ez-Zuhruf 43/13.

<sup>44</sup> Lokmân 31/31.

<sup>45</sup> el-Mâide 5/20.

<sup>46</sup> el-Ahzâb 33/9-12.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/47, 122.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/47-50; İbrâhîm 14/6; el-Kamer 54/35; el-Kalem 68/49.

<sup>49</sup> Âl-i İmrân 3/103; el-Ankebût 29/67.

<sup>50</sup> el-Mâide 5/11.

<sup>51</sup> el-Hucurât 49/8.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/52.

Âyetlerde maddi ve manevi nimetler Allah'ın bir ihsanı olarak zikredilmekte ve Mûsâ'nın (a.s.) bunları hatırlatarak İsrâiloğulları'nı Allah'a kulluğa ve itaate davet ettiği görülmektedir.<sup>53</sup> Hz. Süleyman'ın, kendisine ve babası Hz. Dâvûd'a verilen peygamberlik, ilim ve saltanat ile insanlardan, cinlerden ve kuşlardan oluşan orduya sahip olması, kuşların ve karıncaların konuşmalarını anlayabilmesi nimetleri karşısında şükredip secdeye kapandığı haber verilmektedir.<sup>54</sup> Hakikaten bu nimetlere sahip olan toplumlar başkalarına karşı maddi ve manevi açıdan üstünlük sağlamaktadır. Hz. Süleyman'ın da bunun farkında olduğu ve bu nedenle secdeye kapandığı anlaşılmaktadır.

Hz. İsâ'nın Rûhulkudüs'le desteklenmesi, doğar doğmaz konuşabilmesi, kendisine Tevrât ve İncil indirilmiş ve hikmet verilmiş olması, çamurdan yaptığı kuş heykellerine can verip onları uçurması, ölüleri diriltmesi, kör gözleri ve alaca kişileri iyileştirmesi; havarilerle desteklenmesi ve İsrâiloğulları'ndan korunması, ona verilen nimetler olarak sayılmaktadır.<sup>55</sup> Sayılan bütün bu nimetlerin maddi ve manevi unsurlar içerdiği görülmektedir.

Kur'ân, Allah'ın kulları için yarattığı nimetlerin kapsamının geniş olduğunu da şöyle bildirmektedir: *“O size istediğiniz her şeyden verdi. Allah'ın nimetini sayacak olsanız sayamazsınız.”*<sup>56</sup> Kur'ân'da âlâ, fazl, ihsân, sevap, lütuf gibi kelimeler de zengin bir içeriğe sahip olan nimet kavramıyla yakın anlamda kullanılmaktadır.<sup>57</sup>

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi bazı toplumları veya grupları diğerlerinden üstün duruma getiren bu nimetler, maddi ve manevi unsurlar barındırmaktadır. Maddi unsurların merkezini ekonomi, insan gücü ve iktidar imkânı; manevi unsurların odağını ise iman, ilim ve güvende olmak oluşturmaktadır.

Kur'ân'da bahsedilen bu nimetlerin, nimet sahibi kişi ve toplumu başkalarından üstün kıldığı görülmektedir. Ancak burada dikkat çeken husus verilen nimetlerin Allah'ın bir iyiliği ve ihsanı olarak anlatılmasıdır. Bununla kulların, verilen nimetler ve üstünlükler karşısında Allah'a karşı şükran duygusu taşımaları gerektiği hatırlatılmakta; azgınlık, şımarıklık ve inkâr gibi fiillerden sakınmaları istenilmekte ve bunların toplumsal yükselmeyi destekleme veya çöküşü tetikleme boyutuna dikkat çekilmektedir.

Kur'ân, Allah'ın iyilik yapanlara ve nimetleri hayırda kullananlara cömertçe rızık vereceğini; iman edeceği veya ıslah olacağı beklenen kâfirler ile kötülere önce uyarıcılar gönderip ikaz edeceğini ve ıslah olmaları için bir süre tanıyacağını; buna rağmen kendilerini düzeltmedikleri takdirde onları doğruyu bulmaya sevk etmek üzere sıkıntılarla veya kuraklıkla daraltacağını haber vermektedir.<sup>58</sup> Rızıkın bolllaştırılması, toplumun doyuma ermesine ve azmasına yol açacağı için de bazen kısıntı yapılacağını bildirmektedir.<sup>59</sup>

<sup>53</sup> el-Bakara 2/57,60; el-Mâide 5/20.

<sup>54</sup> en-Neml 27/16-19.

<sup>55</sup> el-Mâide 5/110-111.

<sup>56</sup> İbrâhîm 14/34. Bk: en-Nahl 16/18.

<sup>57</sup> el-Cum'a 62/4, 10; el-Kasas 28/4; Fatma Candan Günaydın, “Nimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/130.

<sup>58</sup> el-A`râf 7/130-131.

<sup>59</sup> eş-Şûrâ 42/27-30.

Kur'an'da dokuz defa tekrarlanan, "Allah dilediği kimsenin rızkını genişletir ve dilediğini kısar."<sup>60</sup> ifadesi, rızkın taksimatının tamamen Allah'ın elinde olduğunu belirtmektedir. Allah, sahip olduğu rızık ve nimet verme gücüyle bazı toplumları başkalarından maddi açıdan üstün kılmaktadır. Kur'an'da kime bol ölçüde vereceğine veya kimden kısacağına dair bilgiler ve işaretler de vermektedir.

Nimet verilenlere bakıldığında iman edenler gibi inkâr edenlerin de olduğu görülmektedir. Allah'ın bu konudaki sünnetinin ne olduğu dikkate değerdir. Bu konuyu ele alan Mâturîdî (öl. 333/944), "Allah rızkı dostuna da düşmanına da bollaştırır veya kısar, bollaştırması dostluğunun, kısması da düşmanlığının işareti değildir, aksine imtihanıdır." demektedir.<sup>61</sup> Burada toplumların nimete ulaşmasını ve yükselmesini sağlayan faktörlerin veya üstün kılınan toplumların ortak özelliklerinin neler olduğu önem arz etmektedir. Bir toplum sırf iman ettiği için nimete erişmeyecekse veya sırf inkâr ettiği için yoksullaşmayacak veya çökmeyecekse Allah'ın nimetleri dağıtmadaki yasaasının ortaya çıkartılması zaruri olmaktadır.

## 2.2. İman eden toplumların halife ve varis kılınarak yükseltilmesi

Kur'an, iman eden, istiğfârda bulunan ve salih amel işleyen toplumların bol nimete erişeceğini, Allah'ın iyilere yardım edeceğini; toplumların yükselişinin mücadele ve cesaret istediğini, korkup yerinde oturanların cihada katılanların gerisinde kalacağını; cihad ve ilmin müminler arasında da üstünlük oluşturacağını bildirmektedir.<sup>62</sup> Buradaki üstünlüğü ahiret için sevap, dünya için saygınlık ve üstünlük olarak anlamak gerekmektedir.<sup>63</sup>

Kur'an'da iyilere, insanları imana davet etmeleri, iyiliği emretmeleri ve kötülerle korkmadan mücadele etmeleri, inkârcıların zorbalıklarına ve zulümlerine karşı koymaları emredilmekte; Allah'ın desteğiyle müminlerin zafere ulaşacakları müjdelenmektedir. Kur'an, zafer ve başarının, Allah'ın desteklemesiyle, yenilginin de toplumun destekten mahrum bırakılmasıyla olduğunu;<sup>64</sup> Allah'ın yardım ettiği kimselerin yenilmeyeceğini, yardımsız bıraktığının ise hiç bir yardım bulamayacağını dile getirmektedir. Bu nedenle iman edenlere, kendi güçlerine bel bağlamamayı, sadece Allah'a dayanmayı, O'nun gücünden medet ummayı ve O'ndan yardım istemeyi; zafer gerçekleştiğinde de şıarmamayı ve Allah'a şükran borcunu ifa etmeyi öğütlemektedir. Buna göre Allah, iyileri kötülere varis kılmakta, "sosyal deveran"<sup>65</sup> denilebilecek bu dönüşümde kimi toplumlar çökerken kimileri de yükselmektedir. Zaferden sonraki kazanımlar ise "istihlâf", "vâris kılma" ve "temkin" kavramlarıyla ifade edilmektedir.

"Halife" kelimesi, "geri, arka" anlamındaki "h-l-f" kökünden gelmektedir. Sözlükte, birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek manalarına kullanılmaktadır. Terim

<sup>60</sup> er-Ra'd 13/26; el-İsrâ 17/30; el-Kasas 28/82; el-Ankebût 29/62; er-Rûm 30/37; Sebe 34/36, 39; ez-Zümer 39/52; eş-Şûrâ 42/12.

<sup>61</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/336.

<sup>62</sup> en-Nisâ 4/95-96.

<sup>63</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/333-334; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 5/171.

<sup>64</sup> Âl-i İmrân 3/160.

<sup>65</sup> Deveran yasası: Zafer ve üstünlüğün zamanla taraflar arasında el değiştirmesini ifade etmektedir.

olarak ise bir kimsenin makamına oturan ve onu temsil eden kimse, demektir. Aynı kökten gelen “hilâfet”, birisinin yokluğunda makamına vekâlet etmektir. İslâm devletlerinde Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanlığı kurumunu da ifade etmektedir. “İstihlâf” ise halife tayin etmek, tasarruf hakkı vermek, yerine geçirmek, halef kılmak demektir. Kur’ân’da “istihlâf” kelimesi, Allah’ın bir ümmete, başkalarından sonra hâkimiyet vermesi, birçok toplumları onun idaresi altında birleştirmesi anlamında kullanılmaktadır.<sup>66</sup>

Kur’ân, nesillerin peş peşe gelmesinden ve yer değişiminden de bahsetmektedir. Bu husustaki kavramlar “halef” ve “halife” kelimeleridir. “Halef”, Kur’ân’da bir kavmin soyundan gelen hayırsız nesiller anlamını ifade etmektedir.<sup>67</sup> Kavmin soyundan gelen hayırlı nesilleri ise “halife” kavramıyla zikredilmektedir. Âyetler, Nûh (a.s.) ve beraberinde tufandan kurtulanların yeryüzüne halife kılındığını,<sup>68</sup> selamet ve bereketin verildiği bu hayırlı neslin, uzun bir süre Allah’a iman ve itaatle yaşadığını bildirmektedir.<sup>69</sup>

Allah onlardan sonra kendilerinden daha üstün imkânlarla sahip olan nesiller yarattı. Nitekim Hz. Hûd (a.s.), bu üstün meziyetleri Âd kavmine hatırlatarak şöyle hitap etmişti: “Düşünün ki O sizi, Nûh kavminden sonra onların yerine getirdi ve yaratılıştaki sizi onlardan üstün kıldı.”<sup>70</sup> Fakat halkı ona iman etmediği gibi azgınlaşarak zulme yöneldi. Hûd (a.s.) halife kılınma ilkesini hatırlatarak onları uyardı ve: “Eğer yüz çevirirseniz, şüphesiz ben size benimle gönderileni bildirdim. Rabbim sizden başka bir milleti yerinize getirebilir, O’na bir şey de yapamazsınız.”<sup>71</sup> diyerek ilkeye dikkatlerini çekti. Ancak halkı inkâr etmeyi ve zulme yönelmeyi tercih etti.

Hız. Nûh’un ve Hız. Hûd’un kavimlerinin helâkinden sonra aynı yörede yaşayan insanlar uzun bir süre Allah’a iman ve itaat üzere yaşadı. Semûd kavminin hükümlerinde olduğu o toplum, zamanla servet ve nimetler sayesinde şımarı ve yoldan çıktı. Allah kendilerine Sâlih’i (a.s.) peygamber olarak gönderdi. O da Âd kavmine halife kılınan topluma şöyle seslendi: “Allah’ın sizi Ad milletinin yerine getirdiğini, ovalarında köşkler kurup dağlarında kayadan evler yonttuğunuz bu yeryüzüne yerleştirdiğini hatırlayın; Allah’ın nimetlerini anın, yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.”<sup>72</sup> Burada Allah’ın, iyi toplumu yükseltip hâkim kılacağı, bozguncuları ise çökerteceği görülmektedir.

Kur’ân peş peşe yaşamış yukarıda belirtilen üç toplumun helâk edilmesinden sonra inanıp ıslah edici fiillerde bulunanların halife kılındığını bildirerek kıyamete kadar uygulanacak olan deveren yasasının hükmüne şöyle işaret etmektedir: “Allah, içinizden inanıp yararlı iş işleyenlere, kendilerinden öncekileri halife kıldığı gibi onları da yeryüzüne halife kılacağına, onlar için beğendiği dini, temelli yerleştireceğine, korkularını güvene çevireceğine dair

<sup>66</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 293-294; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 9/82-84; İsmail Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim’de Halife Kavramı* (Konya: Yüksek Lisans Tezi, 2006), 5-9.

<sup>67</sup> el-A`râf 7/169; Meryem 19/59.

<sup>68</sup> Yûnus 10/73.

<sup>69</sup> Hûd 11/48.

<sup>70</sup> el-A`râf 7/69.

<sup>71</sup> Hûd 11/57.

<sup>72</sup> el-A`râf 7/74.



söz vermiştir. <sup>73</sup> Bu âyette, Allah'ın iman etmeyi ve topluma yönelik güzel işler yapmayı iktidara gelmek ve hâkimiyet kurmak için bir gerekçe kıldığı; mümin toplumu iktidara getirdikten sonra da düşmandan ve ekonomik sıkıntılardan koruyarak ona güven içinde bir hayat vaad ettiği görülmektedir.

“Varis olmak” ise mirasa sahip olmak demektir. Miras, birine, ölen bir yakınından kalan mal mülk, para veya servet; bir şeyin bir kişi veya topluluktan diğerine geçmesi anlamına gelmektedir.<sup>74</sup> Kur'ân'da Hz. Süleyman'ın Hz. Dâvûd'a varis olduğu ifade edilmektedir.<sup>75</sup> Ayrıca birkaç âyette helâk edilen toplumlardan müminlere kalan topraklar, yer altı ve yer üstü zenginlikler, mal ve servetler, miras kavramıyla ifade edilmektedir.<sup>76</sup> Buradan, iman eden iyi kişi ve toplumların kendilerinden önceki kâfir ve zalim toplumların iktidarına, imkân ve servetlerine varis kılınacakları ve onların servetlerini harcama yetkisi elde edecekleri anlaşılmaktadır.

### 2.2.1. İsrâiloğulları'nın Firavun'a varis kılınması

Tarihte halife kılınan kavimlerden biri de İsrâiloğulları'dır. Firavun, İsrâiloğulları'nın bir gün krallığını sona erdireceğine ve ülkesine hâkim olacağına inanıyordu. Hz. Mûsâ da, Allah'tan aldığı vahiyle Firavun karşısında zafer kazanacağını biliyordu.<sup>77</sup> Mûsâ (a.s.), İsrâiloğulları'nı imana ve kendisiyle birlikte hareket etmeye davet ederken Allah'ın onlarla ilgili şu muradından da haberdardı: “Biz, memlekette güçsüz sayılanlara iyilikte bulunmak, onları önderler kılmak, onları varis yapmak, memlekete yerleştirmek; Firavun, Hâmân ve her ikisinin askerlerine, endişe etmekte oldukları şeyleri göstermek istiyorduk.”<sup>78</sup> Hz. Mûsâ buhran içinde yaşamakta olan İsrâiloğulları'na da bu güzel geleceği şöyle müjdelemişti:

*“Allah'tan yardım dileyin ve sabredin; yeryüzü şüphesiz Allah'ındır, kullarından dilemediğini ona mirasçı kılar; sonuç Allah'a karşı gelmekten sakınanlarındır.” dedi. Milleti: ‘Sen bize (peygamber olarak) gelmeden önce de geldikten sonra da bize işkence edildi.’ dedi. (Mûsâ): ‘Umulur ki Rabbiniz düşmanınızı helâk eder ve onların yerine sizi yeryüzüne hâkim kılar da nasıl hareket edeceğinize bakar.’ dedi.”<sup>79</sup>*

Hz. Mûsâ bu ifadesiyle istikbalin, inananların olacağına işaret etmişti. Nitekim sürecin nihâyetinde gözleri hırsla körelmiş olan Firavun ve yönetimi makamlarından, hazinelerden, bahçelerden, pınar başlarından, ekinlerden ve güzel konaklardan çıkarak Mısır'dan hicret eden İsrâiloğulları'nın peşine düştü.<sup>80</sup> Allah da yarılan Kızıldeniz'de hepsini boğdu.<sup>81</sup> Bu akıbetten sonrası Kur'ân'da şöyle bildirilmektedir: “Hor görülen İsrâiloğulları'nı, bereketlendirdiğimiz yerin doğularına ve batularına mirasçı kıldık. Rabbinin İsrâiloğulları'na verdiği güzel söz, sabırlarına karşılık yerine geldi. Firavun ve milletinin yaptığını ve yükselttiklerini

<sup>73</sup> en-Nûr 24/55.

<sup>74</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 863; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/199-201.

<sup>75</sup> en-Neml 27/16.

<sup>76</sup> el-A`râf 7/128, 137; eş-Şuarâ 26/59; el-Kasas 28/5; el-Ahzâb 33/27; ed-Duhân 44/28.

<sup>77</sup> el-İsrâ 17/101-103.

<sup>78</sup> el-Kasas 28/5-6.

<sup>79</sup> el-A`râf 7/128-129. Benzer ifadeler için bk: el-İsrâ 17/103.

<sup>80</sup> eş-Şuarâ 26/57-58; ed-Duhân 44/24-27.

<sup>81</sup> eş-Şuarâ 26/66.

yıktık.”<sup>82</sup> Allah, İsrâiloğulları’na varis kılma vaadini böylece yerine getirdi. Küfrü tercih eden, kibrini, azgınlığını ve zulmünü sürdüren Firavun ve yönetimi ise deveren yasasına uygun olarak helâk oldu; bütün mülkleri de İsrâiloğulları’na miras kaldı.

Sonraki asırlarda Hz. Dâvûd, Filistin ile birlikte Ürdün ve Suriye’yi de fethetti. Kudüs’ü başşehir yaptı ve İsrâiloğulları’nın hükümranlığı Fırat kenarından Kızıldeniz kıyılarına kadar yayıldı.<sup>83</sup> Kur’ân bunu şöyle bildirmektedir: “*Ey Dâvûd! Seni şüphesiz yeryüzünde hükümrân kıldık, o halde insanlar arasında adaletle hükmet, hevese uyma!*”<sup>84</sup> Bu âyetten, iktidara geldikten sonra adaletle hükmedecek mümin bir toplumun hâkimiyetini sürdüreceği, hevesine uyması ve zulme yeltenmesi durumunda ise hâkimiyetini kaybedeceği anlaşılmaktadır.

### 2.2.2. Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ümmetinin Kureyş’e, Yahudilere, Sâsânîlere ve Bizanslılara varis kılınması

Halife kılınmayla ilgili bir örnek de Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ashabıdır. Kur’ân, müminlerle münkirler arasında bir deveren yasası olduğunu ilk muhataplarına şöyle duyurmaktadır:

*“Rabbin müstağni ve rahmet sahibidir. Dilerse, sizi başka bir milletin soyundan getirdiği gibi sizi yok eder, dilediğini yerinize getirir.”*<sup>85</sup>

*“Ant olsun ki sizden önce nice nesilleri, peygamberleri onlara deliller getirmişken, haksızlık ederek inanmadıkları zaman yok etmiştik. İşte biz suçlu milleti böyle cezalandırırız. Sonra onların ardından, nasıl davranacağınıza bakmak için sizi yeryüzünde onların yerine geçirdik.”*<sup>86</sup>

*“Verdikleriyle denemek için sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve kiminizi kiminize derecelerle üstün yapan O’dur. Doğrusu Rabbinin cezalandırması süratlidir.”*<sup>87</sup>

Farklı sûrelerde bulunan bu âyetler, inkârcı topluma ihtarda bulunmaktadır. Müslümanların da iman edip iyilik yaptıklarında önceki mümin ümmetler gibi münkirlerin topraklarına ve mülklerine varis kılınacaklarını haber vermektedir. Bu âyetlerin bildirdiği müjdeyi Hz. Muhammed (s.a.v.) Kureyş’in ileri gelenlerine şöyle haber vermiştir: “Eğer iman ederseniz Araplar size boyun eğecek, Acemlerin de her şeyleri ellerinize geçecektir.”<sup>88</sup> Başka zamanlarda ise Kısra ve Kayser’in hazinelerine sahip olacaklarını müjdelemiştir.<sup>89</sup> Ancak Kureyşli

<sup>82</sup> el-A`râf 7/137. Ayrıca bk: eş-Şuarâ 26/59; ed-Duhân 44/28.

<sup>83</sup> Tevrât, II. Samuel, 8/3, 15; I. Tarihler, 18/3, 14.

<sup>84</sup> Sâd 38/26.

<sup>85</sup> el-En`âm 6/133.

<sup>86</sup> Yûnus 10/13-14.

<sup>87</sup> el-En`âm 6/165.

<sup>88</sup> İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed, *es-Sîre*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1978), 236-237; Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Enbârî ve Abdülhâfız eş-Şiblî (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evlâdihi, 1955), 1/417; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu’r-rusul ve’l-mulûk* (Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1387), 2/324-325.

<sup>89</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 138, 288.

müşrikler, Hz. Peygamber'in bu müjdesiyle, "Bunlar yeryüzünün krallarını, Kısra'nın mülküne konacaklardır."<sup>90</sup> diyerek alay etmişlerdir.

Medine döneminde de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bu vaadini sürdürdüğü ve Müslümanlara şöyle dediği görülmektedir:<sup>91</sup> "Yemin ederim ki Kısra ile Kayser'in hazinelerini muhakkak Allah yolunda harcayacaksınız."<sup>92</sup> "Mısır'ı fethedeceksiniz."<sup>93</sup>

Hendek Savaşı günlerinde hendek kazılırken Hz. Peygamber (s.a.v.) çıkan beyaz ve sert bir kayayı kırdığı esnada çakan kıvılcımlar üzerine tekbirler getirmiş ve Hire, Medâin, Rûm ve San'â'nın fethedileceğinin kendisine bildirildiğini söylemiştir. Bunun üzerine münafıkların, "Muhammed, bir taraftan sizlere büyük müjdeler veriyor; kendisi Medine'de olduğu hâlde Hire ve Medâin'deki köşkleri gördüğünü söylüyor, diğer taraftan hendek kazmakla meşgulsünüz? Gelmekte olan düşman karşısına çıkmaktan bile acizsiniz!"<sup>94</sup> diyerek Müslümanlarla alay etmiştir. Düşman hendeklerin kenarına geldikten sonra münafıklardan Muattab b. Kuşeyr, "Muhammed bize Bizans ve Kısra hazinelerini vaad ediyordu ama bugün helaya bile güven içinde gidemiyoruz." dediğinde<sup>95</sup> şu âyet nazil olmuştur: "*Münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar: 'Allah ve Peygamberi bize sadece kuru vaadlerde bulundular.' diyorlardı.*"<sup>96</sup> Ancak müşriklerin ve münafıkların inanmadığı müjdeler çok kısa zamanda gerçeğe dönüşmüştü. Gelen müşrik ordusu dağılıp geri gitmiş; ihanet eden Yahudilerin kaleleri kuşatılmış, erkekleri öldürülmüş, kadınları ve çocukları Müslümanlara köle ve cariye; kaleleri, evleri ve bahçeleri ise ganimet ve miras olarak kalmıştı. Kur'an bu sonucu şöyle bildirmektedir: "*Yerlerini, yurtlarını, mallarını ve henüz ayağınızı dahi basmadığınız yerleri Allah size miras olarak verdi.*"<sup>97</sup>

Hicretin 16. yılında ise Kısra'nın Medâin'deki Beyaz Saray'ı Müslümanların eline geçince orduda bulunan ashaptan Dırâr b. Hattâb (r.a.): "Allahu ekber, Kısra'nın Beyaz Sarayı! İşte bu, Allah ve Resûlü'nün bize vaad ettiği şeydir." diyerek tekbir getirmişti.<sup>98</sup> Haber Medine'ye ulaştığında Hz. Ömer minbere çıkarak bir konuşma yapmıştı. Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği sözünün yerine geldiğini, İslâm'ın bütün dinlere galip geldiğini ve inkârcıların mülklerinin, servet ve saraylarının Müslümanlara miras kaldığını haber vermişti. İnsanlara Allah'ın dinine sıkı sıkıya tutunmayı, onu değiştirmemeyi ve tahrif etmemeyi öğütlemişti. Aksi hâlde kendilerinin de servetlerini başkalarına miras bırakacaklarını hatırlatmıştı.<sup>99</sup>

<sup>90</sup> Ebü'l-Hasen İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 1/688.

<sup>91</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 291.

<sup>92</sup> Buhârî, "Menâkıb", 122-123.

<sup>93</sup> Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîb*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Fezilailu's-Sahabe", 226-227.

<sup>94</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 3/477-478; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *el-Megâzî*, thk. M. Cons (Beyrut: Dârü'l-Âlemi, 1989), 2/449; İbn Hişâm, *Sîre*, 2/222.

<sup>95</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 3/478; İbn Hişâm, *Sîre*, 2/222.

<sup>96</sup> el-Ahzâb 33/12.

<sup>97</sup> el-Ahzâb 33/27.

<sup>98</sup> Taberî, *Târibu'r-rusul*, 4/8.

<sup>99</sup> Taberî, *Târibu'r-rusul*, 4/173.

Medâin fethinden sonra Kısra'nın hazineleri Medine'ye getirildiğinde ilginç bir hadise yaşanmıştır. Hz. Ömer (r.a.) ganimetleri dağıtırken, hicret yolculuğunda Hz. Peygamber'i (s.a.v.) yakalamak için peşlerine takılmış olan Suraka (r.a.) o esnada orada oturuyormuş. Hz. Ömer (r.a.), Kısra'nın kaftanının uzun olduğunu görünce yapılı ve uzun boylu olan Süraka'ya: "Kalk da giy bunu!" demiş, o da kalkıp giymiştir. Süraka, Kısra'nın bileziklerini bileğine takınca birden, "Allâhu Ekber!" deyip duygulanmış, gözlerinden yaş akmış ve şu hatırasını anlatmıştır: "Hicret zamanında Allah Resûlü'yle Hz. Ebû Bekir'i yakalamak için peşlerine düştüğümde Resulullah bana: 'Süraka! Kollarına Kısra'nın bileziklerini takmış olduğunu görür gibiyim!' buyurdu."<sup>100</sup>

Hicretten kısa bir zaman sonra Müslümanlar, ihanet eden bütün Yahudilerin Medine'deki mülklerine, Mekke'yi fethederek Kureyşlilerin topraklarına varis olmuşlardır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Arap Yarımadası'nın dışına çıkmış, Sâsânî hâkimiyetine son vermiş, Irak ve İran mülklerini miras ve ganimet almışlardır. Aynı zamanda Bizanslıları mağlup ederek Ürdün, Şam ve Mısır diyarlarına varis olmuşlardır. Böylece şu âyetin hükmü gerçekleşmiştir:

*"İnkâr edenler, peygamberlerine: 'Ya bizim dinimize dönersiniz ya da sizi memleketimizden çıkarırız.' dediler. Rableri peygamberlere, 'Biz, haksızlık edenleri yok edeceğiz, onlardan sonra yeryüzüne sizi yerleştireceğiz. Bu, makamımdan ve tehdidimden korkanlar içindir.' diye vahyetti. Peygamberler yardım istedi ve her inatçı zorba hüsrana uğradı."<sup>101</sup>*

Allah'ın tarih boyunca bütün peygamberlere müjdelediği ve uyguladığı bu yasanın hükmü tecelli etmiş, güzel sonuca Müslümanlar da ulaşmıştır.

Kur'an'da aktarılan istihlâf ve varis kılma örnekleri incelendiğinde toplumlarla ilgili önemli bazı ortak noktalar göze çarpmaktadır. Nûh, Hûd ve Sâlih peygamberlerin (a.s.) halklarının, Firavun krallığının, Câlût ile ordusunun ve Kureyşlilerin, Yahudilerin, Sâsânîlerin ve Bizanslıların siyasi, ekonomik ve askeri açıdan çok güçlü, mamur ve müreffeh oldukları, kibirlenip kendilerini yenilmez kabul ettikleri görülmektedir. Hepsinin, sahip oldukları imkânlarla şımardıkları, zayıfları ezdikleri, peygamberi ve inananları küçümseyip hafife aldıkları anlaşılmaktadır. Buna rağmen peygamberlerin ve müminlerin, muhataplarının siyasi, ekonomik ve askeri güçlerinden çekinmedikleri, Allah'ın kendilerini halife ve varis kılma müjdesine inandıkları, Allah'a güvendikleri, inkârcıların alaylarına ve tahriklerine aldırış etmedikleri; bazılarında fikrî bazılarında fiili olarak yaşanan çetin mücadelelerin sonucunda Allah'ın onlara verdiği sözü yerine getirerek doğal afetlerle veya müminlere bahşettiği zaferlerle düşmanlarının hükümranlılığına son verdiği; maddi ve manevi bütün imkân ve servetlerine müminleri varis kıldığı görülmektedir. Müminlerin güçsüz iken ilâhî yardım ve zaferlerle yükselişe geçtikleri anlaşılmaktadır. Tevrat'ta, Zebur'da ve Kur'an'da yazılı olan, "*Yeryüzüne*

<sup>100</sup> İbn Abdî'l-Berr, Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 2/581; İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû'l-Kerem, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sababe*, thk. Ali Muhammed Muavvîd-Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994), 2/411-412.

<sup>101</sup> İbrâhîm 14/13-15.

*ancak iyi kullarım mirasçı olacak.*"<sup>102</sup> yasa gereği iyiler galip gelmişlerdir. Ve, "Önceki sahiplerinden sonra yeryüzüne vâris olanlara hâlâ şu gerçek belli olmadı mı ki: Eğer biz dileydik onları da günahlarından dolayı musibetlere uğrattık!"<sup>103</sup> âyetinin haber verdiği yasanın hükmü tarihi süreç içinde sürekli uygulanagelmıştır.

Kur'an'ın kıssaları ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatı incelendiğinde Allah'ın sözünü tuttuğu ve dininin ve elçilerinin üstün geldiği, tevhidin yeryüzüne kök saldığı, kâfir ve müşriklerin mağlup olduğu, inançlarının etkisini yitirdiği görülmektedir. Müminlerin, Allah'a yaptıkları çağrılarda samimi olurlarsa bir yasa olarak zaferin ve üstünlüğün mutlaka gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. Bu, yıldızların ve gezegenlerin yörüngelerinde hiç şaşmadan döndüğü, gece ile gündüzün birbirini izlediği, yağmur alan ölü topraktan hayat fişkırdığı, yerin çekim kuvveti olduğu gibi ilâhî bir kanundur.<sup>104</sup>

### 2.3. Hâkimiyetin el değiştirmesiyle gerçekleşen toplumsal yükselme

Toplumsal değişmelerin önemli şekillerinden biri de iktidarın el değiştirmesidir. Bununla yönetim, bir kesimden başkasına geçmektedir. Bu hususta Kur'an'da geçen kavramlardan biri de temkîndir. Kelime, sahip olmak, hâkim olmak, zafer kazanmak, yerleşmek, sultanın katında değerli olmak manalarına gelmektedir.<sup>105</sup> Terim olarak ise bir yere veya ülkeye yerleşerek orayı hâkimiyetine almak anlamındadır.<sup>106</sup> Kavram, Kur'an'da iktidar, hükümranlık,<sup>107</sup> makam, mevki,<sup>108</sup> dinin yerleşmesi ve egemen kılınması,<sup>109</sup> zafer,<sup>110</sup> uygun ortam oluşturma<sup>111</sup> ve bir yere yerleştirme<sup>112</sup> manalarında geçmektedir.

Kur'an'da Allah'ın, Hz. Hûd'un kavmini, Hz. Yûsuf'u, Zülkarneyn'i ve başka kimse-leri yeryüzüne hâkim kılması "mekkennâ fi'l-ard" tabiriyle ifade edilmekte ve bu sayede onlara bolluk ve bereket verildiği belirtilmektedir.<sup>113</sup> Allah'ın verdiği imkânlarla iktidara gelme ise şöyle zikredilmektedir: "Onlardan önce nice nesilleri yok ettiğimizi görmediler mi? Onları, sizi hükümran kılmadığımız bir şekilde yeryüzüne hâkim kılmış, onlar için gökten bol yağmur yağdırmış, altlarından ırmaklar akıtmıştık."<sup>114</sup>

Bir âyette ise iktidara gelenlerin yapması gerekenler, "Onlar (o müminler) ki eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler, kötülüğü yasaklarlar."<sup>115</sup> şeklinde sıralanmaktadır. Allah bu âyette müminlerin iktidar gücü-

<sup>102</sup> el-Enbiyâ 21/105.

<sup>103</sup> el-A`râf 7/100.

<sup>104</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü's-Şark, 1412), 5/3001.

<sup>105</sup> Cevherî, *Sıhâb*, 6/2205; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/413-414.

<sup>106</sup> Ahmed b. Hemdân b. Muhammed eş-Şehrî, *Avâmîlû'n-nasri ve't-temkîn fi de'avâti'mürselîn* (Suudi Arabistan, Vezâretü'l-Evkâf, ts.), 10-13.

<sup>107</sup> el-Kehf 18/84; el-Hac 22/41; Yûsuf 12/56.

<sup>108</sup> Yûsuf 12/54; Tivrât, Tekvîr 20.

<sup>109</sup> en-Nûr 24/55.

<sup>110</sup> el-Enfâl 8/71.

<sup>111</sup> el-Kasas 57; Yûsuf 12/21.

<sup>112</sup> el-Mürselât 77/20-21.

<sup>113</sup> el-En`âm 6/6; el-A`râf 7/10; Yûsuf 12/56; el-Kehf 18/84, 95; el-Hac 22/41; el-Ahkâf 46/26.

<sup>114</sup> el-En`âm 6/6.

<sup>115</sup> el-Hac 22/41.



nü iyiliğin yaygınlaşmasında ve kötülüğün önlenmesinde kullanmaları gerektiğini öğretmektedir. Allah, sünnetullah gereği kendi dinine yardım eden, iyilikleri yaygınlaştırmaya ve kötülükleri engellemeye çalışan toplumlara zafer bahşedip onları iktidara getirmekte, kendi dinini o coğrafyada muktedir kılmakta, devletin gücünü ilâhî hükümlerin uygulanmasına sunmaktadır. Allah mümin toplumu yeryüzüne hâkim kıldıktan sonra ondan hakkı ve adaleti uygulamasını ve bu uğurda mallarını harcamasını istemektedir.<sup>116</sup> Allah, İslâm dini uğrunda yapılan harcamaları kendisine verilmiş borçlar olarak kabul edeceğini ve karşılığında da dünyada ve ahirette bolca mükâfat vereceğini bildirmektedir.<sup>117</sup>

### 3. Toplumsal yükselmenin veya onu kalıcı kılmanın yolları

Kur'ân, Allah'ın toplumlara nimet vermesinin veya onu artırmasının gerekçelerini de ortaya koymaktadır. Bazı peygamber kıssalarında bu prensiplerin peygamberlerin diliyle toplumlara haber verildiği görülmektedir. Bazı âyetlerde kimi davranışların nimet verme ve artırma sebebi olduğu ifade edilmektedir.

#### 3.1. İman etmek

Allah'ın iman edenlere bol nimet vereceği bazı âyetlerde bildirilmektedir. “Emn” kökünden türeyen “îmân”, doğruluğuna güvendiği, yalan söylemeyeceğinden emin olduğu kişinin verdiği habere inanmak, onu tasdik etmek anlamına gelmektedir.<sup>118</sup> İman, aklî ve hissî algıların karşılıklı etkileşiminden doğmakta;<sup>119</sup> benimseme, güvenme duygusu, mantık ve gözlemlerle desteklenerek derinlik kazanmaktadır.<sup>120</sup> Kavram Kur'ân'da inanç ve akideyi ifade etmek için şöyle geçmektedir: “*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği Kitap'a ve daha önce indirdiği Kitap'a inanmakta sebat gösterin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa sapmıştır.*”<sup>121</sup> Bu âyette somut olarak beraber yaşadıkları ve yalanına şahit olmadıkları peygambere güvenerek ona ve onun verdiği haberlere iman edilmesi istenmektedir. İman, karşıdakine ve karşıdakinin de kendisine güven vermesini ihtiva etmektedir.<sup>122</sup>

İman, Allah'a ve O'nun peygamberine inanmak, onlardan gelen sözlere ve verilen vadelere güvenmektir. Bunun içinde ahiretin varlığına ve orada dünya hayatında yapılan her eylemin hesabını vermeyi kabul etmek de vardır. İnsanların, hayvanların ve kâinattaki her varlığın faydasına yönelik yapılan her fiilin ödülünü ahirette alacağına; zararına işlenen her davranışın ise cezasını bulacağına dair iman, bireyi ve toplumu erdemli ve ahlaklı bir hayat sürmeye sevk edebilecektir. Bu inanç da toplumsal barışın ve güvenin tesisini sağlayacaktır. Bu manadaki imanda, bir yönüyle Allah'a ve O'nun vaad ettiklerine inanmak ve güvenmek varken diğer yönüyle de başta insanlar olmak üzere bütün mahlûkata, sahibi olan Allah'ı dik-

<sup>116</sup> el-Hadîd 57/7, 10.

<sup>117</sup> el-Bakara 2/245; el-Mâide 5/12; el-Hadîd 57/11, 18; et-Tegâbûn 64/17; el-Müzzemmil 73/20.

<sup>118</sup> Taberî, *Câmin'l-beyân*, 1/234-235; Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/373; İsfahânî, *Müfredât*, 91.

<sup>119</sup> Fussilet 41/53.

<sup>120</sup> Ali Köse, “İmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/214.

<sup>121</sup> en-Nisâ 4/136.

<sup>122</sup> Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an bakâ'iki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûmi'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-Arabî, 1987), 1/38.

kate olarak güven vermek söz konusudur. Bu anlamdaki iman, bütün kötülüklerin kaynağı olan küfrün karşıtıdır. Zira küfür Allah'ı yok saymak ve ahiretin, hesap vermenin, cennet ve cehennem varlığını inkâr etmektir. Bu da güçlülerin hesapsız ve pervasız davranmasına; haklının değil, haksız bile olsa güçlüünün korunmasını sağlayan zalimce bir düzene sebep olmaktadır. Tıpkı cahiliye dönemindeki, “Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine (kavimdaşına) yardım et.”<sup>123</sup> anlayışını topluma egemen kılmakta; zalimin daha zalim, mazlumun daha mağdur olmasını sağlamaktadır.

İnanmanın zıddı olan başka bir fiil ise “yalanlama” manasına gelen “tekziptir”.<sup>124</sup> Yalanlama kâfir ve müşriklerin peygamberler karşısındaki genel tutumudur. Münafıkların “ihânet ve ikircikli tutumları” ise güvenmenin zıddıdır.<sup>125</sup> İman ve tasdik fitrat yasasına uygun olan tutumlardır ve toplumları yükseltmektedir. Tekzip ve ikircikli tutumlar ise güven yasasına aykırıdır ve toplumu çöküşe sürüklemektedir.

### 3.2.İstiğfârda bulunmak

Örtmek manasındaki “ğ-f-r” kökünden türeyen “istiğfâr”, kulun kendisine azap edilmemesi için Allah'a yönelerek söz ve eylemleriyle talepte bulunmasıdır. İstiğfâr, kişinin ve toplumun geçmişte işlediği suç ve günah olan eylemlerden pişmanlık duyup onları terk etmesi, hak sahiplerine haklarını iade etmesidir.<sup>126</sup> Kur'ân'da Allah'ın, rahmeti sebebiyle her topluma peygamber gönderdiği, azap indirilmeden insanları iman etmeye ve istiğfârda bulunmaya davet ettiği,<sup>127</sup> kendilerine düzelme süresi verdiği,<sup>128</sup> cezalandırmada çabuk davranmadığı;<sup>129</sup> toplumların planlanan eceli müsemmayâ kadar yaşadıkları haber verilmektedir.<sup>130</sup>

İstiğfâr, kendisini Allah karşısında sorumlu görmek, hesaba çekileceğini idrak etmek ve sorguya çekilmeden önce hatasında dönüp af dilemektir. İstiğfâr, “istiğnâ” ve “istikbâr” kavramlarının zıddıdır. İman ettikten sonra bireylerin ve toplumların inançlarındaki bozulmalar ve sapmalar, “şirk”, “küfür” ve “nifak”la; davranışlarla ilgili sapmalar ise “istiğnâ” ve “istikbâr”la açığa çıkmaktadır. Küfür ve şirk, istikbâr ve istiğnâ duyguların; tekebbür ve istiğnâ ise bireysel ve toplumsal haddi aşma, azgınlık ve zulüm gibi toplumsal haksızlıkların temelini oluşturmaktadır.<sup>131</sup>

“Ğ-n-y” kökünden gelen “istiğnâ” ihtiyaç hissetmemek, kendisini zengin addetmek anlamına gelmektedir.<sup>132</sup> İhtiyaçtan beri manasındaki istiğnâ, yaptığı her işte kendisini mutlak anlamda serbest addeden ve tamamıyla bağımsız olan bir kişinin tutumunu anlatmaktadır.

<sup>123</sup> Ebû Ubeydi'l-Kâsım b. Selâm el-Horasânî el-Hirevî, *el-Emsâl*, thk. Abdulmecid Kadamış (Dârü'l-Memûn li't-Turâs, 1980), 142, 181; el-Müfaddal b. Seleme b. Âsım, *el-Fâbir*, thk. Abdulalim et-Tahâvî (Dârü İhyâi Kutubi'l-Arabî, 1380), 147-149.

<sup>124</sup> Mâturîdî, *Tevîlât*, 1/373.

<sup>125</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/24.

<sup>126</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 609; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/25-26; Muhammed Heysur, *Medeniyetlerin Yükselişi ve Çöküşünde Kur'an Yasaları*, trc. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2014), 38.

<sup>127</sup> İbrâhîm 14/10; el-Kasas 28/59; Nûh 71/3-4.

<sup>128</sup> el-Ankebût 29/50-54; el-Hac 22/44.

<sup>129</sup> el-Müzzemmil 73/11; et-Târık, 86/17.

<sup>130</sup> el-Enfâl 8/32-33; Hûd 11/3.

<sup>131</sup> Hanifi İnce, *Kur'an'da İnanç Tercihlerinin Toplumsal Değişime Etkisi* (Elazığ: Doktora Tezi, 2019), 209.

<sup>132</sup> Abese 80/5; el-Leyl 92/8; el-Alak 97/7.

Kişinin kendisine yeterli olduğunu varsayması, kendi gücüne sınırsız derecede güven duyması, insanın yaratılmış olduğu hakikatının inkârını imâ ettiği için bariz bir küstahlık ve yanılğı hâlini teşkil etmektedir.<sup>133</sup> Bu psikolojide olan kişi ve toplum, azar; Allah'a ve başka insanlara muhtaç olmadığı vehmine kapılarak herkesi küçümsemeye yeltenir.<sup>134</sup> Nitekim helâk edilen kavimlerle müşrik Kureyşlilerin kendilerine ve kabilelerine aşırı güvendikleri ve istiğnâ hâlinde oldukları görülmektedir.<sup>135</sup> Kur'ân, şımarıklıkları sebebiyle kendilerini zengin, Allah'ı fakir sanan zümrelerin olduğunu zikretmektedir.<sup>136</sup> Medineli bir hahamın, "Bizim Allah'a ihtiyacımız yok ama O'nun bize var. O'nun bize yalvardığı gibi O'na yalvarmayız. O'ndan zenginiz."<sup>137</sup> demesi bunun örneklerinden biridir.

"İstikbâr" ise tevazuun karşıtı olan "k-b-r" kökünden türemektedir. "İstekbera" fiili, kendi arzularına göre hareket ederek peygamberlere karşı büyülenen, onları yalanlayan ve hatta bazılarını öldüren İsrâiloğulları'nı nitelemekte;<sup>138</sup> Firavun ve yönetiminin büyülenmeleri ve küstahça tavırları<sup>139</sup> ile kâfirlerin büyülenerek peygamberleri yalanlamalarını, Allah'ın mucizelerini yok saymalarını ifade etmektedir.<sup>140</sup> Bu tavrın en tipik örneğini Firavun'un şu ifadelerinde görmek mümkündür: "*Firavun: Ey ileri gelenler! Sizin benden başka bir ilâhınız mı var? Ey Hâmân! Haydi, benim için çamur üzerine ateş yak (ve tuğla imal et), bana bir kule yap ki Musa'nın tanrısına çıkayım; ama biliyorum ki Mûsâ, kesinlikle yalan söyleyenlerdendir, dedi.*"<sup>141</sup> Bu tavır, tekebbürün zirvesini oluşturmaktadır.

"Tekebbür", büyülenmek, böbürlenmek, başkalarını küçük görmek, şımarık olmak, kibirlenip kabarmak, hoyratça ve küstahça davranmak demektir. "İstikbâr" ise kişinin sahip olmadığı mezziyetlerle övünerek kendisini olduğundan farklı göstermeye çalışması, inatlaşarak hakkı reddetmesidir. Kibirlenen kimseye "müstekbir" veya "mütekebbir" denilir.<sup>142</sup> Müstekbir, aşırı derecede büyülenmesi sebebiyle hesaba çekilmeyi, cenneti ve cehennemi kabul etmemektedir.<sup>143</sup>

Toplumlar askeri, ekonomik, bilim, mimari, sanat ve kültür bakımından yüksek seviyeye ulaştıklarında istiğnâ ve istikbâr sarmalına girmektedir. Bu nokta, refah ve lüks sevdasının toplumu sardığı, helal haram ayırımı yapılmaksızın ona ulaşma yollarının mubah görülmesi, ahlaki bozulmanın yaygınlaştığı, kibrin, özgüvenin ve küstahlığın zirveye çıktığı, insanla-

<sup>133</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 137, 204.

<sup>134</sup> Abdulhamid, *İslâm ve Toplumsal Kalkınma*, 4; Seyyid Sancak, *Süreç, Yapılaşma ve Model Bağlamında Kur'ân'da Firavun Tıpolojisi* (İstanbul: Doktora Tezi, 2014), 29.

<sup>135</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 137.

<sup>136</sup> Âl-i İmrân 3/181.

<sup>137</sup> İbn Hişâm, *Sîre*, 1/558-559; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/441-442.

<sup>138</sup> el-Bakara 2/87.

<sup>139</sup> el-A`râf 7/133; Yûnus 10/75; el-Mü'minûn 23/46; el-Kasas 28/39; el-Ankebût 29/39;

<sup>140</sup> en-Nisâ 4/173; el-A`râf 7/36, 40, 75, 76, 88; el-Furkân 25/21; Sebe 34/31-33; ez-Zümer 39/59; el-Mü'min 40/47-48; Fussilet 41/15, 38; el-Câsiye 45/31; el-Ahkâf 46/10-11; Nûh 71/7; el-Müddessir 74/23.

<sup>141</sup> el-Kasas 28/38.

<sup>142</sup> İsfahânî, *Müjredât*, 696-698; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 3/343-344; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/125-126, 129; İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 67/93; Çağrı, "Kibir", 25/562; Bekir Topaloğlu, "Müstekbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/138.

<sup>143</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 161

rın kendisini Allah'a karşı muhtaç hissetmediği, O'na hesap vermeyi önemsemediği, O'nun emirlerini hafife aldığı, zulmün yaygınlaştığı ve çöküşün başladığı yerdir.<sup>144</sup>

Allah, kişinin ve toplumun başarıyı kendisinde görüp tekebbüre kapılmasını önlemek için şükretmesini; kul olduğunu hissettirmek amacıyla da kendisini sürekli kontrolden geçirmesini, suç işlediğinde veya hata yaptığında Allah'a hesap vereceği bilinciyle kötü davranışlarından vazgeçip kendisini düzeltmesini ve yaptığının affi için de Allah'a istiğfârda bulunmasını emretmiştir. Bu nedenle Allah, İslam'ın yeryüzüne yayılıp Arap Yarımadası'nda hâkimiyet kurmasından sonra Hz. Muhammed'e (sav) de sabah-akşam Rabbini överek tesbih etmesini,<sup>145</sup> hamd etmesini, tevbe ve istiğfârda bulunmasını istemiştir.<sup>146</sup>

İstiğfârda bulunmak, bireyin ve toplumun cezalandırılmasına ve helâk edilmesine de mani olmaktadır. Kur'ân'da Hz. Yûnus'un istiğfâr ettiği için balığın karnından kurtarıldığı;<sup>147</sup> Hz. Peygamber'in aralarında olduğu ve içlerinde istiğfâr edenler bulunduğu sürece Mekkelilere dünyada azap edilmeyeceği bildirilmiştir.<sup>148</sup> Hz. Sâlih'in Semûd halkına, "*Allah'a iman edin, işlediğiniz suçlar ve günahlar nedeniyle istiğfârda bulunup O'ndan af dileyin*" şeklindeki öğütlerini dinlemediği ve azgınlıkta ısrar edip zulmetmeye devam ettiği ve mucize deveyi öldürdüğü için helâk edildiği belirtilmektedir.<sup>149</sup> Hûd (a.s.) da Âd kavmine istiğfâr etmeyi şöyle tavsiye etmiştir: "*Ey milletim! Rabbinizden mağfiret dileyin, sonra O'na tevbe edin ki size gökten bol bol yağmur göndersin, kuvvetinize kuvvet katsın; suçlular olarak yüz çevirmeyin.*"<sup>150</sup> Her iki kavme de peygamberleri, iman etmenin, tevbe ve istiğfârda bulunmanın bolluk ve berekete, mal ve nüfus artışına vesile olacağını, sulanabilen bağ ve bahçelere sahip kılacağını yani nicel güç artışına sebep olacağını belirtmişlerdir. Âyetler ekonomik ve askeri güce kavuşmanın iman ve istiğfâr etmekten geçeceğini ifade etmektedir.

Kur'ân; mal, makam ve gücün münkirleri azdırdığını, başkalarına karşı tekebbüre sevk ettiğini örneklerle açıklamıştır. Bunun aksine imanın etkisiyle olgunlaşmış kişilerde bu imkânların, şükre vesile olduğunu, bunların toplumun faydasına kullanıldığını ve bu sayede toplumu yükselttiğini ortaya koymuştur. Kendilerini müstağni görüp bu imkânlarla şımaran, kendilerini karşı konulmaz sanan ve zulme yeltenen toplumların azaba uğrayarak çöküş yaşadığını veya helâk olduğunu belirtmiştir.

Kur'ân, birçok peygamber kıssasında nimetlerin kıymetini bilip mütevazı davrananlara, imanda sebat edenlere, kul olduklarının farkında olarak hata yaptıklarında Allah'a hesap vereceklerini bilip sık sık istiğfârda bulunanlara, şükredenlere ve salih amel işleyenlere ise Allah'ın nimetleri artırdığını ve peygamberlerin bunu ümmetlerine tebliğ ettiğini ifade etmektedir. Kur'ân'ın muhataplarına da bu ilke şöyle haber verilmektedir: "*Şâyet doğru yola girmiş olsalardı, onları bu hususta denememiz için onlara bol su içerirdik; kim Rabbini anmaktan*

<sup>144</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 210; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *et-Tibri'l-Mesbûk fî nasîhati'l-mülûk* (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988/1409), 78; Le Bon, *es-Sünenü'n-nefsiyye lîtetavvuri'l-ümem*, 83.

<sup>145</sup> el-Mü'min 40/55-56.

<sup>146</sup> en-Nasr, 110/1-3.

<sup>147</sup> es-Sâffât 37/143-144; el-Kalem 68/48-49.

<sup>148</sup> el-Enfâl 8/33; Buhârî, "Tefsir", 169-170.

<sup>149</sup> el-A`râf 7/79; Hûd 11/61-63.

<sup>150</sup> Hûd 11/52.

yüz çevirirse, Rabbi onu gittikçe artan bir azaba uğratar.”<sup>151</sup> Âyette ifade edilen istikamet üzere yaşamak, sırât-ı müstakim üzere hayat sürmek, varlıkların haklarına riayet etmek, Allah’ın koyduğu sınırlara uygun yaşamak ve dürüst davranmaktır.

Bu yasadan haberdar olan Nûh (a.s.), münkir ve zalim olan kavmine şöyle seslenmiştir: “Rabbinizden bağışlanma dileyin; doğrusu O, çok bağışlayandır. Size gökten bol bol yağmur indirsin. Sizi, mallar ve oğullarla desteklesin; sizin için bahçeler var etsin, ırmaklar akıtsın.”<sup>152</sup> “Rabbinizden mağfiret dileyin ve O’na tevbe edin ki belli bir süreye kadar sizi güzelce geçindirsin.”<sup>153</sup> Bu âyetler, kötülüklerden vazgeçip Allah’tan bağışlanma dilemenin, bol yağmurların yağmasına, bolluğa, güç ve kuvvetin artmasına ve toplumun ömrünün uzamasına vesile olacağını ifade etmektedir. Günah ve suçlarda ısrar etmenin, zulüm ve kötülükleri sürdürmenin ise ekonomik sıkıntıya sürükleyeceği, helâkin ise insanların normal ecelinden önce gerçekleşeceği uyarısında bulunmaktadır.

### 3.3.Şükretmek

“Ş-k-r” kökünden gelen “şükür”, yapılan iyilik ve ihsan karşılığında iyilik yapana karşı gönülden şükran hissetmek, bunu dil ile ifade etmek ve davranışlarla da yansıtmaktır.<sup>154</sup> Kişinin ve toplumun sahip olduğu nimetlerin sahibini bilmesi, ona borçlu olduğu bilincinde olması ve O’na kalbiyle ve diliyle teşekkürde bulunması demektir.

Kur’ân, şükretmenin nimetleri artırdığını haber vermektedir. Hz. Mûsâ’nın (a.s.) İsrâiloğulları’na hitabındaki ifadesi bu ilâhî prensibi şöyle haber vermektedir: “Hatırlayın ki Rabbiniz size: ‘Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracam ve eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir!’ diye bildirmişti.”<sup>155</sup> Burada Allah, iman, salih amel ve nimete şükretmenin daha önce verilmiş olan nimetleri artıracığını; nankörlüğün ise çetin azaba yol açacağını vaad etmektedir. Bu âyetteki “şiddetli azap” ahiret azabı olarak tefsir edilmiş<sup>156</sup> olsa da bunun hem ahiret azabı hem de dünyadaki hayat darlığı ve meşakkatler olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü şükürsüzlük, nimetin sahibini dikkate almadan müsrifçe, hoyratça ve sorumsuzca bir tüketime kapı aralamaktadır. İstiğnaya sebep olmakta ve “mal benim, gönlümce harcarım” küstahlığına sürüklemektedir.

Ayrıca şükür, anne-baba başta olmak üzere her tür iyilik yapan kimselere karşı şükran duygusu beslemeyi ifade etmektedir.<sup>157</sup> Böyle şükretmek, kişiye ve topluma eldeki nimetlerin sahibine karşı borçlu olma inancı ve O’na karşı sorumluluk bilinci kazandırmaktadır. Bu da istiğnâ ve kibir duygularını azaltmakta; tevazuya, iyilik yaparak ihtiyaç sahiplerinden nimetleri esirgememeye ve toplumsal bütünleşmeye zemin hazırlamakta; kıskançlığın, aç gözlülüğün, üretimden son tüketiciye varana kadarki süreçlerde yaşanan her türlü hırsızlığın ve ticari ha-

<sup>151</sup> el-Cin 72/16-17.

<sup>152</sup> Nûh 71/10-12.

<sup>153</sup> Hûd 11/3; Nûh 71/3-4.

<sup>154</sup> Cevherî, *Sihâb*, 2/702; İsfahânî, *Müfredât*, 461-462; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/423-424.

<sup>155</sup> İbrâhîm 14/7.

<sup>156</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/526-527; Mâturidî, *Tevîlât*, 6/365-366; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/541.

<sup>157</sup> Lokmân 31/12, 14.



yattaki hilelerin azalmasına sebep olmaktadır. Bu sayede oluşan güven ortamı da toplumsal dayanışmayı ve ekonomik canlanmayı sağlamaktadır.

### 3.4.Salih amel işlemek

Kur'ân, topluma yararlı olan eylemleri “salih amel” olarak nitelemektedir. “S-l-h” kökünden gelen “sâlihât”; onaran, tamir eden, düzelten, insanlar arasındaki nefreti gideren, sevgi ve muhabbeti yerleştiren ve geliştiren her tür davranışa denilmektedir.<sup>158</sup> Sâlih amel işlemek ise ıslah etmek, iyileştirmek, geliştirmek ve güzelleştirmek anlamına gelmektedir.

Kur'ân'da “iman eden, salih amel işleyen, hakkı ve sabrı tavsiye edenlerin” çoğunlukta olduğu toplumların kayba ve ziyana uğramayacağı belirtilmektedir.<sup>159</sup> Bu ilkenin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ümmetine de bildirildiği şöyle zikredilmektedir: “Eğer onlar Tevrât'ı, İncil'i ve Rablerinden kendilerine indirilen Kur'ân'ı gereğince uygulasalardı, her yönden nimete ermiş olurlardı. İçlerinde orta yolu tutan bir zümre vardı, çoğunun işledikleri ise kötü idi.”<sup>160</sup> Görüldüğü gibi Kur'ân, Tevrât, İncil ve Kur'ân'da emredilen hükümlere riayet etmenin toplumların nimetlere ve refaha kavuşmasına sebep olacağını açıkça haber vermektedir. Aksi hâlde ise nimetleri yitireceklerini şöyle hatırlatmaktadır:

*“Allah size güven ve huzur içinde olan bir kasabayı misal verir: Her taraftan oraya bolca rızık geliyordu. Ama Allah'ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden Allah onlara yaptıklarına karşılık açlık ve korku belasını tattırdı.”*<sup>161</sup>

Âyet iman etmenin toplumda güveni ve huzuru sağladığını, toplumsal refahı gerçekleştirdiğini bildirmektedir. Zira iman, yapılan her kötülüğün hesabını Allah'ın soracağı şuuru kazandırmaktadır. Bu da ferdi ve toplumu diğer insanlara, hatta bütün canlılara karşı daha dikkatli davranmaya, haklarına riayet etmeye sevk etmektedir. Kötülüklerden emin olan insanlar da gönül huzuruyla çalışıp üretmekte, mallarını özgürce pazarlayabilmektedir. Böylece ticaret canlanmakta, farklı diyarlardan ürün getirtilebilmekte, uzak yerlere mallar gönderilebilmektedir. Küfrün egemen olduğu ve Allah'a hesap verme bilincinin olmadığı toplumlarda, hakkı, hukuku koruyan ve adaleti sağlayan güçlü bir yönetimin olmaması durumunda kötülükler ve haksızlıklar huzur ve güveni yok etmekte, mal emniyetini ortadan kaldırmakta ve ticareti baltalamaktadır. Bu yüzden âyet, bütün kötülüklerle davetiye çıkaran küfrün, inkâra kalkışmanın, peygamberi tekzip etmenin ve nankörlük etmenin “açlık korkusu” ve “bela korkusu” getirdiğini belirtmektedir. Burada genel bir ilkedен, tekrarlanan bir yasadан söz edilmektedir.

Salih amelın zıddı ise Kur'ân'da “ifsâd” kavramıyla ifade edilmekte ve toplumda fesat çıkarmak<sup>162</sup> ve kötülük yapmak<sup>163</sup> olarak tanımlanmaktadır.<sup>164</sup> İfsâd, iyilik, güzellik, doğruluk ve adalet ilkeleri esas alınarak oluşturulan bir sosyal düzene karşı çıkmayı simgeleyen bir

<sup>158</sup> Cevherî, *Sıhâb*, 1/383-384; İsfahânî, *Müfredât*, 489-490; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/516-517.

<sup>159</sup> el-Asr 103/1-3.

<sup>160</sup> el-Mâide 5/66.

<sup>161</sup> el-Nahl 16/112.

<sup>162</sup> el-Bakara 2/220; el-Mâide 5/32; Sâd 38/28.

<sup>163</sup> el-Bakara 2/12; el-Mü'min 40/58.

<sup>164</sup> Cevherî, *Sıhâb*, 1/383-384; İsfahânî, *Müfredât*, 489-490; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/516-517.

kavramdır. Kur'ân'da ifsâd sayılan eylemler de savaşa kıskırtmak, savaş çıkartmak,<sup>165</sup> cinayet işlemek,<sup>166</sup> büyüklük taslamak, zulmetmek,<sup>167</sup> ekinleri tahrip etmek, nesilleri bozmak,<sup>168</sup> sihirbazlık ve büyücülük yapmak,<sup>169</sup> ticarete sahtekârlık ve hilekârlık yapmak<sup>170</sup> şeklinde açıklanmaktadır.

Kur'ân, iman eden ve salih amel işleyen her toplumun yaptığının ödülünü bu dünyada da alacağını şöyle haber vermektedir:

*“Şüphesiz, müminler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiilerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapanların ecirleri Rablerinin katındadır. Onlar için artık korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir.”*<sup>171</sup>

Âyet, bulunduğu pasajdan ve bağlamdan koparılıp okunmaya çalışılırsa giriftleşmekte, anlam kaymasına yol açmakta ve sanki ahirete dönük bir mana ifade ettiği izlenimi uyandırmaktadır. Oysaki bağlamıyla incelendiğinde onun tamamen dünyaya dönük bir mana taşıdığı görülmektedir. Bakara sûresi 40. âyetinden bu âyete kadar olan kısımda İsrâiloğulları'na verilen nimetlerden ve onların nankörlüğünden bahsedilmekte, sosyal süreçler örnek verilmekte ve sosyal bir yasaya dikkat çekilmektedir. Bütün dinlere mensup olup “Allah'a iman eden ve salih amel işleyenlerin” bu dünyada ödüllendirildiği, yerin ve göğün kapıları açılarak onlara nimetlerin ihsan edildiği; nankörlük ettiklerinde ise nimetleri yitirdikleri, darlık, sıkıntı ve zillete maruz kaldıkları, bunun sonucunda da üzüntü ve korkuya kapıldıkları haber verilmektedir. Bu hakikatten ötürü Allah, Müslümanlara, toplumun faydasına olan faydalı şeyler yapmayı emretmektedir.

Allah rahmet sıfatı gereği kitlesel felaketlere yol açacak süreçlerde bir peygamber göndererek toplumun “iman, tevbe ve istiğfâr etme” eylemleriyle kendisini değiştirmesini ve böylece helâke sürüklenmesini engellemek istemektedir. Her nimeti kendinden bilip azan, haddi aşan ve zulme yeltenen toplumların iman edip inançlarını ve davranışlarını düzelterek şükretmelerini; kan dökmekle, gasp ve hırsızlık yapmakla, hileli alışveriş ve tefecilikle, zina ve fuhuşla, alkol tüketmekle “ifsâd” olmuş hâllerini “ıslâh” etmelerini arzu etmektedir. Böylece kaynamakta olan felaket kazanının altındaki alevi azaltmaktadır. Bu noktada peygamberler de çoğunlukla toplumun ıslah olmasında başarılı olmaktadır. Böylece Tevrat'ta, Zebur'da ve Kur'ân'da yazılı olan değişim gerçekleşmekte, “Yeryüzüne ancak iyi kulların mirasçı olacak.”<sup>172</sup> ilkesi hayata geçmektedir.

#### 4. Toplumun nimetleri yitirerek çökmesinin sebepleri

Toplum, Allah'a sırtını döndüğünde, kutsal kitaplarda emredilen hükümlerden uzaklaştığında ve suç işlemeye başladığında nimetlerini yitirmektedir. Zira Allah'a inanmayan bir

<sup>165</sup> el-Mâide 5/64; el-Kehf 18/94.

<sup>166</sup> Yûnus 10/91; el-Kasas 28/4.

<sup>167</sup> en-Neml 27/14.

<sup>168</sup> el-Bakara 2/205.

<sup>169</sup> Yûnus 10/81.

<sup>170</sup> el-A`râf 7/85; Hûd 11/85; eş-Şuarâ 26/183.

<sup>171</sup> el-Bakara 2/62.

<sup>172</sup> el-Enbiyâ 21/105.

toplumun O'nun emrettiği hükümleri uygulaması beklenemez. Böyle bir durumda ise toplumu bir arada tutan temel ahlaki değerlerde aşınma yaşanır, kötülüklerle mücadelenin temel dayanakları kaybolur ve güvenlik sağlanamaz. Bunun sonucunda toplumdaki adalet ve güven duygusu sarsılır. Zalim ve zorbalara keyfi uygulamalarına karşı koyacak meşru zemin yok olur.

Kur'an, peygamberlerin inşa ettiği ahlaklı ve erdemli toplumun nimete kavuştuktan sonra kendi durumlarını bozmadıkça gerilemeyeceklerini şöyle haber vermektedir: *"Bu da bir millet kendilerinde bulunanı (güzel ahlâk ve meziyetleri) değiştirmeye kadar Allah'ın onlara verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden dolaydır."*<sup>173</sup>

Kur'an; iman, istiğfâr ve doğru yolda yaşamının kalkınmaya ve refaha sebep olacağını ifade ettiği gibi müreffeh bir hayat yaşarlarken şımararak Allah'ı yok saymaya başlayan, küfre, suça ve günaha dalan toplumların da çökertileceğini belirtmektedir. Âyette, *"Onlardan önce nice nesilleri yok ettiğimizi görmediler mi? Onları, sizi hükümlerle kılmadığımız bir şekilde yeryüzüne hâkim kılmış, onlar için gökten bol yağmur yağdırmış, altlarından ırmaklar akıtmıştık. Fakat onları günahlarından ötürü yok ettik ve arkalarından başka bir nesil yetiştirdik."*<sup>174</sup> denilmektedir.

Bu âyet aynı zamanda toplumun ve devletin sürekli ürün ve değer üretmesi, bilgi geliştirilmesi, yenilikler yapması ve yeryüzünde imar çalışmalarını sürdürmesi, manasınagelen devrim yasasından bahsetmektedir. Toplumlar, kendilerine bol yağmurların yağdırılması ve akan ırmakların verilmesiyle eriştikleri bolluk, mal, evlat, makam, mevki ve nüfus çokluğu gibi imkânlarla rağmen nankörlük edip Allah'a sırtlarını döner, günaha dalar ve kendilerini uyaran davetçilere karşı gelirlere güç ve imkânlarına bakılmaksızın azaba veya helâke maruz kalırlar.<sup>175</sup> Allah günahkâr toplumları yok ettikten sonra yerlerine yeni nesiller getirir. Âyette, *"Eğer O'ndan yüz çevirseniz sizi ortadan kaldırır, sizin gibi olmayacak bir milleti yerinize getirir."*<sup>176</sup> denilerek bu yasa hatırlatılmakta, yerlerine iyilerin getirileceği ifade edilmektedir.<sup>177</sup> Âyet, ellerinden nimetlerin alınmasının sebebi olarak, Allah'tan yüz çevirmelerini ve günah işlemelerini saymaktadır.

Kur'an; şirk, küfür, inkâr ve isyanı, nimete karşı nankörlük olarak tanımlamaktadır. Fakat zulme yeltenmedikleri sürece şirke ve küfre düşenlere, dönüp tefekkür etme ve imana yönelme amacıyla geçici olarak hayat darlığı ve geçim sıkıntısı verse de Allah, rahmetinden ötürü onları kalıcı olarak dünya nimetlerinden mahrum bırakmamakta, cezalarını ahirete ertelemektedir.<sup>178</sup> Ancak tarih boyunca Allah'ın kendilerine cömert davranmasına rağmen kâfirlerin kendilerini üstün gördüğü, azdığı, müminleri küçümsediği, alaya aldığı ve mazlumlara zulmettiği görülmektedir. Şu âyetler kâfirlere sağlanan cömertlikle ilgili yasaya işaret etmektedir:

<sup>173</sup> el-Enfâl 8/53.

<sup>174</sup> el-En`âm 6/6.

<sup>175</sup> el-Enfâl 8/52; İbrâhîm 14/28.

<sup>176</sup> Muhammed 47/38.

<sup>177</sup> et-Tevbe 9/39; el-Mâide 5/54.

<sup>178</sup> en-Nahl 16/53-55, 83.

“Rabbinin rahmetini onlar mı taksim edip paylaşıyor? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında Biz taksim ettik; birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine derecelerle üstün kıldık; Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri şeylerden daha iyidir. Eğer bütün insanlar tek ümmet olma durumuna gelmeyecek olsaydı, Rahman olan Allah’ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını, üzerinde yükseldikleri merdivenleri, evlerinin kapılarını, üzerine yaslanacakları kerevetleri gümüşten yapar ve altın bezeklerle işlerdik. Bunların hepsi ancak dünya hayatının geçimliğidir. Ahiret, Rabbinin katında O’na karşı gelmekten sakınanlaradır.”<sup>179</sup>

Âyetlerde toplumsal hayatın devam edebilmesi, insanlar arasında iş bölümünün gerçekleşebilmesi için nimetlerin bir dağılıma tabi tutulduğu, bu nedenle bazı kimselerinin ferah bir hayat yaşadığı, müminlerin kıskanıp fitneye düşme durumu olmasaydı kâfirlerin bu dünyalarının lüksle donatılacağı bildirilmektedir. Ancak Allah, fazla malın Firavun, Kârûn ve Kureyş’in müşrik liderleri gibi azdırmaması için Müslümanlara azmayacakları kadar mal vermektedir. Kâfirlere de kötülüğe, suça ve zulme yeltenmedikleri sürece cömert davranmaktadır. Eğer kâfirler; kötülük, suç ve zulüm işlemeye başlarsa mühlet verme yasası devreye girmekte ve onlara hatalarını görecektir ve vazgeçip tevbe etmelerine imkân sağlayacak uygun bir süre tanınmaktadır. Sürenin sonunda beklenen iman ve istiğfâr gerçekleşmezse imtihan ve cezalandırma süreci devreye girmektedir. Mâturîdî’ye göre Allah’ın genel prensibi nimetini bol vermek iken imtihan veya cezalandırma nedeniyle bazen kısımaktadır.<sup>180</sup> Nitekim davetçilere karşı çıkan toplumların rızkının imtihan için kısıldığı ve onların bunu davetçinin uğursuzluğuna bağladığı görülmektedir.<sup>181</sup> Râzî (öl. 606/1210),

“Allah, aralarındaki ilişkileri düzgün yaptıkları sürece bir ülkenin halkını, sırf müşrik olduğu için helâk etmez... Fakat onlar muamelelerinde kötü olur ve insanlara haksızlık yapma gayreti içinde olurlarsa helâk edirlirler. Nitekim “İktidar, küfürle devam eder ama zulümle devam etmez.”<sup>182</sup> sözü şöhret bulmuştur. Buna göre, “Onlar, birbirlerine karşı doğru dürüst muamelede buldukları müddetçe, Allah sırf şirkleri yüzünden onları imha etmez.” demektedir.”<sup>183</sup>

Çok önemli olan husus inkâr ve küfrün insanda oluşturduğu ahlaki yozlaşmanın insan, hayvan ve eşya üzerindeki tahrip edici yönü, taşkınlığa ve zulme yol açan boyutudur. Zira insanın Yaratıcıyı reddi olan küfür, kâfirden çeşitli kibirli, küstah, hoyrat ve düşüncesiz eylemlerle kendisini göstermektedir. Kâfir ve zalim toplumlar, hayatın ve ilişkilerin odağına menfati koymaktadır. Bu da insanlarda birbirlerine sürekli tahakküm kurma arzusunu doğurmaktadır ve insanları saldırganlaştırmaktadır. Zira sadece bir tarafın kâr ettiği veya kazandığı durumlar

<sup>179</sup> ez-Zuhruf 43/32-35.

<sup>180</sup> Mâturîdî, *Tevîlât*, 9/163.

<sup>181</sup> el-A`râf 7/130-133; en-Neml 27/47; Yâsîn 36/18.

<sup>182</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'l-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1987), 117; Abdurrahman b. Nasr eş-Şeyzerî, *el-Menbecü'l-meslûk fî siyâseti'l-mülûk* (Mektebetü'l-Menâr, ts.), 61, 122; Fahreddin er-Râzî, *Mejâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2. Baskı, 1420),18/410; Nâsırüddin Ebû Saîd el-Beydâvî, *Ennâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418), 3/152.

<sup>183</sup> Râzî, *Mejâtîhu'l-gayb*, 18/410.

düşmanlık tohumu ekmektedir. Bu da “güven ve güvenlik yasası”<sup>184</sup> gereği toplumu güvensizliğe, kargaşaya ve çöküşe sürüklemektedir.

Tekebbür ve taşkınlık boyutuyla küfür, “alçak gönüllülüğün” tam karşıtını oluşturmaktan ve İslâm'ın genel din anlayışının merkezi ögesi olan takva (Allah korkusu) fikri ile doğrudan çatışmaktadır. Müminin ilgisi sadece takva ile ifade edilecek işlerdir ve Allah'a hesap vereceğini dikkate alarak yaşamaktadır; kâfir ise günlerini dünyevi zevklerin peşinde geçirmekte, hak ve hukuku dikkate alma gereği duymadan ömür tüketmektedir.<sup>185</sup> Sonuç olarak da kâfirin veya zalimin yaptığı eylemler ilâhî rahmetin kesilmesine sebep olmaktadır.

### Sonuç

Kur'an'ın toplumların yükselişine dair önemli bilgiler içerdiği, toplumsal yükselme, nimete ve refaha kavuşma konusunda bazı kavramlar kullandığı anlaşılmıştır. Bazı kıssalarda kimi peygamberlerin münkir halklarını uyardığı, iman etmeleri, istiğfârda bulunmaları, salih amel işlemeleri ve şükretmeleri hâlinde Allah'ın yerden ve gökten ihsan edeceği nimetlerle bolluğa kavuşacaklarına dair müjdeler verdiği görülmüştür.

Kur'an'ın, mal, makam ve gücün münkir kimseleri azdırdığını, başkalarına karşı tekebbüre sevk ettiğini örneklerle açıkladığı tespit edilmiştir. Küfrün ve azgınlığın doğurduğu istiğnâ ve istikbâr hâllerinin insanları, şırmarmaya ve zulmetmeye sevk ettiği; işlenen suç ve günahlar sonucunda insanlar eliyle zalimlerin azaba uğradığı ya da ilâhî cezalarla çöküşü veya helâki yaşadığı anlaşılmıştır. Zalimlerin sahip olduğu mülkler ile iktidarın ellerinden çıkmasının bir yasa olarak Tevrât, Zebur ve Kur'an'da yazıldığı; Allah'ın iman edenleri, istiğfârda bulunanları, şükredenleri ve toplum yararına güzel işler yapanları karşıtları karşısında üstün, varis ve halife kıldığını; onların çatışmanın yaşandığı coğrafyaya hâkimiyet kurmalarını sağladığı görülmüştür. Peygamberlerin, iman eden ve iyi olan toplumların bu dünyada da ödüle kavuşacağına, kötünün ise cezasını bulacağına dair yasayı ümmetlerine müjdelediği anlaşılmıştır. İman, istiğfar, şükür ve salih amelin nimetleri artırmasının ve toplumları yükseltmesinin; küfür, istiğnâ, istikbâr ve ifsâdin ise çökertmesinin deveran yasası olarak hükme bağlandığı kanaatine ulaşılmıştır.

Kur'an'ın ele aldığı kavramlardan ve verdiği örneklerden toplumların yükselişi veya çöküşü için sosyal yasaların olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kur'an'ın yasaların ne olduğunu adını koyarak açıkça zikretmediği görülmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın anlatımlarından ve kullandığı kavramlardan yola çıkarak azgınlaşarak haddini aşan ve Allah'a meydan okuyan toplumların azaba uğramasıyla veya helâk edilmesiyle ilgili yasanın ne olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Peygamberlerin ve müminlerin öldürülmesinin veya sürgün edilmesinin helâk için son nokta olduğu ve bunun sosyal yasaya bağlandığı görülmektedir. Ancak bu

<sup>184</sup> “Güven Yasası”, güven ve istikrarın tesis edildiği toplumların yükseleceğini; güvensizlik, belirsizlik ve kargaşanın hâkim olduğu toplumların çökeceğini ifade etmektedir. “Güvenlik Yasası”, maddi varlıkları ve manevi değerleri korunan toplumun yükseleceğini, malın, canın ve onurun korunmadığı toplumların çökeceğini belirten bir yasadır.

<sup>185</sup> Muhammed 47/12; Secde 32/18-20. Bk: Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Baskı 1991), 166-167; 249, 289.



yasanın peygamberin bulunduğu dönemle sınırlı olup olmadığının izahına ihtiyaç duyulmaktadır.

Toplumsal yükselmenin veya çökmenin sadece dini veya ahlaki sebeplere bağlanarak izah edilmesi günümüzde Müslüman olmayan Avrupa, Amerika, Japonya ve Çin gibi devletlerin yükselişlerini; mümin olan Endülüs Emevi Devleti ile Osmanlı Devleti gibi devlet ve milletlerin çöküşünü açıklamaktan uzak görünmektedir. Yine 20. yüzyılda dini reddeden komünist Rusya'nın, Bolşevik ihtilaliyle büyük bir coğrafyaya hâkim olması cevaplandırılmayı beklemektedir. Bu durumda, "İman-küfür ayrımı olmadan işlemekte olan toplumsal yükseliş veya çöküş yasaları var mıdır?" veya "Kur'ân'ın sebep-sonuç zinciri kurarak işâret ettiği toplumsal yükseliş veya çöküş yasaları var mıdır?" soruları, araştırmacıları beklemektedir.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

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

**Yazar(lar) / Author(s)**

Selami YALÇIN

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Kaynakça**

- Abdulhamid, Muhsin. *İslâm ve Toplumsal Kalkınma. Trc.* Mehmet Çakır. İstanbul: Koba Yayınları, 1413/1993.
- Acemoğlu, Daron- A. Robinson, James. *Ulusların Düşüşü, Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri.* Çev. Faruk Rasim Velioğlu. İstanbul: Doğan Kitap, 55. Baskı, 2020.
- Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd. *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vil.* Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. 5. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh.* 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye.* 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çağrı, Mustafa. "Kibir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25/562-563. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Diamond, Jared. *Tüfek, Mikrop ve Çelik.* Çev. Ülker İnce. Ankara: Tübitak Yayınları, 24. Baskı, 2013.
- Diamond, Jared. *Çöküş.* İstanbul: Pegasus Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Ebû Şi'r, Tâlib Hammâd. *Esbâbu'n-nasri ve'l-hezîmeti fi'l-Kitâbi ve's-Sünneti.* Suudi Arabistan: Câmîatiü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1407.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir.* Çev. Nilüfer Göle, 8. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü.* Çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *et-Tibrü'l-Mesbûk fi nasîhati'l-mülûk.* Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988/1409.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn.* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Günaydın, Fatma Candan. "Nimet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 33/129-130. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Heyşur, Muhammed. *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'an Yasaları.* Trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.
- Hirevî, Ebû Ubeydi'l-Kâsım b. Selâm el-Horasânî. *el-Emsâl.* Thk. Abdulmecid Kadamış. Dârü'l-Memûn li't-Turâs, 1980.
- İbn Abdi'l-Berr, Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb.* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr.* 30 Cilt. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târîhii'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min zevi's-şa'ni'l-ekber.* Thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hişâm, Muhammed. *es-Sîyretü'n-nebeviyye.* Trc. Hasan Ege. 2 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sîre.* Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.
- İbn Manzûr, Cemaluddîn. *Lisanu'l-Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadare, 3. Baskı, 1414.
- İbnu'l-Esir, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû'l-Kerem. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahabe.* Thk. Ali Muhammed Muavvîd - Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. 8 Cilt. Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddin *el-Kâmil fi't-Tarih*. Thk. Ömer Abdusselâm Tedmîrî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İnce, Hanifi. *Kur'ân'da İnanç Tercihlerinin Toplumsal Değişime Etkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1412.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. Çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Baskı, 1991.
- Kayacan, Murat. "Sosyoloji ve Kur'ân'ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları". *Milel ve Nihal-İnanç, kültür ve mitoloji araştırmaları Dergisi* 9/3 (Eylül - Aralık 2012), 74-99.
- Korkmazgöz, Rıza. *Kur'ân'da Tarih Algısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü's-Şark, 7. Baskı, 1412.
- Le Bon, Gustave. *es-Sünenü'n-nefsiyye litetavvuri'l-ümem*. Trc. Adil Zuayter. Mısır: Dârü'l-Meârif, 1950.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Edebüd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Merşûd, Abdullatif Hasan Muhammed. *en-Nasru ve'l-hezimetü "Durâsetün Kur'âniyye"*. Filistin: Camiatü'n-Necâh el-Vatanî, Master Tezi, 2007.
- Müfaddal, b. Seleme b. Âsım. *el-Fâhur*. Thk. Abdulalim et-Tahâvî. Dârü İhyâi Kutubi'l-Arabî, 1380.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nefîse, Mahmud Muhammed İd. *Mebdeü's-Sebebiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Hadîs*. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- Okumuş, Ejder. *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Baskı, 2015.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2015.
- Öztürk, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'de Halife Kavramı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Platon (Eflatun). *Devlet*. Trc. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Baskı, 1992.
- Sâhib, Diyânâ Sâhib Mahmud. *es-Sünenü'l-İlâhiyye fi Süreteyi'l-İsrâ ve Fâtır*. Amman: Camiatü'l-Halil, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Salâbî, Ali Muahmed. *Fikhu'n-nasri ve't-temkîn fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.
- Sancak, Seyyid. *Süreç, Yapılaşma ve Model Bağlamında Kur'ân'da Firavun Tipolojisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1420.

- Şehrî, Ahmed b. Hemdân b. Muhammed. *Avâmilu'n-nasri ve't-temkîn fi de'avâti'mürselîn*. Suudi Arabistan, Vezâretü'l-Evkâf, ts.
- Şeyzerî, Abdurrahman b. Nasr. *el-Menhecü'l-meslûk fi siyâseti'l-mülûk*. Mektebetü'l-Menâr, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Târîhu'r-rusûlve'l-mulûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Turâs, 1387.
- Topaloğlu, Bekir. "Müstekbir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/138-139. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1969.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *el-Meğâzî*. Thk. M. Cons. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Âlemî, 1989.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev: Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2. Baskı, 1999.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 1987.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Murad Buhârî'nin Kur'ân Sözlüğünün Türkçe Bölümlerinin Özgünlüğü Meselesi\***  
*The Issue of the Originality of Turkish Parts of Murād Bukhārī's Qur'ānic Dictionary*

**Numan ÇAKIR**

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Bayburt University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric  
Türkiye

numancakir@bayburt.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4729-6721>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 14/07/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 10/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Çakır, Numan. “Murad Buhârî'nin Kur'ân Sözlüğünün Türkçe Bölümlerinin Özgünlüğü Meselesi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October 2020), 705-732.

<https://doi.org/10.31121/tader.1143904>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

\* Murad Buhârî'nin *Câmi' u'l-müfredât* isimli Kur'ân sözlüğünün Türkçe bölümleri üzerinde çalışma yapılması hususunda beni teşvik eden muhterem hocam Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek'e teşekkür ediyorum.



**Öz**

Kur'ân sözlükleri; Kur'ân'da geçen harf, edat, kelime, kavram ve tabirleri belli bir tertibe göre bir araya getirip anlamlarını açıklayan eserlerdir. Kur'ân sözlüklerinin ilk örnekleri, Garîbü'l-Kur'ân türü eserlerdir. İlk zamanlarda az sayıdaki garîb kelimenin anlamını ele alan garîbü'l-Kur'ân eserleri, zamanla gelişerek Kur'ân'daki kelimelerin büyük kısmının anlamını inceleyen Kur'ân sözlüklerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Günümüze kadar birçok Kur'ân sözlüğü telif edilmiştir. Nakşibendî tarikatının Müceddidiyye kolunu 17. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'ya taşıyan ilk sûfi olarak tanınan Murad Buhârî (ö. 1132/1720) de *Câmi 'u'l-müfredât* adlı hacimli bir Kur'ân sözlüğü kaleme almıştır. Aynı zamanda bir Kur'ân fihristi olan bu eser, kelimelerin anlamlarının ayrı bölümler halinde önce Arapça, ardından Farsça, sonra da Türkçe olarak açıklanmasıyla diğer Kur'ân sözlüklerinden farklılık arz etmektedir. Ancak bu eserin Türkçe bölümleri, özgün olmayıp Mehmed b. Mustafa el-Vanî'nin (ö. 1000/1592) meşhur sözlüğü *Vankulu Lugatı*'ndan olduğu gibi aktarılarak yani intihal yapılmak suretiyle meydana getirilmiştir. Bu makalede genel olarak Kur'ân sözlüklerinin ortaya çıkışı ve Türkçe Kur'ân sözlükleri hakkında özet bilgi verildikten sonra Murad Buhârî'nin hayatı ve eserleri tanıtılmış; *Câmi 'u'l-müfredât*'ın tertibi, muhtevası ve diğer özellikleri üzerinde durulmuştur. Ardından *Câmi 'u'l-müfredât* ile *Vankulu Lugatı*'ndan alınan bazı kelimelerin anlamları karşılaştırılarak bu intihal vakası açık bir şekilde gösterilmeye gayret edilmiştir. Ayrıca Murad Buhârî'nin intihale tevessül etmesi ve *Vankulu Lugatı*'nı tercih etmesinin muhtemel nedenleri belirlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân Sözlüğü, Murad Buhârî, Câmi 'u'l-müfredât, İntihal.

**Abstract**

The Qur'anic dictionaries are works that combine the letters, prepositions, words, terms, and expressions found in the Qur'ân according to a specific order and show their meanings. The first samples of Qur'anic dictionaries are works of Gharîb al-Qur'ân. Early on, the books of Gharîb al-Qur'ân, which dealt with a small number of words, developed over time, which led to the emergence of Qur'anic dictionaries that dealt with all the words found in the Qur'ân and explained their meanings. Until today, different scholars wrote many Qur'anic dictionaries. Murâd Bukhârî (d. 1132/1720), who is recognized as the first Sufi to bring the Mujaddidiyya branch of the Naqshbandî sect to Anatolia, also wrote a Qur'anic dictionary called *Jâmi 'al-Mufradât*. In this book, which is also an index of the Qur'ân, the meanings of words are explained first in Arabic, then Persian, then Turkish in separate sections. This book differs from other Qur'anic dictionaries in this aspect. However, Murâd Bukhârî has taken the Turkish parts of this book from *Lughat-i Wānkūlī* through plagiarism. In this article, we briefly gave information about the emergence of Qur'anic dictionaries and then introduced the life and works of Murâd Bukhârî; we mentioned the features of *Jâmi 'al-Mufradât*. Then we tried to show this plagiarism case clearly by comparing the meanings of some words taken from *Jâmi 'al-Mufradât* and *Lughat-i Wānkūlī*. We also endeavored to identify the possible reasons why Murâd Bukhârî resorted to plagiarism and why he preferred the *Lughat-i Wānkūlī*.

**Keywords:** Exegesis, Qur'anic Dictionary, Murâd Bukhârî, Jâmi 'al-Mufradât, Plagiarism.

**Giriş**

Sözlükler, bir dildeki kelimelerin büyük bölümünü veya belli kısmını alfabetik veya konularına göre sıralayarak anlamlarını açıklayan eserlerdir.<sup>1</sup> Kelimelerin anlamlarını göstermek amacıyla hemen her dilde hacmi, muhtevası, yöntemi ve işlevi farklı sözlükler hazırlanmıştır.<sup>2</sup> İslam tarihinde sözlükle ilgili çalışmalar, Kur'ân'ı ve hadisleri anlama gayretleriyle başlamıştır.<sup>3</sup> Zira Kur'ân'da ve hadislerde geçen garîb kelimelerin anlamları ilk dönemden itibaren merak edilmiş ve Kur'ân'la ilgili telif edilen ilk eser türlerinden biri, garîbü'l-Kur'ân

<sup>1</sup> Ahmed Abdülgafûr Attâr, “el-Me'âcim”, *eş-Şihâh: Tâci'ul-lüga ve şihâhu'l-'Arabîyye*, mlf. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1399/1979), 1/38.

<sup>2</sup> Ahmed Muhammed Ma'tûk, *el-Haşîletü'l-lügavîyye* (Kuveyt: Âlemü'l-Ma'rife, 1417/1996), 223.

<sup>3</sup> M. Selim İpek, “Kur'ân'a Yönelik Yapılan Lügat (Sözlük) Çalışmaları”, *Ekev Akademi Dergisi* 53 (Güz 2012), 48; Mustafa Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir -Tehzîbü'l-Lüga-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 27-28.

eserleri olmuştur. Garibü'l-Kur'ân eserleri, Kur'ân sözlüklerinin ilk örnekleri sayılmıştır. Önceleri az sayıda kelimenin anlamını ele alan garibü'l-Kur'ân eserleri, zamanla gelişerek Kur'ân'daki kelimelerin büyük kısmının anlamını inceleyen Kur'ân sözlüklerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. *Lugatü'l-Kur'ân*, *müfredâtü'l-Kur'ân*, *mu'cemü'l-Kur'ân*, *lisânü'l-Kur'ân*, *kâmûsu'l-Kur'ân* ve *kelimâtü'l-Kur'ân*<sup>4</sup> gibi unvanlarla anılan Kur'ân sözlükleri; Kur'ân'da geçen harf, edat, kelime, kavram ve tabirleri belli bir tertibe göre sıralayarak anlamlarını açıklayan eserlerdir.<sup>5</sup>

Kur'ân sözlükleriyle ilgili ilk faaliyetler, Hz. Peygamber'in Kur'ân'daki bazı garib kelimelerin anlamıyla ilgili yaptığı açıklamalar ve sahâbîlerin bu kelimelerin anlamı hakkında ona sordukları sorulara verdiği cevaplar sayılabilir.<sup>6</sup> Ancak Hz. Peygamber, kelimelerin anlamlarından ziyade âyetlerdeki genel hükümleri ve ahlaki ilkeleri açıkladığı için<sup>7</sup> onun garib kelimelerin anlamlarına dair yaptığı açıklamalar oldukça azdır. Kur'ân'daki garib kelimelerin anlamlarının tespit edilmesiyle ilgili çalışmalar sahâbe döneminde de devam etmiş; garib kelimelere verilen anlamları teyit etmek için Arap şiirinden şahit gösterme, bu dönemden itibaren başlamıştır. Kur'ân'daki garib kelimelerle ilgili İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) nakledilenler, onun öğrencileri tarafından bir araya getirilmiş ve onun bazı nüshaları son zamanlarda tahkik edilerek neşredilmiştir.<sup>8</sup> Bu eserde 700 kadar garib kelimenin anlamı müteradifleriyle veya bir iki kelimeyle açıklanmış; onların hangi lehçe veya dilden olduğu belirtilmiştir. Arapça ilk sözlük olarak kabul edilen<sup>9</sup> bu eser, Kur'ân sözlüklerinin de ilk örneği sayılabilir. Yine Hâricîlerin reisi Nâfi' b. Ezrak'ın (ö. 65/685) Kur'ân'da geçen 200 küsur garib kelimenin anlamıyla ilgili sorduğu sorulara İbn Abbâs'ın Câhiliye şiirinden şahit göstererek verdiği cevaplar, *Mesâ'ilü Nâfi' b. el-Ezrak* adıyla derlenmiştir.<sup>10</sup> Ayrıca İbn Abbâs'a nispet edilen *Sahîfetü Alî b. Ebî Talha* adlı eserde de çoğunlukla Kur'ân'daki garib kelimeler açıklanmıştır. Bu eserlerin İbn Abbâs'a nispeti sahih ise Kur'ân sözlükleriyle ilgili çalışmaların öncüsünün İbn Abbâs olduğu söylenebilir.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> Ahmet Bulut, "Kur'ân'a Dair Eserler -I-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 130; Abdülcilil Bilgin, "Son Dönemlerde Yazılan Kelimâtü'l-Kur'ân Türü Eserler: Yöntem, Amaç, İmkân ve Sınırları", *Ekev Akademi Dergisi* 46 (Kış 2011), 186; Abdülhamit Birişik, "Ulümü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/135.

<sup>5</sup> Birişik, "Ulümü'l-Kur'ân", 42/135.

<sup>6</sup> İsmail Durmuş, "Sözlük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/398.

<sup>7</sup> Bulut, "Kur'ân'a Dair Eserler -I-", 132; İsmail Cerrahoğlu, "Garibü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/380.

<sup>8</sup> Nitekim onun Dımaşk Dâru'l-Kütübî'z-Zâhiriyye'de 299 arşiv numarasıyla kayıtlı nüshası Selâhaddîn el-Müneccid tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. bk. *Kitâbu'l-luğât fi'l-Kur'ân*, thk. Selâhaddîn el-Müneccid (Kâhire: Matbatü'r-Risâle, 1365/1946). Yine onun Süleymaniye Kütüphanesi'nde Esad Efendi koleksiyonunda 91/3 ve Atıf Efendi Kütüphanesi'nde 2815/8 arşiv numarasıyla kayıtlı nüshaları üzerine Ahmet Bulut tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. bk. Ahmet Bulut, *Abd Allah bin Abbas: Hayatı, Çalışmaları ve İntikali ile Garib al-Kur'an'ın Tenkitli Metni* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1976).

<sup>9</sup> Cemal Muhtar, "İslâm'da Sözlük Çalışmaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 366.

<sup>10</sup> Âişe Abdurrahmân bnt. eş-Şâtî, *el-İ'câzül-beyânü li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü (Nâfi') İbni'l-Ezrak* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 289-597. Ayrıca bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulümü'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1422/2002), 1/383-416; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemü garibi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâ'ü'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1950), 234-291.

<sup>11</sup> Muhammet Abay, *Haberzade'nin "Minhacü'l-Beyan" Adlı Kur'ân Sözlüğünün Tabkiki (Dad Harfine Kadar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 9.

2./8. asırda garîbü'l-Kur'ân müstakil bir telif türü haline geldikten sonra bu alandaki eserler çoğalmaya başlamıştır. Özellikle Arap olmayanların İslâm'a girmesiyle birlikte bu eserlerin muhtevaları zenginleştiği gibi sayıları da artmıştır.<sup>12</sup> Daha sonraları sayılamayacak kadar müellif bu türde eser telif etmiştir.<sup>13</sup>

4./10. yüzyıla kadar telif olunmuş garîbü'l-Kur'ân eserlerinde ele alınan kelimeler mushaftaki sırasına göre dizilirken Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941), *Nüzhetü'l-kulûb fî tefsîri garîbi'l-Kur'âni'l-'Azîz* adlı eserinde ilk defa garîb kelimeleri Kur'ân'da geçtiği kalıpla ele alarak ilk harflerine göre alfabetik olarak sıralamıştır. İlk harfleri aynı olan kelimeleri meftûh, mazmûm ve mecrûr olanlar şeklinde harekelerine göre sıraya koymuş; aynı harf ve harekeyle başlayan kelimeleri ise genelde mushaftaki sırasına göre dizmiştir.<sup>14</sup>

Tam bir Kur'ân sözlüğü sayılabilecek ilk eser ise Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 5./9. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*'ıdır. Garîbü'l-Kur'ân eserlerinin en güzeli kabul edilen<sup>15</sup> ve çok rağbet gören *Müfredât*, benzerlerinden birçok yönden farklılık gösterir. Diğer garîbü'l-Kur'ân eserlerinde kelimeler genelde mushaftaki sırasına göre dizildiği halde *Müfredât*'ta kelimeler kök harflerine göre alfabetik sıralanmıştır. Öbür garîbü'l-Kur'ân kitaplarında az sayıda kelime incelenmişken *Müfredât*'ta Kur'ân'daki kelimelerin neredeyse tamamı ele alınmıştır. Yine diğer garîbü'l-Kur'ân eserlerinde garîb kelimelerin anlamları kısaca açıklanmışken *Müfredât*'ta çoğu kelimenin hakiki ve mecâzî anlamı belirtilmiş; bazı kelimelerin içinde yer aldığı âyetin bağlamına göre hangi anlama geldiği gösterilmiştir. Ayrıca öteki eserlerde âyet ve hadislerden fazla şahit getirilmediği halde *Müfredât*'ta âyet, hadis, şiir ve Arapların sözlerinden birçok şahit getirilmiştir. Bu özellikleriyle *Müfredât*, garîbü'l-Kur'ân türünü aşan mükemmel bir Kur'ân sözlüğü modeli ortaya koymuştur.<sup>16</sup>

Klasik dönem için belirtmek gerekirse Arapça Kur'ân sözlüklerinin en hacimli olanı Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1303) *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrâfi'l-elfâz* isimli eseridir. Semîn el-Halebî, bu eserinde tertip ve metod bakımından *Müfredât*'ı izlemiş ve onun eksik bıraktığını düşündüğü yönleri tamamlamaya çalışmıştır. *'Umdetü'l-huffâz*, Kur'ân sözlüklerinin en mükemmel olarak nitelenmesine rağmen *Müfredât*'ın eriştiği şöhreti yakalayamamıştır.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlı, "et-Ta'rif bi ilmi garîbi'l-Kur'ân", *el-'Umde fî garîbi'l-Kur'ân*, mlf. Ebû Muhammed Mekî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 17; Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", 13/379-380.

<sup>13</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/353. Bu alandaki diğer eserler için bk. Ali Bulut, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 399-401.

<sup>14</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/145.

<sup>15</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/365; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/353.

<sup>16</sup> Ömer Kara, "el-Müfredât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/504; Ömer Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râgıb el-İsfahânî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 127.

<sup>17</sup> Muhammed Abay, "Hâherzâde'nin Minhâcü'l-Beyân'ı Çerçevesinde Osmanlı'da Kur'an Sözlükçülüğü", *Sabn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 88-89.

Türkçe Kur'ân sözlüklerine gelince, bu alanda telif edilmiş eserler azdır. Abdülâtîf b. Melek (ö. 821/1418'den sonra) tarafından 795/1392 yılında kaleme alınan manzum *Firişteoğlu Lugatı*, genel bir Arapça-Türkçe sözlük olduğu halde onda anlamı ele alınan kelimelerin çoğu Kur'ân'da geçtiği için Türkçe Kur'ân sözlüklerinin ilki sayılmıştır. İbn Melek'in torunu için kaleme aldığı bu sözlük, 22 kıt'a ve 269 beyitten ibarettir. En eski Arapça-Türkçe sözlüklerden biri olan bu eserde 1528 Arapça kelimenin Türkçe anlamı gösterilmiştir. Onda kelimelerin dizilişinde hiçbir tertibin gözetilmemesi, aranan kelimeyi bulmayı zorlaştırmaktadır.<sup>18</sup>

Bazıları ise ilk Türkçe Kur'ân sözlüğü olarak İbn Melek'in kardeşi veya oğlu Abdülmecîd Firişteoğlu (ö. 864/1459-1460) tarafından kaleme alınan *Lugat-ı Kānûn-ı İlahî* adlı eseri kabul etmişlerdir. Zira onda anlamı açıklanan kelimelerin tamamı Kur'ân'da geçmektedir. 854/1450 yılında telif olunan bu eserde müellifin belirttiğine göre Kur'ân'da geçen 2300 kelime -fakat matbu nüshada 2249 kelime bulunmaktadır- ilk harflerine göre alfabetik sıralanarak Türkçe anlamları açıklanmış ve kelimelerin bu anlama geldiği âyetlerden biri, ilgili anlamdaki kullanıma örnek olarak getirilmiştir. Kelimeler kök harflerine göre değil; Kur'ân'da geçtiği kalıpla ele alınmıştır. Ancak bazen Kur'ân'da fiil olarak geçen kelimelerin mastar hali, çoğul olarak geçen kelimelerin müfret hali getirildiğinden ve kelimeler alfabetik dizilirken yalnızca ilk harfleri dikkate alındığından bir kelimeyi bulmak için birçok kelimeye bakmak gerekebilir.<sup>19</sup>

Türkçe Kur'ân sözlüğü olarak daha başka eserler de telif edilmiştir. Nitekim Çekmece vâizi Mustafa b. Muhammed'in (ö. 1050/1640) *Tefsîru müfredâti'l-Kur'ân* isimli bir Kur'ân sözlüğü hazırladığı ve bir nüshasının St. Petersburg Asya Müzesi'nde 926 arşiv numarasıyla kayıtlı olduğu söylenmiştir.<sup>20</sup> Murad Buhârî de *Câmi'u'l-müfredât* adlı bir Kur'ân sözlüğü kaleme almış olup sonraki sayfalarda bu eser tanıtılacaktır. Hahezâde İsmail Efendi (ö. 1160/1747'den sonra) de *Minhâcü'l-beyân fî tefsîri lügâti'l-Kur'ân* isimli kapsamlı bir Kur'ân sözlüğü telif etmiş ve 3265 kelimenin Türkçe anlamını göstermiştir.<sup>21</sup> Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1313/1895) da Süleyman Tevfik'in *el-Beyân fî âyâti'l-Kur'ân* adlı Kur'ân tercümesinin sonunda *Luğat-ı Kur'âniyye Hakkında Lâhika-i Şerîfe* başlığıyla Kur'ân'da sık geçen 111 kelimeyi alfabetik sıralayıp anlamlarını açıkladığı muhtasar bir Kur'ân sözlüğü hazırlamıştır.<sup>22</sup> Hasîrîzâde Elif Efendi (ö. 1927) de *en-Nûrû'l-furkân fî şerhi luğati'l-Kur'ân* isimli bir Kur'ân sözlüğü kaleme almıştır.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Mustafa Baktır, "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/175-176; Abay, "Hâhezâde'nin Minhâcü'l-Beyân'ı Çerçevesinde Osmanlı'da Kur'ân Sözlükçülüğü", 92.

<sup>19</sup> Hüsamettin Aksu, "Firişteoğlu, Abdülmecid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/135; Abay, "Hâhezâde'nin Minhâcü'l-Beyân'ı Çerçevesinde Osmanlı'da Kur'ân Sözlükçülüğü", 91.

<sup>20</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband* (Leiden: E. J. Brill, 1938), 2/652; Abay, *Haberzâde'nin "Minhâcü'l-Beyân" Adlı Kur'ân Sözlüğünün Tabkiki (Dad Harfine Kadar)*, 11-12.

<sup>21</sup> Abay, "Hâhezâde'nin Minhâcü'l-Beyân'ı Çerçevesinde Osmanlı'da Kur'ân Sözlükçülüğü", 85-86. Bu sözlük üzerine Muhammed Abay bir doktora tezi hazırlayarak onun dad harfine kadarki bölümünü tahkik etmiştir. bk. a.mlf., *Haberzâde'nin "Minhâcü'l-Beyân" Adlı Kur'ân Sözlüğünün Tabkiki (Dad Harfine Kadar)*, 1-497.

<sup>22</sup> Ahmed Cevdet Paşa, "Luğat-ı Kur'âniyye Hakkında Lâhika-i Şerîfe", *el-Beyân fî âyâti'l-Kur'ân*, mlf. Süleyman Tevfik (İstanbul: Maarif Kütüphaneleri, 1928), 1-15 (576. sayfadan sonra).

<sup>23</sup> Bu sözlük yakın zamanda yayımlanmıştır. bk. Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûrû'l-furkân fî şerhi luğati'l-Kur'ân*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).



Kur'ân sözlükleri hakkında genel malumat verildikten sonra Murad Buhârî'nin *Câmi 'u'l-müfredât* adlı Kur'ân sözlüğünün tanıtımına geçmeden evvel bu eser ve müellifi hakkında daha önce yapılmış çalışmalardan bahsedeceğiz. Murad Buhârî'nin hayatı, tasavvufi görüşleri ve Eyüp'te ona tahsis edilen tekke hakkında çeşitli makale, bildiri ve tez çalışmaları yapılmıştır.<sup>24</sup> Onun *Câmi 'u'l-müfredât* isimli eseriyle ilgili ülkemizde müstakil bir araştırma yapılmamıştır; ancak Murad Buhârî'nin tasavvufi görüşleri hakkındaki bazı makale<sup>25</sup> ve tezlerde,<sup>26</sup> Kur'ân sözlükleriyle ilgili çalışmalarda<sup>27</sup> ve ansiklopedi maddelerinde<sup>28</sup> genel olarak tanıtılmıştır. Ülkemiz dışında ise 1999 yılında Mekke'de Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde Abdurrahmân b. Cemîl b. Abdurrahmân Kassâs tarafından bu eser üzerine *el-Kısmu'l-'Arabî min kitâbi Câmi 'i'l-müfredât* adlı bir doktora tezi hazırlanmış ve bu eserin Kur'ân fihristi ile Kur'ân sözlüğünün Arapça bölümleri dört cilt olarak tahkik edilmiştir.<sup>29</sup> Buna göre bu eser kısmen tahkik edilmiş olup kelimelerin anlamlarının Arapça ve Farsça açıklandığı bölümleri yazma halindedir. Ülkemizde yapılmış çalışmalardan bazısında *Câmi 'u'l-müfredât*'ın kendine mahsus tertibi yani onda ele alınan kelimelerin anlamlarının ayrı bölümler halinde üç dilde açıklanması yönüyle türünde ilk sayılabilecek bir eser olduğu söylenmiş ve onun tertip yöntemi açıklanmıştır.<sup>30</sup> Bu çalışmamızda ise *Câmi 'u'l-müfredât*'ın yazma nüshaları tespit edilerek onun tam ismi, ne zaman telif edildiği, telif edilme amacı ve tertip metodu ortaya konulacaktır. Daha sonra onun Türkçe bölümlerinin özgün olup olmadığı üzerinde genişçe durula-

<sup>24</sup> Murad Buhârî'nin tasavvufi görüşlerini ele alan makale ve bildiriler şunlardır: Mehmet Ünal - Aliye Yılmaz, "Muhammed Murâd-ı Buhârî ve 'Risâle-i Nakşibendiyye' Adlı Eseri", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/3 (Winter 2014), 1535-1549; Halil İbrahim Şimşek, "Nakşibendî-Müceddidiliğin Anadolu'ya Taşınmasında Köprü Bir Şahsiyet Olarak Muhammed Murad el-Buhârî", *Buhârâ'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya I*, ed. Dilaver Gürer - Murat Şimşek (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 177-188.

Onun tasavvufi görüşleri ve eserlerini inceleyen tez çalışmaları da yapılmıştır. bk. Halil İbrahim Şimşek, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Müceddidîyye Hareketi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Hatice Taş, *Murâd Buhârî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Fakirullah Yıldız, *Sobbetnâme-i Muhammed Murâd Buhârî (Metin ve İnceleme)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Murat Demir, *Murad-ı Nakşibendî ve Menâkıbı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

Eyüp'teki Murad Buhârî tekkesini tanıtan makale ve bildiriler şunlardır: Ahmet Semih Torun, "Şeyh Muhammed Murad-ı Buhârî Tekkesi Haziresi Üzerine Bir Değerlendirme", *Vakıflar Dergisi* 34 (Aralık 2010), 125-161; Ahmet Semih Torun, "Eyüp'ün Güzel Bir Köşesi Şeyh Murad-ı Buhârî Tekkesi", *Tarîhi, Kültürü ve Sanatıyla Eyyüpsultan Sempozyumu XI Tebliğler*, ed. İrfan Çalşan (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 64-77; Nuran Çetin, "Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Haziran 2015), 5-36.

Murad Buhârî, kendisinden sonra yaşamış mutasavvıflardan Murad Molla (ö. 1778) ile Mehmed Murad Nakşibendî (ö. 1848) aynı kişi zannedilerek bilimsel çalışmalarda ve kütüphane kataloglarında birbirine karıştırılmıştır. Bu karışıklığı gidermek için Hatice Özdil, bir makale kaleme almıştır. bk. Hatice Özdil, "Başka İsimlerle Karıştırılan Bir Mesnevi Şârihi: Mehmed Murad Nakşibendî", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/12 (Fall 2013), 1009-1016.

<sup>25</sup> bk. Ünal - Aliye Yılmaz, "Muhammed Murâd-ı Buhârî ve 'Risâle-i Nakşibendiyye' Adlı Eseri", 1543.

<sup>26</sup> bk. Şimşek, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Müceddidîyye Hareketi*, 86-88; Taş, *Murâd Buhârî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 15-16; Yıldız, *Sobbetnâme-i Muhammed Murâd Buhârî (Metin ve İnceleme)*, 14.

<sup>27</sup> bk. Abay, *Haberzâde'nin "Minhacü'l-Beyân" Adlı Kur'ân Sözlüğünün Tabkiki (Dad Harfîne Kadar)*, 12; a.mlf., "Hâherzâde'nin Minhacü'l-Beyân'ı Çerçevesinde Osmanlı'da Kur'ân Sözlükçülüğü", 92-93.

<sup>28</sup> bk. Halil İbrahim Şimşek, "Murad Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/186.

<sup>29</sup> bk. Abdurrahmân b. Cemîl b. Abdurrahmân Kassâs, *el-Kısmu'l-'Arabî min kitâbi Câmi 'i'l-müfredât* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Da'vet ve Usûliddîn Fakültesi, Doktora Tezi, 1420/1999).

<sup>30</sup> bk. Şimşek, "Murad Buhârî", 31/186; Ünal - Yılmaz, "Muhammed Murâd-ı Buhârî ve 'Risâle-i Nakşibendiyye' Adlı Eseri", 1543.



caktır. Bu araştırmamızın asıl amacı, onun Türkçe bölümlerinin özgün olup olmadığını tespit etmektir. Bunun için çalışmamızda karşılaştırma yöntemi kullanılacaktır. Ancak asıl konuya geçmeden önce bu eserin müellifi Murad Buhârî'nin hayatından ve eserlerinden bahsedilecektir.

### 1. Murad Buhârî'nin Hayatı

Muhammed Murâd b. Alî b. Dâvûd b. Kemâliddîn b. Sâlih b. Muhammed el-Hüseyinî el-Hanefî el-Buhârî en-Nakşibendî, 1050/1640 senesinde Semerkant'ta doğdu.<sup>31</sup> Babası Seyyid Alî, Semerkant nakîbüleşrâfi idi. Üç yaşındayken ayaklarına felç inmesiyle kötürüm olduğu halde ilim ve irşat yolundan geri durmadı. İlk tahsilini tamamladıktan sonra yirmi üç yaşındayken ilim öğrenmek için Hindistan'a gitti.<sup>32</sup> Orada Nakşibendiliğin Müceddidiyye kolunun kurucusu İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) oğlu ve aynı zamanda halifesi Muhammed Ma'sûm'a (ö. 1079/1668) intisap etti, seyrüsülûkünü tamamladı ve onun halifesi oldu. 1074/1664'te hacca gitti. Üç sene Hicaz'da kaldıktan sonra Bağdat yoluyla İsfahân üzerinden Buhârâ'ya vardı, Belh ve Semerkant meşâyihî ile sohbet edip Bağdat'a gitti. 1078/1668'de ikinci haccını eda edip Kâhire'ye gitti. 1080/1669'da Şam'a yerleşti, orada evlendi, Muhammed Bahâeddîn ve Mustafa adında iki çocuğu oldu. Yaptığı sohbetlerle namı yayıldı. Aldığı davete icabet ederek 1092/1681'de İstanbul'a gitti, devlet ricali ve ulemâ tarafından sıcak ilgiyle karşılandı. Eyüp'te beş sene kaldı. Şeyhülislâm Damadzâde Ahmed Efendi (ö. 1154/1741), babası Anadolu kazaskeri Çankırlı Mustafa Râsih Efendi (ö. 1090/1679) tarafından inşâ ettirilmiş medrese binasını onun için tekkeye dönüştürdü. Murad Buhârî, bu tekke de kısa bir süre kaldı; tekkenin şeyhliğini, halifesi Kilisli Alî Efendi'ye (ö. 1147/1734) bırakıp 1097/1686'da Şam'a döndü. 1098/1686'da üçüncü kez hacca gitti, bir sene kalıp Şam'a geri döndü. Orada Murâdiye medresesi ve Berrâniye medresesi ile tekkesini yaptırdı, uzun yıllar irşad faaliyetinde bulundu. 1119/1707'de dördüncü kez hacca gitti, bir yıl kalıp Şam'a geri geldi. 1120/1708'de tekkenin meşihatını oğlu Muhammed Bahâeddîn'e (ö. 1169/1755) bırakıp ikinci kez İstanbul'a gitti. Fatih'te Sultan Selim Camii yakınındaki Bıçaklı Efendi konakında üç yıl kaldı. Halkın ve devlet ricalinin ona aşırı teveccüh göstermesinden hoşlanmayan

<sup>31</sup> Onun doğum tarihi ve yeri hakkında ihtilaf edilmiştir. Muhammed Halil el-Murâdî ile Hayreddîn ez-Ziriklî, onun 1050/1640'da Semerkant'ta; Mehmed Şükrî Efendi, 1055/1645'te Buhara'da; Ayvansarayî ile Hüseyin Vassâf, 1055/1645'te Kâbil veya Keşmir'de; Mehmed Süreyyâ ve Şeyhî, 1055/1645'te Keşmir'de; Ömer Rızâ Kehhâle ise 1057/1647'de Keşmir'de doğduğunu zikretmiştir. bk. Ebû'l-Fazl Muhammed Halil b. Alî el-Murâdî, *Silke'd-dürer fi a'yânî'l-karnî's-sânî aşer* (Beyrût: Dâru İbn Hazm - Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1408/1988), 4/129; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsü terâcim li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikin* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), "Murâd b. Alî", 7/199; Tabibzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme-i Sâfiyye* (İstanbul: Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Aziz Mahmud Hüdâî, 1098), 39b; Hüseyin Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1864), 1/292; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2015), 2/112; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1114; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekeyi' u'l-fużalâ*, haz. Ramazan Ekinci, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 4/3272; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrût: Mektebetü'l-Müsenâ - Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.), 12/11. Halil İbrahim Şimşek ise şeyhin torununun oğlu Muhammed Halil el-Murâdî'nin hem aileden biri olması, hem de güvenilir bir biyografi yazarı olması nedeniyle onun zikrettiği 1050/1640 senesinin daha doğru olabileceğini belirtmiştir. bk. Şimşek, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Müceddidiyye Hareketi*, 73; Şimşek, "Murad Buhârî", 31/185.

<sup>32</sup> Bazı kaynaklarda onun tahsilini tamamlayıp önce Hicaz'a, sonra Hindistan'a gittiği kaydedilmiştir. bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/112; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 1/292.

Sadrızam Çorlulu Ali Paşa (ö. 1123/1711), onu Bursa'ya sürgüne gönderdi. Bursa'da altı sene kalan Murad Buhârî, izin alarak 1129/1717 yılının Ramazan ayının başında İstanbul'a döndü. Önce Eyüp'te Hüseyin Efendizâde bahçesinde, sonra sabık Reîsületîbbâ Nûh Efendi yalısında kaldı. Ardından Eyüp ile Edirnekapı arasındaki Nişanca mahallesinde kendi adıyla anılan tekkeye yerleşti. 12 Rebülâhir 1132/22 Şubat 1720 tarihinde orada irtihal etti. Ertesi gün Eyüp Sultan Camii'nde öğle namazını müteakiben cenaze namazı kılındıktan sonra tekkenin dersane bölümüne defnedildi.<sup>33</sup>

Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunu 17. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'ya taşıyan ilk mutasavvıf olarak tanınan Murad Buhârî, halkın yanı sıra şeyhülislâm, paşalar, şeyhler ve medrese âlimlerine kadar toplumun her kesimi üzerinde etkisini hissettirmiştir. Onun sohbetlerinden ve feyzinden istifade edenler arasında Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703), Mehmed Emin Tokadî (ö. 1158/1745), La'lîzâde Abdülbâkî (ö. 1159/1746) ve Şeyhülislâm Veliyyüddîn Efendi (ö. 1182/1768) gibi zatlar sayılmıştır.<sup>34</sup>

## 2. Eserleri

Tefsir, hadis ve fıkıh ilmi başta olmak üzere aklî ve naklî ilimlerde çok bilgili olduğu ve on binden fazla hadisi senetleriyle birlikte ezberlediği söylenen<sup>35</sup> Murad Buhârî, fazla eser telif etmemiştir. Kaleme aldığı eserler, genelde tasavvufî ilgili risâlelerdir. Bazı eserleri ise sohbetlerinin müritleri tarafından yazıya aktarılmasıyla oluşan sohbetname türündendir. Onun eserleri şunlardır:

1. *Câmi'ü'l-müfredât*: Kur'ân fihristi ve üç dilde hazırlanmış Kur'ân sözlüğü olan bu eser hakkında ilerleyen sayfalarda malumat verilecektir.

2. *Silsiletü'z-zeheb*: Nakşibendî tarikatının Müceddidiyye kolunun icazet silsilesi ile tarikat esaslarından bahseden Arapça bir risaledir.<sup>36</sup> Bu risale, La'lîzâde Abdülbâkî tarafından *Risâletü'l-Murâdiyye fî tarîkati'n-Nakşibendiyye* adıyla hem Türkçeye tercüme edilmiş hem de Türkçe şerh edilmiştir. Yine bu risale, Ahmed Trabzonî (ö. 1191/1777) tarafından *Tuhfetü'l-ahbâb fî's-sülûk ilâ tarîki'l-ashâb* ismiyle Arapça şerh edilmiştir. Bu şerh de Abdullah Eyyübî (ö. 1252/1836) tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.<sup>37</sup> Ayrıca *Silsiletü'z-zeheb*, Mehmed Rüstem Râşid (ö. 1280/1863) tarafından *Dürrü'l-muntehâb min bahri'l-edeb fî tercemeti Silsileti'z-zeheb* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. 1274/1858'de Matbaa-i Âmire'de

<sup>33</sup> Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Şeyhî, *Vekeyi'ü'l-fuşâla*, 4/3272-3275; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 1/292-293; Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 1/13, 1/107, 1/242, 2/70, 4/129-130; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn* (Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/316, 2/424; a.mlf., *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esamî'l-kütüb ve'l-funûn* (Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/358; Ziriklî, "Murâd b. Ali", 7/199; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 12/11; Şimşek, XVIII. *Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Müceddidiyye Hareketi*, 72-83; a.mlf., "Murad Buhârî", 31/185-186.

<sup>34</sup> Şimşek, "Murad Buhârî", 31/186.

<sup>35</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 4/129. Ayrıca bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/1114.

<sup>36</sup> Bu risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli nüshaları vardır. Reşit Efendi, 1044, 1a-4a; Murad Buhârî, 256, 48b-51b; Hasan Hüsnî Paşa, 1023, 40b-42b; Nafiz Paşa, 444, 1b-5b.

<sup>37</sup> Bu tercüme üzerine Bilal Tektin tarafından yüksek lisans tezi hazırlanarak günümüz harflerine aktarılmıştır. bk. *Abdullah Eyyübî'nin Tuhfetü'l-Abbâb Tercümesi* (Metin ve İnceleme) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

neşredilen bu tercüme, Mehmet Ünal tarafından günümüz harflerine çevrilerek yayımlanmıştır.<sup>38</sup> Yine bu tercüme İbrahim Aksu tarafından sadeleştirilip neşredilmiştir.<sup>39</sup>

3. *Mektûbât*: Murad Buhârî'nin evlatlarına, halifelerine, müritlerine, devlet ricaline ve daha başkalarına yazdığı 320 küsur mektubun Muhammed İsmet b. İbrâhim adlı bir müntesibi tarafından bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir eserdir.<sup>40</sup>

4. *Risale-i Nakşibendiyye*: Murad Buhârî'nin Bursa'da yaptığı sohbetlerinin onun halifelerinden Karababazâde İbrâhim el-Bursevî (ö. 1135/1722) tarafından yazıya geçirilmesiyle oluşan bir risaledir.<sup>41</sup> Bu risale, Mehmet Ünal ve Aliye Yılmaz tarafından günümüz harflerine aktarılarak yayımlanmıştır.<sup>42</sup> Mehmet Ünal tarafından hazırlanan başka bir kitapta da neşredilmiştir.<sup>43</sup>

5. *Sohbetnâme*: Murad Buhârî'nin Bursa'da yaptığı sohbetlerin onun halifelerinden Lâdikli Hüseyin Efendi tarafından derlenerek yazıya aktarılmasıyla oluşmuştur.<sup>44</sup> Bazı kütüphanelerde *Sunûhât ve Takrîrât-ı Şeyh Muhammed Murâd en-Nakşibendî* ismiyle kaydedilen<sup>45</sup> bu eserin vâkiât türü<sup>46</sup> olduğu da söylenmiştir.<sup>47</sup> Osmanlı şeyhülislâmı Mekkî Mehmed Efendi (ö. 1212/1797), bu eserin Lâdikli Hüseyin Efendi tarafından kaleme alınmış kayıtlarını derleyip yeniden tedvin etmiştir. Bu eser üzerine Fakirullah Yıldız tarafından yüksek lisans tezi hazırlanarak yeni harflere aktarılmış ve sadeleştirilmiştir.<sup>48</sup>

### 3. *Câmi 'u'l-müfredât*'ın Genel Özellikleri

Murad Buhârî'nin tasavvuf dışındaki yegâne çalışması olan *Câmi 'u'l-müfredât*, onun en hacimli eseridir. Bu bölümde bu eser genel özellikleriyle tanıtılacaktır. Bu maksatla onun yazma nüshaları incelenecek, ismi konusundaki belirsizlik giderilmeye çalışılacak, tertibi ve muhtevasından bahsedilecektir. Akabinde asıl konumuz olan bu eserin Türkçe bölümlerinin özgün olup olmadığı ele alınıp incelenecektir.

<sup>38</sup> bk. *Seyyid Murâd-ı Buhârî Hazretleri Kuddise Sırrub Külliyyâtı -1*, haz. Mehmet Ünal (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2013), 59-75.

<sup>39</sup> bk. Muhammed Murad Buhârî, *Edeþ Deryasından İnciler*, sad. İbrahim Aksu (İstanbul: Hacegan, 2014).

<sup>40</sup> Murâd Buhârî, *Mektûbât* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1780), 26b-121b; a.mlf., *Mektûbât* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1781), 23b-93b.

<sup>41</sup> Murâd Buhârî, *Risâle-i Nakşibendiyye* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2886/1-2), 10b-17a; a.mlf., *Risâle-i Nakşibendiyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 883/6-7), 26b-31a.

<sup>42</sup> Ünal - Yılmaz, "Muhammed Murâd-ı Buhârî ve 'Risâle-i Nakşibendiyye' Adlı Eseri", 1535-1549.

<sup>43</sup> bk. *Seyyid Murâd-ı Buhârî Hazretleri Kuddise Sırrub Külliyyâtı -1*, 117-121.

<sup>44</sup> Murâd Buhârî, *Sohbetnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murâd Buhârî, 256), 5a-43b.

<sup>45</sup> Murâd Buhârî, *Sunûhât ve Takrîrât-ı Şeyh Muhammed Murâd en-Nakşibendî* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 883/12), 43b-76b.

<sup>46</sup> Tasavvuf edebiyatında sâlikin vecd ve istiğrak halinde gayb âleminden kalbine gelen hakikatlerin yazıya geçirilmesiyle vâkiât türü ortaya çıkmıştır. bk. Hür Mahmut Yücer, "Vâkıa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/470.

<sup>47</sup> bk. Demir, *Murad-ı Nakşibendî ve Menâkıbzı*, 9.

<sup>48</sup> Bu tezin tam künyesi için 24 numaralı dipnota bakılabilir. Ayrıca bu tez, daha sonra yayımlanmıştır. bk. Muhammed Murad Buhârî, *Sohbetnâme*, haz. Fakirullah Yıldız (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).

### 3.1. Yazma Nüshaları

Âlimler arasında meşhur olduğu söylenen<sup>49</sup> bu eserin kütüphanelerde on yedi yazma nüshası tespit edilmiştir.<sup>50</sup> Yazma nüshalarının çok olmasının onun önemini, kıymetini ve ilmî konumunu gösterdiği gibi o asırlardaki ve sonraki âlimler tarafından ona büyük önem atfedildiğine delalet ettiği söylenmiştir.<sup>51</sup> Ancak bir eserin yazma nüshalarının fazla olması, onun değerli olduğunu göstermeye tek başına yeterli bir delil değildir.

Eserin müellif nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Tekkeler-Murad Koleksiyonunda 25 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Ancak bu nüshanın birçok sayfası ya eksik bırakılmış ya sonradan silinmeler meydana gelmiş ya da müsvedde olarak kaleme alınmıştır. Bu nedenle çalışmamızda onun Fatih Kütüphanesi'nde 652 ve 653 arşiv numarasıyla kayıtlı iki ciltlik nüshasını esas aldık. Bu nüshanın ilk cildi 317 x 202 (235 x 116) mm ebadında olup 346 varaktan, ikinci cildi ise 309 x 199 (muhtelif x muhtelif) mm ebadında olup 378 varaktan müteşekkildir. Gayet okunaklı bir nesih yazısıyla kaleme alınmıştır. Her sayfada genellikle 35 satır bulunmaktadır. Bu nüshanın müstensihinin Evkâf-ı Haremeyni'ş-Şerîfeyn'de müfettiş olan Derviş Mustafa (ö. 1169/1755), sahibinin ise Şeyhülislâm Damadzâde Feyzullâh Efendi (ö. 1175/1761) olduğu kaydedilmiştir.<sup>52</sup> Bu nüshanın tezyininin 1140/1728 senesinin Cemâziyelâhir ayının başlarında tamamlandığı belirtilmiştir.<sup>53</sup> O halde bu nüshanın müellifin vefatından sekiz sene sonra istinsah edildiği ortaya çıkmaktadır.

### 3.2. Eserin Adının Tespiti

Müellifin hayatının ele alındığı bazı kaynaklarda bu eserin adı, *el-Müfredâtü'l-Kur'âniyye*<sup>54</sup> ve *Câmi'u'l-müfredâti'l-Kur'âniyye*<sup>55</sup> şeklinde geçmektedir. Bazı yazma nüshalarının unvan sayfasında onun adının; *Câmi'u müfredâti'l-Kur'an*,<sup>56</sup> *Câmi'u müfredâti'l-Kur'âni'l-Azîm*,<sup>57</sup> *Müfredâtü'l-Kur'an*<sup>58</sup> ve *Müfredâtü Şeyh Murâd Efendi*<sup>59</sup> gibi değişik isim-

<sup>49</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4/129.

<sup>50</sup> Eserin yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 298; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 652-653; Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 65; Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 440; Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 311; Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal Vâlîde Sultan, 91; Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi, 44; Süleymaniye Kütüphanesi, Tekkeler-Murad, 25; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 449, 450; Nuruosmaniye Kütüphanesi, 479, 480; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 107; İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar, 339; Ragıb Paşa Kütüphanesi, 102; Tire Necip Paşa Kütüphanesi, 27; Ezher Ktp, (261) Halîm, 32933; Mektebetü'l-Harem el-Mekki eş-Şerîf, Ulûmu'l-Kur'an, 456; Chester Beatty Library, 5078. bk. Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 5/3531; Kassâs, *el-Kısmu'l-'Arabî min kitâbi Câmi'i'l-müfredât*, 1/84-87.

<sup>51</sup> Kassâs, *el-Kısmu'l-'Arabî min kitâbi Câmi'i'l-müfredât*, 1/84.

<sup>52</sup> Murâd Buhârî, *Câmi'u'l-müfredât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 652), 1a.

<sup>53</sup> Murâd Buhârî, *Câmi'u'l-müfredât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 653), 378b.

<sup>54</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4/130; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/424; a.mlf., *İzâhu'l-meknûn*, 2/530; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn* (y.y.: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1409/1988), 2/669; Zirikli, "Murâd b. Alî", 7/199; H. A. R. Gibb, "Murâdî", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979), 8/654.

<sup>55</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/316; a.mlf., *İzâhu'l-meknûn*, 1/358; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 12/11.

<sup>56</sup> Murâd Buhârî, *Câmi'u'l-müfredât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 298), 1a.

<sup>57</sup> Murâd Buhârî, *Câmi'u'l-müfredât* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 107), 1a.

<sup>58</sup> Murâd Buhârî, *Câmi'u'l-müfredât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal Valide Sultan, 91), 1a; a.mlf., *Câmi'u'l-müfredât* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 449), 1a.

<sup>59</sup> Murâd Buhârî, *Câmi'u'l-müfredât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 311), 1a.

lerle kaydedildiği görülmektedir. Pertevniyal Valide Sultan Kütüphanesinde 91 arşiv numarasıyla kayıtlı nüshanın 1a sayfasında ise bu eserin ismi *Mir'âtü'l-Kur'ân* olarak kaydedilmiştir. Ancak yazmaların unvan sayfalarındaki kayıtların sonradan eklenme ihtimali bulunduğundan bu isimler ihtiyatla karşılanmalıdır. Hem zaten müellif, mukaddimede kitabını *Câmi'u'l-müfredât* olarak isimlendirdiğini açıkça ifade etmiştir.<sup>60</sup> Dolayısıyla bu eserin doğru ismi, *Câmi'u'l-müfredât* olmalıdır.

### 3.3. Telif Tarihi

*Câmi'u'l-müfredât*'ın ne zaman telif edilmeye başlandığı tam olarak belli değildir. Ancak müellif mukaddimede onu telif etme arzusunun onun kaleme alınması tamamlanincaya kadar ömrü boyunca sürdüğünü; zira memleketinden uzakta olmakla imtihan edilme, bunu daha fazla hissettiren musibetler, üstelik ihtiyarlığın zorluklarının hücum etmesi ve bünyesinin zayıf olmasıyla birlikte yorgunluk ve hastalıkların üst üste gelmesinin onun telifine itina göstermeye engel olduğunu belirtmiştir. Bu esere duyulan ihtiyacın artması ve Yüce Allah'ın kendisine İbrâhim el-Bursevî isminde sâlih, genç, fâzıl ve yüzünü sadece Allah'a dönmüş bir evlat lütfetmesi üzerine onu telif etmeye başladığını ifade etmiştir. Niyet ettiği bu hususta İbrâhim el-Bursevî'nin kendisine faydalı olmasını, bu eserin tezyini, tashihi, takdiminin kolaylaştırılması, fihristinin hazırlanması ve bölümlere ayrılması gibi konularda onu muvaffak kılmasını Allah'tan umduğunu da söylemiştir.<sup>61</sup> Onun bu ifadelerinden İbrâhim el-Bursevî'nin kendi evladı olduğu anlaşılıyorsa da bu isimde bir çocuğu yoktur. İbrâhim el-Bursevî, onun halifelerinden Karababazâde İbrâhim el-Bursevî olup genç yaşlarında iken Murad Buhârî ile Bursa'da tanışıp ona intisap etmiş<sup>62</sup> ve ömrünün sonuna kadar onun hizmetinde bulunmuştur. *Câmi'u'l-müfredât*'ın temize çekilmesi, tezyini ve tashihi gibi konularda İbrâhim el-Bursevî'nin çok yardımı olmuştur. O halde Murad Buhârî'nin bu eserini Bursa'da sürgüne gönderildiği 1123/1711 senesinden sonra telif etmeye başladığı anlaşılmaktadır.

Eserin 1131/1719 senesinin Safer ayının ortalarında cuma günü tamamlandığı hâtime-de ferağ kaydında belirtilmiştir.<sup>63</sup> Buna göre bu eserin müellifin hayatının sonlarında vefatından yaklaşık bir sene iki ay önce tamamlandığı söylenebilir.<sup>64</sup>

### 3.4. Telif Amacı

*Câmi'u'l-müfredât*'ın telif edilme maksadına gelince, müellif mukaddimede bu eserde Kur'ân'ın kelimelerinin tamamının siyak ve sibakıyla birlikte bir araya getirmeyi amaçladığını zikretmiştir. Bu amaçla Kur'ân'daki kelimeleri sûrelere göre sıraladığını, âyet numaralarını göstermek için her beş âyete bir işaret koyduğunu, onları lafız ve mana olarak her yerde hatırlamak isteyenlere bir kolaylık olsun diye böyle bir usul takip ettiğini söylemiştir. Kur'ân kelimelerinin zâhirinin araştırılarak ve bâtınının derin denizlerinden inciler çıkarılarak onun çeşitli bilgi hazinelerinin aralarındaki irtibatın açıklığa kavuşacağı, bu şekilde onun ma-

<sup>60</sup> Murâd Buhârî, *Câmi'u'l-müfredât* (Fatih, 652), 2a.

<sup>61</sup> Murâd Buhârî, *Câmi'u'l-müfredât* (Fatih, 652), 2a.

<sup>62</sup> Şimşek, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Müceddidiyye Hareketi*, 103; Ünal - Yılmaz, "Muhammed Murâd-ı Buhârî ve 'Risâle-i Nakşibendiyye' Adlı Eseri", 1542.

<sup>63</sup> Murâd Buhârî, *Câmi'u'l-müfredât* (Fatih, 653), 378b.

<sup>64</sup> Kassâs, *el-Kısmu'l-'Arabî min kitâbi Câmi'i'l-müfredât*, 1/60.



nevî hakikatlerinin daha iyi anlaşılacağını beyan etmiştir. Onun söylediğine göre, Kur’ân hakkında yazılan eserler onun denizlerinden bir katre veya sızıntı gibidir. Kurrânın âdeti üzere hafızlar Kur’ân’ı ezberlediği halde bazı kelimelerin nerede geçtiğini tam olarak hatırlamaya-bilir. Bu eserin Kur’ân’da geçen kelimelerin yerlerini göstermesi, ihtiyaç anında büyük bir şey olsa da esas maksat değildir. Asıl amaç, kelimeleri Râgıb el-İsfahânî’nin *Müfredât*’ının tertibi üzere sıralamaktır. Ancak *Müfredât* Kur’ân’ın bütün kelimelerini kapsamadığından onda zikredilmeyen nükteleri açıklayacak başka bir telife ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bu eser, o ihtiyacı ve isteği ortadan kaldırabilir.<sup>65</sup> Buna göre bu esere kelimelerin fihristi bölümlerinin eklenmesiyle Kur’ân’da geçen kelimeleri alfabetik olarak sıralayarak Kur’ân sözlüğüne hazırlık yapmak kastedilmiştir. Dolayısıyla bu eserin telif edilmesinden Kur’ân’daki kelimelerin anlamlarının açıklanması hedeflenmiştir. Zaten eserin ismi de bu maksadına işaret etmektedir. Zira *Câmi’u’l-müfredât*, Kur’ân’ın tek tek kelimelerini bir araya getiren anlamındadır.

### 3.5. Tertibi ve Muhtevası

Murad Buhârî’nin bu eserinin kendine has bir tertibi vardır. Mukaddimeden sonra “Evâhiru âyât” (Âyetlerin Sonları) başlığı altında mushaf sırasına göre Fâtiha sûresinden başlanarak her âyetin yalnızca son kelimesi zikredilmiş, bütün âyetler beşerli gruplara ayrılmış, her grup ebced harflerinden bir veya iki harfle simgelemiştir.<sup>66</sup> Âyetlerin bu şekilde beşerli gruplara ayrılması tamamlandıktan sonra “Kitâbü’l-elif mine’t-tertîb” başlığı altında kökünün ilk harfi elifle başlayan kelimelerin Kur’ân’da geçtiği yerler gösterilmiştir.<sup>67</sup> Bu maksatla önce kelimenin geçtiği sûrenin adı zikredilmiş, sonra o kelimenin içinde yer aldığı âyetin metni belirtilmiş, ardından o âyetin içinde bulunduğu beşli âyet grubunu simgeleyen harf veya harfler getirilerek ilgili sûrenin kaçınıcı âyetinde geçtiği gösterilmiştir. Kur’ân’da geçen benzer kelimeler kendi aralarında hareketlerine göre merfû’, mansûb ve mecrû olanlar şeklinde sıralanmıştır. Yine Kur’ân’da geçen fiiller; mâzî, müzârî’, emir ve ism-i fâil gibi ayrı bölümler halinde gösterilmiştir. Bu tertîb bölümü tamamlandıktan sonra “Kitâbü’l-elif mine’l-‘Arabî” başlığı altında kökünün ilk harfi elifle başlayan kelimelerden açıklanması gerektiği düşünülenler alfabetik sıralanarak anlamları Arapça olarak açıklanmıştır.<sup>68</sup> Ondan sonra “Kitâbü’l-elif mine’l-Fârisî” başlığı altında kökünün ilk harfi elifle başlayan kelimelerin anlamları bu defa Farsça olarak izah edilmiştir.<sup>69</sup> Ardından “Kitâbü’l-elif mine’t-Türkî” başlığı altında elifle başlayan kelimelerin anlamları Türkçe olarak açıklanmıştır.<sup>70</sup> Bu minvalde alfabenin diğer harfleriyle başlayan kelimeler alfabetik sıraya göre ayrı bölümler halinde evvela Kur’ân’da geçtiği yerler gösterilmiş, sonra bu kelimelerden açıklanması gerektiği düşünülenlerin anlamları önce Arapça, ardından Farsça, sonra da Türkçe olarak izah edilmiştir. Bu şekildeki tertibiyle bu eser hem Kur’ân fihristi hem de üç dilde hazırlanmış Kur’ân sözlüğüdür.

<sup>65</sup> Murâd Buhârî, *Câmi’u’l-müfredât* (Fatih, 652), 1b.

<sup>66</sup> Murâd Buhârî, *Câmi’u’l-müfredât* (Fatih, 652), 2a-13a.

<sup>67</sup> Murâd Buhârî, *Câmi’u’l-müfredât* (Fatih, 652), 13a-63b.

<sup>68</sup> Murâd Buhârî, *Câmi’u’l-müfredât* (Fatih, 652), 64a-73b.

<sup>69</sup> Murâd Buhârî, *Câmi’u’l-müfredât* (Fatih, 652), 73b-75b.

<sup>70</sup> Murâd Buhârî, *Câmi’u’l-müfredât* (Fatih, 652), 75b-85b.

*Câmi 'u'l-müfredât'*ta kelimelerin anlamlarının üç ayrı dilde açıklandığı bölümler, birbirinin tercümesi değildir. Mesela köklerinin ilk harfi elifle başlayan kelimelerin anlamları Arapça olarak açıklandıktan sonra bu kelimelerin açıklamaları önce Farsçaya, ardından Türkçeye tercüme edilmemiş; her bölüm ayrı ayrı hazırlanmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe bölümlerde açıklanan kelimelerin çoğu aynı olsa da her bölümde hem ele alınan kelimeler hem de onların anlamlarına dair açıklamalar birbirinden farklıdır. Mesela elifle başlayan kelimelerin bulunduğu Arapça bölümde 90 kelime, Farsça bölümde 72 kelime, Türkçe bölümde 85 kelimenin anlamı açıklanmıştır. Ancak eserin genelinde Farsça bölümlerde ele alınan kelimelerin sayısı az olduğu gibi kelimelerin anlamlarına dair açıklamalar da Arapça ve Türkçe bölümlere nispetle oldukça kısa tutulmuştur.

### 3.6. *Câmi 'u'l-müfredât'*ın Diğer Kur'ân Sözlükleri Arasındaki Yeri

Müellifin hayatından bahseden bazı kaynaklarda bu eserin tefsirle ilgili olduğu söylenmiştir.<sup>71</sup> Fatih Kütüphanesi'nde 652 arşiv numarasıyla kayıtlı nüshasının temellük kaydının bulunduğu sayfada Murad Buhârî'nin bu eserinin tertîb-i zîbâ<sup>72</sup> üslûbundan daha güzel ve Râgıb İsfahânî'nin *Müfredât*'ının tarzından daha faydalı olup onun yakın zamanda ortaya çıkmakla birlikte insanların ellerinde bulunan nadir bir tefsir olduğu belirtilmiştir.<sup>73</sup> Onun tefsirle ilgili bir eser olduğu doğru olsa da doğrudan bir tefsir olarak nitelenmesi, kabul edilemez. Zira o, bir Kur'ân fihristi ve üç dilde hazırlanmış Kur'ân sözlüğüdür. Onun tertîb-i zîbâ üslubundan daha güzel olduğunun söylenmesine gelince, bu doğru olabilir. Zira tertîb-i zîbâ üslubuyla hazırlanmış eserlerde âyetlerin ilk kelimeleri alfabetik sıralanmış ve âyetlerin hangi sûrede bulunduğunu göstermek için remizler kullanılmıştır. Fakat bir âyetin ilgili sûrenin kaçınıcı âyeti olduğu belirtilmemiştir. Başka bir ifadeyle tertîb-i zîbâ üslubuyla yazılmış eserler, âyet bulma rehberleri olup Kur'ân kelimelerinin fihristi değildir. Murad Buhârî'nin bu eserinin tertîb bölümleri ise tam bir Kur'ân fihristidir. Üstelik Murad Buhârî'nin bu eseri hazırladığı zamanlarda mushaflara âyet numaralarını kaydetme âdeti daha başlamadığı halde, kendisinin bulduğu bu yöntem sayesinde bir kelimenin sûrenin kaçınıcı âyeti olduğunu bulmak çok kolaylaşmıştır. Zira o sûrelerin bütün âyetlerini beşerli gruplara ayırmış, her grubu bir veya iki harfle simgelemiş ve kelimelerin sûrelerdeki âyet numaralarını o âyetin içinde yer aldığı beşli âyet grubunu simgeleyen harfle göstermiştir. *Câmi 'u'l-müfredât'*ın Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* isimli eserinden daha kullanışlı ve faydalı olduğunun söylenmesine gelince, bu doğru değildir. Zira Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ı bu alandaki eserlerin en güzeli kabul edilmiş<sup>74</sup> ve çok fazla rağbet görmüştür. Kur'ân sözlükleri içinde

<sup>71</sup> bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4/130; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 2/316, 2/424; a.mlf., *İzâhu'l-meknûn*, 2/530; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, 2/669; Gibb, "Murâdî", 8/654.

<sup>72</sup> Tertîb-i Zîbâ, Osmanlı âlimlerinden Vardar müftüsü Hafız Mahmûd Vardarî'nin (ö. 1054/1645) kaleme aldığı bir eserdir. Kur'ân fihristlerinin ilki kabul edilen bu eserde Kur'ân âyetlerini daha kolay bulmak amacıyla âyetlerin başlangıç kelimeleri alfabetik olarak sıralanmıştır. Bu eser, 1248/1832'de İstanbul'da, 1310/1892'de Kazan'da, 1318/1900'da Mısır'da neşredilmiştir. bk. Osman Keskiöglü, *Nüzfûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 150.

<sup>73</sup> Murâd Buhârî, *Câmi 'u'l-müfredât* (Fatih, 652), 1a.

<sup>74</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/365; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/353.

ayrı bir yeri ve orijinalitesi olan<sup>75</sup> *Müfredât*, bu üstünlüğünü hala korumaktadır. Zaten Murad Buhârî de bu eserinde kelimelerin anlamlarını Arapça olarak açıklarken Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ından müstağni kalamamış, birçok kelimenin anlamını ondan almıştır. Hatta Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ı bu alanda telif edilmiş eserler içinde zirveyi temsil ettiği için<sup>76</sup> sadece *Câmi 'u'l-müfredât*'ın değil *Müfredâtü'l-Kur'an*'dan sonra bu alanda kaleme alınan çalışmaların ekseriyetle onun değişik biçimlerdeki tekrarlarından ibaret olduğunu<sup>77</sup> söyleyenler dahi olmuştur.

*Câmi 'u'l-müfredât*'ın diğer Kur'an sözlüklerinden üstün taraflarına gelince, onda kelimelerin anlamlarının ayrı bölümler halinde Arapça, Farsça ve Türkçe olarak açıklanması yönüyle türünde ilk sayılan bir eser olduğu söylenmiştir.<sup>78</sup> Müellif de mukaddimede bu üç dili konuşan halklara faydası tam olsun diye kelimelerin anlamlarının üç dilde açıklandığını belirtmiştir. Ayrıca Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ını hatırlatsın diye Arapçanın, bu alanda Farsça tedvin edilmiş eserleri hatırlatması için Farsçanın ve bu konuda Türkçe kaleme alınmış eserleri hatırlatsın diye Türkçenin tercih edildiğini söylemiştir.<sup>79</sup> *Câmi 'u'l-müfredât*'tan önce kaleme alınmış bazı sözlüklerde Arapça-Farsça-Türkçe şeklinde üç dilin kullanıldığına çokça rastlanmaktadır. Nitekim Bahâeddin b. Abdurrahmân Malkaravî tarafından 827/1424'te telif olunmuş manzum '*Ucûbetü'l-ğarâyib fi nazmi'l-cevâhiri'l-acâyib* adlı eserin Anadolu coğrafyasında yazılan ilk Arapça-Farsça-Türkçe sözlük olduğu kabul edilmiştir.<sup>80</sup> Bu yöntemle hazırlanmış daha birçok sözlük bulunmaktadır.<sup>81</sup> Anadolu coğrafyasında bu üç dil yaygın olarak kullanıldığı için bu üç dilde hazırlanmış sözlüklere ihtiyaç duyularak bu tür sözlüklerin hazırlandığı düşünülebilir. *Câmi 'u'l-müfredât*'ın Arapça-Farsça-Türkçe sözlüklerden farkı, kelimelerin anlamlarının ayrı bölümler halinde Arapça, Farsça ve Türkçe olarak açıklanmasıdır. Zira Arapça-Farsça-Türkçe sözlüklerde bir kelimenin Arapça, Farsça ve Türkçe anlamı ayrı bölümler halinde değil; hepsi bir arada gösterilmiştir. Kelimelerin anlamlarının ayrı bölümler halinde üç dilde açıklanması ise ilk defa Kur'an sözlüklerinden *Câmi 'u'l-müfredât*'ta uygulanmıştır. Dolayısıyla *Câmi 'u'l-müfredât*'ın kelimelerin anlamlarının ayrı bölümler halinde üç dilde açıklanması yönüyle Kur'an sözlükleri arasında ilk eser olduğu doğrudur.

*Câmi 'u'l-müfredât*'ı genel özellikleriyle tanıttıktan sonra esas konumuz olan onun Türkçe bölümlerinin özgün olup olmadığı meselesini ele alacağız.

<sup>75</sup> Burhan Sümertaş, "Kavram Çalışmalarına Katkısı Bakımından Kur'an Sözlükleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Şubat 2012), 143.

<sup>76</sup> Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *Lemeẖât fi 'ulûmi'l-Kur'an ve itticâhâtü't-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1410/1990), 226.

<sup>77</sup> bk. Abay, *Haberçade'nin "Minbacü'l-Beyan" Adlı Kur'an Sözlüğününün Tabkiki (Dad Harfine Kadar)*, 11.

<sup>78</sup> Şimşek, "Murad Buhârî", 31/186. Ayrıca bk. Ünal - Yılmaz, "Muhammed Murâd-ı Buhârî ve 'Risâle-i Nakşibendîyye' Adlı Eseri", 1543.

<sup>79</sup> Murâd Buhârî, *Câmi 'u'l-müfredât* (Fatih, 652), 2a.

<sup>80</sup> Atabey Kılıç, "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Yazma Geleneği ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Sübha-i Sibyân", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/20 (2006), 68; a.mlf., "Denizlili Mustafa b. Osman Keskin ve Eseri Manzume-i Keskin", *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/3 (Summer 2007), 344.

<sup>81</sup> bk. Gülbahar Uğur, *Türkçenin Tarihi Sözlükleri* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 276; Kılıç, "Denizlili Mustafa b. Osman Keskin ve Eseri Manzume-i Keskin", 344.

#### 4. *Câmi 'u'l-müfredât'*ın Türkçe Bölümlerinin Özgün Olup Olmadığı

*Câmi 'u'l-müfredât'*ın Türkçe bölümlerini yeni harflere çevirmek için çalışmaya başlamış, beş on sayfa kadar da çevirmiştik. O sırada yazma nüshadan okuyamadığımız bazı kelimeleri sözlüklerden araştırırken *Vankulu Lugatı*'na müracaat edince ondaki kelimelerin açıklamalarının *Câmi 'u'l-müfredât'*taki açıklamalarla aynı olduğunu fark ettik. Başka kelimelerin açıklamalarını da karşılaştırdığımızda onların da kelimesi kelimesine aynı olduğunu gördük. Bu ayniyetin sadece karşılaştırdığımız kelimelere mahsus olmayıp diğer kelimelerin hepsi için de geçerli olduğunu tespit ettik. Hatta *Câmi 'u'l-müfredât'*ın Türkçe bölümlerinde Murad Buhârî'nin kendisine ait tek bir cümle dahi bulunmadığını, kelimelerin anlamlarıyla ilgili açıklamaların tamamını *Vankulu Lugatı*'ndan hiç değiştirmeden aldığını müşahade ettik. Ancak Murad Buhârî bu durumu hiçbir yerde tasrih etmediği gibi ne Mehmed b. Mustafa el-Vanî'nin ismini zikretmiş, ne de *Vankulu Lugatı*'nı kaynak olarak göstermiştir. Bu durumda Murad Buhârî'nin *Câmi 'u'l-müfredât'* isimli eserinin Türkçe bölümlerini Mehmed b. Mustafa el-Vanî'nin<sup>82</sup> (ö. 1000/1592) *Vankulu Lugatı*<sup>83</sup> (*Luğat-ı Vânkûlî*) ismiyle tanınan sözlüğünden intihal yaparak meydana getirdiği ortaya çıkmaktadır. Zira bir eserin bazı bölümlerinin kaynak gösterilmeden başka bir eserde aynen kullanılması, tam anlamıyla intihaldir. Murad Buhârî, kelimelerin anlamlarına dair açıklamaları *Vankulu Lugatı*'ndan hiçbir değişiklik yapmadan aldığı halde eserinin hiçbir yerinde bu hususu belirtmemiş, bu açıklamaların tamamının kendine ait olduğu izlenimi vermiştir. Bu durumda onun yaptığı intihalin ortaya konulması kolay olup bu iki eser karşılaştırıldığı zaman intihal yapıldığı açıkça görülecektir.

*Vankulu Lugatı*'nda genel olarak Arap dilindeki kelimelerin büyük bölümünün anlamları açıklanmışken *Câmi 'u'l-müfredât'*'ta sadece Kur'ân'da geçen kelimelerin anlamları ele alınmıştır. Murad Buhârî, Kur'ân'da geçen kelimelerin Türkçe anlamlarını *Vankulu Lugatı*'ndan aynen alarak kendi eserine dahil etmiştir. Buna göre *Câmi 'u'l-müfredât'*ın Türkçe bölümlerini oluştururken Murad Buhârî'nin yaptığı şey, kelimelerin yerlerini değiştirmekten ibaret olmuştur. Zira bu iki eserde anlamları gösterilen kelimelerin diziliş tertipleri farklıdır. *Vankulu Lugatı*'nda kelimelerin köklerinin son harfleri esas alınarak diğer harfleri arasında

<sup>82</sup> Vankulu lakabıyla tanınan Mehmed b. Mustafa el-Vanî'nin doğum tarihi, kesin olarak bilinmemektedir. İyi bir tahsil gördükten sonra İstanbul'da Mahmud Paşa, Hankah, Atik Ali Paşa ve Ayak Kurşunlu medreselerinde müderrislik vazifesinde bulunmuştur. Rodos ve Manisa müftülüğü yapmış, Selanik ve Kütahya kadılığından sonra 991/1583'te emekliye ayrılmıştır. 998/1590'da Medine kadılığına tayin edilmiş ve bu vazifeyi yürütürken 1000/1592 yılında vefat etmiştir. Fıkıh, lûgat ve edebiyat alanında eserler telif edip tercüme yapmıştır. En önemli ve kendisini meşhur eden eseri, *Vankulu Lugatı*'dır. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. A. Subhi Furat, "Vankulu", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1986), 13/202-203; Mustafa S. Kaçalın, "Vankulu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/513.

<sup>83</sup> *Tercüme-i Sıbâh-ı Cevherî* veya meşhûr ismiyle *Vankulu Lugatı*, Cevherî'nin (ö. 400/1009) *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğâ ve şihâhu'l-'Arabîyye* adlı Arapça sözlüğünün Mehmed b. Mustafa el-Vanî tarafından yapılmış Türkçe tercümesidir. *Şihâh*, Cemâl el-Karşî (ö. 702/1303'ten sonra) tarafından *eş-Surâhî mine's-Şihâh* ismiyle Farsça'ya ve Pir Mehmed b. Yusuf Ankaravî (ö. 886/1481) tarafından *Tercümân-ı Sıbâh* adıyla Türkçeye tercümesi edildiği halde *Vankulu Lugatı* daha fazla tanınmış meşhur olmuştur. Vankulu, bu tercümesini 997/1589 yılında tamamlamıştır. *Şihâh*'i birebir tercüme etmemiş, birçok kaynaktan istifade ederek Cevherî'nin verdiği bazı anlamlara itiraz etmiş ve onların münakaşasını yapmıştır. Bu sözlüğün Osmanlı Devleti'nde 1141/1729 yılında resmi matbaada Arap harfleriyle yayımlanan ilk Türkçe eser olması hasebiyle ayrı bir önemi vardır. Bu sözlük hakkında daha fazla bilgi için bk. Furat, "Vankulu", 13/203; Yakup Civelek, "Mehmed b. Mustafa el-Vanî ve Vankulu Lûgatı", *Ekev Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 359-362; Kaçalın, "Vankulu", 42/513; Uğur, *Türkçenin Tarihî Sözlükleri*, 118-119.

alfabetik sıraya uyulan kâfiye sistemi kullanılmışken *Câmi 'u'l-müfredât*'ta kelimeler kök harflerinin ilkinden sona doğru alfabetik sıralanmıştır.

Müellif, mukaddimede Kur'ân sözlükleriyle ilgili Türkçe yazılmış eserleri hatırlatsın diye Türkçeyi tercih ettiğini söylemiştir.<sup>84</sup> Onun bu açıklamasının bu eserin Türkçe bölümlerinin intihal olarak nitelenmesine mâni olduğu iddia edilemez. Zira bu eserin Türkçe bölümlerinin tamamında kelimelerin açıklamaları *Vankulu Lugatı*'ndan birebir alındığı halde ne Mehmed b. Mustafa el-Vanî'den söz edilmiş, ne de *Vankulu Lugatı*'na atıf yapılmıştır. Dolayısıyla *Câmi 'u'l-müfredât*'ın Türkçe bölümleri, intihal<sup>85</sup> olarak isimlendirilen olgunun geçmişte meydana getirilmiş örneklerinden biri olup “fotokopi”<sup>86</sup> denilen intihal türüne girmektedir.

*Câmi 'u'l-müfredât*'ın Türkçe bölümlerinin *Vankulu Lugatı*'ndan intihal yoluyla alındığına ilk defa Muhammed Abay dikkat çekmiştir. O, Murad Buhârî'nin *Câmi 'u'l-müfredât*'ında olduğu gibi Hahezâde'nin *Minhâcü'l-beyân fi tefsîri lügâti'l-Kur'ân*'ında da kelimelere verilen anlamların *Vankulu Lugatı*'ndan aynen aktarıldığını belirtmiştir.<sup>87</sup> Hahezâde'nin *Vankulu Lugatı*'ndan yaptığı alıntılarının intihal olup olmadığı başka bir araştırmayı gerektirdiği için bu hususta kesin bir şey söyleyemsek de Murad Buhârî'nin *Vankulu Lugatı*'ndan yaptığı alıntılarının intihal olduğunda şüphe yoktur. Fakat Abay biraz müsamahalı davranarak Murad Buhârî'nin bu yaptığı alıntıları intihal olarak nitelendirmemiştir.

Bu intihal vakasını açıkça göstermek için *Câmi 'u'l-müfredât*'ın Türkçe bölümlerinin baş tarafından, ortasından ve sonundan üçer kelimenin açıklaması ile bu kelimelerin *Vankulu Lugatı*'ndaki açıklamalarını bir araya getirerek karşılaştıracamız.

### Örnek 1

<i>Câmi 'u'l-müfredât</i>	<i>Vankulu Lugatı</i>
أَبْ/el-ebbü, hemzenin fethiyle otlak mer'â ma'nâsına kâle'llâhu Te'âlâ: “ve fâkiheten ve ebben” <sup>88</sup> ve vatana çekilmek ma'nâsına dahî gelür. Ba'zılar eyitdi: el-ebbü ve el-	أَبْ/el-ebbü, hemzenin fethiyle otlak mer'â ma'nâsına kâle'llâhu Te'âlâ: “ve fâkiheten ve ebben” ve vatana çekilmek ma'nâsına dahî gelür. Ba'zılar eyitdi: el-ebbü ve el-

<sup>84</sup> Murâd Buhârî, *Câmi 'u'l-müfredât* (Fatih, 652), 2a.

<sup>85</sup> Arapça bir kelime olan “انتحال” lügatte, bir kimsenin başka birinin şürini veya sözünü kendisinin söylediğini iddia etmesi anlamındadır. Bir terim olarak intihal; başka birine ait bir fikrin, icadın, kitabın veya araştırma sonuçlarının tamamının ya da bir kısmının kaynak gösterilmeden bilinçli olarak kopya veya tercüme edilerek kendisi tarafından meydana getirilmiş gibi gösterilmesi, sunulması veya neşredilmesi diye tarif edilmiştir. İntihal terimi, bugün her çeşit bilgi ve söz hırsızlığını içine alacak genişlikte kullanılmaktadır. bk. Cumhuriyet Ertekin vd., *Bilimsel Araştırmada Etik ve Sorunları* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2002), 39. Ayrıca bk. Hülya Güven - Serdar Gidener, *Bilimsel Düşünce ve Araştırmada Etik* (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2003), 24; Emin Kansu, “Bilimsel Yanıltma ve Önlenmesi”, *Dünya'da ve Türkiye'de Bilim, Etik ve Üniversite* (TÜBA Bilimsel Toplantı Serileri 1, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 1994), 72; Hasan Kaplan, “Divan Edebiyatında İntihal: Alıntı mı Çalıntı mı?”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 40 (Şubat 2017), 40-41.

<sup>86</sup> “Fotokopi”, kaynak göstermeden yapılan intihal türlerinden biri olup belli bir kaynağın bir bölümünü hiçbir değişiklik yapmadan alma şeklinde yapılan intihal olarak tarif edilmiştir. bk. Nazan Özenç Uçak - Hatice Gülşen Birinci, “Bilimsel Etik ve İntihal”, *Türk Kütüphaneciliği* 22/2 (2008), 191.

<sup>87</sup> Abay, “Hâhezâde'nin Minhâcü'l-Beyân'ı Çerçevesinde Osmanlı'da Kur'an Sözlükçülüğü”, 94. Ayrıca bk. a.mlf., *Hahezâde'nin "Minhâcü'l-Beyân" Adlı Kur'an Sözlüğünün Tabkiki (Dad Harfine Kadar)*, 37.

<sup>88</sup> Bu âyetin tercümesi şöyledir: “Meyve(ler) ve mer'a(lar) bitirdik.” (Abese 80/31).



<p>ebâbü ve el-ebâbetü, hemzenin fethiyle cemî'inde bir yere gitmek için hazırlanmağa dirler. Yuḡâlû:</p> <p>أَبَّ يُوْبُّ أَبًّا وَأَبَابًا وَأَبَابَةً إِذَا تَهَيَّأَ لِلذَّهَابِ وَتَجَهَّزَ يُقَالُ هُوَ فِي أَبَابِهِ إِذَا كَانَ فِي جِهَازِهِ<sup>89</sup></p>	<p>ebâbü ve el-ebâbetü, hemzenin fethiyle cemî'inde bir yere gitmek için hazırlanmağa dirler. Yuḡâlû:</p> <p>أَبَّ يُوْبُّ أَبًّا وَأَبَابًا وَأَبَابَةً إِذَا تَهَيَّأَ لِلذَّهَابِ وَتَجَهَّزَ يُقَالُ هُوَ فِي أَبَابِهِ إِذَا كَانَ فِي جِهَازِهِ<sup>90</sup></p>
--	--

### Örnek 2

<i>Câmi 'u'l-müfredât</i>	<i>Vankulu Lugatı</i>
<p>الأَبْدُ/el-ebedü, fethateynle dehr ma'nâsınadır ki zamân-ı şavîlden ibaretdir. Ve ebed, dâ'im ma'nâsına da gelür. الأَبَادُ/el-âbâd, hemzenin meddiyle ebed'in cem'idir.<sup>91</sup></p>	<p>الأَبْدُ/el-ebedü, fethateynle dehr ma'nâsınadır ki zamân-ı şavîlden ibaretdir. Ve ebed, dâ'im ma'nâsına da gelür. الأَبَادُ/el-âbâd, hemzenin meddiyle ebed'in cem'idir.<sup>92</sup></p>

### Örnek 3

<i>Câmi 'u'l-müfredât</i>	<i>Vankulu Lugatı</i>
<p>الإِبَاقُ/el-ibâku, hemzenin kesriyle kul kaçmak. Yuḡâlû:</p> <p>أَبَقَ الْعَبْدُ يَأْبِقُ وَيَأْبِقُ مِنَ الْبَابِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي إِذَا هَرَبَ<sup>93</sup></p>	<p>الإِبَاقُ/el-ibâku, hemzenin kesriyle kul kaçmak. Yuḡâlû:</p> <p>أَبَقَ الْعَبْدُ يَأْبِقُ وَيَأْبِقُ مِنَ الْبَابِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي إِذَا هَرَبَ<sup>94</sup></p>

### Örnek 4

<i>Câmi 'u'l-müfredât</i>	<i>Vankulu Lugatı</i>
<p>المَشَامَةُ/el-meş'eme, mîm'in ve hemzenin fethi ve şîn'in mâ-beyninde sükûniyle meysere ma'nâsınadır ki, meymene'nin mukâbilidir ki sol cânib demek olur.<sup>95</sup></p>	<p>المَشَامَةُ/el-meş'eme, mîm'in ve hemzenin fethi ve şîn'in mâ-beyninde sükûniyle meysere ma'nâsınadır ki, meymene'nin mukâbilidir ki sol cânib demek olur.<sup>96</sup></p>

### Örnek 5

<i>Câmi 'u'l-müfredât</i>	<i>Vankulu Lugatı</i>

<sup>89</sup> Murâd Buhârî, *Câmi 'u'l-müfredât* (Fatih, 652), "ebb", 75b.

<sup>90</sup> Mehmed b. Mustafa el-Vânî, *Vankulu Lugatı* (Kostantiniyye: Dâru't-Tibâ'ati'l-Ma'mûre, 1141/1729), "ebb", 1/37.

<sup>91</sup> Murâd Buhârî, *Câmi 'u'l-müfredât* (Fatih, 652), "ebed", 75b.

<sup>92</sup> Vâni, "ebed", 1/250.

<sup>93</sup> Arapça metnin tercümesi: Köle kaçtığı zaman birinci ve ikinci bâbdan "أَبَقَ الْعَبْدُ يَأْبِقُ وَيَأْبِقُ" denilir. Murâd Buhârî, *Câmi 'u'l-müfredât* (Fatih, 652), "ibâk", 75b.

<sup>94</sup> Vâni, "ibâk", 2/152.

<sup>95</sup> Murâd Buhârî, *Câmi 'u'l-müfredât* (Fatih, 652), "meş'eme", 343a.

<sup>96</sup> Vâni, "meş'eme", 2/421.

الشَّان/ēş-şe'n, şîn'in fethi ve hemzenin sükûniyle emr ma'nâsınadır. الشُّون/ēş-şuûn, zammeteyn ile cem'î[dir]. <sup>97</sup>	الشَّان/ēş-şe'n, şîn'in fethi ve hemzenin sükûniyle emr ma'nâsınadır. <b>Ve hal ma'nâsınadır. Ve şe'n baş kemiğinin çatısı ki gözyaşı andan nâzil olur.</b> الشُّون/ēş-şuûn, zammeteyn ile cem'î[dir]. <sup>98</sup>
--	--

### Örnek 6

<i>Câmi 'u'l-müfredât</i>	<i>Vankulu Lugati</i>
المُشْتَبِهَات/el-müştebihât, mîm'in zammı ve bâ'nın kesriyle müşkil olan nesnelər[dir]. الْمُتَشَابِهَات/el-müteşâbihât, mîm'in kezâlik zammı ve bâ'nın kesriyle birbirine şebîh nesnelər, mütemâsilât ma'nâsına[dir]. التَّشْبِيه/et-teşbih, alâ vezni et-tekrîm bir nesneyi âhar nesneye benzetmek, temsîl ma'nâsına[dir]. اِشْتِبَاه/el-iştibâh, hemzenin ve tâ'nın kesriyle bir nesne mültebis olmak[tır]. Yuqâlu: اِشْتَبَهَ عَلَيَّ الشَّيْءُ [Yani "O bir şeye mültebis oldu (karıştı)." denilir.] <sup>99</sup>	المُشْتَبِهَات/el-müştebihât, mîm'in zammı ve bâ'nın kesriyle müşkil olan nesnelər[dir]. الْمُتَشَابِهَات/el-müteşâbihât, mîm'in kezâlik zammı ve bâ'nın kesriyle birbirine şebîh nesnelər, mütemâsilât ma'nâsına[dir]. التَّشْبِيه/et-teşbih, alâ vezni et-tekrîm bir nesneyi âhar nesneye benzetmek, temsîl ma'nâsına[dir]. اِشْتِبَاه/el-iştibâh, hemzenin ve tâ'nın kesriyle bir nesne mültebis olmak[tır]. Yuqâlu: اِشْتَبَهَ عَلَيَّ الشَّيْءُ [Yani "O bir şeye mültebis oldu (karıştı)." denilir.] <sup>100</sup>

### Örnek 7

<i>Câmi 'u'l-müfredât</i>	<i>Vankulu Lugati</i>
يَا/yâ, elif'in kaşriyle şol <b>hurûf</b> dir ki, ânunla qarîb ve ba'îd nidâ olunur. Tekûlu [Yani şöyle dersin]: يَا زَيْدُ أَقْبِلْ [Yani Ey Zeyd, gel!] Ve gâh olur yâ ta'accüb için olur. Tekûlu: يَا لِلْمَاءِ [Yani ne su!] Ve emmâ Bârî Te'âlâ'nın <sup>101</sup> أَلَا buyurduğu kavli-i şerîfide lâm'in taḥfifiyle kırâat olunduğı üzre münâdâ maḥzûftur, ma'nâ هُوَ لَا اسْجُدُوا dimekdir. Pes münâdâ ḥazf olundi ḥarf-i nidâ ile iktifâ olunmağın nitekim gâh olur	يَا/yâ, elif'in kaşriyle şol ḥarfdir ki, ânunla qarîb ve ba'îd nidâ olunur. Tekûlu [Yani şöyle dersin]: يَا زَيْدُ أَقْبِلْ [Yani Ey Zeyd, gel!] Ve gâh olur yâ ta'accüb için olur. Tekûlu: يَا لِلْمَاءِ [Yani ne su!] Ve emmâ Bârî Te'âlâ'nın <b>diduğı kavlinde</b> lâm'm taḥfifiyle kırâat olunduğı üzre münâdâ maḥzûftur, ma'nâ هُوَ لَا اسْجُدُوا dimekdir. Pes münâdâ ḥazf olundi ḥarf-i nidâ ile iktifâ olunmağın nitekim gâh olur ḥarf-i nidâyı ḥazf iderler

<sup>97</sup> Murâd Buhârî, *Câmi 'u'l-müfredât* (Fatih, 652), "şe'n", 343a.

<sup>98</sup> Vâni, "şe'n", 2/522.

<sup>99</sup> Murâd Buhârî, *Câmi 'u'l-müfredât* (Fatih, 652), "müştebihât", 343a.

<sup>100</sup> Vâni, "müştebihât", 2/572.

<sup>101</sup> en-Neml 27/25. Bu âyetteki "أَلَا" şeddeli okunduğı gibi şeddesiz de okunmuştur. Şeddeli okunursa "أَلَا يَسْجُدُوا", "Allah'a secde etmesinler ..." anlamında olur. Şeddesiz okunursa "أَلَا يَسْجُدُوا", aslında "أَلَا يَا اسْجُدُوا" takdirindedir. Bu durumda "أَلَا/elâ", tenbih edatı; "يَا/yâ", nidâ harfi; münâdâ ise ḥazfedilmiş olup manası, "Bakın, şunlar! Allah'a secde edin?" şeklindedir.

<p>harf-i nidâyı hâzıf iderler münâdâ ile iktifâ itmeğin; ke kavlihi Te'âlâ <sup>102</sup> يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا murâd ma'lûm olduğuna binâen. Ve ba'zılar eyitdi: Kelime-i yâ bu ma'ûle yerlerde tenbîh içündür, güyâ ki أَلَّا يَسْجُدُوا buyurulmuştur. Vaktâ ki yâ-i tenbîh dâhil oldiyse أَسْجُدُوا kelimesinde olan hemze sâkıt oldu hemze-i vasl olduğu için ve يَا'nın elifi dahi sâkıt oldu ictimâ'i sâkineyn lâzım olduğu için, يَا'nın elifi ile أَسْجُدُوا'nun sîn'inden, nitekim şâirin bu kavlindeki</p> <p style="text-align: center;">أَلَّا يَسْئَلُمِي يَا دَارَ مَيِّ عَلَى الْبَلِيَّ وَلَا زَالَ مُنْهَلًا بِجَزِّ عَائِكَ الْقَطْرُ <sup>103</sup></p> <p>dediği kavlinde yâ-i ûlâ tenbîh için olub hürûf-1 mezbûre sâkıt olmuştur. <sup>104</sup></p>	<p>münâdâ ile iktifâ itmeğin; ke kavlihi Te'âlâ يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا murâd ma'lûm olduğuna binâen. Ve ba'zılar eyitdi: Kelime-i yâ bu ma'ûle yerlerde tenbîh içündür, güyâ ki أَلَّا يَسْجُدُوا buyurulmuştur. Vaktâ ki yâ-i tenbîh dâhil oldiyse أَسْجُدُوا kelimesinde olan hemze sâkıt oldu hemze-i vasl olduğu için ve يَا'nın elifi dahi sâkıt oldu ictimâ'i sâkineyn lâzım olduğu için, يَا'nın elifi ile أَسْجُدُوا'nun sîn'inden, nitekim şâirin bu kavlindeki</p> <p style="text-align: center;">أَلَّا يَسْئَلُمِي يَا دَارَ مَيِّ عَلَى الْبَلِيَّ وَلَا زَالَ مُنْهَلًا بِجَزِّ عَائِكَ الْقَطْرُ</p> <p>dediği kavlinde yâ-i ûlâ tenbîh için olub hürûf-1 mezbûre sâkıt olmuştur. <sup>105</sup></p>
--	--

## Örnek 8

<i>Câmi 'u'l-müfredât</i>	<i>Vankulu Lugatı</i>
<p>أَلْيَاء/el-yâ', elif'in meddiyle hürûf-1 mu'cemedendir, ya'nî hürûf-1 hecâdandır ki ma'nâ için mevzû' değildir. Ve yâ hürûf-1 ziyâdeden da'î olur ve hürûf-1 med ve hürûf-1 linden da'î olur. Ve gâh olur yâ'yla mütekellim-i mecrûrdan kinâyet olunur gerek müzekker gerek mü'ennes olsun; na'ıvu kavlike ve تَوْبِيْ وِعَلَامِي. Dilersen yâ'yı meftûh kılarısın dilersen sâkin kılarısın. Ve yâ'yı hâşşaten nidâ halinde hâzıf etmek da'î câizdir. Tekûlu [Yani şöyle dersin]: يَا قَوْمَ وَيَا عِبَادَ bi'l-kesri. Ve yâ-i mütekellim eliften sonra gelürse meftûh kılarısın gayri vecih câiz değildir; na'ıvu عَصَائِي وِعَحَائِي. Ve eğer yâ cem'iden sonra gelürse geri hâl böyledir,</p>	<p>أَلْيَاء/el-yâ', elif'in meddiyle hürûf-1 mu'cemedendir, ya'nî hürûf-1 hecâdandır ki ma'nâ için mevzû' değildir. Ve yâ hürûf-1 ziyâdeden da'î olur ve hürûf-1 med ve hürûf-1 linden da'î olur. Ve gâh olur yâ'yla mütekellim-i mecrûrdan kinâyet olunur gerek müzekker gerek mü'ennes olsun; na'ıvu kavlike ve تَوْبِيْ وِعَلَامِي. Dilersen yâ'yı meftûh kılarısın dilersen sâkin kılarısın. Ve yâ'yı hâşşaten nidâ halinde hâzıf etmek da'î câizdir. Tekûlu [Yani şöyle dersin]: يَا قَوْمَ وَيَا عِبَادَ bi'l-kesri. Ve yâ-i mütekellim eliften sonra gelürse meftûh kılarısın gayri vecih câiz değildir; na'ıvu عَصَائِي وِعَحَائِي. Ve eğer yâ cem'iden sonra gelürse geri hâl böyledir,</p>

<sup>102</sup> Yûsuf 12/29. Bu âyetteki “يُوسُفُ” aslında “يَا يُوسُفُ” manasında olup nidâ harfi olan “يَا/yâ” hâzıf edilmiştir.

<sup>103</sup> Bu beyitteki “أَلَّا يَسْئَلُمِي” ifadesi, aslında “أَلَّا يَا اسْئَلُمِي” takdirindedir. Buna göre beytin tercümesi şöyledir: Ey (Meyy'in diyarı)! Yıpranmaya karşı selamette ol ey Meyy'in yurdu! Yağmur katreleri ekin bitirmeyen araziye yağmaya devam etsin.

<sup>104</sup> Murâd Buhârî, *Câmi 'u'l-müfredât* (Fatih, 653), “yâ”, 378a-378b.

<sup>105</sup> Vâni, “yâ”, 2/756.

<p>yani fetħden gayrısı câiz değildir; ke kavlihî te‘âlâ <sup>106</sup> وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي ve aslı بِمُصْرِحِي idi. İzâfetle nûn sâkıt olup sâkineyn cem‘ olduk da şânî -ki yâ-i mütekellimdir- aslı üzere meftûh kılınup idğâm olundu. Ve bazı kurrâ “es-sâkinü izâ ħurrike ħurrike bi’l-kesri”<sup>107</sup> kâ’idesi üzre yâ-i mütekellimi meksûr kıl-mışlardır. Ve gâh olur yâ-i mütekellimi mansûbdan kinâyet kırlarlar, lâkin fi’lin âħi-rin şûret-i cerden şıyânet için nûn-i viĳâyeden lâbüd olur; ke ĳavlike ضَرَبْتِي. Ve gâh olur bazı kelimenin âħirine dahî nûn-i viĳâyede dâhil olur, lâkin semâ’idir kıyâsî değildir; مَنِي ve عَنِي ve لَدُنِي ve قَطْنِي gibi. Ve bu zikrolunan kelimeler ki âħiri sükûn üzere vaz‘ olunmağın sükûnu şıyânet için etmişlerdir. Ve gâh olur te’nîş için ‘alâmet kılınur أَنْتَ تَفْعَلِينَ ve اِفْعَلِي gibi.<sup>108</sup></p>	<p>yani fetħden gayrısı câiz değildir; ke kavlihî te‘âlâ <sup>106</sup> وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي ve aslı بِمُصْرِحِي idi. İzâfetle nûn sâkıt olup sâkineyn cem‘ olduk da şânî -ki yâ-i mütekellimdir- aslı üzere meftûh kılınup idğâm olundu. Ve bazı kurrâ “es-sâkinü izâ ħurrike ħurrike bi’l-kesri” kâ’idesi üzre yâ-i mütekellimi meksûr kıl-mışlardır. Ve gâh olur yâ-i mütekellimi mansûbdan kinâyet kırlarlar, lâkin fi’lin âħi-rin şûret-i cerden şıyânet için nûn-i viĳâyeden lâbüd olur; ke ĳavlike ضَرَبْتِي. Ve gâh olur bazı kelimenin âħirine dahî nûn-i viĳâyede dâhil olur, lâkin semâ’idir kıyâsî değildir; مَنِي ve عَنِي ve لَدُنِي ve قَطْنِي gibi. Ve bu zikrolunan kelimeler ki âħiri sükûn üzere vaz‘ olunmağın sükûnu şıyânet için etmişlerdir. Ve gâh olur te’nîş için ‘alâmet kılınur أَنْتَ تَفْعَلِينَ ve اِفْعَلِي gibi.<sup>109</sup></p>
---	---

## Örnek 9

<i>Câmi ‘u’l-müfredât</i>	<i>Vankulu Lugatı</i>
<p>el-yevm, yâ’nın fetħi ve vâv’ın sükûnuyla gün ki ma’rûfdur. el-eyyâm, hemzenin fetħi ve yâ’nın teşdidiyle cem‘î ve bunun aslı eyvâm idi. İdğâm olunmağla eyyâm oldu. Ve Aĳfeş, Bârî Te‘âlâ’nın <sup>110</sup> عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ buyurduğu ĳavl-i şerîfini مِنْ أَوَّلِ أَيَّامٍ ma’nâsınadır. Nitekim كَلَّ الرَّجُلُ dedikte كَلَّ الرَّجَالُ dilersin dedi.<sup>111</sup></p>	<p>el-yevm, yâ’nın fetħi ve vâv’ın sükûnuyla gün ki ma’rûfdur. el-eyyâm, hemzenin fetħi ve yâ’nın teşdidiyle cem‘î <b>günler manasına</b> ve bunun aslı eyvâm idi. İdğâm olunmağla eyyâm oldu. Ve Aĳfeş, Bârî Te‘âlâ’nın عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ bu-yurduğu ĳavl-i şerîfini مِنْ أَوَّلِ أَيَّامٍ ma’nâsınadır. Nitekim كَلَّ الرَّجُلُ dedikte كَلَّ الرَّجَالُ dilersin dedi.<sup>112</sup></p>

Verdiğimiz bu örneklerde birkaç kelime hariç -ki onlar da bold yazılarak gösterilmiştir- iki metin arasında hiçbir farklılığın bulunmadığı görülmektedir. Sadece bu kelimeler değil; *Câmi ‘u’l-müfredât*’ın Türkçe bölümlerinden rastgele alınacak herhangi bir kelimenin açıklaması, *Vankulu Lugatı*’ndaki açıklamasıyla karşılaştırılırsa birbirinin aynısı olduğu görü-

<sup>106</sup> Âyetin anlamı şöyledir: “Siz benim imdadıma yetişemezsiniz.” (İbrahim 14/22).

<sup>107</sup> Bu kâidenin tercümesi şöyledir: Sâkin bir harf harekeliği zaman kesreyle harekelenir.

<sup>108</sup> Murâd Buhârî, *Câmi ‘u’l-müfredât* (Fatih, 653), “yâ”, 378b.

<sup>109</sup> Vâni, “yâ”, 2/756.

<sup>110</sup> Âyetin anlamı şöyledir: “İlk günden takva üzere kurulan ...” (et-Tevbe 9/108).

<sup>111</sup> Murâd Buhârî, *Câmi ‘u’l-müfredât* (Fatih, 653), “yevm”, 378b.

<sup>112</sup> Vâni, “yevm”, 2/483.

lecektir. Bu iki eser arasındaki benzerlik, tevafuk veya tesadüf olamayacağı gibi tekrar ya da tedahül olması da mümkün değildir. Bir müellifin başka bir eserden etkilenerek iki eser arasında bazı benzerliklerin veya kısmen tedahüllerin bulunması, rastlanabilecek bir durumdur. Ancak bir eserin bazı bölümlerinin başka bir eserle kelimesi kelimesine aynı olması, intihalden başka bir şey olamaz. Bu karşılaştırma neticesinde *Câmi 'u'l-müfredât*'ın Türkçe bölümlerinin tamamının *Vankulu Lugati*'nden intihal yapılarak oluşturulduğu bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda *Câmi 'u'l-müfredât*'ın Türkçe bölümlerinin özgün olmayıp tamamen intihal yoluyla meydana getirildiği hususunda hiçbir şüphe ve tereddüt yoktur.

İlmî çalışmalarda daha önce kaleme alınmış eserlerden istifade edilmesi ve alıntı yapılması normal karşılanmaktadır. Zaten günümüzde olduğu gibi geçmişte de müellifler eserlerinde başka eserlerden istifade edip onlardan alıntı yapmışlardır. Ancak alıntı yapılırken kaynaklara gerektiği şekilde atıf yapılması ve kaynakların açıkça gösterilmesi esastır. Bir müellifin büyük çaba sarf ederek ve uzun zaman harcayarak telif ettiği bir eserin tamamını veya bazı bölümlerini başka birinin kaynak göstermeden kendi eserinde kullanması, intihalin en ileri derecesidir. Murad Buhârî de, *Vankulu Lugati*'nden birçok kelimenin açıklamasını aynen alıp *Câmi 'u'l-müfredât*'ta kaynak göstermeden kullanmıştır. Toplumun geniş bir kesimi tarafından büyük tevaccüh gösterilen ve insanları irşat etme makamında bulunan Murad Buhârî gibi bir sûfinin bu davranışı tasvip edilemeyeceği gibi onun yaptığı bu şey, hiçbir şekilde tevil edilemez veya makul görülemez. Mesela onun yaşadığı dönemde eser telif etme yönteminin farklı olup âlimlerin eserlerinde alıntı yaptıkları kaynakları açıkça belirtmenin zorunlu olmadığını telakki ettikleri için birçoğunun alıntı yaptıkları kaynakları göstermedikleri öne sürülerek onun bu yaptığı intihal olmadığı söylenemez. Zira Murad Buhârî'nin yaptığı, öyle sadece birkaç alıntidan ibaret olmayıp *Vankulu Lugati*'nden birçok kelimenin açıklamasını aynen alıp kendi eserinde kullandığı halde onu kaynak göstermemiştir. Başkasının eserinden kaynak göstermeden alıntı yapılması bir tarafa kişinin kendi eserinden kaynak belirtmeden alıntı yapmasının bile intihal kabul edildiği günümüzdeki anlayış dikkate alınırca Murad Buhârî'nin bu yaptığı hiçbir şekilde makul görülemez. Yine o zamanlarda başka bir eserden kaynak göstermeden alıntı yapmanın suç sayılmadığı ve hiçbir cezai müeyyidenin uygulanmadığı ileri sürülerek Murad Buhârî'nin bu yaptığı intihal sayılmayacağı da kabul edilemez. Zira geçmiş zamanlarda bu fiilin suç sayılmaması ve ona hiçbir cezai müeyyidenin uygulanmaması, onun intihal olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.

#### 4.1. İntihale Tevessül Etmesinin Muhtemel Nedenleri

Murad Buhârî'nin niçin intihale tevessül ettiği veya onu intihale götüren sebeplerin ne olduğuna gelince, bu konuda bazı ihtimaller üzerinde durulabilir. Mesela onun bedensel açıdan kötürüm olmasının onu intihale götürmüş olabileceği akla gelebilir. Ancak kötürüm olması, kendisini hiçbir zaman ilim ve irşat yolundan alıkoymadığına göre onu intihale sevk etmiş olduğu doğru olamaz. Yine onun herhangi bir eserden aynen aktarımda bulunmanın meşru olduğunu düşündüğü için böyle bir yola başvurmuş olabileceği de düşünülebilir. Ancak böyle kabul etse bile, bu durumu açıkça belirtmesi ve bu eserinin Türkçe bölümlerini tamamen *Vankulu Lugati*'nden aldığı söylemesi gerekirdi. Yine önceki zamanlarda bir bilginin yazıya geçirilmesinin onu herkesin malı haline getirdiği, bu nedenle o bilginin diğer eserlerde



kaynağı gösterilmeden rahatça kullanılabileceği<sup>113</sup> kanaati yaygın olduğu için birebir aktarmaya başvurduğu da düşünülebilir. Ancak onun yaptığı şey, başka bir eserden kaynağını göstermeden birkaç alıntı yapmak değil; bir kitabın bazı bölümlerini olduğu gibi alıp kendi eserine eklemektir. Ayrıca bazı kimselerin bir an önce yükselme ve meşhur olma hırsıyla intihale kalkıştıkları<sup>114</sup> dikkate alınırsa Murad Buhârî'nin böyle bir hırs içinde olduğu da düşünülemez. Onun müritlerine rehberlik yapma ve onları irşat etme işiyle meşgul olduğu için vaktinin az olması ve bir de bu eserini tamamlamaya ömrünün yetmeyeceğinden endişelenmesi sebebiyle bir an önce onu bitirmek için başka bir eserden olduğu gibi aktarmaya tevessül ettiği düşünülebilir. Akla gelen ihtimaller içinde en doğrusu bu olabilir. Onun bu eserini ömrünün sonlarına doğru vefatından yaklaşık bir sene iki ay önce tamamlamış olması da,<sup>115</sup> bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

#### 4.2. *Vankulu Lugatı*'ni Tercih Etmesinin Muhtemel Nedenleri

Murad Buhârî'nin *Câmi 'u'l-müfredât*'ın Türkçe bölümlerini hazırlarken diğer Türkçe sözlükleri değil de, *Vankulu Lugatı*'ni niçin tercih ettiğine gelince, bu eserin kaleme alındığı zamanlar Türkçe Kur'ân sözlüklerinin sayısı az olduğu gibi Kur'ân'da geçen kelimelerin büyük bölümünü ele alan kapsamlı bir Türkçe Kur'ân sözlüğü de mevcut değildi. Murad Buhârî, bu eksikliği gidermek için bu eserine kelimelerin anlamlarının Türkçe açıklanacağı bir bölüm eklemeyi düşünmüş olabilir. İşte o zamanlar Arapça-Türkçe sözlükler arasında âlimler tarafından itibar edilen ve yaygın olarak kullanılanlardan biri, *Vankulu Lugatı* idi. Bu lugat, o zamanlar meşhur olup ulaşılması daha kolay olduğu için Murad Buhârî onu seçmiş olabilir. Ancak *Vankulu Lugatı*'nin seçilmesi, Murad Buhârî'nin aleyhine bir durum olarak değerlendirilebilir. Zira *Vankulu Lugatı*, çok tanındığı için onun yaptığı intihal kısa sürede anlaşılıp fark edilebilirdi. Fakat bu iki eserde kelimelerin diziliş tertipleri farklı olup Murad Buhârî *Vankulu Lugatı*'nda kafiye sistemine göre dizilmiş kelimelerin arasından Kur'ân'da geçen kelimeleri seçip alarak onları köklerinin ilk harflerine göre alfabetik olarak yeniden sıraladığı için bu yaptığının fark edilmeyeceğini düşünmüş olabilir.

#### Sonuç

İnzâl edildiği dönemden günümüze kadar Kur'ân'la ilgili değişik türde sayısız eser telif edilmiş olup bu türlerden biri de Kur'ân sözlükleridir. Farklı zamanlarda çeşitli özelliklere sahip olan birçok Kur'ân sözlüğü telif edilmiştir. Nakşibendî tarikatının Müceddidiyye kolunu 17. yüzyılın sonunda Anadolu'ya taşıyan ilk sûfî olarak tanınan Murad Buhârî de *Câmi 'u'l-müfredât* isimli hacimli bir Kur'ân sözlüğü kaleme almıştır. Bu sözlüğün kendine mahsus tertibi yönünden Kur'ân sözlükleri arasında ilk sayılabilecek bir eser olduğu söylenmiştir. Zira onda kelimelerin anlamları ayrı bölümler halinde önce Arapça, ardından Farsça, sonra da Türkçe olarak açıklanmıştır. Murad Buhârî'nin bu eserini kaleme aldığı dönemde Anadolu coğrafyasında bu üç dil yaygın olarak kullanıldığından ve bu eserden daha fazla insanın istifade etmesini sağlamak için kelimelerin anlamlarının bu üç dilde açıklandığı düşünülebilir.

<sup>113</sup> Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 2.

<sup>114</sup> bk. Uçak - Birinci, "Bilimsel Etik ve İntihal", 192.

<sup>115</sup> Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bu makalenin "Telif Tarihi" başlığına bakınız.

Bu makalede *Câmi 'u'l-müfredât* adlı Kur'ân sözlüğünün Türkçe bölümlerinin Mehmed b. Mustafa el-Vanî'nin *Vankulu Lugati* diye bilinen meşhur eserinden birebir aktararak yani intihal yapılarak meydana getirildiği tespit edilmiş, *Câmi 'u'l-müfredât* ile *Vankulu Lugati*'ndaki bazı kelimelerin anlamları karşılaştırılarak bu intihal vakası açık bir şekilde gösterilmeye çalışılmıştır. Bu eserin Türkçe bölümlerinin özgün olmayıp intihal yoluyla meydana getirildiğinin tespit edilmesi, onun Arapça ve Farsça bölümlerinin özgün olup olmadığını ele alıp inceleyecek başka araştırmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Bu intihal vakasını ele alıp açıklamaktan maksadımız, Murad Buhârî'yi bugünün bakış açısı ve değer yargısıyla yargılayıp onun değerini düşürmek veya istihfaf etmek değildir. Bilakis asıl gayemiz, kendine has telif yöntemi olduğu söylenen bu Kur'ân sözlüğünün Türkçe bölümlerinin özgün olmadığını açıkça ortaya koymak ve intihale tevessül edenlerin bu yaptıklarının bir gün anlaşılabilirliğini göstermektir. Ayrıca Murad Buhârî gibi büyük bir sâfînin bile bazen hata yapabileceğini, dolayısıyla hiçbir insanın kusur ve eksiklikten uzak olmadığını ortaya koymaktır.

İslâm tarihinin ilk dönemlerden itibaren İslâm ve Kur'ân'la ilgili sayısız eser telif edilmiş olup bunlardan çoğunun özgün olduğu muhakkaktır. Ancak sayıları az da olsa bazı eserlerin tamamının veya belli bölümlerinin başka bir eserden intihal yoluyla meydana getirildiğine de rastlanmaktadır. Bir kimsenin her ne sebeple olursa olsun başka bir eserin tamamını veya belli bölümlerini aynen alarak veya bazı değişiklikler yaparak kendine nispet etmesi, hiçbir şekilde kabul edilemez bir durumdur. Kişinin kendi eserinden bile kaynak göstermeden alıntı yapmasının intihal kabul edildiği günümüzdeki anlayış dikkate alınrsa başka birinin eserinden alıntı yapıldığı halde onun kaynak gösterilmemesi, doğru değildir. Diğer taraftan bilginin daha önce edinilmiş tecrübe ve birikimlere dayanarak geliştiği düşünülürse, bir müellifin yeni bir eser hazırlarken daha önce yazılmış eserlerden istifade etmesi normal karşılanmaktadır. Ancak herhangi bir intihal suçlamasıyla karşılaşmamak için başka eserlerden alıntı yapılırken mutlaka yararlanılan kaynaklar gerektiği biçimde gösterilmelidir. Bilgi paylaşımı ve aktarımının oldukça arttığı günümüzde bu hususa dikkat edilmeli ve etik kurallara uygun davranılmalıdır.

#### **Etik Beyan / Ethical Statement**

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

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

Numan ÇAKIR

#### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça

- Abay, Muhammed. “Hâherzâde’nin Minhâcü’l-Beyân’ı Çerçevesinde Osmanlı’da Kur’an Söz-lükçülüğü”. *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Mües-seseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl.* ed. Ahmet Hamdi Furat vd. 85-100. İstanbul: Zey-tinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Abay, Muhammet. *Hahezade’nin “Minhacü’l-Beyan” Adlı Kur’ân Sözlüğünün Tahkiki (Dad Harfine Kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu’cemu garîbi’l-Kur’ân*. Beyrût: Dâru İhyâ’i’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1950.
- Âişe Abdurrahmân bnt. eş-Şâti’. *el-İ’câzü’l-beyânî li’l-Kur’ân ve Mesâ’ilü (Nâfi’) İbni’l-Ezrak*. Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif, 3. Basım, ts.
- Aksu, Hüsamettin. “Firişteoğlu, Abdülmecid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Attâr, Ahmed Abdülgafûr. “el-Me’âcim”. *eş-Şihâh: Tâcü’l-luğa ve şihâhu’l-‘Arabiyye*. mlf. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî. 1/38-70. Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 2. Basım, 1399/1979.
- Ayvansarayî, Hüseyin. *Hadîkatü’l-cevâmi’*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1864.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü’l-‘ârifin*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ’i’l-Türâsi’l-‘Arabî, ts.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *İzâhu’l-meknûn fi’z-zeyli ‘alâ Keşfi’z-zunûn ‘an esami’l-kütüb ve’l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ’i’l-Türâsi’l-‘Arabî, ts.
- Baktır, Mustafa. “İbn Melek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bilgin, Abdülcélil. “Son Dönemlerde Yazılan Kelimâtu’l-Kur’ân Türü Eserler: Yöntem, Amaç, İmkân ve Sınırları”. *Ekev Akademi Dergisi* 46 (Kış 2011), 185-201.
- Birişik, Abdülhamit. “Ulûmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*. 3 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Bulut, Ahmet. *Abd Allah bin Abbas: Hayatı, Çalışmaları ve İntikali ile Garib al-Kur’an’ın Tenkitli Metni*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1976.
- Bulut, Ahmet. “Kur’ân’a Dair Eserler -I-”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 129-154.
- Bulut, Ali. “Kur’an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler”. *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 391-408.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/144-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cevdet Paşa, Ahmed. “Luğat-ı Kur’âniyye Hakkında Lâhika-i Şerife”. *el-Beyân fi âyâti’l-Kur’ân*. mlf. Süleyman Tevfik, 1-15 (576. sayfadan sonra). İstanbul: Maarif Kütüpha-

- neleri, 2. Basım, 1928.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdül-gafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1410/1990.
- Civelek, Yakup. "Mehmed b. Mustafa el-Vânî ve Vankulu Lûgatı". *Ekev Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 355-362.
- Çetin, Nuran. "Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Haziran 2015), 5-36.
- Demir, Murat. *Murad-ı Nakşibendî ve Menâkıbı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens-titüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Sözlük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Elîf Efendi, Hasîrîzâde. *en-Nûrû'l-furkân fî şerhi luğati'l-Ḳur'ân*. haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrı-verdi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Ertekin, Cumhur vd. *Bilimsel Araştırmada Etik ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2002.
- Furat, A. Subhi. "Vankulu". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 13/202-203. İstanbul: Millî Eğitim Bası-mevi, 1986.
- Gibb, H. A. R. "Murâdî". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 8/654-655. İstanbul: Millî Eğitim Bası-mevi, 1979.
- Güven, Hülya - Gidener, Serdar. *Bilimsel Düşünce ve Araştırmada Etik*. İzmir: Dokuz Eylül Yayın-ları, 2003.
- Hüseyin Vassâf, Osmânzâde. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 cilt İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2015.
- İpek, M. Selim. "Kur'ân'a Yönelik Yapılan Lûgat (Sözlük) Çalışmaları". *Ekev Akademi Der-gisi* 53 (Güz 2012), 47-54.
- Kaçalın, Mustafa S. "Vankulu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/513. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kalaycı, Mehmet. "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 1-34.
- Kansu, Emin. "Bilimsel Yanıltma ve Önlenmesi". *Dünya'da ve Türkiye'de Bilim, Etik ve Üniversite*. 71-75. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 1994.
- Kaplan, Hasan. "Divan Edebiyatında İntihal: Alıntı mı Çalıntı mı?". *Akademik Sosyal Araş-tırmalar Dergisi* 40 (Şubat 2017), 39-98.
- Kara, Ömer. "el-Müfredât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/504-505. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kara, Ömer. "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğıb el-İsfahânî". *Ata-türk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 101-146.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Karagöz, Mustafa. *Sözlükbilim ve Tefsir -Tehzîbü'l-Lüga-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Kassâs, Abdurrahmân b. Cemîl b. Abdirrahmân. *el-Kısmu'l-'Arabî min kitâbi Câmi'i'l-*

- müfredât*. Mekke: Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Davet ve Usûliddîn Fakültesi, Doktora Tezi, 1420/1999.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ - Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kılıç, Atabey. "Denizlili Mustafa b. Osman Keskin ve Eseri Manzume-i Keskin". *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/3 (Summer 2007), 340-348.
- Kılıç, Atabey. "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Yazma Geleneği ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Sübha-i Sibyân". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/20 (2006), 65-77.
- Mar'aşlı, Yûsuf Abdurrahmân. "et-Ta'rif bi ilmi garîbi'l-Kur'ân". *el-'Umde fi garîbi'l-Kur'ân*. mlf. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. 13-37. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Ma'tûk, Ahmed Muhammed. *el-Haşîletü'l-luğaviyye*. Kuveyt: Âlemü'l-Ma'rif, 1417/1996.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mehmed Şükrî, Tabibzâde. *Silsilenâme-i Sûfiyye*. İstanbul: Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Aziz Mahmud Hüdâî, 1098, 1a-41a.
- Muhtar, Cemal. "İslâm'da Sözlük Çalışmaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 363-370.
- Murâd Buhârî. *Câmi'u'l-müfredât*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 449, 1a-570b.
- Murâd Buhârî. *Câmi'u'l-müfredât*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 107, 1a-571b.
- Murâd Buhârî. *Câmi'u'l-müfredât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 298, 1a-698a.
- Murâd Buhârî. *Câmi'u'l-müfredât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 652, 1a-346.
- Murâd Buhârî. *Câmi'u'l-müfredât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 653, 1a-378b.
- Murâd Buhârî. *Câmi'u'l-müfredât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 311, 1a-571b.
- Murâd Buhârî. *Câmi'u'l-müfredât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal Valide Sultan, 91, 1a-378b.
- Murâd Buhârî. *Mektûbât*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1780, 26b-121b.
- Murâd Buhârî. *Mektûbât*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1781, 23b-93b.
- Murâd Buhârî. *Risâle-i Nakşibendiyye*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2886/2, 1a-90b.
- Murâd Buhârî. *Risâle-i Nakşibendiyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 883/7, 1a-90b.
- Murâd Buhârî. *Sohbetnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murâd Buhârî, 256, 1b-48b.
- Murâd Buhârî. *Sunûhât ve Takrîrât-ı Şeyh Muhammed Murâd en-Nakşibendî*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 883/12,



1b-92b.

- Murâdî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halîl b. Alî. *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-ķarni's-sânî 'aşer*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm - Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1408/1988.
- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. y.y.: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 3. Basım, 1409/1988.
- Özdil, Hatice. "Başka İsimlerle Karıştırılan Bir Mesnevi Şârihi: Mehmed Murad Nakşibendî". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/12 (Fall 2013), 1009-1016.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî. *Lemeħât fî 'ulûmi'l-Ķur'ân ve itticâhâtü't-tefsîr*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1410/1990.
- Sümertaş, Burhan. "Kavram Çalışmalarına Katkısı Bakımından Kur'ân Sözlükleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Şubat 2012), 131-168.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*. 2 Cilt. Dı-maşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1422/2002.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Veķâyi'u'l-fuzalâ*. ed. Derya Örs. haz. Ramazan Ekinci. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Şimşek, Halil İbrahim. *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Müceddidiyye Hareketi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Nakşibendî-Müceddidiliğin Anadolu'ya Taşınmasında Köprü Bir Şahsiyet Olarak Muhammed Murad el-Buhârî". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya I*. ed. Dilaver Gürer - Murat Şimşek. 177-188. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Murad Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Taş, Hatice. *Murâd Buhârî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Torun, Ahmet Semih. "Eyüp'ün Güzel Bir Köşesi Şeyh Murad-ı Buhârî Tekkesi". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu XI Tebliğler*. ed. İrfan Çalışan. 64-77. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Torun, Ahmet Semih. "Şeyh Muhammed Murad-ı Buhârî Tekkesi Haziresi Üzerine Bir Değerlendirme". *Vakıflar Dergisi* 34 (Aralık 2010), 125-161.
- Uçak, Nazan Özenç - Birinci, Hatice Gülşen. "Bilimsel Etik ve İntihal". *Türk Kütüphaneciliği* 22/2 (2008), 187-204.
- Uğur, Gülbahar. *Türkçenin Tarihî Sözlükleri*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ünal, Mehmet - Yılmaz, Aliye. "Muhammed Murâd-ı Buhârî ve 'Risâle-i Nakşibendiyye' Adlı Eseri". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turk-ish or Turkic* 9/3 (Winter 2014), 1535-1549.
- Vânî, Mehmed b. Mustafa. *Vankulu Lugatı*. 2 Cilt. Kostantiniyye: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Ma'mûre, 1141/1729.
- Yıldız, Fakirullah. *Sohbetnâme-i Muhammed Murâd Buhârî (Metin ve İnceleme)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Yücer, Hür Mahmut. “Vâkıa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/470. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-‘Kur’ân*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1422/2001.
- Zirikî, Hayreddîn. *el-A‘lâm: Kāmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ’ min’el-‘Arab ve’l-müsta‘rebîn ve’l-müsteşrikin*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, 15. Basım, 2002.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**İbnü'l-Cevzî'nin el-Müdhiş Adlı Eseri Özelinde Vaaz Metinlerinde Âyetten İktibas Estetiği**

*Aesthetics of Quoting From Verse in Sermon Texts Specific to Ibn al-Jawzi's Work named al-Mudhish*

**Adnan ARSLAN**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
adnan.arslan@bilecik.edu.tr

Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 02/08/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 18/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Arslan, Adnan. "İbnü'l-Cevzî'nin el-Müdhiş Adlı Eseri Özelinde- Vaaz Metinlerinde Âyetten İktibas Estetiği". 6/2 (Ekim/October, 2022), 733-747.

<https://doi.org/10.31121/tader.1152805>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Vaazın ilke ve esaslarını belirleyen klasik kaynaklara bakıldığında müelliflerin iyi bir vaiz olmak için gerekli gördükleri ilk şart Kur'ân'a hâkimiyettir. Onlara göre vaaz kürsüsünde inanç, ibadet ve ahlaka dair konuşma yapacak bir vaiz, konusuyla ilgili birinci kaynak olarak âyetlere yer vermelidir. Bağlama en uygun düşecek âyetler ihmal edilmemeli, hangi konuda hangi âyetin zikredilmesi gerektiğini vaiz göz önünde bulundurmalıdır. Bundan dolayı tedvin edilen en eski vaaz kaynaklarına bakıldığında sıklıkla âyetlere atıfta bulunulduğu görülür. Bu hassasiyet gayet anlaşılır bir tutumdur. Zira vaiz, toplumda yerleştirilmesi yahut perçinleştirilmesi gereken inanç ve değerlere tevcih ederken vicdanda hazır bulunan iman potansiyelinden istifade etmek ister. Bu potansiyeli tahrik edecek en müessir saik Allah kelamı olan âyetlerdir. Vaizin, vaaz metnini hazırlarken konuyla ilgili âyetlere atıfta bulunması hususu belirli bir düzeyde yetkinlik gerektirmektedir. Zira kimi zaman konu çerçevesinde beklenmedik âyetlerle kurulan bağlantılar, hedef kitlenin dikkatini çekmekte ve konuya odaklanmasına vesile olmaktadır. Vaizin çoğu zaman hep aynı konularda aynı âyetlere atıfta bulunması dinleyici kitlede bıkkınlık ve dolayısıyla da tesirsizliğe neden olabilir. Bu yüzden vaaz metni oluşturulmadan önce vaiz çarpıcı, ilgi çekici ve teşvik edici âyet münasebetleri üzerine zihni bir ceht sarf etmelidir. Bu hususta başarılı olduğunu gördüğümüz vaizlerden birisi İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201). Yaşadığı dönemde vaazları coşkuyula dinlenen ve başarısının farkında olan İbnü'l-Cevzî, vaaz tecrübelerini kürsüden kitaba taşımış ve gelecek kuşaklara vaaz hususunda örnekler sunmuştur. Bu çalışmada müellifin söz konusu örnekleri cem ettiği eseri olan *el-Müdhiş*, âyetleri referans verme bakımından incelenmiştir. Müellifin mezkûr konu çerçevesinde başarılı ve eksik görüldüğü tarafları değerlendirilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, İbnü'l-Cevzî, el-Müdhiş, Vaaz, İktibas.

**Abstract**

When we look at the classical sources that determine the principles and principles of the sermon, the first condition that the authors consider necessary to be a good preacher is the command of the Qur'an. According to them, the preacher who will give a speech on faith, worship and morality on the pulpit should include the verses as the first source about his subject. The verses most appropriate for the context should not be neglected, and the preacher should consider which verse should be mentioned on which subject. Therefore, when we look at the oldest sermon sources, it is seen that the verses are often referred to. This sensitivity is understandable. Because the preacher will want to benefit from the potential of faith present in the conscience while concentrating on the beliefs and values that need to be established or strengthened in the society. The most effective motivation to provoke this potential is the verses that are the word of Allah. It requires a certain level of competence for the preacher to refer to the relevant verses while preparing the sermon. Because sometimes the connections established with unexpected verses within the framework of the subject attract the attention of the target audience and enable them to focus on the subject. The preacher's often referring to the same verses on the same subjects may cause disfavor and therefore ineffectiveness in the audience. Therefore, before the sermon text is created, the preacher should make a mental examination on the relations of the verse that is striking, interesting and stimulating to attention. One of the preachers that we see successful in this regard is Ibn al-Jawzi. Ibn al-Jawzi, whose sermons were listened with enthusiasm and aware of his success during his lifetime, wanted to carry his preaching experiences from the pulpit to the book and to present examples of preaching to future generations. In this study, *al-Mudhish*, the work in which he collected these examples, was examined in terms of giving reference to the verses. The parties where the author was successful and deficient within the framework of the subject of were criticized.

**Keywords:** Exegesis, Qur'an, Ibn al-Jawzi, al-Mudhish, Sermon, Quoting.

**Giriş**

Kur'ân'ın üzerinde önemle durduğu hususların en başında, dini öğretilerin tebliğ edilmesi, iman hakikatlerine davet edilmesi ve iyiliğin emredilip (*emr-i bil'l-ma'rûf*) kötülüğün nehyedilmesi (*nehy-i 'ani'l-münker*) gelmektedir. Bu hususta nâzil olan âyetler, sayıca olduk-

ça fazladır.<sup>1</sup> Davet ve tebliğ yapılan çağrılarda kullanılan lafızlar çoğunlukla umum ifade etmektedir. Buna göre her mümin, itikat ve ibadetlerin esasları gibi dinin zaruri ve tartışmasız meselelerini en yakınından başlayarak diğer insanlara tebliğ memurdur. Bu suretle İslam toplumu kendi içinde bir denetleme mekanizması icra etmekte ve yanlış istikamete sürüklenmekten muhafaza olmaktadır. İlmi meselelerle iştiğal etmeye mani olan dünyevi meşguliyetlerin yoğunluğu, bazı mesleklerin sürekli şehir dışı seyahatlere mecbur etmesi ve sosyal çevrenin dini bilgi açıdan yetersiz oluşu gibi pek çok nedenden dolayı her Müslüman, dinini tebliğ edecek ilmi seviyeye ulaşamamaktadır. Bu yüzden çok erken tarihlerden itibaren İslam toplumunda vaizlik müstakil bir saha, vaaz da kendine mahsus bir fıkıh, bir başka deyişle bir disiplin haline gelmiştir. Vaazda nelere dikkat edileceği, vaizin bilmesi gerektiği ilimler ve aranan şartlar gibi kendi içinde sabiteleri olan bir ilim dalının tabii olarak literatürü de oluşmuştur.<sup>2</sup>

İslam dininde anayasa hükmünde birinci temel kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Müslümanların itikat, ibadet ve hukukla ilgili doktrinlerin tespit edilmesinde ilk başvuru olan Kur'ân, söz konusu sahalarda kaleme alınan dini metinlerin girişlerinde kendini belirgin bir şekilde gösterir. Örneğin, kelimelerin konularından olan *riyetullâh* bahsinde ilk önce ilgili âyetlere atıfta bulunulur. Daha sonra hadisler ve müellif yorumları gelir.<sup>3</sup> Aynı şey miras gibi hukukla ilgili metinler için de geçerlidir. Fakih, önce konu hakkında nazil olmuş âyetlere yer verecektir. Burada dikkat çekmeye çalıştığımız Kur'ân vurgusu, araştırma konumuzla alakalı olan vaazlar için de geçerlidir. Müslümanların itikat, ibadet, hukuk ve genel ahlak ilkelerinin telkin ve tavsiye edileceği kürsülerde vaizler, seçtiği konu sadedinde önce âyetlere yer verir. Zira Müslüman vicdanında onu imtisale sevk edecek en müessir saik Allah kelimidir.

Vaaz metinlerinde, işlenecek mevzuya temas eden âyetlerden *iktibasta* bulunma hususunda keyfiyet tek ve sabit değildir. Kimi vaizler, ele alacağı konuyla ilişkili tüm âyetleri en başta verir, ardından hadisleri sıralar, sonra da çerçevesini çizdiği mesele hakkında yorumlarını sunar, tecrübelerini aktarır ve kelimeleri kibar türünden hikmetli sözler ve hikâyelerle maksadını anlatır. Her ne kadar yaygın olan üslup bu olsa da vaaz metninde âyetle iktibas yöntemi bununla sınırlı değildir. Vaizin Kur'ân'a hâkimiyeti, konu ile ilgili çok ince işaret ve nükteleri âyetlerden çıkarmasında kendini gösterir. Bu itibarla kimi vaizler, iktibas hususunda çitayı oldukça yükseltir ve vaaz boyunca âyetlerden beklenmedik ilginç istihraçlarda bulunur. İlk bakışta konuyla alakasız gibi görünen âyetlere bambaşka bir perspektiften baktırır ve konunun içine dâhil eder. İlgi çekici bu iktibaslarda vaizin tekellüften ne kadar uzak olduğu, bir başka deyişle konu-âyet ilişkisini kurarken zorlamaya girip girmediği önem arz eder. Diğer taraftan Kur'ân'ın bir şey söylemediği yerde onu konuşturmaya çalışma riski de vardır. Vaiz, konuyla irtibatlı gördüğü âyete atıfta bulunduğunda, cemaatin bu irtibatı hızlıca kavraması ve âyete kolaylıkla intikal etmesi beklenir. Aksi takdirde kafa karışıklığı hâsıl olacaktır. Hülasa, işbu

1 Bu âyetlerin listesi ve tefsirleri hakkında kapsamlı çalışmalar mevcuttur. İlgili birkaç araştırma için bk. Sündüz Hanedar Oktar, *Kur'an'da Tebliğ Metodu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Muammer Ölmez, *Kur'an-ı Kerim'de Peygamberlere Emredilen Tebliğ Metotları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

2 Konu hakkındaki literatür için bk. Hasan Cirit, "Vaaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/407.

3 Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd* (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998), 2/ 182.



âyetle iktibas meselesinde vaizin zihni çabası, hafızası, fitri kabiliyeti ve Kur'ân'a olan vufukiyeti devreye girmekte ve geniş bir performans sahası ortaya çıkmaktadır.

Âyetle iktibasta bulunma hususunda öne çıkan isimlerden birisi İbnü'l-Cevzî'dir. Burada önce iktibasın edebi dil içerisinde yeri tanıtılacak, sonrasında ise İslami ilimlerin her alanında kaynaklık teşkil edebilecek nitelik ve nicelikte eserler bırakan İbnü'l-Cevzî'nin<sup>4</sup> iktibasları iki açıdan ele alınacaktır. İlkinde müellifin iktibaslarında başarılı bulduğumuz örnekleri bir araya getirilecektir. İkincisinde ise İbnü'l-Cevzî'nin iktibasta bulunurken nispeten daha az titizlik gösterdiği gelişigüzel diyebileceğimiz örneklerine yer verilecektir. Bu çalışma ile vaiz ve vaiz adaylarına âyetle iktibas konusunda İbnü'l-Cevzî'yi bir rol model olarak takdim etme amacı gözetilmiştir. Vaaz kürsüsünde, vaizin tam yeri geldiğinde âyetlerden kısa fakat çarpıcı bir şekilde yaptığı alıntılarının hitabeti mutlaka daha müessir kılacağı düşüncesi çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

### 1. Bir Söz Sanatı Olarak İktibas

Bir bedî' ilmi terimi olarak iktibas; nesir yahut şiirde sözün Kur'ân veya hadisten bir şeyler içermesidir.<sup>5</sup> Tarife bakıldığında asıl itibariyle edebi bir değeri olmayıp alıntıya benzeyen iktibas edebi bir sanat haline getiren husus, bu alıntılama edebi estetiğin korunmasıdır. Söz sahibi cümlelerini terkip ederken öyle bir yere sevk-i kelimeler eder ki tam da bir âyet yahut hadisin tasdikine denk getirir. Kendi iddiasını dini bir metinle buluşturup o metnin kutsallığından kuvvet alacak ve bu suretle ikna gücü elde etmiş olacaktır. Bu itibarla düz yazı ve şiir sahipleri bu sebeple kimi zaman Müslümanlar nezdinde en değerli sözler olan âyet ve hadislerle kendi sözlerine kuvvet vermektedirler. Dolayısıyla burada iktibas sanat haline getiren şey salt bir alıntı değil, bu alıntının bağlama olan sağlam irtibatı ve eski tabirle hüsn-ü tenasübüdür. Günümüzde *metinlerarası ilişki* yahut *metinlerarasılık* olarak kavramlaşmış hüsn-ü iktibasın yazar, metin ve okur merkezli katkıları ile bir metin, kolektif bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>6</sup> Diğer bir ifadeyle farklı metinlerin bir araya gelişinde gözetilen anlamsal bütünlük ile metnin çağrışım zenginliği artar. İki metin arasındaki bağlantıyı farklı açılardan kurabilme imkânı sunmasıyla hüsn-ü iktibas, okuru yorumlama sürecinde daha fazla aktif hale getirir. Konumuzla alakalı olarak âyetle yapılan iktibaslarda metin, ilahi kelamın desteğini alır ve daha fazla anlam kazanır. Burada söze estetik değer katan iktibasın birkaç örneğine göz atmak faydalı olacaktır.<sup>7</sup>

Arap nesrinin en başarılı görülen yapıtlarından birisi Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Makâmât* adlı eseridir. Akıcı üslubuyla modern Arap romanına ilham kaynağı olan bu eserde müellif,

4 İbnü'l-Cevzî'nin eserleri hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543.

5 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 7/182.

6 Feyza Bulut, "Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi", *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (2018), 10-13.

7 Âyetle iktibas hakkında kapsamlı bilgi için bk. Bayram Demircigil, *Tabiîn Dönemi Alimlerinin Âyet İstîşad ve İktibasları* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022); Fatih Temir, *Ebû Mansûr es-Seâlibî ve el-İktibâs Mine'l-Kur'ân'î'l-Kerîm Adlı Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), Bayram Demircigil, "Sahâbenin Âyet İktibaslarının Bağlam Yönünden İncelenmesi", *Diyanet İlmi Dergi* 58/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2022), 507-543; Bayram Demircigil, "Hz. Peygamber'in Bazı Âyet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 517-540; İbrahim Kara, "Arap Belâgatında İktibas Sanatı", *Artuklu Akademi* 8/1 (2021), 77-98; İsmail Durmuş, "İktibas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

Ebû Zeyd es-Serûcî adlı hayali bir kahramanın başından geçenleri hayali bir râvinin dilinden tahkiye eder. Eserdeki söz sanatlarının yoğunluğu *Makâmât*'a şiiresel bir nitelik kazandırmıştır. Eserde yer alan aşağıdaki cümle iktibasın nasıl bir sanata dönüştüğünü gösterir:

أنا أَنبئُكُمْ بتأويلِهِ. وَأَمَيِّرُ صَاحِبِ الْقَوْلِ مِنْ عَلَيْهِ

“Ben size onun yorumunu anlatayım, sözün eğrisi ile doğrusunu birbirinden ayırayım.”<sup>8</sup>

Bu ifadede konuşmacı, muhataplarına olan bitenin hakikatini izah edip gerçeği ortaya çıkaracağından bahseder. İlk ifade söz sahibine ait değildir. Yusuf suresinde Hz. Yusuf'un rüyaları doğru ve isabetli bir şekilde tabir ettiğine değinen bir âyetten iktibasta bulunur. Bununla kendisinin Hz. Yusuf misali bir ilme sahip olduğuna imada bulunur. Ancak bu alıntı cümlede doğal bir akış içerisindedir. İlk cümle ile ikinci cümlelerin son kelimeleri seci içerisindedir. Herhangi bir uyumsuzluk söz konusu değildir.

## 2. İbnü'l-Cevzî'de İktibas

Tabakat kaynaklarının aktardığına göre İbnü'l-Cevzî, ilmi telifatlarda bulunmasının yanı sıra güçlü ve etkili konuşmalarda bulunan hatta eserleriyle vaazın usul ve esaslarını ortaya koyan mahir bir vaizdir.<sup>9</sup> Onun vaazlarını etkili kılan etkenler çok yönlüdür.<sup>10</sup> Fakat gördüğümüz kadarıyla İbnü'l-Cevzî'nin vaaz ve hutbelerinde kendini belirgin bir surette gösteren husus, Onun âyetlere vakıf olması ve konuşma dilinin içerisine âyet ve âyet ibarelerini bağlama kopukluk vermeyecek dikkat ve incelikte iktibas etmesidir. Burada bunun örneklerine değinilecektir. İbnü'l-Cevzî'nin vaazlarını derlediği eserleri içerisinde<sup>11</sup> en nitelikli örneklerini sunduğunu gördüğümüz eseri *el-Müdhîş*, esas alınacaktır.

### 2.1. Kurgusu Sağlam İktibaslar

İbnü'l-Cevzî, hırs ve kanaat dersi verdiği bir fasılda, rızık konusunda insanın endişe etmemesi gerektiği ve kanaat ile malı talep eden kişinin rızıkının selametle ayağına geldiğinden bahseder. Allah'ın takdir ettiği rızıkı, hırsın daha da artırmayacağını anlatmak ister. Burada gerçekten de ilginç bir istihraçta bulunur. Hz. Musa, Tur Dağında Allah'ı görmek için أرني “bana kendini göster”<sup>12</sup> diyerek niyazda bulunur. Hâlbuki bu, herhangi bir talepte bulunmayan dağa nasip olmuştur. İbnü'l-Cevzî mahud olaya şaşkınlıkla işaret ederek şöyle der: وَاَعْجَبَا وَاعْجَبَا يَطْلُبُ مُوسَى التَّجْلِي فَيَمْنَعُ وَيَرْزُقُ الْجَبَلُ *Şu tuhaflığa bakın ki Musa (as) tecelli talep etmiş fakat bu tecelli Ona değil de dağa nasip olmuştur.*<sup>13</sup> İbnü'l-Cevzî burada âyetin sadece bir kelimesiyle iktibasta bulunmuştur. Müellifin burada yapmış olduğu bir tefsir sayılmaz. Zira âyetin tefsiri olarak böyle bir şeyi söylemek mümkün değildir. Fakat İbnü'l-Cevzî, burada bir tefsirde bulunma çabasında değildir. Yapmak istediği, vaazını etkili kılmak ve dikkatleri çekmek için bir

8 Ebû Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî, *el-Makâmât* (Beyrut: Matbaatu'l-Maârif, 1873), 239.

9 Bu esaslardan bir kaç hakkında bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Kussâs ve'l-muzekkîrîn* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983), 179-183.

10 İbnü'l-Cevzî'nin vaizliği hakkında ayrıntı için bk. Musab Dalğa, *Ebü'l-Ferec Abdurrahman B. Ali İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) ve "Menâkıbu Emiri'l-Mü'minin Ömer B. Hattâb" Adlı Eseri* (Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 9-11.

11 Musab Dalğa, İbnü'l-Cevzî'nin vaaz ve irşada dair kaleme aldığı otuz esere isimleriyle işaret etmiştir. Musab Dalğa, *Ebü'l-Ferec Abdurrahman B. Ali İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) ve "Menâkıbu Emiri'l-Mü'minin Ömer B. Hattâb" Adlı Eseri*, 25-26.

12 el-A'râf 7/143.

13 Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 168.

nükte aktarmaktır. Âyetin ibaresine atıfta bulunarak hırs ve kanaati âyet ile teyit etmek ister. İki metin arasında kurmuş olduğu bu ince irtibatla, haddizatında birbiriyle *delil/medlûl* ilişkisi olmayan iki ayrı mesele, birbirini destekler bir hüviyet kazanmıştır.

Tasavvufi kavramları eserlerinde sıklıkla kullanan İbnü'l-Cevzî'nin, muhabbetullâh söz konusu olduğunda tabiri caiz ise dilinden düşürmediği bir kavram *vasl*dir. Allah'a kavuşmak, O'nun tecellisini hissetmek anlamındaki *vasl*, kulun maddi perdelerden sıyrılarak kalbinde Rabbinin esma ve sıfatını seyretmeye koyulmasıdır.<sup>14</sup> Bunlar ilimden ziyade *müşâhede* ve *mükâşefe*<sup>15</sup> ile zevk edilecek oldukça soyut kavramlardır. İbnü'l-Cevzî *vasl* konusunda bir temsil getirir: *مجلسنا بحر والفكر غواص يستخرج الدر ومراكب القلوب تسير إلى بلد الوصل وأنت تقف على الساحل* “Bizim bu meclisimiz bir ummandır. Fikrimiz ise bir dalgıç; inciler çıkarır bu denizden. Kalplerin binitleri ise *vasl*ın sahiline götürür. Sen de sahilde öyle durursun.”<sup>16</sup> Bundan sonra bu temsilin güzelliğini bir âyetle tezyin etmek ister ve şu iktibasta bulunur: *وترى أفلك مواخر فيه* “Gemilerin orada suyu yara yara gittiğini görürsün”<sup>17</sup> İbnü'l-Cevzî'ye göre hakikat denizinin derinliklerinde var olan incileri toplama işi akla aittir. Bu denizi yarıp karşıya ulaştıracak yani Allah'a *vaslata* götürecek olan binit ise akıl değil, kalptir. Madde ve âlem-i şehadetin sahilinde duran insan, kalp ehlinin bu denizi yara yara selametle karşıya geçtiğini görür. Bu son cümleyi İbnü'l-Cevzî âyetin ibaresiyle teyit etmiştir. Bu iktibas, edebi üslubun yanı sıra bir bakıma işari bir yorumdur da denilebilir.

Dünyada imtihan gereği hak ile batıl birbirine karışmış bir halde iken kıyametin kopmasıyla birlikte neyin doğru neyin yanlış olduğu gün gibi aşikâr olacaktır. İbnü'l-Cevzî bir fasıl-da bunu ders vermek ister ve şöyle der: *والكون كله قد قام على صيحة إما أن يقال سعد فلان أو شقي فلان* “Varlık âleminin tamamen bir sayha ile kıyameti kopar. O gün insanlara ya *saîd* ya da *şakî* denilir. O gün benim zikrimden yüz çevirenlerin gözündeki perde açılır.”<sup>18</sup>

Bu cümlede yer alan *الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى* ibaresi Kehf sûresinde geçmektedir. Müellif bu cümleyi bir bütün halinde kendi cümlesi ile birleştirmiştir. Burada dikkat çeken husus, İbnü'l-Cevzî'nin âyetin ifadesini kendi kelimesine muzafun ileyh (tamlayan) yapmasıdır. Yani bir isim tamlaması getirmiş, bu tamlamanın muzaf (tamlanan) olan kısmını kendisi söylemiş, kalanını ise âyetle tamamlamıştır. Burada ifadenin akışını bozan hiçbir alıntı hissi uyanmamaktadır.

İbnü'l-Cevzî kimi zaman bir olayı hikâye edasıyla anlatırken âyetin kelimelerine yer verir. Bunun örneklerine sıklıkla rastlanır. İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778 [?]) tahtını terketmesine sebep olan hadiseyi anlatırken bunu açıkça görürüz: *ركب ان أدهم يوما للصيد وقد نصب له فخ* “İbn Edhem birgün avlanmak niyetiyle atına binip yola çıktı. Hâlbuki ona *يهديه ربهم* “Onun rabbi Ona hi-

14 Kavram hakkında detay için bk. Semih Ceyhan, “Vüsûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/143-145.

15 Bu iki kavramla tasavvuf ehli Allah'ın, delile ihtiyaç duyulmadan şüphesiz bir surette kalple görülmesi hakikatini ifade etmektedir. Ebü'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989), 159.

16 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîs*, 169.

17 en-Nahl 16/14.

18 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîs*, 185.

dayet verir” tuzağı kurulmuştu. Etrafında da يُحِبُّهُمْ “Allah onları sever” vardı. Avlamadan önce kendi avlanmış oldu. Gaybtan gelen bir ses ona şöyle dedi: Sen ne bunun için yaratıldın ne de şunun için emredildin.”<sup>19</sup>

Görüldüğü gibi İbrahim b. Edhem’in başından geçenleri tahkiye ederken olayın en kritik sahnelerinde âyetlerle iktibasta bulunmaktadır. Böyle bir tahkiye tarzı ile müellif, anlatımına tesir katmakta ve dinleyicinin ilgisini çekmektedir.

İbnü'l-Cevzî kimi zaman da Kur’ân kıssalarını vaaza taşır. Örneğin; Bakara sûresinde zikredilen *Tâlût kıssasına* atıfta bulunur. Bu kıssada Câlüt ordularıyla savaşmak üzere yolan çıkan Tâlût, üzerinden geçilecek nehirden askerlerinin bir avuçtan fazla su içmemelerini ister. Bu bir imtihandır. Çoğunluğu sudan kana kana içerler ve imtihanı kaybederler. İçtikleri bu su, onların savaşma güçlerini yitirmelerine sebep olur.<sup>20</sup> İbnü'l-Cevzî dünya hayatını, bu kıssada geçen nehre benzetir. Dünyanın faziletleri ise ordusuna bu sudan içmeyin diye seslenen Tâlût’a benzer. Faziletler der ki: فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي “Kim ondan içerse benden değildir.”<sup>21</sup> Burada İbnü'l-Cevzî’nin iktibasından bizim anladığımız şey şudur: Dünya hayatı için uhrevi vazifeler ihmal edilmemelidir. Fakat dünya hayatı tekdüze değildir. Kimi zaman yoksulluk gibi bir zaruret hâsıl olduğunda kişinin dünyevi şeyleri tercih etmesi bir zorunluluk olur. Bu takdirde اَلَا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ “Ancak eliyle bir avuç alan başka” ifadesinin tasrih ettiği gibi zaruret miktarında ruhsatla amel edilebilir. Fakat çoğu insan, ruhsatla amel etme haddini aşmakta ve ehli gaflet olup kana kana dünya nehrinden içmektedirler.<sup>22</sup>

İbnü'l-Cevzî’nin iktibas hüneri, birbiri ile ilk bakışta alakasız görünüm âyetleri belirli bağlam doğrultusunda cem etmesinde kendini göstermektedir. Eserin fasıllarından birinde, günahların adım adım insanın kalbinden imanını çıkarabildiğini anlatmak ister. Mümin günah işler fakat bunda ısrar etmez. Aldırış etmeden işlenen günahlar, kalbi vahim bir akıbeta sürükler. Günah yolunun duraklarından bahsettiği bu fasılda şöyle der: الكلف يدوي قبل أن يصير بهقا والبهق يلاطف قبل أن يعود برصا أما سمعت في بداية الزلل {إذا مسهم طائف} وفي وسطه {كلا بل ران على قلوبهم} وفي آخره {أم على قلوب أفعالها} Yüzdeki çil lekesi, alaca hastalığına dönüşmeden önce tedavi edilir. Alaca da cüzzama inkılap etmeden tedavi görmelidir. Sen duymadın mı ki hatanın başına; “Onlara şeytandan bir ayartma geldiğinde”<sup>23</sup>, ortasına; “Hayır hayır, öyle değil. Aksine onların kazandığı günahlar kalplerinin üzerine pas olmuştur”<sup>24</sup>, sonuna ise “Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?”<sup>25</sup> âyetleri işaret eder.

Bir vaiz olarak İbnü'l-Cevzî’nin amacı, müminlerin günahlarını küçük görmemeleri, hatada ısrar etmemeleri ve istiğfarı geciktirmemeleri hususunda uyarıda bulunmaktır. Buna uygun gördüğü temsil ise tedavi görmezse adım adım ilerleyen sinsi cilt hastalıklarıdır. Burada bir silsile vardır: Çil, alaca ve cüzzam. İlk başta ciltte sadece hoş olmayan bir çil lekesi ile başlayan deri hastalığı zamanla durduğu yerde kalmaz, cüzzama kadar ilerler. Bu temsili, ku-

19 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 199.

20 Ali Osman Kurt, “Tâlût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 552.

21 el-Bakara 2/249.

22 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 175.

23 el-A’râf 7/201.

24 el-Mutafifin 83/14.

25 Muhammed 47/24.

lun günahları karşısındaki tavrında kullanmak ister. Lakayt kalınan günahların manevi bünyedeki tehlikeli ilerleyişinin adımlarına işaret eden âyetlerle getirdiği temsili teyit eder. İlk âyette şeytan sadece vesvese verir. Şeytanın bu ayartma girişiminde uyanık olup istiaze etmeyen kişinin kalbinde bir süre sonra paslanmalar başlar. Buradan bizim anladığımız şudur: Maddenin kimyasal özelliklerini kaybetmesine neden olan oksitlenme gibi günahlar da kalbin *marifetullah* ve *muhabbetullah* gibi ulvi hasiyetlerini günbegün kaybettirir. Bu ikinci aşamadır. Üçüncüsü merhalede ise kalp artık manevi işlevlerini tamamen yerine getiremez bir hale döner. Bu aşamada kalp iman ve ubudiyetten zevk almayan bir mezbeleye dönüşür. Böyle bir kalbin durumu ise cüzzam hastalığına yakalanan kişinin gördüğü muameleye maruz kalır. Cizzamlı kişinin tedavisi için yanına yaklaşılmaz, karantinaya alınır. En azından başkası zarar görmesin diye üstüne kilit vurulur ve kendi haline bırakılır. *Marifet* ve *muhabbet* istidadını kaybetmiş kişinin kalbi de cüzzamlı kişi gibi *kilitletir*, mühürlenir. İbnü'l-Cevzî'nin kurgusundaki hastalık aşamalarına tamamen örtüşen bu âyetlerle mesele somutlaştırılmış ve zihinde belirgin bir hüviyet kazanmıştır.

İbnü'l-Cevzî'nin vaazlarını cazip kılan etkenlerden biri de muhtemelen onun konu ve âyetler arasında kimi zaman gülümsetecek alakalar kurmasıdır. Örneğin bir fasılda nefsi terbiye etmeye çalışırken aşırıya gitmemeye dair bir hatırlatmada bulunur. Tüm eser boyunca lezzetlerin terkine dair yoğun telkinde bulunan İbnü'l-Cevzî, anlaşılan bu hususta bir denge gözetmek gerekliliği hissetmiştir. Şöyle ki Nisâ süresine Allah, eşler arasında sevgi bakımından adaletin sağlanmasının çok zor olacağını bildirir. İnsan sevgi duygusunu tam olarak kontrol edemez ve ister istemez eşlerden birine daha fazla meyleder. Bu meyil, diğerlerini tamamen ihmal ettirecek düzeyde olmamalıdır. Allah, *فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ* “*Tamamen de birine kalbinizi kaptırmayınız*”<sup>26</sup> emir buyurarak eşlerden birine tüm meyli ile kapılmaktan sakındırır. Buna benzer bir şekilde, zevk ve lezzete müptela olan nefsi, dünya lezzetlerinden tamamen mahrum bırakmak doğru olmaz. Buna güç yetirmek de zaten çoğu kimse için mümkün değildir fakat âyette buyrulduğu gibi tamamen dünyaya meyletmek de olmaz.<sup>27</sup> İbnü'l-Cevzî'nin mevzudan Nisâ suresindeki âyete intikali, açıkçası hem isabetli hem de pek latif olmuştur.

Bir fasılda İbnü'l-Cevzî rızık kanaat ile talep etmenin ve hırs ile rızıkın peşinde koşmanın anlamsızlığına değinmek ister. Burada bağlama uygun iktibasta bulunduğu âyetin konu ile alakası açıkça görülmez. Burada bir miktar teemmülde bulunmak gerekir: *هل العيش إلا كأس* “Hayat dediğin içine keder bulaşmış bir kâse değil mi? Bunun dibinde ki de ölümden başka nedir?”<sup>28</sup> Bu ifadelerle İbnü'l-Cevzî hayatı bir kadeh içeceğe benzetir. Bu içeceğin içine keder karışmıştır. Dibindeki tortu da ölümlerle son bulmaktadır. Bir içecek farz edelim ki içinde hoşlanılmayan bir şey karışmış ve sonu da ölüm acısıyla maluldür. Böyle bir hayatta elde edilecek rızık ne kadar tat verebilir ki? O halde rızık peşinde koşan insan dünya hayatındaki rızık peşinde koşmaktan başka bir çare araması elzemdir. O da Al-

26 en-Nisâ 4/129.

27 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdbiç*, 310.

28 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdbiç*, 221.



lah'ın indindeki rızıktır. Bunu teyit etmek için şu âyetle iktibasta bulunur: فابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ  
“Allah'ın yanındaki rızka talip olun.”<sup>29</sup>

Diğer bir fasılda müellif, dünya hayatının aldatıcı olduğundan bahseder. Dünya hayatı fani, kısa ve asıl itibariyle elemelerle doludur. Fakat dünya hayatı öyle bir sihir yapmıştır ki insanlara kendini baki ve lezzetlerle çevrili zannettirir. Bunu ifade etmek için şöyle der: إِحْذَرُوا  
منها فإنها أَسْحَرُ مِنْ هَارُوتَ وَمَارُوتَ “Sakın dünyadan ki o, Hârut ve Mârut’tan daha çok büyüleyici-  
dir.” Bundan sonra dünya hayatının asıl itibarıyla ele geçemediğinden, geçse bile su gibi akıp  
gittiğinden bahseder: لَيْسَ لِلْمَاءِ فِي قَبِيضَةٍ مِمَّسِكٍ ثَبُوتٌ “Avucunu kapayıp eliyle tutmak isteyen kişi-  
nin elinde su duramaz”. Akabinde İbnü'l-Cevzî, bağlamla alakalı olacağını düşündüğü şu  
âyetle iktibas eder: وَإِنْ أُوْهِنَ الْبُيُوتُ لِبَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ “Evlerin en zayıfı örümceğin evidir.”<sup>30</sup> Bu âye-  
tin bağlam ile irtibatı kolay anlaşılır değildir. Fakat şöyle bir anlama yormak mümkündür ki  
örümcek, avını avlamak için ağını epey bir zahmetle örer. Uygun bir yer bulur, gayet munta-  
zam bir şekil vermek için didinir. Bir rızık elde etmek için ciddi bir çabayla ağını örer fakat  
bu ağ, küçük bir çalı yahut kuş gibi bir sineğin kanadıyla darmadağın olur. Dünyadan bir rızık  
elde etmek için çabalayan kişinin yaptıkları da örümceğin yaptığına benzer. Bir ömür boyu  
hayat mücadelesi vererek mal mülk yakalamak için ağını ören insanoğlunun tüm çabaları,  
basit bir sebeple gelen ecelin müdahalesiyle yerle bir olur. O halde insanın dünyevi çabası ile  
örümceğin gayreti birbiri ile sonuç itibarıyla benzerlik arz eder. Fakat dediğimiz gibi bu irti-  
batın anlaşılması zihni çaba gerektiren bir inceliktedir.

Diğer bir fasılda ise İbnü'l-Cevzî, dünyada ebedi kalmak isteyen insanın umutları ile  
ecelini *intak* sanatıyla dile getirir.<sup>31</sup> Bir tür istiare olan bu sanat ile insanın geleceğe dair umut-  
ları اَبْلَغُهُ مَأْمَنَةً “Onu güvende olacağı yere ulaştır”<sup>32</sup> der. Tevbe suresi altıncı âyetteki bu ibare-  
de Allah, Hz. Peygambere sığınma talep eden müşriklere yönelik bir müsamahadan bahseder.  
İnsanın umutları da ecele karşı böyle der. Hâlbuki ecel ise acımasızdır ki insanın hayal ve  
umutlarının tam aksine فَضْرَبِ الرِّقَابِ “Vurun boynunu”<sup>33</sup> der.<sup>34</sup> Ecel geldiği vakit insanın ha-  
yallerini hiçe sayar ve bir şeyler daha yapmasına müsaade etmeden dünyadan alır götürür.  
Görüldüğü gibi buradaki iktibas da gayet yerinde ve ilgi çekici olmuştur.

Nisâ suresi beşinci âyette Allah, malın korunması lüzumundan hareketle, akli henüz  
kemale ermemiş, iktisadi tedbirden aciz kimselere malların teslim edilmemesini tavsiye buyu-  
rur. يَا مَعْشَرَ الْأَصْحَاءِ اغْتَنِمُوا نِعْمَتِي السَّلَامَةَ وَالْإِمْهَالَ “Mallarınızı akli ermezler vermeyin.”<sup>35</sup> İbnü'l-Cevzî bu tavsiyeyi  
vaaz kürsüsüne uygun düşecek bir şekle dönüştürür. يا معاشر الأصحاء اغتنموا نعمتي السلامة والإمهال  
واحذروا خديعتي المنى والأمال قد جربت على النفس تبذيرها في بضاعة العمر فانتبهوا لانتهاج الباقي  
yerinde olanlar. Sıhhat ve vakit nimetlerini ganimet bilin. Hülya ve hayallerinizin aldatmasın-  
dan sakının. Ömür sermayenizi saçıp savurmaya nefsinizi alıştırdınız. Bari kalan kısmını en

29 el-Ankebût 29/17.

30 el-Ankebût 29/41.

31 İntak, konuşma kabiliyetine sahip olmayan varlıklara insan gibi söz söyletme anlamında bir edebî sanattır. İsmail Durmuş,  
“Teşhis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/565-566.

32 et-Tevbe 9/6.

33 Muhammed 47/4.

34 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 313

35 en-Nisâ 4/5.

azından fırsat bilin.”<sup>36</sup> İbnü'l-Cevzî bu ifadelerinden sonra yukarıdaki âyetle iktibasta bulunur. Buna göre eldeki sermayeyi ömre, onun değerini bilmeyen kıt akıllı sefih yahut çocuk tabiatlı kimseleri de nefse benzetir. Nefis şimdiye kadar ömür ganimetini israf edip savurmuştur. İbnü'l-Cevzî der ki bari ömrünüzün kalan kısmında *وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ* “Mallarınızı akli ermez-  
lere vermeyin.”<sup>37</sup>

İbnü'l-Cevzî diğer bir fasılda akıl-hevâ çatışmasından bahseder. İnsanın akli tövbe etmek istese de hevâ ve hevesi buna engel olur. Bundan dolayı ömür boyu aralarında bir çatışma yaşanır. Burada nefsi bir düşman olarak tanıtan müellif, bu düşmanla çatışmaya gerek duymadan onu kaçırmanın yolunu söyler. O da kuvvetli bir azim sahibi olmaktır. *el-Müdhîş*, baştan sonra hep bu iradeye vurgu yapan bir vaaz kitabıdır. Eserde insanın herhangi bir ibadeti yapmak için ciddi ve kararlı olması gerektiğine dair tavsiyeler sıklıkla yer alır. Burada da İbnü'l-Cevzî şöyle der: *تتوي قيام الليل فتنام وتحضر المجلس فلا تبكي ثم تقول ما السبب (teheccüde) niyet edip uyuyorsun. İlim meclisine gelip hiç ağlamadan kalkıp gidiyorsun. Sonra da diyorsun ki sebep ne?*<sup>38</sup> İbnü'l-Cevzî, bu soruları sorduktan sonra cevabını yine bir âyetten iktibasta bulunarak verir: *قل هو من عند أنفسكم* “De ki o sizin kendi nefsinizden.”<sup>39</sup> Buna göre insanın ciddi bir kararlılıkla tövbe edememesi yahut ibadete muvaffak olamaması yine onun nefsinin isteksizliğinden kaynaklanmaktadır. Eğer gerçekten bir halden kurtulmak isteseydi Allah onu buna muvaffak kılardı.

Bir fasılda İbnü'l-Cevzî, ihlas ve riya arasında bir karşılaştırma yapar. Burada da iktibas açısından hakikaten göz dolduran bir performans sergiler: *شَجَرَةُ الْإِخْلَاصِ أَصْلُهَا ثَابِتٌ لَا يَضُرُّهَا زَعَزَعٌ وَأَمَّا شَجَرَةُ الرِّيَاءِ فَاجْتَنَّتْ عِنْدَ نَسْمَةِ رِيَاءِ أَصْلُهَا ثَابِتٌ* “İhlas ağacının kökü sabittir. Ona hiçbir sarsıntı zarar vermez. Riya ağacı ise en hafif bir meltemde bile sökülür.”<sup>40</sup> Cümlelerde geçen *أَصْلُهَا ثَابِتٌ* ve *اجْتَنَّتْ* ifadeleri İbrahim suresinden iktibas edilmiştir. Âyetlerin bağlamına göre güzel söz ve çirkin söz karşılaştırılmıştır. İbnü'l-Cevzî ise kendi metnine âyetleri dâhil ederek şöyle bir manaya işaret eder: İhlaslı amel ne takdir ne tenkit, hiçbir şeyden etkilenmeden sebatla devam eder. Köklü, sabit bir ağaç gibidir. Gösteriş olsun diye yapılan ameller ise bilakis kalıcı değildir. Hafif bir tenkit karşısında yaptığı amel ya da iyiliği bir çırpıda terk eden kişinin iyilik ağacı köksüzdür, görüntüden ibarettir.

## 2.2. Kurgusu Zayıf İktibaslar

İbnü'l-Cevzî'nin iktibastaki hünerini gösterdiği örneklerin yanında az da olsa âyetleri kendi bağlamından kopararak vaazına derç ettiği görülür. Aşağıdaki iktibas bunun en belirgin bir örneğini teşkil etmektedir.

Müellif bir fasılda tövbeyi geciktiren kişileri hedef almaktadır. Onlara hitaben şöyle der: *يا مؤخرا توبته بمطل التسوييف لأي يوم أجلت* “Ey tövbesini elbet bir gün diye diye geciktiren kişi. Hangi güne geciktirildi?”<sup>41</sup>

36 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 342.

37 en-Nisâ 4/5.

38 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 354.

39 Âli İmrân 3/165.

40 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 398.

41 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 207.

Burada İbnü'l-Cevzî *لَا يَوْمَ أُجِّلَتْ* ifadesini, Mürselât sûresinin on ikinci âyetinden iktibas etmiştir. O surede kıyamet gününün dehşetinden bahsedilmiş ve Allah'ın azap ve mükâfatı ahirete ertelendiğinden haber verilmiştir. Bu sûredeki tecil/erteleme fiilinin sahibi Allah'tır. Hâlbuki İbnü'l-Cevzî'nin bağlamında erteleme, tövbeyi geciktiren gafil kişilere aittir. Her ne kadar bu iktibas anlamca irtibatlı görülse de bağlam açısından uygun düşmemiştir.

İbnü'l-Cevzî'nin âyetin bağlamını çok düşünmeden alıncaya iktibasta bulunmasının örneklerinden birisi de istiğfarda acele etmeye dair bir fasılda yer almaktadır: *وقوع الذنب على* “Kalbe günahın girmesi yağın elbiseye düşmesi gibidir. Eğer acele edersen yayılmaz. Yoksa o yağ lekesi elbisene yayılır”<sup>42</sup> Müellifin günah ve istiğfar ile elbisedeki yağ lekesi ve yıkama arasında kurduğu benzerlik oldukça akılda kalıcıdır. Fakat bundan sonra iktibasta bulunduğu *وَإِنْ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيُطْنَنَ* “Sizden bazıları da ağırdan alır”<sup>43</sup> âyet ifadesi, münafıkların cihat için sefere çıkarken ağırdan alması ve isteksiz davranmasından bahsetmektedir. Hemen istiğfarda bulunmanın lüzumu ile cihada heyecan ve şevkle katılmak arasında irtibat varsa da böyle bir anlam ilişkisi kurmanın -kolayca anlaşılır olması beklenen vaaz diline- uygun düşmediği söylenebilir.

Kimi zaman İbnü'l-Cevzî'yi iktibasta bulunurken edebi kaygıları gözettiğini görürüz. Bu makamlarda bir vaizden ziyade edebiyatçı gibi davranır. Edebiyatın gereği olan mübalağalı anlatımlar bu iktibaslarda kendini gösterir.

Örneğin bir fasılda Allah'tan korkan huşu ehlinin hallerini tasvir eder. Bunların gözyaşları, gündüz vakitlerinde ihlası gözetmek için kendini tutar. Gece olup yalnız başlarına kaldıklarında ise göz pınarlarını tutan tıpa açılır ve yaşlar, vadileri sulayan hatta sele dönüşen sağanak yağmura döner. İbnü'l-Cevzî burada *فَسَأَلَتْ أَوْدِيَةً بِقَدَرِهَا* “Vadiler, kendi miktarlarıncaya sel olup aktılar”<sup>44</sup> ifadesiyle alıntı yapar.<sup>45</sup> Gözyaşlarının sel olup akması tabiri günlük hayatta da sıklıkla kullanılan oldukça abartılı bir edebi üslubu yansıtmaktadır. Böyle bir mübalağa için İbnü'l-Cevzî, âyeti bağlamından koparmakta bir beis görmemiştir.

İbnü'l-Cevzî'nin mübalağalı anlatımda âyetle iktibasta bulunduğu dair diğer bir örnek ise yine gözyaşlarıyla alakalıdır. Burada epey yoğun bir şekilde teşbihlere başvurur. Söz, vazdan ziyade edebi bir metne dönüşür: *إِذَا خَرَجَتْ الْقُلُوبُ بِالنَّوْبَةِ مِنْ حَبْسِ الْهَوَى إِلَى بِيْدَاءِ الْإِنَابَةِ جَرَتْ خُبُولٌ* “Kalpler tövbe ederek hevânın zindanlarından niyazın sahralarına çıkınca, aşk meydanlarında gözyaşı atları *المرسلات عرفا* “Andolsun birbirini ardınca gönderilenlere”<sup>46</sup> misali koşarlar.” İbnü'l-Cevzî bu cümlelerle oldukça belirgin bir şekilde söz sanatları kullanarak, samimi bir tövbenin beraberinde gelen coşkunuğa işaret eder. Gözyaşları –bir önceki örnekte olduğu gibi- bu kez iyilik için art arda gelen elçilere yani meleklerle benzer bir şekilde akar. Kanaatimizce bu iktibas mübalağalı oluşunun yanında muğlaklığı ile de maluldür. Zira *وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا* âyeti ile neyin kastedildiği tam olarak bilinmemektedir. Tefsirler art arda ge-

42 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 357.

43 et-Tevbe 4/72.

44 er-Ra'd 13/17.

45 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 328.

46 el-Mürselât 77/1.

len bu şeylerin ne olduğu hususunda ihtilaftadır. Bu ifade ile kastedilenin *riüzgârlar*,<sup>47</sup> *melekler*<sup>48</sup> ve *peygamberler*<sup>49</sup> olduğu şeklinde muhtelif yorumlar yapılmaktadır. Dolayısıyla manası vazih olmayan böyle bir âyetin müşebbehun bih olarak vaazda kullanılması çok uygun düşmemiştir. Bunun yerine وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا “*Andolsun Allah yolunda koştukça koşanlara*”<sup>50</sup> âyeti ile iktibasta bulunulsa daha anlaşılır olabilirdi.

İbnü'l-Cevzî'nin iktibasta bulunurken özen gösterdiği hususlardan en dikkat çeken, getirdiği âyetin son harfi ile kurduğu önceki cümlelerin seci içerisinde olmasına dikkat çekmesidir. Bir fasılda bunun süslü bir örneğini görmekteyiz. Âyetin ses ahengi içerisinde getirilişini görmek için tüm paragrafa bakmak yerinde olacaktır:

أخواني من عامل الدنيا خسر ومن حمل في صف طلبها كسر وإن خلاص محبها منها عسر وكل عاشقها قد قيد  
وأسر فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر

“Ey kardeşlerim. Kimin dünya ile alışverişi olursa kesin zarar eder. Kim onun talebinde bulunursa kırılır. Onun sevgilisinin ondan bir şey elde etmesi zordur. Onun tüm âşıkları ise kelepçelenmiş ve esir alınmıştır. Onlardan bir kısmı ölmüş bir kısmı ise ölümünü beklemektedir.”<sup>51</sup>

Bu paragrafta tüm cümleler راء “râ” ile secilidir. İktibasta bulunulan فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ “Öyle ki onlardan kimi adağını yerine getirdi (şehîd oldu), kimi de (şehîd olmayı) bekliyor!”<sup>52</sup> ibaresi de “râ” harfi ile bitmektedir.

Bu İktibasın da bağlamından koparıldığını söyleyebiliriz. Zira Ahzâb sûresindeki âyetten alınan ibarede, cihada katılan müminlerin Allah için şehadet dâhil her türlü ihtimale göğüs gerdiklerinden bahsetmektedir. Burada, gazveye katılmak ve şehadete ermek gibi kahramanlık örneklerine teşvik vardır. Hâlbuki İbnü'l-Cevzî'nin temas ettiği mesele ise dünyanın kendine âşık olanları kısıvrak yakalayıp onları kendine esir etmesidir. *Esir olanların bir kısmı ölmüş bir kısmı ise ölümünü bekliyor* denilmektedir ki bunun âyetin nüzul bağlamıyla alakası görünmemektedir.

## Sonuç

Bu çalışmada, İslami telifatında epey bereketli bir ömür sürmüş İbnü'l-Cevzî'nin ilmi ihtisaslarının dışında öne çıkan bir yönü olan vaizliğindeki iktibasları araştırılmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin mevize ve öğütlere tahsis ettiği eserleri içerisinde başyapıtı sayılabilecek *el-Müdhîş* adlı eseri özelinde, iktibas uygulamaları eleştirel bir gözle irdelenmiştir. Gördüğümüz kada-

47 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberi, *Câmi' u'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (B.y.: Dâru Hecr, 2001), 23/580.

48 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr, 1419), 10/392.

49 Ebû Hafs Sirâcüddîn İbn Âdil, *el-Lubâb fî 'ulumi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 20/60.

50 el-Âdiyât 100/1.

51 İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 397.

52 el-Ahzâb 33/23.

rıyla müellif, vaazlarında teşbih, istiare, kinaye vb. sanatlarını kullanarak edebi bir dille hitap etmeye özen göstermiştir. Bunlar içerisinde çoğunlukla başvurduğu bir söz sanatı da iktibas-tır. İbnü'l-Cevzî bu iktibaslarla sözlerine tesir kazandırmıştır. Zira Müslüman vicdanında âyet ve hadislerin -kutsiyetinden dolayı- büyük bir etki uyandıracığı kuşkusuzdur. âyet iktibasla-rında çoğunlukla başarılıdır. Fasıllar içerisinde ele aldığı konularla birebir örtüşen, müddeayı teyit eden âyetlerle mevzeler son derece estetik bir nitelik kazanmıştır. Konu bütünlüğüne tam uyuşan bu intikallerle aynı zamanda Kur'ân'a ne derece vakıf olduğunu göstermiştir. Ço-ğunluğu teşkil eden bu iktibasların yanında az da olsa âyetlerin konu bağlamından uzak bir şekilde iktibas edildiği de görülmüştür. Mana ve lafız bakımından konuyla irtibatlı gördüğü âyetleri, nüzul sebebi ve muhatap kitle açısından göz önünde bulundurmadan metnin içinde dâhil etmiştir. Bazen de uzun ve dikkatli teemmülle ancak anlaşılabilir muğlak intikallerle vaaz dilinin vazih olması ilkesini ihlal ettiği de gözlemlenmiştir. Bunların örnekleri çalışmada yer almıştır. Sonuç olarak söyleyebileceğimiz husus şudur ki İbnü'l-Cevzî'nin *el-Müdhîş* adlı eserinde vaizlere iktibas açısından kılavuzluk edebilecek kalitede mükemmel alıntılar mevcuttur. Bunların izinden giderek bir yöntem çıkarılması gayet mümkündür. Bu bakımdan İbnü'l-Cevzî'nin *el-Müdhîş* ve diğer mevize ağırlıklı eserlerinin iktibas estetiği çerçevesinde daha kapsamlı bir araştırmaya tabi tutulması ve bu araştırmada elde edilecek örneklerin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından vaizlere iktibas rehberi olarak takdim edilmesinin Türk halkının vaazlardan daha etkin istifade etmesine katkısının olacağı kanaatimizdir.

#### **Etik Beyan / Ethical Statement**

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

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

Adnan ARSLAN

#### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.



**Kaynakça**

- Arı, Mehmet Salih. "Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Hayatı, Eserleri ve Tarih Metodolojisi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2012), 165-185.
- Bulut, Feyza. "Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi". *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (2018), 10-13.
- Ceyhan, Semih. "Vüsûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cirit, Hasan. "Vaaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/407-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dalğa, Musab. *Ebü'l-Ferec Abdurrahman B. Ali İbnü'l-Cevzi (ö.597/1201) ve "Menâkıbu Emiri'l-Mü'minin Ömer B. Hattâb" Adlı Eseri*. Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demircigil, Bayram. "Sahâbenin Âyet İktibaslarının Bağlam Yönünden İncelenmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 58/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2022), 507-543.
- Demircigil, Bayram. *Tabiîn Dönemi Âlimlerinin Âyet İstişhad ve İktibasları*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.
- Demircigil, Bayram. "Hz. Peygamber'in Bazı Âyet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 517-540.
- Durmuş, İsmail. "Teşhis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed. *el-Makâmât*. Beyrut: Matbaatu'l-Maârif, 1873.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn. *el-Lubâb fî 'ulumi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr, 1419.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Kussâs ve'l-muzekkiriîn*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Müdhiş*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Kara, İbrahim. "Arap Belâgatında İktibas Sanatı". *Artuklu Akademi* 8/1 (2021), 77-98.
- Kurt, Ali Osman. "Tâlût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 2010).
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm. *er-Risâle*, thk. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Nihayetu'l-ereb fî fününi'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Oktar, Sündüz Hanedar. *Kur'an'da Tebliğ Metodu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ölmez, Muammer. *Kur'ân-ı Kerim'de Peygamberlere Emredilen Tebliğ Metotları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 36 Cilt. B.y.: Dâru Hecr, 2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998. 182.
- Temir, Fatih. *Ebû Mansûr es-Seâlibî ve el-İktibâs Mine'l-Kur'ân'î'l-Kerîm Adlı Eseri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki – Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 20/543-549.İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Bazı Osmanlı Tarihçilerinin Ayet İktibasları Üzerine Bir Değerlendirme**

*An Evaluation on Quotations of Verses by Some Ottoman Historians*

**Kadir ERBİL**

Öğr. Gör. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi ABD

Lecturer, Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology

İslamic History and Arts, Department of Islamic of History

Türkiye

[kadirerbil@nevsehir.edu.tr](mailto:kadirerbil@nevsehir.edu.tr)

orcid.org/0000-0003-2530-4396

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 28/07/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 10/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Erbil, Kadir. “Bazı Osmanlı Tarihçilerinin Ayet İktibasları Üzerine Bir değerlendirme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October, 2022), 748-771.

<https://doi.org/10.31121/tader.1150089>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial

4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş / Türkiye

**Öz**

Osmanlı döneminde kaleme alınan tarih kaynakları dönemin ekonomik, sosyal, ahlâkî ve dinî yönleri hakkında gerekli bilgileri yansıtır. Bu eserlerde yazıldıkları dönemin toplum ve âlimlerinin dinî anlayışlarını görmek mümkündür. Çünkü bu eserler, tarihî bilgiler aktardıkları gibi dönemlerinin sosyal ve dinî yapılarını da yansıtır. Bir kısım Osmanlı tarihçileri olayları anlatırken onları dinî bir dayanakla kuvvetlendirmek için ayet ve hadis kullanırlar. Bu çalışmada, bazı Osmanlı tarihçilerinin eserlerinde nüzul ortamından farklı olarak kullandıkları Kur'an ayetleri ile bazı müfessirlerin bu ayetlere getirdikleri yorumlara yer verilmektedir. Osmanlı tarihçilerinin hayatları incelendiğinde, onların her konuda özellikle din ve tarih konusunda söyleyecek sözleri olduğu görülmektedir. Osmanlı tarihçileri, eserlerinde aktardıkları olaylarda Kur'an ayetlerini ve hadisleri ustaca kullanmışlar ve bazen ayetin tamamını, bazen de bir kısmını almışlardır. Osmanlı tarihçileri, ayetin nüzul ortamında ifade ettiği anlamdan farklı anlamlar ve yorumlar ortaya çıkarmışlar, aynı ayetleri yeri geldiği zaman tekrarlamışlardır. Tarihçiler, olayları aktarırken, önyargılardan uzak durarak objektif bir şekilde aktarmışlardır. Genel olarak müfessirler ayetleri yorumlarken nüzul ortamını göz önünde bulundurmamışlardır. Osmanlı tarihçileri ise, ayetleri olayların akışına göre kullanmışlardır. Bu nedenle bazı ayetlerin nüzul ortamından farklı olarak kullandıkları görülmüştür. Eserlerinde Kur'an ayetlerine yer veren Osmanlı tarihçilerinin telif ettikleri eserleri incelenmiş, nüzul ortamından farklı anlamda kullanılan ayetler tespit edilmiştir. Bu tespit sonucunda vermek istedikleri mesaj ve bazı müfessirlerin aynı ayetle ilgili yorumu karşılaştırılmıştır. Çalışmada Osmanlı tarihçilerinin ayetin geçtiği olayla ilgili metin özlet olarak verilmiş, müfessirlerin ayetle ilgili yorumu ve sonunda bir değerlendirme yapılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Ayet, İslam Tarihi, Osmanlı Tarihi

**Abstract**

Historical sources written in the Ottoman period reflect the necessary information about the economic, social, moral and religious aspects of the period. In these works, it is possible to see the religious understanding of the society and scholars of the period in which they were written. Because these works both convey historical information and reflect the social and religious structures of their period. Some Ottoman historians use verses and traditions (ahādith) to strengthen them with a religious basis while describing the events. In this study, the Qur'ānic verses that some Ottoman historians used in their works, at variance with the environment of revelation, and the interpretations that some commentators brought to these verses are given. When the lives of Ottoman historians are examined, it is seen that they have something to say about every subject, especially religion and history. Ottoman historians skillfully used the verses of the Qur'ān and traditions (ahādith) in the events they narrated in their works, and sometimes they took the whole verse or sometimes a part of it. The authors revealed different meanings and interpretations from the meaning of the verse in the context of its revelation, and they repeated the same verses from time to time. The historians reported the events in an objective way, avoiding prejudices. In general, commentators have taken into account the environment of revelation while interpreting the verses. Ottoman historians, on the other hand, used the verses according to the flow of events. For this reason, it has been seen that some verses are used differently from the revelation environment. The works of Ottoman historians, who included the verses of the Qur'ān in their works, were examined, and the verses used in a different sense from the revelation environment were determined. As a result of this determination, the message they wanted to give and the interpretation of some commentators on the same verse were compared. In the study, the text of the Ottoman historians about the event in which the verse takes place is given as an abstract, the commentators' interpretation of the verse is mentioned and an evaluation at the end is made.

**Keywords:** The Qur'ān, Commentary, Verse, Islamic History, Ottoman History.

## Giriş

Müslümanlar asırlardır hayatlarının her alanında Kur'an'dan iktibasta<sup>1</sup> bulunmuştur. Kur'an'ı ilk iktibas eden Hz. Peygamber olmuştur. Ondan sonra başta sahabe ve tabiîn olmak üzere günümüze kadar gelen Müslüman âlim ve müfessirler Kur'an'dan iktibaslar yapmışlardır.

Kur'an-ı Kerim'e göre onu tefsir etme yetkisi önce Allah'ta sonra da Hz. Peygamber'dedir. Çünkü bir problemin çözümü konusunda Allah-Rasulullah-İlim üçlemesi çeşitli vesilelerle zikredilmiştir.<sup>2</sup> Sahabe, Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ı yorumlamak yerine ortaya çıkan problemlerin çözümü için ona müracaat etmiştir. Hz. Peygamberin vefatından sonra Kur'an'ı yorumlama işini, onun eğitim ve öğretiminden geçerek Kur'an'ı yorumlama alanında yetkili olan sahabe üstlenmiştir. Sahabeler arasında tefsir alanında meşhur olan Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) ve Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53) gibi sahabeler önde gelir. Tâbiîn ve tebeü't-tâbiînden eser veren Alkame b. Kays (ö. 62/682), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Mücahid b. Cebr (ö. 103/721), Tâvus b. Keysan (ö. 106/725), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi âlimler yetişmiştir. Yeni fetihlerle birlikte İslam coğrafyasının genişlemesi tefsir ilminin gelişmesine ve yeni müfessirlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır.<sup>3</sup>

Tarih bize geçmişin kültürünü ve manevi değerlerini aktarır. Geleceğe daha iyi hazırlanmak için tarih ve kültürü iyi kavramak gerekir. Osmanlı tarihçileri meydana gelen olayları aktarırken kültür ve manevi değerlere büyük önem vermişlerdir. Onlar tarihçiliklerinin yanı sıra aynı zamanda bir müfessir, bir muhaddis, bir fıkıhçı olmuşlardır. Kısacası Osmanlı tarihçileri birer ansiklopedik bilim insanı olmuşlardır. Onlar olayları anlatırken olaylara uygun düşen ayet, hadis ve atasözü ve şiirleri de kullanmış ve yazdıkları metinleri zenginleştirerek onlara dinî bir boyut kazandırmışlardır. Kur'an ayetlerini ustaca ve ihtiyaç duydukları zaman aynı ayeti birkaç kez kullanmışlardır. Bazı Osmanlı tarihçilerinin Kur'an ayetlerine yükledikleri anlamların ilk nüzul ortamındaki orijinal anlamıyla farklı olduğu da görülmüştür.

Bazı Osmanlı tarihçileri eserlerini telif ederken kullandıkları Kur'an ayetlerini ince bir ustalıkla seçmişler, seçtikleri bu ayetleri eserlerinde en uygun yerlere yerleştirmişlerdir. Bir kısım Osmanlı tarihçileri eserlerine aldıkları konuya göre bazen tam olarak bazen de sadece konu ile ilgili kısmı olarak uygun yerlerde kullanmışlardır. Bu araştırmada Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önce yazılan tefsirlerde, bazı ayetlere yapılan yorumlarla bazı Osmanlı tarihçilerinin eserlerinde kullandıkları ayetleri nasıl ele aldıklarını ve tarihçilerle müfessirlerin yorumları arasındaki farklılıklar değerlendirilmektedir.

Bazı Osmanlı tarihçileri savaşlarda askerlerin şevkini artırmak ve yapılan fetihleri sağlam bir temele dayandırmak için zikredilen ayetler çeşitli konular için muhtelif sebeplerle kullanmışlardır. Çalışmamızda bazı Osmanlı tarihçilerinin eserlerinde zikrettikleri bir kısım

<sup>1</sup> İktibas için bkz. Bayram Demircigil, "Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 518.

<sup>2</sup> en-Nahl, 16/44; İbrâhîm, 14/4; en-Nahl, 16/44.

<sup>3</sup> Abduhamit Birşık, "Müfessir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/498.



ayetlere yaptıkları yorumlar ele alıp, günümüz araştırmacılarının değerlendirmelerine sunulmuştur.

Osmanlı tarihçileri tarafından ayetler gibi tarih kitaplarında yer alan atasözleri, geçmişten günümüze gelen, uzun deneyimlerden faydalanılarak kısa ve özlü öğüt veren, toplum tarafından benimsenmiş ve ortak olarak kullanılan kalıplaşmış sözlerdir. Atasözleri bazen bağlamından koparılarak çeşitli anlamlarda kullanıldığı gibi bazı Osmanlı tarihçileri de bir kısım ayetleri nüzul ortamındaki bağlamından kopararak bir atasözü gibi kullandıkları izlenimi vermektedir. Makalede nüzul bağlamından farklı kullanılan Kur'an ayetlerine yer verilmiştir.

### **1. Bazı Osmanlı Tarihçilerinin Kur'an Ayetlerinden İktibasları**

Osmanlı tarih kaynakları bilgi yönünden zenginliklerinin yanı sıra telif edildikleri döneme ait sosyal, ekonomik ve ahlâkî yapılarını da yansıtmaktadırlar. Onların verdikleri bilgiler doğrultusunda yazıldıkları dönemin dinî yapısı hakkında bilgiler elde edilebilmektedir.

Osmanlı tarihçileri İslam kaynaklarından yararlanmış, 17. yüzyıldan itibaren bir dünya devleti haline gelen Osmanlı tarihçileri, batı tarihi ile de ilgilenmişlerdir. Bu dönemden önce yazılan Osmanlı kroniklerinin müellifleri İslam'ın iki esas kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'ten yararlanmışlardır. Müellifler, eserlerinde Osmanlı sultanlarının yaptıkları işleri ayet ve hadislerle destekleyerek onlara dinî bir boyut kazandırmışlardır.

Osmanlı Devleti'ni konu edinen tarih kitapları ve incelemelerde, genelde Osmanlı Devleti'nin kültürel ve maddî değerleri incelenmiş, manevî alanlara fazla değinilmemiştir. Osmanlı döneminde yetişen müfessirler, telif ettikleri eserlerinde tefsirle ilgili bilgiler vermişler, bazen kendilerine özgü yorumlar yapmışlardır. Tarihî anlatımları ihtiva eden ayetlerin çeşitli anlamlara imkân veren bir üslûba sahip olmalarından dolayı, bu ayetler farklı tefsir ve yorumlara sebep olmuştur.

Bazı Osmanlı tarihçileri eserlerinde Kur'an ayetlerini; savaşta orduyu cesaretlendirme, savaşa teşvik, yapılan savaşı dinî temele dayandırma gibi konulardan seçmişlerdir. Onlar, toplum hayatını doğrudan etkileyen deprem, yangın, kıtlık, ölüm ve salgın hastalıklar gibi durumlarda da ayet ve hadisleri kullandıkları görülmektedir.<sup>4</sup>

Osmanlı tarihçilerinin bir kısmı kaynaklarında hemen hemen her olayı bir veya birkaç ayetle ilişkilendirmiş, olayla ilgili ayetin yanı sıra hadis ve atasözleri de kullanmışlardır. Bazı olaylarda kullanılan ayetlerin yorumlarında Osmanlı tarihçileri ile müfessirler arasında bir takım farklılıklar bulunduğu gözlemlenmektedir.

Bazı Osmanlı tarihçileri olayları ifade ederken Kur'an ayetlerini ustaca kullanmışlar, ayetin nüzul ortamında ifade ettiği anlamdan daha farklı yerlerde ve olaylarda onları delil göstermişler ve ihtiyaca binaen de aynı ayeti tekrarlamaktan kaçınmamışlardır. Osmanlı tarihçileri olayları ifade ederken kendilerini hâkim yerine koymaktan kaçınmış, olayları değerlendirirken de bu olayları inançları ile özdeşleştirmişlerdir. Bazı tarihçiler kıyametle ilgili ayetleri savaşla ilişkilendirerek savaşı kıyamete benzetmişlerdir. Burada bazı Osmanlı tarihçilerinin

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bkz. Kadir Erbil, *Osmanlı Tarihinde Kur'an İzleri (16. ve 17. Yüzyıl)* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021).

eserlerinde kullandıkları bazı ayetlere ve olaylara değinilmesinin faydalı olacağı mülhaza edilmektedir.

### 1.1. Savaşlarda “Kaçacak Yer Var mı?” İfadesinin Kullanılması

Hoca Sadeddin Efendi<sup>5</sup> (ö. 1008/1599), bu ayetin geçtiği olaylar dizisini *Tâcu't-tevârih* adlı eserinde şöyle aktarır: “Orhan Gazi'nin Eskişehir civarında bulunduğu sırada, meslekleri eşkıyalık olan bir grubun zararını önlemek için şimşek gibi Oynaşhisar'a gitti ve çapulcu grubu orada yakaladı. Bir kısmını kılıçtan geçirdi bir kısmını da esir alarak zincire vurdu. Ölümünden kurtulanlar yağmaladıkları eşyaları etrafa savurup “Kaçacak yer nerede?”<sup>6</sup> diye çil yavrusu gibi etrafa dağılmıştı. Orhan Gazi eşkıyayı dağıttıktan sonra esir aldıklarını keçi sürüsü gibi önüne katıp Karacahisar'a getirmişti.”<sup>7</sup>

“Emir Süleyman'ın yakın beylerinden Karaca Beg, Kara Mukbil ve Oruç Beg hariç diğerleri Musa Çelebi'nin ordusuna katılmıştı. Emir Süleyman sabah erkenden çektiği kafayla sallanarak hamamdan çıkar çıkmaz hazırlıksız bir vaziyette olduğu için “Kaçacak yer nerede?”<sup>8</sup> diyerek geride kalan az bir adamıyla İstanbul'a doğru yola düştü. Bahtı ters döndüğü için çöllere, dağlara düşen ceylan gibi olmuştu. Her yerden bela yağıyordu. Yolda, sözünün eri olmayan bir Türkmeni kendisine rehber edindiği için gece gündüz durmadan Edhem ve Eşhem gibi atlarla koşturdular.”<sup>9</sup>

“Savaş meydanında bütün kâfirler atının kaçış yönüne doğru gitti. Fetihlerle dalgalandıran İslam bayrağının yükseldiğini, zafer meltemiyle dalgalandığına şahit olan kaçakların direnmeye güçleri kalmadı. Yüzlerini geriye çeviren, sakar cehennemine layık olan bu kâfirler, “Kaçacak yer nerede?”<sup>10</sup> diyerek geldikleri yere doğru kaçıp gittiler. Yiğitlerin saldırıları karşısında mum gibi eriyip gittiler. Kâfirler bu şekilde mağlup olunca padişahın fermanıya, Beylerbeyi Davud Paşa, Rumeli dilaverleriyle düşmanı kovaladılar. Tuna'ya varınca, iki gün iki

<sup>5</sup> Hoca Sadeddin Efendi, İstanbul'da, Yavuz Sultan Selim'in ölümünden on altı yıl sonra Kanûnî Sultan Süleyman devrinde doğmuştur. Şeceresi; Hasan Can b. Hâfız Muhammed b. Cemâleddin İsfahânî olarak geçmektedir. Başka bir kaynaktan ise, Hasan Cân İbn Cemâl et-Tebrizî olarak geçmektedir. Dedelerinin künyesinden de anlaşıldığı gibi, Hoca Sadeddin aslen İsfahanlı bir Türk ailesine mensuptur. Hoca Sadeddin yirmi yaşında iken (1556)'da, 30 akçe maaşla İstanbul Murat Paşa Medresesine, (972/1564) yılında “erbâin” payesi ile Bursa Yıldırım Bayezid Medresesine müderris olarak atanmıştır. (977/1570)'te “Sultânî” müderrisliğine, otuz altı yaşında (979/1572)'da Sahn Müderrisliğine terfi etmiştir. Hoca Sadeddin Efendi Şeyhülislamlık görevini, Ayasofya Camii'nde III. Murad'ın ruhuna ithaf edilmek üzere tertiplenen Mevlid-i Şerifte dua etmek üzere bulunduğu sırada vefat ettiği ana kadar devam ettirmiştir. En meşhur eseri *Tâcü't-Tevârih*'tir. XVI. Yüzyılda Osmanlı ilmî çalışmaları ve tercüme etkinlikleri genellikle Arapça ve Farsça olarak yapılıyordu. Hoca Sadeddin Efendi Arapça ve Farsçayı çok iyi bildiği için tarih, tasavvuf ve akaitle ilgili dört değerli eseri, edebiyat, menkıbe türü risalelerin tercümelerini yapmıştır. Geniş bilgi için bk. Ahmed Refik, *Âlimler ve San'atkârlar*, (İstanbul: Mahmud Beg Matbaası, 1924), 97; Şerafettin Turan, “Hoca Sadeddin Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1998), 18/196-198; Nihad Sâmî Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi II* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1987), 610; Şefâettin Severcan, “Hoca Sadeddin Efendi ve Tarihçiliğimizdeki Yeri”, *Erişes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 73-78.

<sup>6</sup> el-Kıyâme, 75/10.

<sup>7</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih* (İstanbul: Matbaa-i 'Âmirî, 1279), 1/26.

<sup>8</sup> el-Kıyâme, 75/10.

<sup>9</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih*, 1/254.

<sup>10</sup> el-Kıyâme, 75/10.

gece peşlerini bırakmadılar ve yakaladıklarının bir kısmını esir, bir kısmını da ölüm diyarına gönderdiler.”<sup>11</sup>

“Tekür, Edirnekapı’nın kuzey tarafındaki bulunan sarayda olanca gücüyle etrafını savunmaya gayret ediyor; savaş ateşini kızıştıtararak, top ve tüfekte, gazileri hisarın üzerinden indirmeye çalışıyordu. Bu esnada i’lâ-yi Kelimetullah Sancağı’nın hisara dikildiğini öğrenince hayal ettiklerinin tam tersi olduğunu anladı. Kırık gönlü ve yıkılmış hayaliyle hüznün içerisinde bir ok gibi saray dışına kaçtı. Bir yandan kötü talihine kızarak, o durağı cehennem olasıca, “Kaçacak yer nerede?”<sup>12</sup> cümlesini diline dolayıp kaçmaya çalışırken, küffarın bozguna uğramasını fırsat bilerek ganimet toplayan küçük bir gruba rast geldi. Kararan gönlünde köpüren kin ve öfkeyle o çöplük kuşlarını parçaladı ve kılıcının orağı ile ömür saplarını biçti.”<sup>13</sup>

“Menkûb Kalesi günlerce dövüldü, duvar ve kapıları yıkılacak duruma gelince, Tekür’ün kalbine düşen can korkusu sabrını ve kararını alıp götürdü. Din düşmanlarının hayat elbiselerini soyup aldılar. Gürz ve bozdoğanların vuruşuyla Menkûb halkının kellelerini kopardılar. Feraset sahibi paşanın akıllıca aldığı tedbirlerle acayip bir savaş oldu. Hisar tarafına kaçan ve “Kaçacak yer nerede?”<sup>14</sup> diyen kâfirlerin son durakları cehennem oldu. Mankub Kalesi’nin fethiyle Menkûbluların bahtı karardı. Göklere uzanan kalelere İslam sancakları dikildi. Zafer davullarının gümbürtüsüyle gök kubbe doldu.”<sup>15</sup>

“Düşman mağlubiyet sonunda yaralanmış aslanlar gibi gölgesinin bile kendisini kovladığını zannederek kaçıyordu. Can korkusuyla “Kaçacak yer nerede?”<sup>16</sup> diyerek koşuyordu. Onlara akan kanları ve yaraları yoldaş olmuştu.”<sup>17</sup>

“Adı geçen Yunus Paşa sol koldan aslanlar gibi saldırıp o tarafa gelen düşman askerlerinin komutanlarının kiminin bir kısmını diri, bir kısmının da kesik başını getirdiler. İki namaz arasında kanlı bir savaş meydana geldi. Sonunda düşman mağlup oldu ve “Kaçacak yer nerede?”<sup>18</sup> diyerek kaçacak yer aradılar. Nice komutan, binbaşı ve liderler kılıçtan geçirildi. Zaferi rehber edinen askerler düşman askerlerinin peşinden giderek sancaklarını ele geçirdiler. Yakaladıkları düşman askerlerini kılıçtan geçirerek kellelerinden tepeler oluşturdular.”<sup>19</sup>

Solakzâde Mehmed Hemdemî Efendi<sup>20</sup> (ö. 1068/1658) *Târih-i Solakzâde* adlı eserinde bu ayetin geçtiği yeri şöyle ifade eder: “Yaratılışı bozuk Şâh İsmail, zorunlu olarak beş on

<sup>11</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu’t-tevârîh*, 1/382.

<sup>12</sup> el-Kıyâme, 75/10.

<sup>13</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu’t-tevârîh*, 1/426.

<sup>14</sup> el-Kıyâme, 75/10.

<sup>15</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu’t-tevârîh*, 1/556.

<sup>16</sup> el-Kıyâme, 75/10.

<sup>17</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu’t-tevârîh*, 2/270.

<sup>18</sup> el-Kıyâme, 75/10.

<sup>19</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu’t-tevârîh*, 2/362.

<sup>20</sup> Solakzâde Mehmed Hemdemî Efendi, XVII. asrın ilk yarısında İstanbul’da yaşamış bir tarihçi, mûsikîşinâs ve bir şairdir. Solakzâde’nin soyu hakkında sadece Ayvansaraylı Hâfız Hüseyin kaynağını açıklamadan, onun Üsküp’ten babası ile İstanbul’a geldiğini ve babasının solakbaşı olduğunu bildirmektedir. Onun doğum tarihi belli değildir. Fakat 1068 (1657/1658) de yaşlı olarak öldüğü dikkate alınır, (1000/1590) civarında İstanbul’da doğduğu tahmin edilmektedir. Aslen Üsküp kökenli olan babasının padişah muhafızlarının başı (solakbaşı) olmasından dolayı Solakzâde diye bilinir. Tarihinin mukaddimesinde asıl adının Mehmed, şiirlerinde kullandığı mahlasının “Hemdemî”, mûsikide Miskâlî şöhretiyle bilinir. “Hemdemî” mahlasını bu musahipliği sırasında aldığı tahmin edilmektedir. *Târih-i Solakzâde (Solakzâde Târihi)* olarak bilinen bu eser özet niteliğinde bir Osmanlı tarihidir. IV. Murad’ın

kişilik adamı ile kaçmaya başladı. Kendisini kurtarabilmek için arkasına bakmadan gece gündüz demeden kaçmaya başladı. Öyle süratli kaçıyordu ki, gölgesini bile kendisini yakalamaya gelen birisi zannediyordu. Can korkusu ile kaçarken “Kaçacak yer nerede?”<sup>21</sup> ayetini okuyordu.<sup>22</sup>

Müfessirler bu ayeti şöyle yorumlarlar: “Kıyamet gününde kaçman bir fayda vermeyecek; çünkü orada kaçacak, sığınılacak herhangi bir müstahkem kale, dağ veya bir yer yoktur.<sup>23</sup> Bu ayette suçlu ‘kaçmanın çaresini nasıl bulabilirim? Allah’ın azabından kurtulabilmek için nereye sığınabilirim?’ diye çare arar.<sup>24</sup> Başka bir yorumda; bu sözü/ayeti söyleyecek insan için iki olasılık vardır. Birisi, kıyamet günü kâfirlerin cehenneme giderken söyleyecekleri sözdür. Müminler bu sözü söylemezler. Çünkü inananlar Rablerinin affına güvenirlere. İkinci olasılık ise, kıyametin kopacağı esnada kıyametin dehşetinden dolayı hem müminler hem de kâfirlerin söyleyecekleri sözdür. Çünkü o gün sığınılacak tek yer Allah’ın huzurudur.<sup>25</sup> Diğer bir yorumda ise; kıyamet günü müminler ateşten korku, ümitsizlik ve şaşkınlıklarından dolayı bu sözü/ayeti söylerler.”<sup>26</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere müfessirler, bu ayetin yorumlarında kıyamet günün dehşetini gören müminlerin şaşkınlıklarını, ümitsizliklerini, nereye gideceğini, nereye sığınacağını bilemediğini, sığınacak yerin Allah’ın huzuru olduğunu anladıklarından dolayı bu ayeti okuyacaklarını ifade etmişlerdir. Tarihçiler Hoca Sadeddin Efendi ve Solakzâde’nin rivayet ettikleri olaylarda ise, düşmanların ve askerlerinin savaşın dehşet ve şaşkınlığından dolayı kaçacak ve sığınacak bir yer aradıklarını ancak kaçacak bir yer bulamayıp hepsinin öldürüldüklerini ifade etmişlerdir. Savaş meydanlarında savaşın şiddetinden dolayı düşmanların ümitsiz ve şaşkın bir şekilde sığınacak bir sığınak, kaçacak bir yer aradıklarını, ancak ne kaçacak bir yer, ne de sığınacak bir sığınak bulamadıklarını ifade etmişlerdir. Tarihçiler, Kur’an ayetini referans göstererek düşmanın savaş meydanlarındaki o korkunç ve ürkütücü tabloyu kıyamet gününde insanların durumuna benzetip kellelerin koptuğu, kol ve bacakların her bir tarafa dağıldığını, top, tüfek güllerin gökleri inleyen sesleri, ölen canların canhıraş haykırış-

ölümünden sonra Sultan İbrahim ve IV. Mehmed döneminde de sarayda kaldığı anlaşılan Solakzâde, tarihini IV. Mehmed devri has odabaşlarından Hasan Ağa’nın teşvikiyle yazmıştır. Geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kapıkulu Ocakları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943), 218-226; M. Kemal Özerin, “Solakzâde Mehmed Hemdemî?” *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1998), 10/748-749; Abdulkadir Özcan, “Solakzâde Mehmed Hemdemî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2009), 37/371.

<sup>21</sup> el-Kıyâme, 75/10.

<sup>22</sup> Solakzâde Mehmed Hemdemî, *Târîh-i Solakzâde* (İstanbul: Mahmud Beg Matbaası, 1297), 369; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu’t-tevârîh*, 2/270.

<sup>23</sup> Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1994), 7/411.

<sup>24</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 16/290-291.

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’an* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2006), 21/413-414.

<sup>26</sup> Ebu’l Berekât Hâfîzuddîn en-Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-kelimi’t-tayyib, 1998) 3/571. Benzer yorumlar için bk. Nâsuriddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvi, *Envâru’l-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971), 2/421; Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbeddin Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm* (Riyâd: Dâru’t-tayyibe, 1999), 8/277; Ebu’s-Suûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ Mezâyâ’l- Kur’âni’l-‘azîm* (Beyrut: Dâru İhyai Tûrâsî’l-Arabî, tsz), 9/65; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 8/440.

larını, sağ kalanların şaşkın ve ümitsiz kaçışlarını da kıyamet gününden farklı olmadığını söylemişlerdir.

## 1.2. Savaşı Beklerken “Sabah Yakın Değil Mi?” İfadesinin Kullanılması

Celâlzâde<sup>27</sup> (ö. 975/1567) *Selimnâme* adlı eserinde, Müslüman askerlerin düşmanla savaşmak için sabahı beklerken sevinç ve heyecandan uyuyamadıklarını, bir an önce sabah olsa da düşmanı yok etsek diye hayal kurduklarını ifade eder. Bu olayın geçtiği ve Hûd sûresi 81. ayetini şöyle aktarır: “Pazartesi günü Müslümanlar giyeceklerini temizlediler, vasiyetnamelerini yazdırdılar ve savaş için hazırlandılar. Akşam gökyüzündeki binlerce yıldız altında Hünkâr ordusunda şenlik ve eğlenceler düzenlediler. Ordu çadırlarının önünde mumlar yakarak, her köşeden tekbir ve tehlil sesleri gökleri inletti. Sanki gökyüzündeki yıldızlar zaferden şaşırıp yeryüzüne dökülmüştü. Bir süre daha devam eden şenlik ve sevinçten sonra askerler istirahate çekildi. Çünkü gecenin üçte ikisi geçip üçte biri kalmıştı. Ordu “*Onlara vâdolunan (helâk) zamanı, sabah vaktidir. Sabah yakın değil mi?*”<sup>28</sup> diyerek yerlerinden kalktılar ve savaş için hazırlanmaya başladılar.<sup>29</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih* adlı eserinde, Müslüman askerlerin sabahın olmasını sabırsızlıkla beklediklerini, sabah olunca düşmanı yok edip zafer kazanmak, ganimet elde etmek için nasıl sabırsızlandıklarını yazar. Bu hadiseyi ve Eğriboz Adası'nın fethi esnasında Hûd sûresinin 81. ayetini şöyle aktarır: “Birçok ülke fetheden yüce padişah süper bir tedbir aldı ve derhal düşman kalesine saldırmaya hazırlandı. Sahtekâr Frenk yardıma gelmeden kalenin anahtarını teslim almak istedi. Padişahın bu planı vezir, beg ve askerler tarafından çok beğenildi. O gece tellallar gökleri inleyen sesleri ile ‘sabah ganimet günüdür, herkes hazır olsun’ diye orduyu uyardılar. Bu haberi duyan gaziler içinde buldukları Cuma gecesini mutlu bayram gecesine benzettiler. Kahraman, korkusuz ve cesur yiğitler “*Sabah yakın değil mi?*”<sup>30</sup> ayetini okudular ve sabırsızca gümüş kanatlı sabah kuşunun uyku yuvasından uçup kanat çırpacağı vakti beklediler. Yapılacak savaşın sonunda gaza sevabını almak istediler.”<sup>31</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih* adlı eserinde, askerlerin savaşmak için bir an önce sabah olmasını, savaş için sabırsızlandıklarını, uyuyamadıkları için yıldızları saydıklarını şöyle aktarır: “Padişah Yenişehir Ovası'na indi ve geniş bir alana otağını kurdu. O uçuz

<sup>27</sup> Celâlzâde Mustafa Çelebi, devrin kaynaklarının belirttiğine göre Tosya'da doğmuştur. Mustafa Çelebi'nin babası Kadı Celâlüddin “Eşraf-ı kuzzât”tan idi. “Koca Nişancı” lakabı ile üne kavuşmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber kendisi *Selim-nâme* adlı eserinde, 964'te (1557) nişancılıktan emekli olduğunda yaşının yetmişe yaklaştığını belirttiğine göre 895-896/1490-1491 yıllarında doğduğu kabul edilebilir. Babasının Mustafa, Salih ve Ataullah adlarındaki üç oğlunun en büyüğü Mustafa Çelebi'dir. İbn Kemal ve Kanuni'nin hocası Hayreddin Efendi'den dersler almış, müderrislik ve kadılıkta bulunmuştur. *Selim-nâme (Meâsir-i Selim Hânî)*: Celâlzâde Mustafa bu eserini 964/1557 senesinde nişancılıktan çekildikten sonra yetmiş yaşlarında yazmıştır. *Selim-nâme*, Yavuz Sultan Selim'in şehzadelikliğini, Trabzon Valiliği'nden itibaren vefatına kadar olan gelişmeleri ve kazandığı başarıları içerir. Bunun yanı sıra din ilimleri ile ilgili birçok eseri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Coşkun Kumru, “Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi ve Eserlerine Toplu Bir Bakış”, *Mediterranean Journal of Humanities* 4/1 (2014), 202-211; Celia J. Kerslake, “Celâlzâde Mustafa Çelebi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/260.

<sup>28</sup> Hûd, 11/80-81.

<sup>29</sup> Celâlzâde Mustafa, *Selimnâme*, haz. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 121.

<sup>30</sup> Hûd, 11/81.

<sup>31</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih*, 1/514.



bucaksız ova, muhteşem İslam ordusuyla doldu taşı. Gökyüzündeki yıldızlardan daha fazla asker, karanlık gecenin sabahı yapılacak savaş için sabırsızlıklarından yıldızları saymaya başladılar ve uykularını dağıttılar. “*Sabah yakın değil mi?*”<sup>32</sup> ayetini okuyarak sabırsızca ufka baktılar.”<sup>33</sup>

Solakzâde, *Târih-i Solakzâde*’de, ordunun gerekli tedbirleri almış, savaş için yeterli hazırlıkları yapmış, düşmanla savaşmak, bir an önce sabah olmasını istedikleri ve Hûd sûresinin 81. ayetinin geçtiği olayı şöyle aktarır: “Ülkeler fetheden Hüdâvendigâr hazretleri, ertelemeden kaleye yürümelerine ve düşman gemileri yaklaştıktan sonra kaleye girmelerine karar verdi. Padişahın bu karar herkes tarafından çok beğenildi. Padişah ferman çıkararak o gece münadilerin herkesi savaşa hazır olmaları için uyarılarını istedi. Kalplerinde yiğitlikten nasibi olanlar ve yiğitliğin zerresi bulunanlar “*Sabah vakti yakın değil mi?*”<sup>34</sup> ayetini okuyarak savaş için sabah hazır oldular. Irmaklar gibi coşan Müslüman askerler kalenin burcuna sancaklarını dikince, sapıklık içinde bulunan düşman askerleri sağa sola kaçıştılar.”<sup>35</sup>

Haznedarbaşı Süleyman Ağa, Yavuz Sultan Selim’in vefatından duyduğu üzüntünün yanı sıra yeniçerilerin bu haberi duydukları zaman hazineyi talan etmelerinden korkar. Bu nedenle bir an önce sabahın olmasını ister. Solakzâde, *Târih-i Solakzâde*’de Hûd sûresinin 81. ayetinin geçtiği bu olayı şöyle aktarır: Hasan Can’ın bu olayı şöyle aktardığını ifade eder: ‘Benimle birlikte Has odada bulunanlar Yâsin Sûresini ikinci defa okurken Yavuz Sultan Selim emaneti sahibine teslim eyledi. Has odada bulunanlar yüksek sesle ağlamaya başladı. Has odabaşılık rütbesi ile Hazinedarbaşı olan Süleyman Ağa, bu durumu görünce, yeniçerilerin bu duruma vakıf olurlarsa hazineye saldırmaları ihtimalini göz önünde bulundurdu. Yüksek sesle ağlayanları bundan menederek sabır tavsiyesinde bulundu. Orada bulunanların sakinleşmeleri için çeşitli tavsiyeler etti. “*Sabah yakın değil mi?*”<sup>36</sup> ayetini okuyarak sabah etti. Sabah olunca bir şey olmamış gibi divan kuruldu. Pirî Paşa içeri girince, hüznü dolu gözleri yaşla dolmuş nerdeyse kan gelecek duruma gelmişti. Mümkün olduğu kadar şehzâde Süleyman gelinceye kadar, cihan padişahının ölüm haberini gizli tutmaya çalıştılar.”<sup>37</sup>

Müfessirlerin bu ayetle ilgili yaptıkları yorumlar: Hz. Lût, kavminin helak olacağını meleklerden öğrendiği zaman, sabaha kadar geçen sürenin uzun bir zaman olduğunu görür ve daha erken bir zamanda cezalandırılmasını ister. Bunu üzerine melekler ona: “*Sabah yakın değil midir?*” derler. Lût kavminin üzerine Allah’ın azabı güneş doğmak üzere iken gelir. Yaşadıkları Sodom şehrinin altı üstüne getirilir, Hz. Lût’a iman edenler hariç şehirde ve köyde yaşayanların hepsi helak olur.<sup>38</sup> Sabah vakti iyice dinlenip rahatladıkları için, helak edilmeleri için sabah vakti özellikle belirtilir.<sup>39</sup> Lût kavminin helaki için belirlenen zaman da sabah vaktidir ve “*Sabah yakın değil mi?*” sorusuna da cevaptır.<sup>40</sup> Lût kavmine vaat edilen helak zama-

<sup>32</sup> Hûd, 11/81.

<sup>33</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu’t-tevârîh*, 2/236.

<sup>34</sup> Hûd, 11/81.

<sup>35</sup> Solakzâde, *Târih-i Solakzâde*, 235.

<sup>36</sup> Hûd, 11/81.

<sup>37</sup> Solakzâde, *Târih-i Solakzâde*, 422; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu’t-tevârîh*, 2/396.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Şur’ân*, 4/299.

<sup>39</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 11/158.

<sup>40</sup> Beydâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 4/677.

nı sabah vakti olduğu için, Hz. Lût'un gece vakti ailesini alıp gitmesi, acele etmeleri ve arkalarına bakmadan gitmeleri istenmektedir. Çünkü sabah vakti dinlenme ve rahatlama zamanı olduğundan bu zaman dilimindeki azap daha acı olur. Bu durumu görecekler için ise daha ibret vericidir.<sup>41</sup>

Yukarıda zikredilen olaylarda, bu ayetin yorumunda tarihçilerin kendi aralarında farklı bakış açısına sahip oldukları görülmektedir. Hoca Sadeddin Efendi ile Solakzâde, bu ayeti, ordunun bir an önce sabah olmasını ve savaş için sabırsızlıkla beklediklerini, cihada olan askerlerinden dolayı uyuyamadıklarını, vaktin çok yavaş ilerlediğini ifade ederken, Celâlzâde ayeti bir önce geçen ayetin cevabı olarak değerlendirerek müfessirlerin yorumuna katılmaktadır. Solakzâde aktardığı diğer bir olayda bu ayeti, Yavuz Sultan Selim'in ölümü ile ilişkilendirerek farklı bir yorum getirir. Yavuz Sultan Selim'i kaybetmenin şaşkınlığı içerisinde meydana gelebilecek karışıklığın olmaması ve her şeyin normal seyrinde devam etmesi için bir an önce sabahın olmasını temenni etmektedirler. Tarihçiler rivayet ettiği olaylarda, bu ayeti Kur'an'daki bağlamından koparmadan, kendilerinin rivayet ettikleri olaylara dayanak olarak kullandıkları görülmektedir. Ayetin son kısmında, günahkâr bir kavmin sabah vakti cezalandırılacağı ifade edilirken, tarihçilerin aktardıkları olaylarda Osmanlı ordusunun düşman ordusuna sabah vakti saldırıp onlara hiç unutamayacakları bir mağlubiyet tattırmak istedikleri vurgulanmaktadır.

### 1.3. Savaşa Bacakların Birbirine Dolaşması

Kemalpaşazâde<sup>42</sup> (ö. 940/1534) savaşta ayakların birbirine dolaşması ile ilgili ayetin geçtiği olayı *Tevârih-i Âl-i Osman X. Defter*'de şöyle aktarır: “Beylerbeyi kardeşi Mehmed Beğ ve Karaca Paşa lakaplı Ahmed Beğ Belgrad kapılarını kolay kolay açamıyordu. Düşman on iki hücumu da büyük bir fedakârlıkla karşıladı. Hem bizden hem de düşmandan su gibi kanlar aktı... Saldırıya geçen müslüman askerler düşmanın sert direnişi ve hücumla kalkması üzerine telaşlanıp “*Ve bacaklar birbirine dolaşır.*”<sup>43</sup> ayetinde olduğu gibi şaşkına döndüler. Takdir tedbire uymadı ve müslüman askerler muradına eremediler. Düşman, müslüman askerlerin kaleye girmelerini engellemek için bütün evlerini yakmışlardı. Yakılan evlerden çıkan

<sup>41</sup> Ebussuûd, *İrşâdül-'akli's-selîm*, 4/229.

<sup>42</sup> Kemalpaşazâde asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. Şehzade II. Bayezid'e lalalık yapan büyükbabası Kemal Paşa'ya nispetle Kemalpaşazâde, Kemal Paşaoğlu veya İbn Kemal diye anılır. 3 Zilkade 873'te (15 Mayıs 1469) dünyaya geldi. İstanbul'un fethinde bulunan babası Süleyman Çelebi'nin 879'da (1474) Amasya muhafızlığına tayin edildiği ve Şehzade Bayezid'in maiyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'i ezberledikten sonra Amasya ulemasından Arap dili ve edebiyatı, mantık ve Farsça öğrenimi gören Şemseddin Ahmed, önce askerî sınıfa girdi ve altı bölük sipahisi olarak II. Bayezid'in seferlerine katıldı. 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etti ve Edirnekapı dışındaki Mahmud Çelebi Zâviyesi hazîresine defnedildi. Kemalpaşazâde'nin en önemli eseri *Tevârih-i Âl-i Osman*'dır. Kemalpaşazâde'ye *Tevârih-i Âl-i Osman*'ı yazma vazifesini Sultan İkinci Bayezid (1481-1512) vermiştir. Daha sonra, Kânûnî Sultan Süleyman tarafından bu defterlerin 2. kısmını yazmakla görevlendirilen Kemalpaşazâde, Sultan II. Bayezid'in 914-918/1508-1512 yıllarını içine alan devri anlattığı VIII. Defter'in devamını, Yavuz Sultan Selim 918-926/1512-1520 devrini içine alan IX. Defter'i, Kanûnî Sultan Süleyman'ın 926-933/1520-1527 devri hâdiselerini anlattığı X. Defter'i yazarak Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim etmiştir. Böylece *Tevârih-i Âl-i Osman* on deftere tamamlanmıştır. Geniş bilgi için bk. Mecdî Efendi, *Şakaikü-i Numanîyye* (İstanbul: Mahmud Beg Matbaası, 1296), 381; Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/238.

<sup>43</sup> el-Kıyâme, 75/29.

alevler, kalenin her yanından çıkmaya başladı. Ateşin yakmasından korkularak kalenin içine girilemedi.”<sup>44</sup>

Hoca Sadeddin Efendi bu ayeti *Tâcu't-tevârih* adlı eserinde şöyle aktarır: “Tutsak edilen yeniçeriler, zincirlere vurulmuş aslanlar gibi zindan kapılarını kırıp, savaş devam ederken, Padişahın ordusuna katıldılar. Bu tarafın gücünün gittikçe artması, karşı tarafta yılgınlığa ve direnme gücünün kırılmasına yol açmıştı. Bu nedenle karşı tarafta bulunanlardan her biri kurtuluş çaresi arayarak cenk meydanını bırakıp kaçmaya başladılar. Özellikle Cem Sultan'ı kışkırtma konusunda elbirliği yapan Karamanlılar ve Varsak Türkmenleri kaçarken “*Ve bacaklar birbirine dolaşır*”<sup>45</sup> buyruğunu ispatlarcasına atlarını kamçılıyıp, kaçış yollarından ters yöne uzaklaşıp gittiler. Cem Sultan ise, ikbal sürgününün boynu büküldüğünü ve askerlerinin gittikçe azaldığını görünce, artan üzüntü ve kaygısıyla kanlı savaş alanından kaçıp Karaman'a doğru gitmişti.”<sup>46</sup>

Bu ayetin tefsirini Mukâtil b. Süleyman (ö, 150/767), “ölen kişi dünya işleri ile ahiret işlerinin birbirine karıştırır”<sup>47</sup> diye açıklamıştır.

Bu ayetin yorumunu Taberî şöyle yapar: “Bu ifadeden maksat, dünya dehşetinin ahiretin dehşetine karışmasıdır. Ölüm anında kişi dünyaya veda ederken bir taraftan da dünya sıkıntısını, öte yandan ahirette ilk adımını atarak onun sıkıntısını hisseder. Böylece dünyada olan ayağı ile ahirete attığı diğer ayağı birbirine dolaşmış olur. Yani ölen kişinin bacaklarının birbirine dolaşmasından kasıt, insanın ölüm anında biten gücünü kaybederek bacaklarının birbirine dolaşmasıdır.”<sup>48</sup>

Mâturîdî (ö. 333/944) de bu ayeti: “Ölüm anında dünya telaşı ahiret telaşına birleşir ve ölümün şiddetinden dolayı insanın ayakları birbirine dolaşır ve açılmaz. Bu durumda melekler onu dünya hayatından alıp ahiret hayatına hazırlamaktadırlar.”<sup>49</sup> diye yorumlar.

Bu ayeti Kurtubî (ö. 671/1273) şöyle açıklar: “Sıkıntılar peş peşe gelecek, dünya sıkıntısı ile ahiret sıkıntısı birleşecek, ölüm anındaki zorluktan dolayı bacaklar birbirine kenetlenecektir. Ölümün şiddetinden dolayı bacaklar kuruyacak ve insanı taşıyamaz hale gelecektir.”<sup>50</sup>

Ebussuud Efendi (ö. 982/1574) bu ayeti: “insan ölürken ölümün şiddetinden, dünyadan ahirete gidişin verdiği acıdan dolayı ayakları birbirine dolaşır”<sup>51</sup> diye yorumlar.

Âlûsî (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* adlı tefsirinde bu ayeti şöyle açıklar: “*Ayaklar birbirine dolaşır* cümlesinin anlamı insan ölünce kefenlenir ve ayakları hareketsiz olduğu için kıvıldamaz. Ayette anlatılmak istenen ise dünyadan ayrılıp ahirete giderken ruhu çıkar ve insanın tüm organları hareketsiz kalır. Ölümün

<sup>44</sup> Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Âli Osman X. Defter*, haz. Şefaettin Severcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 101-102.

<sup>45</sup> el-Kıyâme, 75/29.

<sup>46</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih*, 2/13.

<sup>47</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 2002/1423), 4/513.

<sup>48</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/415.

<sup>49</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/353.

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/435, Benzer açıklama için bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 8/424; Hamdî Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/444.

<sup>51</sup> Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/432.

acı ve şiddetinden dolayı ayakları dolaşır. Buna insanın eşinden, çocuklarından, arkadaşlarından ayrılışının acısı da eklenir.”<sup>52</sup>

Müfessirler bu ayetin tefsirinde birbirine benzer yorumlar getirmişlerdir. Tarihçiler; Kemalpaşazâde ve Hoca Sadeddin Efendi, düşmanların savaş meydanlarından kaçarken düştükleri durumu, insan ölürken ayaklarının birbirine dolaşmasına benzetmişlerdir. Tarihçiler, onların şaşkın, zavallı, ne yapacağını, nereye kaçacağını, nereye sığınacağını bilemeden kaçarken düştükleri durumu göz önünde sermişlerdir.

#### 1.4. Savaşta Orduların İki Denizi Birbirine Kavuşmak Üzere Salıvermesine Benzetilmesi

Bostan Çelebi<sup>53</sup> (977/1570) *Süleymannâme* adlı eserinde savaşan tarafların birbirine karışmasını iki denizin birbirine karışmasına benzetir ve bu olayı tasvir ederken (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ) (يَنْتَقِيَانِ) ayetini cümle içinde şöyle kullanır: “Kanuni Sultan Süleyman Belgrad’a geldiği sırada İbrahim Paşa, Sav Nehri ile Tuna Nehri’nin birleştiği yerin güneyinde, bu iki ırmağın görülebileceği bir tepede padişahın çadırını kurdu. Burada gemiler üzerine geniş ve kalın tahtalar döşetti. Geniş ve doğru bir köprü kurdurarak Rumeli askerlerini karşıya geçirdi ve bunu “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir.”<sup>54</sup> ayeti ile tasvir etmiştir.<sup>55</sup>

Hoca Sadeddin Efendi bu ayeti *Tâcu’t-tevârih* adlı eserinde Malkara’nın fethi esnasındaki olayı şöyle aktarır: “Sultan Hüdâvendigâr Malkara’ya varınca Rumeli’ndeki beylerin de hazır bulunmalarını emretti. Lala Şahin, Evrenos Beğ ve diğer beğler eserleri zafer olan askerleriyle Malkara ovasında padişahın emrine girdiler. Sultan Hüdâvendigâr, askerlerinin çeşitli silahlar ve kıymetli eşyalarla süslenmiş olmasına çok sevindi. Rumeli ve Anadolu ordusunun birleşmesi “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir.”<sup>56</sup> ayeti burada gerçekleşmiş oldu. İki ordu birlikleri Sultan’ın gözü önüne serilince Sultan, İstanbul Tekürü’nün tuttuşturduğu fitne ateşini söndürmek için bu kadar sayısız askerini yeteceğini düşündü.”<sup>57</sup>

“Bayramdan sonraki gün Yakub Paşa’nın gemilerle Moton üstüne geldiği duyurulunca, zaferler yayan padişah sancakları da Moton’a doğru hareket ettirildi ve dördüncü gün Moton kalesinin önünde otağ-ı hümâyûn kuruldu. Kalenin kara yönü, denizler gibi coşan askerlerle dalgalanmaya başladı. Deniz tarafı ise biri birine yanaşan gemilerle kara gibi dümdüz oldu. Denizin üstü gemilerin serenlerinden koruluklar gibi sallanan ağaçlarla doldu. Bu yanda bir yığın deniz aracının dalgalanması, öte yanda kahraman ordu saflarının kaynaşması sonun-

<sup>52</sup> Şehabeddin Mahmud Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Şur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meâsânî* (Beyrut: Dâru ihyâi türâsî’l-Arabî, tsz.), 29/147.

<sup>53</sup> Bostan Çelebi’nin adı Mustafa, baba adı Mehmed Ali’dir. 1488’de Tire’de doğdu. Küçük yaşta Kur’an’ı ezberledi ve tefsir ilmi ile meşgul oldu. Devrin tanınmış âlimlerinden ders aldı. Bostan Çelebi Haseki ve Sahn medreselerindeki görevinden sonra 1544’te Bursa ve Edirne kadılığından sonra İstanbul kadısı oldu. 1547’de Anadolu ve Rumeli kazaskerliğine atandı. Hakkında iki defa soruşturma açıldı. Arapça, Farsça bilen Bostan Çelebi edebî ilimlere ve Kur’an’a vâkıf iyi bir şairdi. 1570’de vefat etti. Kanunî devrinin ilk yirmi yılını anlatan *Süleymannâme* en ünlü eseridir. Geniş bilgi için bk. Nezihî Aykut, “Bostan Çelebi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/308.

<sup>54</sup> er-Rahmân, 55/19.

<sup>55</sup> Bostan Çelebi, *Gazavât-ı Sultan Süleymân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3317), 81a.

<sup>56</sup> er-Rahmân, 55/19.

<sup>57</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu’t-tevârih*, 1/89.

da “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir.”<sup>58</sup> ayeti hüküm sürüyordu. Deniz ve kara araçlarını içi dışı Moton Kalesini ele geçirmek amacıyla olan gazilerin durağı haline gelince, her taraftan ol sağlam hisara taş üşürdüler ve nice burç ve kulelerin düşürdüler.”<sup>59</sup>

Mustafa Selânikî Efendi<sup>60</sup> (ö. 1008/1600) *Târih-i Selânikî* adlı eserinde bu ayetin geçtiği olayı şöyle aktarır: “Rebiu’l-evvel ayının üçü, cuma günü kötü ahlaklı grupla karşılaşp taraflar karşılıklı saf bağladı. Savaş için karşılaştıklarında iki taraf bataklık yer gibi oldu. “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir.”<sup>61</sup> ayetinin mahiyeti aynen görüldü. Ayrı ayrı geçmek için yan yana arama işi tamamlandıktan sonra taburlardan uzak mesafede, zor ve kolay geçitler bulunmaktaydı. Zafer nişanı askerler o geçide yaklaşınca kâfirler top ve tüfeklerle ateş ettiler. Bu esnada aşağılık zavallıların tüfekçileri mağrur bir şekilde adı geçen geçitten nişanları zafer olan askerler tarafına geçtiler. Müslüman gazilerin yüzleri ak olsun. Karşı kıyıya geçen iki üç bin kadar kâfirin başlarını kestiler.”<sup>62</sup>

Bu ayetin yorumunda müfessirlerin düşünceleri farklıdır. Taberî (ö. 310/923) Abdullah b. Ebza, Said b. Cübeyr ve Abdullah b. Abbas’tan yaptığı rivayette; bu ayetin tefsirinde iki denizden kastın gökyüzünün denizi ile yeryüzünün denizi olduğunu, bunların yılda bir defa karşılaştığını, Hasan-ı Basrî ve Katâde’ye göre ise; iki denizden murat Akdeniz ile Basra Deniz’dir diye açıklar.<sup>63</sup> Mâturîdî (ö. 333/944) bu ayeti; suyun doğasında birbirine karışmanın olduğu, Allah’ın kendileri için koyduğu sınırı aşmadıkları şeklinde tefsir eder. Bu denizlerin hangisi olduğu konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Bazıları Akdeniz, bazıları da Hint Deniz’i olduğunu düşünmüşlerdir. Bir kısım râviler birinin Basra Körfezi, diğerinin Akdeniz olduğu Arap yarımadasının bu karışıma engel olduğu kanaatindedir. Bazı râviler ise birinin gökte olduğu düşünülen deniz ile, diğerinin yer denizi olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>64</sup>

Kurtubî (ö. 671/1273) İbn Cüreyc’ten yaptığı bir rivayette; bu iki denizin tatlı ve tuzlu denizler olduğu, başka bir rivayete göre ise bunların inci ve mercan denizi olduğunu ifade eder.<sup>65</sup> Nesefî (ö. 710/1310) tefsirinde, bu iki denizin tatlı ve tuzlu denizler olduğunu aralarında herhangi bir engelin olmamasına rağmen birbirine karışmadığı şeklinde açıklar.<sup>66</sup> Ebus-

<sup>58</sup> er-Rahmân, 55/19.

<sup>59</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu’t-tevârîh*, 2/98.

<sup>60</sup> Mustafa Selânikî Efendi’nin hayatı hakkında biyografik kaynaklarda yer alan bilgiler yetersizdir. Eserinde babasının Selânik’te vefat ettiğini belirtir, kendisini de “Selânikli” lakabı ile ifade eder. Hâfız olduğu, Kanûnî Sultan Süleyman’ın ölümü bahsinde verdiği bilgilerden anlaşılmalı, üstlenmiş bulunduğu çeşitli maliye kâtipliği görevleri onun Maliye Kalem’inde yetiştiğini göstermektedir. Selânikî Mustafa Efendi, memuriyetleri veya üstlendiği vazifelerden daha çok Kanuni Sultan Süleyman’ın döneminin sonlarından III. Mehmed’in döneminin ortalarına kadar (971-1008/1563-1600) olaylarını içine alan *Tarih-i Selânikî* ile tanınır. Selânikî’nin eseri bir bakıma hatırat niteliği taşıyor ve müellifin çeşitli olaylarla ilgili kendine has yorumlarını içerir. Tümüyle kendi devrinin olaylarını yazan Selânikî’nin ifadelerine göre, herhangi bir tarihten faydalanmamış, ancak birtakım yazılı ve sözlü kaynaklardan faydalanmıştır. *Tarih-i Selânikî* adlı eseri Osmanlı Sosyal Tarih Araştırmaları hakkında önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Geniş bilgi için bk. Mehmet İpşirli, “Selânikî Mustafa Efendi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/357-358; Emine Sonnur Özcan, “Bir Sosyal Tarih Kılavuzu Olarak *Tarih-i Selânikî*”, *OTAM*, 37 (Bahar 2015), 263-288.

<sup>61</sup> er-Rahmân, 55/19.

<sup>62</sup> Mustafa Selânikî Efendi, *Târih-i Selânikî* (İstanbul: Matbaa-i ‘Âmire, 1281), 2/646.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/182.

<sup>64</sup> Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-‘Kur’ân*, 14/265.

<sup>65</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-‘Kur’ân*, 20/127-128.

<sup>66</sup> Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl*, 3/413.



suud Efendi (ö. 982/1574) bu ayetin tefsirinde; Allah, tatlı ve tuzlu iki denizi birbirine salıvermiştir. Aralarında herhangi bir engel olmadan, yan yana ve yüzeyle temas halinde olduğu halde birbirine karışmadığını, bunun nedeninin ise Allah'ın kudretinden dolayı birbirine karışarak birinin diğerinin özelliğini bozmadığını söyler.<sup>67</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878/1942) bu ayetin tefsiri ile ilgili olarak, buradaki karşılaşmanın fiili olarak birbirine temas olduğunu, iki denizden kastın tatlı ve tuzlu denizin altında veya yakınlarında bulunan su hazinelerinin olabileceği şeklinde izah eder. Diğer bir açıklamayı da, Hint Okyanusu ile Akdeniz'in sularının birbirine karışmaması olarak yapar.<sup>68</sup>

Mevdûdî (1903/1979) bu ayetin yorumunu; bu olgu, deniz ve karada pek çok yerde görülmektedir, yani tatlı suyla acı su yan yana bulunmaktadır. İki deniz misalinden Allah'ın dilediği zaman, nasıl denizin tuzlu sularının altından tatlı, içilebilir su kaynakları fişkırtıyorsa, aynı şekilde büyük ve kirli bir toplumdan takva sahibi, temiz bir toplum çıkarabileceğinin de anlaşılabilmesi şeklinde yapar.<sup>69</sup>

Müfessirler bu ayetin tefsirinde iki denizin acı-tatlı, tuzlu-tuzsuz sular olduğunu, bunun Hint Okyanusu ile Akdeniz olduğunu açıklarlar. "İki deniz" ile neyin kastedildiği konusunda çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Tarihçilerden Bostan Çelebi, Hoca Sadeddin Efendi ve Mustafa Selânîkî Efendi ise yukardaki anlatımlarında karşı karşıya gelen iki büyük ve ihtişamlı ordunun, savaş sırasında hem denizde hem de karada muhteşem bir düzen içerisinde birbirleriyle karşılaşmasını iki denizin birbirine kavuşmasına benzetmişlerdir. Yeryüzündeki akarsular denize dökülür. Bununla beraber ne denizlerin tuzluluğu ne de akarsuların tatlılığında bir değişiklik olur. Denizler ve akarsular özelliklerini kaybetmezler. Denizlerden inci de çıkar balıkta avlanır. Üzerinde büyüklü küçüklü gemiler yüzer. Her ikisinden de insanlar faydalanır.

### 1.5. Karlı Dağların Atılmış Yüne Benzetilmesi

Kemalpaşazâde Kâria sûresi 5. ayetin geçtiği olayları şöyle aktarır: "Kötü düşünceliler zilletin peşine düştü. Eman eteğine tutununca demir kulp gibi sağlam ve şimşek burçlar koparılmış yapraklar gibi havada uçtu. Bir anda altında ve üstünde dayalı dōşeli ne varsa "Atılmış yün gibi"<sup>70</sup> darmadağın oldu. Sapıklık köşelerinde olan uğursuz baykuşların gaflet uykusundan gözleri açıldı."<sup>71</sup>

"Kirli düşman toprağı, murdar, helak ve yok olma tedbirine eşlik etti. Kalbine doğan sırların derinliklerine yol verdiler. Sağlam kalenin altına vardılar. Parlak ışıkların yardımı ile kötü ahlaklı serseriler gurur rüzgârının sersemliğiyle yanarken sade ve nakışlı dōşeme ve mefruşatın "Atılmış yün gibi"<sup>72</sup> kötü havasını dağıtıp rüzgâra verdiler."<sup>73</sup>

<sup>67</sup> Ebussuud, *İrşâdül-'aklî's-selîm*, 8/179.

<sup>68</sup> Hamdi Yazır, *Haş Dini Kur'an Dili*, 7/371.

<sup>69</sup> Seyyid Ebü'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tefhimü'l Kur'ân*, trc. Kurul (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 3/533.

<sup>70</sup> el-Kâria, 101/5.

<sup>71</sup> Kemâlpaşazâde, "Tevârîh-i Âl-i Osman X. Defter", XCV.

<sup>72</sup> el-Kâria, 101/5.

<sup>73</sup> Kemâlpaşazâde, "Tevârîh-i Âl-i Osman X. Defter", 147.

Celâlzâde Mustafa *Selimnâme* adlı eserinde Kâria sûresi 5. ayetin geçtiği olayı şöyle aktarır: “Bütün sultanları, han ve halifeleri, küçük büyük kızılbaşları, bütün halkı ve ayak takımını, bütün görevlileri toplamışlardı. Cennet mekân padişah hazretleri de devlet ve ikbal, şecaat ve azametle, beraber yürüyüp acem ülkesi toprağını muzaffer ordunun atlarının nallarıyla nakışlamıştı. Dağ ve tepelerin yüzü, süvarilerin kıyamet koparan tırnaklarının tırmanışıyla soyulup sanki “*atılmış yün gibi*” idi. Düşmanın rezil hallerine vakıf olmak için casusların haberlerine münhasır ve bağlı olup o zamana kadar Kısra tarafının durumları gizli olup sanki dünyada varlıkları yok oldu.”<sup>74</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Hamza Beg’in Eflak seferinde Kâria sûresi 5. ayetin geçtiği olayı şöyle aktarır: “Yerine getirilmesi gerekli olan bu ferman gereğince kış mevsimi olduğu halde Hamza Beg o yöreye (Eflak’a) hareket etti. Soğukların şiddeti o dereceydi ki, akarsular buzlardan yapılmış su küçük mecraları içinde şırıldıyor, soğuktan nefes kesiliyor, kirpikler de donup birer ok haline gelmiş bulunuyordu. Başlar ak börtükler giymiş gibi buzdan sarıklar sarınmış, dağlar pamuk atılmış gibi karla kaplanmış, gören akıl sahipleri de “*Atılmış yün gibi*”<sup>75</sup> görüntüsünün ne demek olduğunu bir kez daha anlamış bulunuyorlardı.”<sup>76</sup>

Müfessirler bu ayetin yorumunda Taberî; dağlar yeryüzünde atılmış yünler gibi uçuşup giderler diye izah eder.<sup>77</sup> Mâturîdî; ayette geçen “*atılmış yün*” ifadesini boyalı yün diye açıklar ve ‘kıyametin dehşetinden dağlar renkli yünler gibi rengârenk olur. O günün dehşetinden büyüklüklerine rağmen bütün dağlar atılmış yün gibi olur. Çünkü yünün en zayıf hali atılmış halidir’ şeklinde açıklar.<sup>78</sup> Kurtubî; ‘dağlar toz gibi olacak ve yerlerinde kaybolacaktır. Yüce Allah bir başka ayette dağlar hakkında “*Dağılmış toz haline gelecekler*”<sup>79</sup> buyurmaktadır’ şeklinde yorumlar.<sup>80</sup> Nesefî; dağları renkli yüne benzetmiştir. Çünkü dağlar renk renktir. Yüce Allah ayette; “*Dağlardan beyaz, kırmızı, değişik renkler ve simsiyah yollar (yarattık)*”<sup>81</sup> buyurmaktadır. Parçalar halinde birbirinden ayrıldığı için onu da hallaç pamuğuna benzetmiştir diye ifade eder.<sup>82</sup> Hamdi Yazır ise; kıyamet günü insanoğlu “*yayılmış kelekler*”<sup>83</sup> gibi olacak, dağlar ise “*atılmış renkli yünler*” gibi olacak. Dağlar bu hale gelince insanoğlunun hali nice olur, bu hayal bile edilemez bir durumdur. Çünkü dağlar ufalacak, korkunç kum yığınları haline gelecek, sonra bulut halinde “*atılmış renkli yünler*” gibi olacak. Bu durumda insanların “*yayılmış kelek*” gibi ve dağların da “*atılmış renkli yünler*” gibi olmaları, bütün yer kürenin volkan gibi infilak edip patlaması halini düşündüğü gibi, son zaman savaşlarının o hali almaya giden yıkıcı manzaraları da göz önüne sermektedir şeklinde izah eder.<sup>84</sup>

Müfessirler, bu ayetin yorumunda kıyamet günü dünyanın ve dağların toz haline geçeceğini, dağların bu durumunun Kâria Sûresi 5. ayetin ifade ettiği atılmış renkli yüne benze-

<sup>74</sup> Celâlzâde Mustafa, *Selim-nâme*,145.

<sup>75</sup> el-Kâria, 101/5.

<sup>76</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih*, 1/486.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/560.

<sup>78</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/309.

<sup>79</sup> el-Vâkıa, 56/6.

<sup>80</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 22/444.

<sup>81</sup> el-Fâtır, 35/27.

<sup>82</sup> Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/673.

<sup>83</sup> el-Kâria, 101/4.

<sup>84</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dilî*, 9/389.

diği konusunda ittifak halindedir. Tarihçi Kemâlpaşazâde ve Celâlzâde'nin yukarıdaki anlatımlarında, yapılan şiddetli ve kanlı bir savaştan sonra, düşmanların sanki atılmış yün gibi perişan, rezil rüsva olup, yok olduklarını ifade ederler. Tarihçi Hoca Sadeddin Efendi'nin yukarıdaki anlatımında ise; Eflak'ın karlı dağlarını sûredeki atılmış yüne benzeterek ayete farklı bir yorum getirir.

### 1.6.Yaratıcının Sanatının Yeryüzündeki Tezahürü

Ayasofya'nın güzelliğini, özellikle kubbesinin çok geniş olmasına rağmen nasıl ayakta durduğunu görenler hayretler içerisinde izler. Bu durumu Hoca Sadeddin Efendi, Mülk Sûresi 3. ayetinde gökyüzünün yaratılışında herhangi bir kusurun olmadığı, Kâf Sûresi 6. ayette onda herhangi bir deliğin bulunmadığını ifade eden ayetlerle ilişkilendirir ve ilgili olayları şöyle aktarır: “Vezirlerin, beylerin, âlimler ve başka hayır sahiplerinin bu gönül alan beldede yaptıkları güzel mescitleri, yeniden kurdukları medreseleri ve imaretleri seyreden gözler bunları gördükleri anda, hayran kalmakta ve onları tanıtmaya güçleri yetmemektedir. Beş vakitte bu minarelerden duyulan Ezan-ı Muhammedî öyle yüksek ve öyle parlak olur ki, gök kubbe, şu cihanı örten yarım daire, kederleri alıp götürün bu ses ile dolar, kulaklar onun tatlı nağmeleri ile çınlar. Her minare gölge veren bir çınar gibi yükselir de üstünde gülistanın bülbülleri akşam ve sabah onları kutsar, nağmeler eyler. Dönemin insanları İstanbul'daki hisarların sağlamlığı karşısında hayran olmayı, İstanbul'u ümmü'd dünya (dünyanın merkezi) diye anmayı adet edinmişlerdi. İstanbul, pek çok muhteşem yapısı ile devirlerin ortaya koyduğu sıra dışı bir beldedir. Akılları hayretler içerisinde bırakan muhteşem eserlerden biri, yüksek kemerleriyle dikkatleri çeken, bakmaktan gözleri kamaştırın Ayasofya'nın kubbesidir. Bu kubbe pek güzel orantısı, sağlam ve oturaklı yapısı ile gözlere, vakitlerini onu incelemeye ayıran bilginlere “Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?”<sup>85</sup> ayeti ile ifade edilen bir simgedir. Mine gibi işlenmiş olan bu yapıyı, bu yeşil kubbenin yükseklik ve genişliğini ölçen gözlerin sahibi bilgili kişiler; ‘Onlar şu gök kubbeyi bizim için çattılar, bir yapı ki, direkleri ne kadar yüksek, ne kadar yüce’, anlamını işaret ettiğini doğrularken, onun yeryüzünde tek olduğunu da açıklar.<sup>86</sup>

Hoca Sadeddin Efendi *Tâcu't-tevârih*'in giriş kısmında Kâf Sûresi 6. ayetin geçtiği olayı şöyle aktarır: “Yüce Allah, halifelik ve yüce saltanat menşurunu ta ezelden insanoğlunun adına, unutulmaz ismine böylece kaydetti. Kendisinden ayrılışın hüznünü ona böyle övünülecek bir taç giydirek gösterdi. Parıldayan gün ışıkları, askerlerinin saldırılarını kolaylaştırmak, karanlık gece, süvarilerinin mağlubiyetini sağlamak, âlemleri tutuşturan güneşin altın renkli güzelliği ile süslenen cihanın göklerinde, at koşturun süvarilerin gergin dizginlerini onun ışık huzmelerinden yaptı. Nur saçan gündüzün Rum süvarileriyle işkenceci karanlık gecelerin Frenk süvarileri düşünsün diye yeryüzünü böylece yaydı. Hayırlı ve uğurlu yıldızı, başarıları kendisine öncü edinen, ürkütücü karagu zebaniyi yok etmek için keskin bir mızrakla

<sup>85</sup> el-Mülk, 67/3.

<sup>86</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih*, 1/433.

görevlendirildi. “*Onda hiçbir delik ve çatlak yoktur*”<sup>87</sup> burcunu, sayısız meşaleler, gezici ve sabit چراغlarla süsledi.”<sup>88</sup>

Hoca Sadeddin Efendi *Tâcu't-tevârih*'inde Kemah Kalesi'ni anlatırken Kâf Sûresi 6. ayetin geçtiği olayı şöyle aktarır: “Kemah kalesi ki, gök kubbeye uzanmış bir ulu sarayı andırır. Kuleleriyle yıldızlarla yarışır. Burçları, mazgalları burçlar halkasına çıkmış ve bu güçlü yapıyı yapan mimar, “*Onda hiçbir delik ve çatlak yoktur*”<sup>89</sup> hükmüne bir örnek vermiştir. Feleklere degen bir dağ üzerine sağlamca oturmuş olup yücelikte başı göğe ermiş ve ayağı yerin dibine girmiş, sağlam istihkâmlarıyla tanınmış ve bağlar, bostanlarla çevrilmiştir. Eteğinden derin bir dere akar ki, hayal ipiyle bile ol derenin dibine inmek bir boş hayaldir. Dibi o denli derin ki uzaklık kavramı bile bunda noksan kalır. Ne hisarının ucuna akıl merdiveni ile çıkmak mümkün ne de eteklerindeki derenin dibine zan adımlarıyla inmek mümkündür. Ermeni diyarının ucunda dağdan yontulmuş bir hisardır ki, baskı sonucu aşağılık Kızılbaş onu da ele geçirmeye çalışmıştı. Kaplumbağa gibi ol hisar kayasına baş çekip serkeşlik etmişlerdi. Rahmet ona olsun Sultan Yıldırım Han gününde Osmanlı Devletinin ulu ve sağlam kaleleri arasına katılmış o yöre bakımlı topraklarımızdan sayılırdı. Yıldırım Han'ın yakıcı ve yıldırım gibi akıcı kılıcı çakmağıyla kendini bilmezler anın eteğinden kovulmuş, miras gereği yeniden ele geçirilmesi ve korunması Padişahın boynunun borcu idi.”<sup>90</sup>

Allah, bu ayette, gökyüzünü çatlaksız, deliksiz ve kusursuz, muazzam bir şekilde yarattığını ifade etmektedir. Bu muazzam sistemi yaratanın ölüleri diriltmeye gücü yetmez mi? Elbette yeter. İman etmeyenlerin bu üstün gücü düşünerek, iman etmesi istenmektedir. Tarihçi Hoca Sadeddin Efendi'nin yukarıdaki anlatımlarında Allah'ın sanatının, eşsiz gücünün tezahürü Kemah Kalesi'nde görülmektedir. Tarihçi Hoca Sadeddin Efendi insanoğlunun bu kadar kusursuz, güzel bir kaleyi yapmaya gücü yeten, tüm kâinatı kusursuz, muazzam bir şekilde yaratan Allah'ın gücünün ne kadar yüce olduğunu ifade etmektedir. Tarihçi Hoca Sadeddin Efendi bu ayeti müfessirlerin yorumundan farklı olarak, Kemah Kalesi'nin güzelliğinden bahsederek, Allah'ın eşsiz sanatının yeryüzündeki tezahürü olarak değerlendirmektedir. İşte bunlar Rabbine dönen her kula bir öğüt ve ibret olması için yaratılmıştır. O, gökyüzünü direksiz olarak yükseltmiş ve ışık gibi aydınlatan yıldız ve gezegenlerle süslemiştir. Rabbine itaat eden ve mahlûkatın eşsiz güzelliklerini düşünen kul, ancak bu zikredilenleri kalp gözüyle görebilir ve düşünebilir.

Yine Hoca Sadeddin Efendi Ayasofya'nın güzelliği karşısında Mülk Sûresi 3. ayetin geçtiği olayı şöyle aktarır: “Günde beş vakitte bu minarelerden duyulan gülbeng-i Muhammedî öyle yüksek ve öyle parlak olur ki, gök kubbe, şu cihanı örten yarım daire, kederleri alıp götürün bu ses ile dolar, kulaklar onun tatlı nağmeleri ile çınlar. Her minare gölge veren bir çınar gibi yükselir de üstünde gülistanın bülbülleri akşam ve sabah onları kutsar, nağmeler eyler. Dönemin insanları İstanbul'daki hisarların sağlamlığı karşısında hayran olmayı, İstanbul'u ümmü'd dünya (dünyanın merkezi) diye anmayı adet edinmişlerdi. İstanbul, pek çok muhteşem yapısı ile devirlerin ortaya koyduğu sıra dışı bir beldedir. Akılları hayretler içeri-

<sup>87</sup> Kâf, 50/6.

<sup>88</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih*, 1/5.

<sup>89</sup> Kâf, 50/6.

<sup>90</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih*, 2/289.

sinde bırakan muhteşem eserlerden biri, yüksek kemerleriyle dikkatleri çeken, bakmaktan gözleri kamaştıran Ayasofya'nın kubbesidir. Bu kubbe pek güzel orantısı, sağlam ve oturaklı yapısı ile gözlere, vakitlerini onu incelemeye ayıran bilginlere “Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?”<sup>91</sup> ayeti ile ifade edilen bir simgedir. Mine gibi işlenmiş olan bu yapıyı, bu yeşil kubbenin yükseklik ve genişliğini ölçen gözlerin sahibi bilgili kişiler, ‘onlar şu gök kubbeyi bizim için çattılar, bir yapı ki, direkleri ne kadar yüksek, ne kadar yüce’, anlamını işaret ettiğini doğrularken onun yeryüzünde tek olduğunu da açıklar.”<sup>92</sup>

Taberî, tefsirinde bu ayetin yorumunu şöyle yapar: “Allah, yedi kat göğü birbiri üzerinde tabakalar halinde yarattı. Düşünen insan Allah'ın yarattığı gökler, yerler ve diğer yaratılan şeylerde bir düzensizlik ve bir çelişki göremez. İnsan gözünü çevirip tekrar tekrar baksa bile onlarda herhangi bir çelişki, kusur ve noksanlık göremez.”<sup>93</sup>

Mâturîdî, tefsirinde bu ayeti şöyle açıklar: “Rahmân'ın yarattığına bak, orada herhangi bir uyumsuzluk ve bozukluk göreceksin? Eğer orada bir bozukluk görürsen, birden fazla kişinin onu idare ettiğini düşünebilirsin. Şayet onda bir uyumsuzluk görürsen, onu vücuda getirende akılsızlık düşünebilirsin. Sen göklerde bir bozukluk ve çatlak gördüğünde orada birbirine engel olan ve birbirini uzaklaştıranların varlığını düşünebilirsin. Ama orada bozukluk ve çatlak değil, bitişik ve bir bütün halinde olduğunu gördüğünde bu durum onu yapanın vahdâniyetini, gücünü ve kudretini gösterir. Bozukluk ve uyumsuzluğun yaratılmaması O'nun hikmetinin varlığını, vahdâniyeti ve öldükten sonra dirilmeyi de kabul etmeyi gerekli kılar. Allah'ın yarattıklarında uyumsuzluğun bulunmaması şanı yüce olan yaratıcının birliğini gösterir. Yüce Allah'ın vahdaniyetine işaret etmesi veya hikmet ve maslahatın onu gerektirmesi itibarıyla bütün yaratıklar, sözünü ettiğimiz uyumsuzluktan salim olmaları anlamında müsterektirler. Bütün bunlar, O'nun birliğini, hikmetini ve idaresinin güzelliğini gösterir.”<sup>94</sup>

Beydâvî, tefsirinde bu ayeti şöyle tefsir eder: “Allah Teâlâ gökleri, bir diğerinin üzerinde yedi kattan oluşan tabakalar halinde yaratmıştır. Her bir gök bir alttakinin kubbesi mesabesindedir. Tabakalar arasında eşsiz uyum ve ahenk bulunur. Onda en küçük bir eksiklik, kusur, hata ya da uyumsuzluk görülmez. Aralarında bir direk veya bağlantı bulunmadığı halde üst üste uyum içerisinde durabilmelerine ve yaratılışlarındaki muazzam sanata dikkat çeken Allah Teâlâ, kulunun kendi güç ve azametini idrak etmesini sağlamak istemiştir.”<sup>95</sup>

Nesefî, tefsirinde bu ayetin yorumunda şöyle der: “Yaratılışındaki mükemmelliği temaşa eden kul, bundan Yaradan'daki kemale intikal eden O'na derin bir saygı ve sevgi duyacaktır. Etrafındaki hiçbir şeyin tesadüfi olmadığını algılaması, kendi yaratılma gayesini sorgulamasına neden olacak; etrafındaki her şeyin bir uyum içerisinde Rabbinin emrine uygun hareket ettiğini görmek onu da buna zorlayacaktır.”<sup>96</sup>

Tarihçi Hoca Sadeddin Efendi yukarıdaki anlatımında, gökyüzünün muhteşemliğine, eşsiz yaratılışına, kusursuzluğuna, kubbesinin çok geniş olmasına rağmen direksiz durmasını

<sup>91</sup> el-Mülk, 67/3.

<sup>92</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârîh*, 1/433.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/336.

<sup>94</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/289-290.

<sup>95</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 8/270-71.

<sup>96</sup> Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/511.



gökyüzüne benzetir, Allah'ın sonsuz gücüne ve yarattıklarının mükemmelliğine değinir, Aya-sofya'da da benzer bir mükemmellik olduğuna işaret eder. Yaptığı kıyas ile Allah'ın sonsuz gücünün ve yarattıklarındaki mükemmelliğin bir yansımasını ve tecellisini ifade eder. Bu ayetin yorumuna farklı bir bakış açısı getirir.

### 1.7. Savaşın Kıyamet Sahnesine Benzetilmesi

Celâlzâde *Selîmnâme* adlı eserinde Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethi esnasında bu ayetin geçtiği olayı şöyle aktarır: “Gaziler üçer beşer sırayla esirleri çıkarmaya başladılar. Padişah bu durumu görünce mutlu oldu. Sevinç ve mutluluktan attan inip şükür secdesi yaptı. Sonra otağa varıp biraz dinlendi. “*O gün, kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve çocuklarından kaçır.*”<sup>97</sup> ayeti durumlarına uygun düşüp, her kişiye can ve baş kaygısı olup, sabah aydınlığından gün batana kadar muzaffer Türk ordusu, altın külahlı güneş gibi kılıç vurdu. Erkekleri kılıçlar yem ederek, kadınları zincire vurup, çocuklarını da esir ettiler.”<sup>98</sup>

Yine Celâlzâde aynı eserinde Yavuz Sultan Selim'in Mısır'a savaş için girdiğinde bu ayetin geçtiği olayı şöyle aktarır: “Padişah, kalabalık bir ordu ile Mısır'a girdi. Şehir içinde kıyametler koptu, çeşitli değişiklikler ve gevşeme yüz gösterdi. Bir yanda Çerkezlerin ev ve saraylarının çığlık ve yasaları, bir yandan da Mısırlılar ve çarşılarının ve şehir halkının can korkusu ve bela kargaşalığı ile yanıp ağıladıkları bir kıyamet, bir azap ve zelzele günü idi ki yazılıp anlatılamaz. Her elde kılıç ve bıçak, her kolda bozdoğan ve nacak alan alanın, kıran kıranın “*O gün, kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve çocuklarından kaçır.*”<sup>99</sup> alametleri açık ve zâhirdi. Cennet mekân padişah hazretleri, önceleri Mısır sultanı olan Kayıtbay'ın türbesi civarında kondu ve tüm gece ve gündüz boyunca Mısır şehri içinde büyük savaş ve cenk oldu.”<sup>100</sup>

Hoca Sadeddin Efendi bu ayetin geçtiği olayı Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinde şöyle aktarır: “Kahire'nin içine girince sokaklarda hendekler ve metrisler kazıp ve kenti hisar edinip savaşmak isteyince, sabah erkenden, muzaffer ordunun bir bölümü kimi yerlerden çevirip bir iki gün savaştılar. Kapum halkıyla ve yeniçerilerle ve saklandıkları yeri kuşatan Anadolu askerleri sözünü ettiğim Kapum halkıyla ve yeniçerilerle bir hareket ederek çevik askerlerin bazısı yaya, bazısı atlı, bazısı da sığınak yaptıkları evlerin çatıları üzerinden ok ve tüfek atıp diğer tüm araç ve gereçleri harekete geçti. Saldırıda ok ve kurşun yağmuru ve ezici oç alıcı ateşlerin altında “*O gün, kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve çocuklarından kaçır.*”<sup>101</sup> halini anladılar, yaşadıkları hendekleri ve metrisleri yıkıldı. Sığındıkları evlerin kimi yıkılmış, çerkes ve cündî taifesinden içeride bulunanlar acı azabı tatmışlar, kaçıp gitmek isteyenler yol bulamayıp Nil sularına döküldü, Firavun'un kavmi gibi boğulma belasına uğramışlardı.”<sup>102</sup>

“Cem Sultan ise, o hilekâr gaddarı iyiliğini isteyen bir kişi sanıp, o yöne geçme hazırlıklarına başlamıştı. Has hademelerinden Frenk Süleyman'ı armağanlarla Rodos Beyi'ne gön-

<sup>97</sup> el-Abese, 80/34-36.

<sup>98</sup> Celâlzâde Mustafa, *Selîmnâme*, 123.

<sup>99</sup> el-Abese, 80/34-36.

<sup>100</sup> Celâlzâde Mustafa, *Selîmnâme*, 200.

<sup>101</sup> el-Abese, 80/34-36.

<sup>102</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih*, 2/363.

derip bu konuda onların yardımını istemişti. Öte yandan Hersek Oğlu'nun sayısız askerlerle üzerine geldiği haberini duyunca, durmaya gücü yetmedi ve “*O gün, kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve çocuklarından kaçır.*”<sup>103</sup> hali kendini gösterdi. Sözü edilen yılın Cemaziyelevvel ayının sonlarında sel gibi akan yağmacı atlılarının önünden ayrıldı ve otuz kadar adamı ile Gergös limanına vardı ve kıyıda bulunan gemiye adamlarıyla girdi. Ertesi günü Anamur limanında Frenk Süleyman'ın Rodos Beyi'nin ahidnâmesi ile beraberinde getirdiği Barça ile buluştu. Rodos Bey'i ahidnâmesinde ağır yeminlerle ona yardım edeceğini, yardım elini uzatacağını yazmış bulunuyordu. Ama Süleyman onların davranışlarından bir tuzak kokusu almış olmakla bunlara güvenmeyi uygun görmemişti.<sup>104</sup>

Solakzâde *Târih-i Solakzâde* adlı eserinde bu ayetin geçtiği olayı şöyle aktarır: “Mahmud Beg ile Durak Ağa cihan padişahının izzetli huzuruna girince, tabut ağası adlı ihtiyar zemini öptükten sonra Sultan Süleyman Hazretlerine yazılan nâmeyi edeple sundu. Elinden alınıp baştan sona okundu. Nâmenin içinde yazılanlar öyle ifâde olunmuş ki yüzlerce cülus arzından sonra, Şehzâde Bâyezid, bilgisiz, câhil ve babalık hukukunu ve kardeşlik güneşinin rızasından gafil ve akılsız olmakla, yaptığı kötülüklerin sefahatlerinin sonsuz olduğuna bizde de malumat hâsıl oldu. Ancak pâdişâhın gazabından vehme düşüp korkuya kapılarak, o zamanlar üzerine hücum eden sayısız askerden “*O gün, kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve çocuklarından kaçır.*”<sup>105</sup> hallerini aynen müşâhede edince, zaruri olarak kaçıp o yüce silsile ile aramızda dostluk rabitası sağlam bir şekilde gerçekleşmiş olduğuna güvendi. Hatalarına özür dileyip şefaât ümidi ile yanına geldi. Allah'a hamd olsun ki kötü düşünceli ve zararını isteyenlerin yanına varmadı.”<sup>106</sup>

Taberî bu ayeti şöyle açıklar: “Kıyamet koştugu zaman kişi en yakın akrabalarından bile kaçacaktır. Kaçışın sebebi, kişinin kaçtığı kimselerin kendisinden bir şey, bir yardım istemelerinden korkmasından veya onların içerisine düştükleri hali görmek istememesinden dolaydır.”<sup>107</sup>

Mâturîdî bu ayeti şöyle yorumlar: “Burada kaçıştan maksat gerçek kaçış değil, kaçan kişinin içinde bulunduğu ruh hali ve psikolojik durumudur. Aslında akrabalar bir araya gelip birbirlerini gördükleri zaman neşelenirler, özlem giderirler, birbirlerinin hatırlarını sorarlar. Birbirlerinden ayrı düştükleri zaman da hal hatır sorarlar ve birbirleriyle yakından ilgilenirler. Oysa kıyamet gününde ayrı düştükleri zaman hal hatır soramazlar, bir araya geldikleri zaman da neşelenip sevinemezler, birbirlerini hiç tanımıyormuş gibi olurlar. Bu durum aralarında bir bağ olmadığından değil, her birinin başına gelen korkunç halden dolaydır. Kişi kendi başına düşerek ne hatır sormayı ne de birbirini gördüğü zaman sevinmeyi aklına getiremez. Aslında birbirinden kaçma yoktur fakat bu bir psikolojik durumdur.”<sup>108</sup>

Kurtubî bu ayetle ilgili olarak şöyle açıklama yapar: “Bu günde kişi kardeşinden aralarındaki haklardan dolayı onların kendisinden bir şeyler isteyeceğinden korktuğu için kaçır.

<sup>103</sup> el-Abese, 80/34-36.

<sup>104</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih*, 2/23.

<sup>105</sup> el-Abese, 80/34-36.

<sup>106</sup> Solakzâde, *Târih-i Solakzâde*, 559.

<sup>107</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/465.

<sup>108</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/61.

Hiç kimse başkasının sıkıntısını giderme gücüne sahip değildir. Kişi onların acizliklerini, çaresizliklerini görünce, onları bırakıp bütün bu sıkıntılarını giderecek kimseye doğru koşacaktır. Ancak herkes kendi derdi ile meşgul olduğu için kimse kimseye yardım yapamayacak.”<sup>109</sup>

Hamdi Yazır bu ayeti, “Allah burada kardeşten başlayarak yakınlık ve sevgi derecesine göre bir kaçıştan bahsetmektedir. O gün kişi, başkaları şöyle dursun kardeşinden, anasından, babasından hatta yâri olan eşinden ve çocuklarından kaçır. Çünkü o günde, kendisini meşgul eden öyle önemli işleri vardır ki, meşgalesi başından aşır. Başkalarını düşünmeye, yardıma koşmaya meydan vermediği gibi onlardan kaçırır, hepsini feda ettirir, kimisi kendi başının derdiyle onlara yardımdan kaçır, kimisi de sorguya çekilmekten kaçır.”<sup>110</sup>

Müfessirler, sûrenin bu ayetlerini tefsiri konusunda hemfikir olarak aynı şeyleri ifade etmektedirler. Kıyamet gününün dehşetinden herkes kendi derdine düşer, hiç kimse bir diğerine yardım etme imkânına sahip değildir. Herkes kendi başının derdine düşeceğinden en yakın, en sevgili yakınlarından bile kaçır. Tarihçiler Celâlzâde ve Hoca Sadeddin Efendi'nin yukarıdaki anlatımlarında, kıyamet gününün dehşetini andıran savaş meydanlarında düşmanlar yenilgiyi tattıkları zaman, kaçacak yer arayıp herkesin kendi başının derdine düştüğünü, kimsenin bir diğerine yardım etme imkânının bulunmadığını ifade etmektedir. Tarihçiler bu anlatımlarında savaş meydanının dehşeti ve herkesin kendi derdine düşmesini, çaresizliğini, kıyamet gününün dehşetine ve insanların oradaki çaresizliğine benzeterek teşbih yapmaktadır. Solakzâde ise anlattığı olayda şehzâdenin yaptığı kötülüklerden dolayı babasının huzuruna çıkmaktan kaçtığını, onun öfke ve gazabından ne yapacağını şaşırıldığını, yaptıklarından dolayı özür dilemek istediği fakat babasından korkusundan dolayı ne yapacağını şaşırıldığını ifade ederek ayeti bir başka açıdan değerlendirmektedir.

## Sonuç

Bazı Osmanlı tarihçilerinin eserlerinde anlatılanların çoğu, yapılanların meşruiyeti, haklılığı ve doğruluğu âyetlerle desteklenmiştir. Eserlerde âyetler o kadar çok kullanılır ki, okuyucu bazen cihat âyetleri ile ilgili tefsir okuduğunu zannetmişler. Dolayısıyla bu eserleri okuyan Osmanlı toplumu tüm yapılanları dinî çerçeve içerisinde algılar ve aksini düşünme bir tarafa, onu eleştirmeyi bile dine zarar verici olarak değerlendirmişlerdir. Tarih eseri yazan bir kısım Osmanlı tarihçileri, olayları anlatırken olayı canlandırmış, düşmanın durumuna göre ayet kullanmışlardır. Düşmanı çepeçevre kuşatıp kaçmaları imkânsızlaştığında onlara kaçacak yer olmadığını ifade etmek için ona göre ayet kullanmışlardır. Askerlerin savaş için heyecanlandığı, sabırsızlandığı, bir an önce sabahın olmasını istedikleri zaman veya bir padişahın öldüğü, bu durumdan yararlanmak isteyen askerlerin yararlanmasını engellemek, devlet işlerinin bir an önce rayına girmesini istedikleri zaman ona göre ayet seçmişlerdir. Düşman askerlerinin kaçarken perişan halini görünce, savaş başladığı orduların birbirine girdiği, zaman, savaşı kıyamet sahnesine benzetip ona uygun ayetle olayı desteklemişlerdir. Bazen de şaheser bir cami veya kale gördükleri zaman, ondaki güzelliği, sanatı, eşsizliği ifade etmek için ona uygun ayetlerde meramlarını ifade etmişlerdir.

<sup>109</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 22/90.

<sup>110</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/540.

Osmanlı tarihinde âyetlerin çokça kullanılmış olmasını iki temel esasa açıklamak mümkün olabilir. Birincisi, tarih müelliflerinin kültürel zemini ve genellikle ansiklopedik âlim kimliği taşımalarıdır. Bu müellifler aldıkları eğitim gereği, tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlere büyük ölçüde vakıftılar. İkincisi, eserlerinde anlattıkları olayları âyetlerle desteklemek geçerli bir usûl olmuş, hatta geleneksel bir hal almıştır. Geleneklerine bağlı bir toplum içerisinde, tarih müelliflerinin bu geleneklere uymasından daha doğal bir şey olamazdı. Bu nedenle de Osmanlı tarihlerinde çok sayıda âyet kullanmak kaçınılmaz olmuştur. Özellikle Celâlzâde Mustafa, Kemalpaşazâde, Bostan Çelebi, Hoca Sadeddin Efendi, Mustafa Selânikî Efendi ve Solakzâde Mehmed Hemdemî gibi bazı Osmanlı tarihçileri eserlerinde çokça âyet kullandıkları ve bazı âyetlere farklı yorumlar getirdikleri görülmüştür.

#### **Etik Beyan / Ethical Statement**

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

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

Kadir ERBİL

#### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

### Kaynakça

- Âlûsî, Şehabeddin Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Şur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-meâsânî*. Beyrut: Dâru ihyâi't- türâsi'l-'Arabî, tsz.
- Âsım Efendi, *Şâmûsu'l-Muht Tercümesi*. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Beydâvi, Nâsuriddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971.
- Birişik, Abduhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Birişik, Abduhamit. "Müfessir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/496-499. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Bostan Çelebi. *Gazavât-ı Sultan Süleymân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3317.
- Celâlîzâde Mustafa Çelebi. *Selîmnâme*. Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: 1997.
- Demircigil, Bayram. "Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 517-540.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ Mezâyâ'l- Şur'âni'l-'azîm*. Beyrut: Dâru ihyâi türâsi'l-'Arabî, tsz.
- Erbil, Kadir. *Osmanlı Tarihinde Kur'an İzleri (16. Ve 17. Yüzyıl)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Hemdemî, Solakzâde Mehmed. *Târîh-i Solakzâde*. İstanbul: Mahmud Beg Matbaası, 1297.
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcu't-Tevârîh*. 2 cilt. İstanbul: Matb'a-i 'Âmire, 1279.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbeddin Ömer. *Tefsîrû'l-Şur'âni'l-'azîm*. 8 cilt. Riyâd: Dâru't-tayyibe, 1999.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Kemalpaşazâde. *Tevârîh-i Âl-i Osman X. Defter*. Haz. Şefaettin Severcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. - *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru'l-Kebîr*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002/1423.
- Mustafa Selânikî Efendi. *Târîh-i Selânikî*. 2 cilt. İstanbul: Matb'a-i 'Âmire, 1281.
- Mevdûdî, Seyyid Ebû'l-Â'lâ. *Tefhimu'l Kur'an*. 7 cilt. trc. Kurul. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.



Nesefî, Ebu'l Berekât Hâfızuddîn. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'ıku't-te'vîl*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Şur'ân*. 7 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Kur'an'da Fücür Kavramının Anlam Alanı**  
*The Area of Meaning of Fujür Concept in the Qur'ân*

**Ali KAYA**

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Türkiye  
kayaali72@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3481-9324>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 12/07/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 23/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Kaya, Ali. "Kur'an'da Fücür Kavramının Anlam Alanı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October 2022), 772-792.  
<https://doi.org/10.31121/tader.1143358>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Kur'an'ın doğru anlaşılması için ayetin ayetle tefsir edilmesi, hadis ve esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin dik-kate alınmasının yanı sıra ayetlerde geçen bazı kelime ve kavramların tahlil edilmesi de önem arz et-mektedir. Kur'an'da çok fazla geçmemesine karşın, ilişkili olduğu kavramlar ve bulunduğu bağlamlar itibariyle Kur'an düşüncesinin ifade edilmesinde temel bir kavram olan *fücûr* da farklı açılardan ince-lenmesi gereken bir kelimedir. Asıl anlamı “bir şeyi yarmak” olan ve câhiliye döneminin sosyal haya-tıyla ilgili olarak daha çok “yalan yere yemin etmek, yemini bozmak ve kötülük” gibi manalarda geçen *fücûr*, Kur'an'da kâfir ve müşriklerin bir eylemi ve *birr* ile *takvâ* kavramlarının tam karşıtı olarak zik-redilmiş; *küfür*, *kizb*, *fesâd* ve *fisk* kavramlarının da benzeri olarak kullanılmıştır. Diğer taraftan *fücûr*, *küfür* kavramının anlam sahasını oluşturan kavramlardan biridir ve daha ziyade inkârcılık kapsamında olan “peygamberleri ve âhireti yalanlamak” ve “ahlâk dışı işler yapmak” gibi günahları ifade etmektedir. Ayrıca *fücûr* ile *takvânın* karşıt kullanıldığı ayetler vasıtasıyla insanın iyiyi kötünden ayırt edebilecek bir kabiliyette yaratıldığı ve sorumlu bir varlık olduğu anlatılmıştır. Bu çalışmada semantik yöntem esas alınarak *fücûr* kavramı; kök ve izafi anlam, zıt ve yakın anlam yönünden incelenmiş, bu kelimenin câhi-liye şiiirinden Kur'an'a geçişte uğradığı anlam değişimine dikkat çekilerek Kur'an'daki anlam alanına ve ifade ettiği manalara değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Fücûr, Takvâ, Birr.

**Abstract**

To understand the Qur'an correctly, analyzing some words and concepts in the verses is crucial, along-side with interpreting a verse with another verse, taking hadith and the narrations of asbâb al-nuzûl into account. *Fujûr* (wickedness), an essential concept for expressing the Qur'anic thought in terms of its relevance with other concepts and the contexts that is present in, should be analyzed from different aspects, even if it isn't mentioned in the Qur'an frequently. While the lexical meaning of *fujûr* is “to split something” and it's commonly used in social context of *jâhiliyya* in the meanings of “to take a false oath, to break one's oath, and evil”, Quran uses this concept as a deed of kafirs and mushriks, contrarily to *birr* (righteousness) and *takwa* (piety). The concept of *fujûr* used similarly to the concepts of *kufr* (disbelief), *kidhb* (falsehood), *fasâd* (corruption) and *fisq* (disobedience). On the other hand, *fujûr* is one of the concepts forming the meaning area of *kufr* and it expresses sins within the scope of disbelief such as “denying the prophets and the afterlife” and “practicing immoral acts”. Besides, through the verses in which *fujûr* and *taqwa* are used oppositely, it is explained that man was created with the ability to distinguish good from evil and that he is a responsible being. In this study, relying on the semantic method, *fujûr* concept is explained in terms of word stem and contextual meaning, with its contraries and near synonyms. Furthermore, this word's meaning area and the meanings it expresses is discussed by drawing attention to its semantic change while passing from jahiliyya poetry to the Qur'an.

**Keywords:** Tafsîr, Qur'an, Fujûr, Taqwâ, Birr.

**Giriş**

Kelimeler ve kavramlar, düşüncelerin iletilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Bu se-beple herhangi bir metni anlamada öncelikle kelimelerin bilinmesi gerekmektedir. Dinî metin-lerin açıklanması sürecinde ise kelime ve kavramların tahlil edilmesi ve anlam alanlarının be-lirlenmesi, diğer metinlere nazaran daha bir önem arz etmektedir.<sup>1</sup> Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. 505/1108) dikkat çektiği gibi kelimelerin etimolojik yapılarını incelemek üzere kök anlamlarını araştırmak Kur'an'ın anlaşılması açısından önemlidir. Çünkü Kur'an kelimelerinin kök anlamlarını bilmek, bir bina inşa etmek isteyen kişiye yardımcı olacak tuğla ve kerpiçler gibi araçların önemi mesabesinde-dir.<sup>2</sup> Kelime ve kavramların kök anlamı, câhiliye dönemine ait bağlamı, kullanımını ve Kur'an metninde bulunduğu siyakta ifade ettiği anlamların doğru tespit edilme-mesi, Kur'an'ın sahih biçimde anlaşılmasını engelleyecek bir husustur.

<sup>1</sup> Şehmus Demir, “Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 10.

<sup>2</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.), 6.

Özelde ayetlerin, genelde Kur'an'ın doğru anlaşılması için -konuyla ilgili diğer ayetler, Hz. Peygamber'in açıklamaları, esbâb-ı nüzûl rivayetleri gibi- birçok faktörün göz önünde bulundurulması gerekir. Ayetlerde yer alan kelime ve kavramların tahlil edilmesi de bu konuda dikkate alınması gereken hususlardandır. Bahsi geçen kelimelerin kök anlamını tespit etmenin yanı sıra Kur'an bütünlüğünde ifade ettiği izafî anlamların da doğru bir şekilde belirlenmesi de önem arz etmektedir.

Kur'an'da çok fazla kullanılmamasına karşın, bazı kelimelerle kurduğu yakın anlam ve zıt anlam irtibatıyla Kur'an düşüncesinin aktarılmasında temel bir kavram olan *fücûr*, aynı zamanda küfür kavramının anlam alanında bulunan kelimelerden biridir. Bu sebeple *fücûr*, müstakil bir makalenin konusu olmayı ve farklı açılardan incelenmeyi gerektiren bir kavram niteliğindedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *fücûr* kavramıyla ilgili iki çalışma yapılmıştır. Yakup Çiçek tarafından hazırlanan “Kur'an'da Fecir Kavramı” isimli çalışmada sadece fecir vakti ve ilgili hükümlere temas edilmiştir.<sup>3</sup> Sadık Kılıç'a ait “İnsan, Fücûr ile Takvâ Ritimleri Arasında “Bir Damla Endişe!” isimli çalışmada ise Şems 91/8. ayet ışığında insanın çift kutuplu yaratılışının mahiyeti hakkında bilgi verilmiştir.<sup>4</sup> Her iki çalışmada da *f-c-r* kökünün etimolojik ve semantik tahlilinin yapılmadığı, câhiliye şiirindeki anlamlarına değinilmediği ve bu kavramın, Kur'an metninde bütüncül bir gözle ele alınmadığı görülmektedir. Ayrıca bazı çalışmalarda, küfür kavramının anlam sahasını oluşturan kavramlar incelenirken *fücûr* hakkında da bilgi verilmiştir.<sup>5</sup> Bu çalışmada *fücûr* kavramı semantik yöntem esas alınarak farklı açılardan incelenmiştir. Bu çerçevede öncelikle klasik sözlüklerden hareketle *fücûr* kavramının asıl/temel (kök) anlamı, câhiliye şiirine müracaat edilerek İslâm öncesine ilişkin anlamları belirlenmiştir. Devamında anlamca ilişkili olduğu kelimeler tahlil edilmiş, bulunduğu bağlamlar dikkate alınarak Kur'an bütünlüğünde ifade ettiği anlamlara değinilmiştir. Bununla birlikte çalışmanın sınırları dikkate alınarak *fücûrun*, Kur'an sonrasında ortaya çıkan İslâmî disiplinlerce nasıl ele alındığı ve tanımlandığı konusuna girilmemiştir.

### 1. Fücûr Kavramının Etimolojik Yapısı

*F-c-r* (فجر) kökü “yarmak, yırtmak ve açılmak” gibi anlamlara gelir.<sup>6</sup> Şafak söküp aydınlığın (sabahın) karanlıktan ayrılarak ortaya çıkmasına (*inficâru 'z-zulmeti 'ani's-subhi/ انْفِجَارُ الظُّلْمَةِ عَنِ الصُّبْحِ*) ve suyun şiddetli bir şekilde yerden fişkırmasına (*infecera 'l-mâu inficâran/ انفَجَرَ الْمَاءُ انْفِجَارًا*) *fecr* denir. Buna göre *fecr* kelimesi, aynı zamanda “sabah” anlamında bir isimdir.<sup>7</sup> “Suyun fişkırıldığı yer” anlamında kullanılan *mefcer/mefâcir* (مفجر/مفاجر) ve *fucra/fucer* (فجرة/فجر) sözcükleri, ayrıca *mefâciru 'l-vâdi/مَفَاجِرُ الْوَادِي* (suyun aktığı vadi), *müinfeceru 'r-*

<sup>3</sup> Yakup Çiçek, “Kur'an'da Fecir Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (1989), 177-194.

<sup>4</sup> Sadık Kılıç, “İnsan, Fücûr ile Takvâ Ritimleri Arasında “Bir Damla Endişe!”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* – 1/4 (1999), 1-14.

<sup>5</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 247-275; H. Mehmet Soysaldı, *Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 50-63.

<sup>6</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), “fcr”, 3/302; Ebû Bekr b. Muhammed el-Hasan b. Dureyd, *Cemberatu'l-luga*, thk. Remzî Munîr Be'albekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), “fcr”, 1/463; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn – Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964), “fcr”, 11/48-50; Ebu'l-Hasan Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), “fcr”, 4/475-476; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sübâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), “fcr”, 2/778; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), “fcr”, 5/3351; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr* (Beyrut: Mektebetu'lübnaân, 1987), “fcr”, 176.

<sup>7</sup> Halil b. Ahmed, “fcr”, 3/302; İbn Faris, “fcr”, 4/475; İbn Manzûr, “fcr”, 5/3351.

*reml*/رمل (kumda bulunan yol) ve *ficâr*/فجار (yollar) gibi kelime ve ifadeler, bu kökle ilgili diğer kullanımlardır.<sup>8</sup>

Bu kökün “yarmak ve açılmak” anlamı, zaman içerisinde genişlemiş, günahlara dalmaya (*el-inbi ‘âs ve t-tefettüh fi l-me ‘asî/المعاصي*) *fücûr* (فجور) denmiştir. Bu nedenle “yalan söylemek” eylemi, *fücûr* sözcüğüyle nitelenmiştir. Daha sonra bu mana daha bir genişleyerek haktan sapan herkese *fâcir* (فاجر) denmiştir.<sup>9</sup> Diğer taraftan *fücûrun* “helal olmayan bir işi yapmak” anlamına geldiği, dolayısıyla “yalan yere yemin etmek”, “zina yapmak”, “günaha batmak (*fisk*)” ve “yalan söylemek” gibi günahları kapsadığı belirtilmiştir.<sup>10</sup> “Fılan kişi yalan söyledi ve günah (zina) işledi” anlamında *kad rakibe fulânun fecratün ve fecâri* (قد ركب (فلاَنَ) فجرة وفجار) cümlesi kullanılır.<sup>11</sup> *F-c-r* kökünde “inkâr etmek” ve kunût duasında geçen *men yef’curuke* (من يفجر) ifadesinde olduğu gibi “isyan etmek ve karşı çıkmak” anlamları da vardır. Bu kökten türeyen *ef’cera* (أفجر) formu da “kaynaktan su çıkarmak” anlamının yanı sıra “haktan batıla meyletmek”, buna bağlı olarak “yalan söylemek”, “isyan etmek” ve “inkâr etmek” anlamlarında kullanılır. *Fücûr* bu olumsuz muhtevasıyla *birr* (بر) kelimesinin karşıtı olmaktadır.<sup>12</sup> Öte yandan *fücûrun* “haktan ve gayeden sapsamak” anlamı dikkate alındığında, doğruluktan (sıdk) ve amaçtan sapmaları nedeniyle “yalan söyleyen” (*kâzib*), “Hakkı yalanlayan” ve “kâfir” insan tipleri aynı zamanda *fâcir* sözcüğüyle nitelenmiştir.<sup>13</sup> Bu çerçevede Râgıb el-İsfahânî, *fücûrun*, “diyanet örtüsünün yırtılması” anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>14</sup>

Araplar, Beled-i Harâm’da (Mekke’de) haram aylarda yapılan savaşları *ficâr* (*yevmü l-ficâr*) diye nitelenmiştir.<sup>15</sup> Çünkü onlar, Ukaz’da meydana gelen bu savaşlarla iftihar etmişler ve hertürlü kutsalı çiğnemeyi mübah görmüşlerdir.<sup>16</sup>

Felaketler ansızın geldiğinde *infecera aleyhimu l-kavmu* ve *infecerat aleyhimu d-devâhî* (انفجر عليهم القوم وانفجرت عليهم الدواهي) cümleleri kullanılır.<sup>17</sup> Bu kullanımda da mecazî bir yırtılma ve patlamadan bahsedildiği görülmektedir.

*F-c-r* köküyle ilgili kullanımların hepsi olumsuz muhtevada değildir. Çünkü bu kökten alınan *fecer* sözcüğünün olumlu anlamda kullanıldığı, cömertlik ve iyilikteki üstün çabayı (*te-feccür*) ifade ettiği gözlenmektedir.<sup>18</sup> *Raculün zû fecer/رجل ذو فجر* (iyilik sahibi olan kişi) ifadesi bununla ilgili bir kullanımdır.<sup>19</sup> Ayrıca *fecr* sözcüğünün “iyilik” (*ma rûf*) anlamını da ihtiva ettiği ve bununla ilgili olarak *ve mâ eksera fecrahû/وما أكثر فجره* (Onun iyiliği ne kadar çoktur!) taaccup ifadesinin kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>20</sup>

Sonuç olarak *f-c-r* kökünün temel anlamının “yarmak” olduğu ifade edilebilir.<sup>21</sup> Karanlığı yarılmasıyla aydınlığın ortaya çıkması, dağların ve vadilerin yarılmasıyla suların fişkırması,

<sup>8</sup> Halil b. Ahmed, “fcr”, 3/302; İbn Dureyd, “fcr”, 1/463; İbn Faris, “fcr”, 4/475; Cevherî, “fcr”, 2/778.

<sup>9</sup> İbn Faris, “fcr”, 4/475. Ayrıca bk. İbn Dureyd, “fcr”, 1/463.

<sup>10</sup> Ezherî, “fcr”, 11/50; Cevherî, “fcr”, 2/778; İbn Manzûr, “fcr”, 5/3352.

<sup>11</sup> Halil b. Ahmed, “fcr”, 3/302; Ezherî, “fcr”, 11/47.

<sup>12</sup> Ezherî, “fcr”, 11/49; İbn Manzûr, “fcr”, 5/3352.

<sup>13</sup> Ezherî, “fcr”, 11/50; Feyyûmî, “fcr”, 176.

<sup>14</sup> Râgıb el-İsfahânî, “fcr”, 373.

<sup>15</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr El-Câhız, *Kitâbu l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Mektebetu Cahız, 1965), 1/165-166.

<sup>16</sup> Halil b. Ahmed, “fcr”, 3/302; Ezherî, “fcr”, 11/49; İbn Faris, “fcr”, 4/476; Cevherî, “fcr”, 2/778; İbn Manzûr, “fcr”, 5/3353.

<sup>17</sup> Halil b. Ahmed, 3/302; Ezherî, “fcr”, 11/47.

<sup>18</sup> İbn Faris, “fcr”, 4/476; Cevherî, “fcr”, 2/778. İbn Manzûr, 5/3351. Ayrıca bk. Ezherî, “fcr”, 11/48.

<sup>19</sup> İbn Dureyd, “fcr”, 1/463.

<sup>20</sup> Halil b. Ahmed, “fcr”, 3/302.

<sup>21</sup> Ezherî, “fcr”, 11/50; Feyyûmî, “fcr”, 176; Râgıb el-İsfahânî, “fcr”, 373.



itidal halinin yırtılmasıyla fışk ve tuğyan olan isyanların zuhur etmesi ve imsak (cimrilik) halinin yırtılmasıyla keremin ortaya çıkması gibi durumların her birinde bir “yarmak” anlamı olduğu görülmektedir.<sup>22</sup>

## 2. Câhiliye Şiirinde Fücûr Kavramı

Kur'an tefsirinde, ayetlerde geçen kelimelerin tahlili için câhiliye şiirine başvurmak, erken dönemlerden itibaren takip edilen bir usuldür. Bu usulün, ayetlerin doğru anlaşılmasına katkıda bulunan faktörlerden biri olduğu kabul edilmiştir.<sup>23</sup> Bu nedenle *fücûr* kavramının Kur'an'daki kullanımını ve anlamlarına geçmeden önce Kur'an öncesi dönemdeki kullanımına ve anlamlarına işaret etmek önem arz etmektedir.

*F-c-r* kökü isim ve fiil formlarıyla câhiliye şiirinde kullanılmıştır. Teebbeta Şerran'a (öl. 540) ait aşağıdaki şiirde geçen *fecr* kelimesi, “sabah” anlamındadır:

وَلَمَّا لَاحَ صَوْنُ الْفَجْرِ عَرَضًا كَأَنَّهُ  
بَلَمَّخْتِهِ أَقْرَابَ أَتْلَقَ أَذْهِمَ

“Sabah ışığının belirtisi görüldü,

(Bu) parıltısıyla sanki o, (siyahı baskın) alaca kalçalı (ata) benzemektedir.”<sup>24</sup>

İmruu'l-Kays'ın (öl. 540) şiirinde ise *fâcir* sözcüğü *hilfe* (yemin) kelimesiyle birlikte “yalan yere yemin etmek” anlamını ifade etmektedir:

حَافَتْ لَهَا بِاللَّهِ حِلْفَةً فَاجِرٍ  
لَنَامُوا فَمَا إِنْ مِنْ حَدِيثٍ وَلَا صَالٍ

“(Sen, beni geceleyin muhabbete dalanlar (sümmâr) ile korkutunca), onların uyuduklarına, ne bir söz dinleyenin ne de ateşle ısınanın kalmadığına, *yalancının yemin etmesi* gibi Allah'a yemin ettim.”<sup>25</sup>

Nabiga ez-Zübyânî'nin (öl. 604), müttefiki olan Esedoğulları'na saldırma niyetinde olan Absî'lere destek vermeye çalışan Uyeyne'yi tehdit ettiği şiirinde *fücûr* kelimesi, “yemini bozma” anlamında kullanılmıştır:

إِذَا حَاوَلْتَ فِي أَسَدٍ فُجُورًا  
فَإِنِّي لَسْتُ مِنْكَ وَأَلَسْتُ مِنِّي

*Yemini bozarak* Esedoğulları'na saldırdığında, ben senden değilim sen de benden değilsin.”<sup>26</sup>

Yine Nabiga ez-Zübyânî, Esedoğulları'na vefasızlık yapması ve antlaşmayı bozması için çağrıda bulunan Zur'a'ya karşı çıkararak vefasını sürdürmüş ve iyiliği tercih etmiştir. Zur'a'yı da vefasızlık ve antlaşmayı bozmakla nitelemiştir. Bu durum onun şiirine şöyle yansımıştır:

إِنَّا اقْتَسَمْنَا خُطْبَيْنَا بَيْنَنَا  
فَحَمَلْتُ بَرَّةً وَاحْتَمَلْتُ فَجَارَ

“Benimle senin aranda iki yol var. Ben iyiliği aldım, sense *kötülüğü*.”<sup>27</sup>

Ayrıca *f-c-r* kökü câhiliye dönemine ait başka şiirlerde yalan yere yemin etmek ve yemininden/sözünden dönmek,<sup>28</sup> sabah,<sup>29</sup> meyletmek,<sup>30</sup> cömertlik ve çokça iyilikte bulunmak<sup>31</sup>

<sup>22</sup> Hasen el-Muştafavî, *et-Tabkâke fî kelimâti'l-kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), “fcr”, 9/32.

<sup>23</sup> Sadreddin Gümüş, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 105-121.

<sup>24</sup> Teebbeta Şerran, *Dîvânü Te'bbeta Şerran ve abbârihi*, nşr. Ali Zulfikâr Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984), 208.

<sup>25</sup> İmruu'l-Kays, *Dîvânü İmri'l-Kays*, şrh. Ebî Saîd es-Sukkerî, thk. Enver Alyân Ebû Suveylim – Muhammed Ali eş-Şevâbike (el-Ayn: Merkezu Zâyid li't-Turâs ve't-Tâtârih, 2000), 32.

<sup>26</sup> Nâbîga ez-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbîga ez-Zübyânî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1985), 127.

<sup>27</sup> Nâbîga ez-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbîga ez-Zübyânî*, 55.

<sup>28</sup> Nâbîga ez-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbîga ez-Zübyânî*, 156; Bişr b. Ebu Hâzîm el-Esedî, *Dîvânü Bişr b. Ebî Hâzîm el-Esedî*, thk. İzzet Hâsan (Dimeşk: Matbûâtu Mudîriyyeti İhyâi't-Turâsi'l- Qadîm, 1960), 91.

<sup>29</sup> Zuheyir b. Eb Sulmâ, *Şîru Zubeyr b. Ebî Sulmâ*, şrh. el-A'lem eş-Şentemerî, nşr. Fahreddîn Qabâve (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980), 133.

<sup>30</sup> Lebid b. Rabî'a el-Âmirî, *Şerhu Dîvânî Lebid b. Rabî'a el-Âmirî*, thk. İhsan Abbâs (Kuveyt: Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1962), 222.

<sup>31</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvânü Kays b. el-Hatîm*, thk. Nâsiruddîn el-Esed (Beyrut: Dâru Sâdir, 1967), 239.

manalarında kullanılmıştır. Burada verilen şiirlerden hareketle *f-c-r* kökünün Kur'an öncesinde "sabah, yalan yere yemin etmek, yemini bozmak, kötülük, meyletmek ve cömertlik" gibi anlamlarda kullanıldığı ifade edilebilir. Diğer taraftan kelimenin câhiliye şiirinde *birr* kelimesinin karşıtı olarak geçtiği görülmektedir.

### 3. Kur'an'da *Fücûr* Kavramı

Ağırlıklı olarak Mekki sûrelerde geçen *fücûr* kavramı, Kur'an'da bazı kelime ve kavramlarla irtibatlı bir şekilde kullanılmıştır. Bu nedenle *fücûrun*, Kur'an bütünlüğünde kullanımı ve anlam alanının net bir şekilde ortaya konabilmesi için kendisiyle anlam yönünden ilişkili olan kelime ve kavramların tahlil edilmesi ve onunla olan irtibat yönlerinin belirlenmesi önem arz etmektedir.

#### 3.1. *Fücûr* Kavramıyla İlgili Kelimeler

*Fücûr*la anlamca ilişkili olan kelime ve kavramlar, "yakın anlamlı" ve "karşıt anlamlı" şeklinde iki kısımda değerlendirilebilir. *F-c-r* kökünün sözlük anlamını ve Kur'an'da farklı bağlamlardaki kullanışlarını dikkate alarak onunla anlam yönünden irtibatlı olan kelimeleri tespit etmek mümkündür.

**a-*Fücûr*la Yakın Anlamlı Kelimeler:** *Fücûr*a anlam yakınlığı olan kelimeler temelde iki kategoride değerlendirilebilir. *Birinci kategoride* kök/sözlük anlam düzeyinde *fücûr*la yakın anlamlı olan kelimeler bulunur. Bu kelimeler, Kur'an'da *fücûr*la aynı bağlamda geçmez. *Felak* kelimesi bunlardan biridir. Sözlükte "yarık/gedik" ve (bir şeyden) uzaklaşmak ve ayrılmak",<sup>32</sup> "bir şeyi yarmak ve onun bir kısmını bir kısmından ayırmak"<sup>33</sup> anlamına gelen *felak*, Kur'an'da sabah<sup>34</sup> ve karanlığın yarılıp sabahın ortaya çıkması,<sup>35</sup> tohumun ve çekirdeğin yarılması<sup>36</sup> ve denizin yarılması<sup>37</sup> anlamlarında geçer. Ayrıca *fecr* ve *felak* kelimeleri "sabah" anlamında kullanılır.<sup>38</sup> Yakın anlamlı kelimelerden biri de *becs* (*b-c-s*) sözcüğüdür. Sözlükte "Kırba veya taş yahut suyun çıktığı yerdeki yarılma"<sup>39</sup> anlamını ifade eden bu kelime, bir ayette "taşın yarılıp ondan suyun fişkırması manasında" kullanılır.<sup>40</sup> *Fücûr*la yakın anlamlı kelimelerden olan *şakk*, sözlükte "bir şeyde gerçekleşen yarık/delik"<sup>41</sup> anlamına gelir. Bu kelime Kur'an'da geçtiği ayetlerin bir kısmında taşların çatlayıp içinden su çıkması,<sup>42</sup> yer yarılmak,<sup>43</sup> gök yarılmak<sup>44</sup> ve ay yarılmak<sup>45</sup> anlamlarında geçer. Sözlükte "yarmak, duvardaki yarık/gedik ve bir şeyde gerçekleşen açılma"<sup>46</sup> anlamına gelen *ferc* de benzer bir kelimedir. Kur'an'da iki ayette "gök yarılmak"<sup>47</sup> anlamıyla kullanılır. Ayrıca asıl anlamı "bir şeyi uzununa yarmak"<sup>48</sup> olan ve Kur'an'da yaygın bir şekilde "Allah'ın yaratması"<sup>49</sup> anlamında geçmekle birlikte bazı ayetlerde

<sup>32</sup> İbn Fâris, "flk", 4/452.

<sup>33</sup> Râgıb el-İsfahânî, "flk", 385.

<sup>34</sup> el-Felak 113/1.

<sup>35</sup> el-En'âm 6/96.

<sup>36</sup> el-En'âm 6/95.

<sup>37</sup> eş-Şuarâ 26/63.

<sup>38</sup> Halil b. Ahmed, "fcr", 3/302; Râgıb el-İsfahânî, "flk", 385.

<sup>39</sup> Halil b. Ahmed, "bcs", 1/114.

<sup>40</sup> el-A'râf 7/160.

<sup>41</sup> Râgıb el-İsfahânî, "şkk", 264.

<sup>42</sup> el-Bakara 2/74.

<sup>43</sup> Meryem 19/90; Kâf 50/44; Abese 80/26.

<sup>44</sup> el-Furkân 25/25; er-Rahmân 55/37; el-Hâkka 69/16; el-İnşikâk 84/1.

<sup>45</sup> el-Kamer 54/1.

<sup>46</sup> İbn Fâris, "frc", 4/498; Râgıb el-İsfahânî, "frc", 375.

<sup>47</sup> el-Mürselât 77/9; Kâf 50/6.

<sup>48</sup> Râgıb el-İsfahânî, "ftr", 382.

<sup>49</sup> Örnek olarak bk. el-En'âm 6/14, 79; Hûd 11/51.

“göklerin yarılması”<sup>50</sup> manasında kullanılan *fatr* (f-t-r), bu tür kelimelerden biridir. Buraya kadar ele alınan kelimelerin, sözlük anlam düzeyinde *fücûr*la yakın anlam irtibatı vardır. Bunların her birinde mevcut olan “bir şeyi yarmak ve ikiye ayırmak” anlamı dikkat çekmektedir.

*İkinci kategoride* yer alan kelimelerin, kök anlam itibariyle değil, Kur'an'da bulunduğu siyakta ifade ettiği anlam açısından *fücûr*la yakın anlam ilişkisi vardır. *Küfür* kavramı bunlardan biridir. *Fücûr*, *küfür* kavramının anlam alanına dâhil olan kelimelerden biridir<sup>51</sup> ve Kur'an bü-tünlüğünde ifade ettiği dinî anlam itibariyle *küfür*le yakın anlamlı bir şekilde kullanılır. Kur'an'da çokça yer alan ve birçok kavramla anlam ilişkisi olan odak kavramlardan biri olan *küfür*ün asıl anlamı “bir şeyi örtmek”tir.<sup>52</sup> Herhangi bir şeyi örten nesne *kâfir* diye nitelenir. Bu çerçevede tohumu toprakla örten çiftçiye ve gündüzü örten geceye *kâfir* denmiştir.<sup>53</sup> Asıl anlamı “maddi şeyleri örtmek” olan *küfür*, zaman içerisinde anlam genişlemesine uğrayarak nimet, burhan ve ayetin örtülmesi örneklerinde olduğu gibi “manevi şeylerin örtülmesi” manasında kullanılmıştır.<sup>54</sup> Bu durumda *küfür*, imanın zıddı bir konuma yerleşmiş ve “hakkın örtülmesi” anlamını ihtiva etmiştir. *Küfrân-ı nimet* terkibi de buna benzer bir ifadedir. Çünkü *küfrân-ı nimet*, nimetin inkâr edilmesi ve nimete şükürle mukabelede bulunmayı terk ederek nimetin gizlenmesi anlamını ifade eder. Küfrün en büyüğü vahdaniyeti, şeriatı ve nübüvveti inkâr etmektir. *Küfrân* kelimesi daha çok nimetin inkâr edilmesi, *küfr* (كفر) ise daha çok dinin inkârı konusunda kullanılır. *Küfür* (كفور) ise her iki durumu birden ifade eder.<sup>55</sup> Küfür kavramı Kur'an'da genel itibariyle iki manada geçer. Birincisi şükürün karşıtı olarak “nankörlük” anlamında kullanılışındır. *Küfür*le *şükür* kavramlarının karşıt kullanıldığı bazı ayetlerde nankörlük anlamı belirgindir.<sup>56</sup> Küfrün Kur'an'daki ikinci manası, imanın karşıtı olan “inkâr” anlamıdır. Küfür kavramının bu anlamı Kur'an'da yaygın bir şekilde<sup>57</sup> bulunur.<sup>58</sup> *Fücûr*la *küfür* kavramları, Abese 80/42 ve Nûh 71/27. ayetlerde birlikte geçer.

*Fücûr*la yakın anlam irtibatı olan ve aynı bağlamda geçen kelimelerden biri de *fesâd* sözcüğüdür. İyi ve doğru her şeyi ifade eden<sup>59</sup> *salâh* kavramının karşıtı<sup>60</sup> olan ve sözlükte “bir şeyin itidalin dışına çıkması”,<sup>61</sup> “Allah'ın düzene koyduğu şeyin bozulması”<sup>62</sup> anlamını ifade eden *fesâd*, Sâd sûresinde *salâh*ın karşıtı olarak geçer. Söz konusu ayette, Allah'a inanıp hayırlı ve güzel işler yapanların, yeryüzünde düzeni bozanlarla bir tutulmayacağı, muttakilerle günaha batmış olanların (*fücûr*) aynı kefeğe konulmayacağı ifade edilir.<sup>63</sup>

<sup>50</sup> eş-Şûrâ 42/5; el-Müzzemmil 73/18; el-İnfîtâr 82/1; el-Mülk 67/3.

<sup>51</sup> Geniş bilgi için bk. Izutsu, *Kur'an'da Dîni ve Ablâkî Kavramlar*, 247-275.

<sup>52</sup> İbn Fâris, “kfr”, 5/191; Râgıb el-İsfahânî, “kfr”, 433; Hakîm et-Tirmizî, *Tabsîlu neẓâiri'l-Kur'an*, thk. Hüsnâ Nasr Zeydân (b.y.: Matbaatu's-Saâde, 1969), 24.

<sup>53</sup> Halil b. Ahmed, “kfr”, 4/38-39; İbn Fâris, “kfr”, 5/191; Râgıb el-İsfahânî, “kfr”, 433.

<sup>54</sup> Üde Ebû Halil Üde, *et-Tatavvuru'd-delâli beyne lugati's-ş-ir'l-câbilî ve lugati'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 271.

<sup>55</sup> İbn Fâris, “kfr”, 5/191; Râgıb el-İsfahânî, 433-434; Muhammed Nureddin el-Müneccid, *el-İştirâku'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Şam: Daru'l-Fikri, 1999), 214. Ayrıca bk. Halil b. Ahmed, “kfr”, 4/38.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/152; İbrâhîm 14/7; en-Neml 27/40; Lokmân 31/12; el-İnsân 76/3. Ayrıca bk. İbrâhîm 14/28; eş-Şûrâ 42/48; el-İsrâ 17/66-67; el-Enbiyâ 21/94; en-Nahl 16/112; el-Ankebût 29/66.

<sup>57</sup> Örnek olarak bk. Âl-i İmrân 3/70; el-İsrâ 17/89; el-Enbiyâ 21/30; el-Bakara 2/28, 109; Sebe' 34/31.

<sup>58</sup> Geniş bilgi için bk. Soysaldı, *Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, 43-50. Ayrıca bk. Hasan Türkmen, “Kur'an'da Küfür Kavramının Semantik Analizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/76 (2020), 773-784.

<sup>59</sup> Ömer Dumlu, “Salâh Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 148.

<sup>60</sup> Halil b. Ahmed, “fsd”, 3/321; Dumlu, “Salâh Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, 147-148.

<sup>61</sup> Râgıb el-İsfahânî, “fsd”, 379.

<sup>62</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Tabsîlu neẓâiri'l-Kur'an*, 31. Ayrıca geniş bilgi için bk. Duran Ali Yıldırım, “Ayetler Işığında Bireysel ve Toplumsal Fesad Sebepleri”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2016/1), 123-147.

<sup>63</sup> Sâd 38/28.

*Fücûr*la aynı bağlamda ve yakın anlamlı bir şekilde kullanılan kelimelerden biri de *kizb* sözcüğüdür. *Sıdkın* karşıtı olan *kizb*,<sup>64</sup> Kur'an'da Mutaffifin,<sup>65</sup> Şems<sup>66</sup> ve İnfîtâr<sup>67</sup> sûrelerinde *fücûr*la aynı bağlamda ve irtibatlı bir şekilde kullanılır.

*Fücûr*la anlam benzerliği olan kelimelerden biri de *fisk* sözcüğüdür. *Fücûr*la aynı bağlamda geçmeyen *fisk*, “itaatten çıkmak”<sup>68</sup> ve “şeriatın sınırının dışına çıkmak”<sup>69</sup> anlamına gelir ve küfrün anlam alanına dâhil olan kavramlardan biridir.<sup>70</sup> Taze hurmanın kabuğundan çıkması (*fesakati'r-rutabetu*) ve farenin deliğinden çıkması bu kökle ifade edilir. Yuvasından çıkan fareye *fuveysika* denir. Farenin yuvasından çıkışı normal değil, hoşlanılmayan bir çıkıştır. Çünkü o zarar vermek ve ifsat için çıkar.<sup>71</sup> *Fisk*, Kur'an'da kâfir, müşrik, münafik, Hristiyan ve Yahudi gibi inanç gruplarına izafe edildiği<sup>72</sup> gibi bazı ayetlerde de müminlere izafe edilmiştir.<sup>73</sup> Diğer bir ifadeyle Kur'an'da *fisk* sözcüğü, kâfir, müşrik, Yahudi, Hristiyan ve münafıklar için kullanıldığı gibi dinin emirlerine aykırı hareket eden müminler için de kullanılmıştır. Kur'an'da inanç yönünden olumsuz bir vasıf olarak zikredilen *fisk*, bütün inanç gruplarına sirayet edebilen bir mahiyete sahiptir.<sup>74</sup>

**b-Fücûr**la Karşıt Anlamlı Kelimeler: *Fücûr*un dinî anlamda geçtiği ayetlerde bazı kavramların karşıtı olarak kullanıldığı görülür. *Fücûr*un tam zıddı olarak geçen *birr* kelimesi bunlardan biridir. *Birr* sözcüğü, *bahr* (deniz) kelimesini zıddı olan *berr* (kara) kelimesinden türemiştir. *Berr* sözcüğündeki genişlik anlamı dikkate alınarak kendisinden *birr* türetilmiştir ve “hayırlı işlerin genişletilmesi ve yayılması” anlamına gelir. Allah'a izafe edildiği gibi insanlara da izafe edilir. Allah'ın bir fiili olduğunda “Allah'ın sevap/mükâfat vermesi”, insanların fiili olduğunda ise “itaat” anlamını ifade eder. Ayrıca *birr* hem inançlarla hem de amellerle ilgili kullanılır.<sup>75</sup> *Birr* kelimesinin, aynı zamanda ‘*ukûk* (itaatsizlik) kelimesinin karşıtı olduğu ifade edilir.<sup>76</sup> *B-r-r* kökünden türeyen *berr* formu, bazı ayetlerde *birr* ile aynı içerikle kullanılır.<sup>77</sup> *Birr* kavramı, Kur'an'da bazı ayetlerde *iman*, *infak*, *zekât*, *ahde vefa*, *sabır*, *sıdk*, *takvâ*, *salâh/ıslâh* ve *kıst* (adalet)<sup>78</sup> gibi kavramlarla birlikte zikredilir. Bu kavramların Kur'an mesajı açısından olumlu kavramlar oldukları dikkat çeker. *Birr*, Mâide ve Mücâdele sûresinde *takvâ* kelimesiyle birlikte *ism* (günah) ve ‘*udvân* (düşmanlık),<sup>79</sup> Meryem sûresinde *cebbâr* (zorba), ‘*asiyy* (isyankâr) ve ‘*şakiyy* (isyankâr, bedbaht)<sup>80</sup> ve İnsân sûresinde de *küfür* kavramıyla karşıt

<sup>64</sup> İbn Fâris, “kzb”, 5/167.

<sup>65</sup> el-Mutaffifin, 83/7-13.

<sup>66</sup> eş-Şems 91/7-12.

<sup>67</sup> el-İnfîtâr 82/6-14.

<sup>68</sup> İbn Fâris, “fsk”, 4/502.

<sup>69</sup> Râgıb el-İsfahânî, “fsk”, 380.

<sup>70</sup> Geniş bilgi için bk. Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 247-275; Soysaldı, *Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, 50-63.

<sup>71</sup> İbn Fâris, “fsk”, 4/502; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Mu'cemu'l-furûku'l-lugaviyye*, thk. eş-Şeyh Beytullâh Beyât - Muessesetü'n-Neşri'l-İslâmî (b.y.: Muessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 405-406; Yakup Bıykoğlu, “Kur'an'da İnanç Özellikleri Bağlamında Olumsuz İnsan Karakteri Örneği: Fisk ve Fâsıklık”, *Uluslararası Kâşiflik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu Üniversitesi, 2016), 2/239.

<sup>72</sup> es-Secde 32/18; el-Bakara 2/59, 99; et-Tevbe 9/67; el-Mâide 5/47, 59, 81; Al-i İmrân 3/110; el-Hadîd 57/27.

<sup>73</sup> en-Nûr 24/4; el-Bakara 2/197, 282.

<sup>74</sup> Bıykoğlu, “Kur'an'da İnanç Özellikleri Bağlamında Olumsuz İnsan Karakteri Örneği: Fisk ve Fâsıklık”, 255.

<sup>75</sup> Râgıb el-İsfahânî, “br”, 40. Ayrıca geniş bilgi için bk. Mesut Okumuş, “Kur'an'da “Birr” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *Dinî Araştırmalar* 5/14 (2002), 97-115.

<sup>76</sup> İbn Dureyd, “br”, 1/67.

<sup>77</sup> Meryem 19/14, 32; et-Tûr 52/28.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/177, 189, 224; Âl-i İmrân 3/92; el-Mücâdele 58/9; el-Mümtehine 60/80.

<sup>79</sup> el-Mâide 5/2; el-Mücâdele 58/9.

<sup>80</sup> Meryem 19/14, 32. Ayrıca bk. el-Mücâdele 58/9.

kullanılır.<sup>81</sup> *Birr* kavramının Kur'an'da bu şekilde kullanımından hareketle *ism*, 'udvân, cebbâr, asiyy, şakiyy ve küfür kavramlarının karşıtı; iman, infak, zekât, ahde vefa, sabır, sıdk, takvâ, salâh/islâh ve kıst (adalet) gibi kavramların da benzeri (yakın anlamlı) olarak geçtiğini söylemek mümkündür. *Birr* (*ebrâr* şeklinde) kavramı, iki sûrede *fücûr* (*füccâr*) ile zıt konumdadır.<sup>82</sup>

*Fücûr*la karşıt kullanılan kelimelerden biri de *takvâ*'dır. *Birr*le yakın anlamlı bir şekilde kullanılan bu kavram, *fücûr*un tam zıddı konumda geçer. Bir şeyi, kendisi dışındaki başka bir şeyle uzaklaştırmak,<sup>83</sup> korumak, kötülüğe karşı korumak, himaye etmek,<sup>84</sup> bir şeyi, kendisine eziyet eden ve zarar veren şeyden korumak<sup>85</sup> anlamındaki *v-k-y* kökünden türeyen *takvâ*, korkulan şeylerden sakınma ve insanın mahzurlu şeylerden uzak durarak kendisini günahlardan koruması anlamına gelir.<sup>86</sup> Câhiliye döneminde "kişiyle korktuğu şey arasında onu koruyacak bir engel koymak"<sup>87</sup> anlamında geçen ve genel itibariyle dinî muhtevayla kullanılmayan *takvâ*,<sup>88</sup> Kur'an'da insanın, Allah'ın azabı ve gazabından kendini koruması için sâlih amel işlemesi anlamını ifade eder. *Takvânın* hem câhiliye dönemi hem de Kur'an metninde "kötülüklerden sakınma" anlamını ihtiva ettiği görülür. Câhiliye anlamıyla *takvâ*, insanların çevrelerinden bilip tanıdıkları somut araçlarla dünya hayatının kötülüklerine karşı korunma anlamını ifade eder.<sup>89</sup> Kur'an'da ise *takvâ*, yalnız Allah'a itaat ve kulluk edip onun emirlerinin gereğini yaparak ve yasaklarından kaçınarak Allah'tan ve onun azabından sakınmak; nefsi, azabı gerektirecek şeylerden korumak manasına gelir.<sup>90</sup> *Takvâ* iki ayette *fücûr*la karşıt kullanılmıştır.<sup>91</sup>

### 3.2. Fücûr Kavramının Kur'an'daki Anlamları

*F-c-r* kökü Kur'an'da isim ve fiil formlarıyla yürmi bir ayette olmak üzere toplam yirmi dört defa geçer. Dokuz ayette fiil, on beş ayette ise isim formuyla kullanılır. Kur'an bütünlüğünde bu kökün temelde üç anlamda kullanıldığı görülür.

#### 3.2.1. Taşın ve Toprağın Yarılması

*F-c-r* kökü iki ayette taşın yarılıp ondan suyun fişkırması anlamını ifade eder. İsrailoğulları'nın kıssasının ele alındığı Bakara 2/60. ayette, Hz. Mûsa'nın, kavmi için su istemesi üzerine ona asasını taşa vurması emredilir, bunun üzerine taştan on iki gözenin fişkırıldığı (*infecera*) belirtilir. Taşın yarılmasından bahseden diğer ayetin konusu da İsrailoğulları'dır. Söz konusu ayette Allah'ın emirleri karşısında onların kalplerinin taş gibi olduğu, hatta taştan da

<sup>81</sup> el-İnsân 76/3-5.

<sup>82</sup> el-İnfıtâr 82/9-14; el-Mutaffifin 83/7-26. Ayrıca bk. Okumuş, "Kur'an'da "Birr" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz", 104-105.

<sup>83</sup> İbn Fâris, "vky", 6/131.

<sup>84</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde, *el-Mubkem ve'l-mubâtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), "vky", 6/598-599.

<sup>85</sup> Râgıb el-İsfahânî, "vky", 530-531.

<sup>86</sup> Râgıb el-İsfahânî, "vky", 531-532. Ayrıca bk. Şuayip Karataş, "Kur'an'da "Selâm Olsun!" İfadesiyle Eslenliğe Mazhar Olacağı Belirtilen Davranışlar", *Dergibant* 9/1 (2021), 161-162.

<sup>87</sup> Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu dîvânî'l-hamâse* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1431), 1/320-322; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 299-300; H. Mehmet Soysaldı, "Kur'an Semantiği Açısından Takva", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 26.

<sup>88</sup> Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 299.

<sup>89</sup> Üde, *et-Tatavvur*, 316. Ayrıca bk. Soysaldı, "Kur'an Semantiği Açısından Takva", 29.

<sup>90</sup> Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 68; Celaluddîn el-Mahallî-Celâluddîn es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, thk. Fahreddîn Kabâve (Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2003), 2, 4; Üde, *et-Tatavvur*, 316. Ayrıca bk. Soysaldı, "Kur'an Semantiği Açısından Takva", 41; Ali Kaya, "Câhiliyeden Kur'an'a Kerem Kavramı", *Dergibant* 9/1 (Mayıs 2021), 384.

<sup>91</sup> eş-Şems 91/8; Sâd 38/28.



daha katı olduğu ifade edilir, akabinde yarılp içinden ırmaklar fışkıran (*tefeccera*) taşların olduğuna dikkat çekilir.<sup>92</sup> Dikkat edilirse bu ayetlerde *infecera* ve *tefeccera* formlarıyla geçen *f-c-r* kökü, temel anlamı olan “yarmak” manasında kullanılmıştır.

*F-c-r* kökünün, yerin yarılp ondan suyun fışkırması anlamında geçtiği ayetler Mekki sûrelerde yer alır. Kamer sûresinde, Hz. Nûh’un duasının<sup>93</sup> akabinde Allah Teâlâ’nın göğün kapılarını açıp bardaktan boşanırcasına yağmurlar yağdırdığı ve yerden kaynaklar fışkırttığı (*feccernâ*) ifade edilir.<sup>94</sup> Yâsîn sûresinde, Allah’ın varlığı ve kudretinin delilleri bağlamında örnekler sıralanırken<sup>95</sup> onun insanlar için hurma ve üzüm bahçeleri yarattığı ve oralarda pınarlar akıtmasına (*feccernâ*) işaret edilir.<sup>96</sup> Kehf sûresinde biri mümin, diğeri kâfir iki komşunun kıssasının geçtiği yerde,<sup>97</sup> Allah’ın kâfir komşuya iki üzüm bağı verdiği ve bu bağlar arasında ırmaklar akıtacağı (*feccernâ*) belirtilir.<sup>98</sup> Görüldüğü gibi bu üç ayette *f-c-r* kökü, *feccernâ* formuyla Allah’a izafe edilmiş ve sözlük anlamında kullanılmıştır. Bu kökün (*tef’cura-tufeccira-tefcîr* şeklinde) üç defa tekrar edildiği İsrâ 18/90-91. ayetlerde ise müşriklerin alaycı bir üslupla Hz. Peygamber’den yersiz isteklerine yer verilir. Söz konusu ayetlerde müşrikler, yerden su fışkırtmadıkça, hurma ve üzüm bahçesine sahip olup onda nehirler akıtmadıkça kendisine iman etmeyeceklerini söylemişlerdir. *F-c-r* kökünün bu ayetlerde de “yarmak” manasına geldiği görülmektedir.

İnfîtâr sûresinde, denizlerin kaynatılmasından bahseden ayet de<sup>99</sup> bu kapsamda değerlendirilebilir. Ayette geçen *fuccirat* cümlesine ilişkin denizlerin birbirlerine karıştırılması, suların birbirlerine karışıp yok olması, tatlı su ile tuzlu suyun birbirlerine karıştırılması ve bu ikisinin arasındaki engelin kalkmasıyla denizlerin tek bir deniz haline gelmesi gibi açıklamalar yapılmıştır. Denizler arasında bulunan engel ise yeryüzünün sarsılması ve yarılmasıyla ortadan kalkar. Böylece denizler birbirlerine açılır ve katılır.<sup>100</sup> Bu ayette de açılma ve yarıma anlamı dikkat çekmektedir.

### 3.2.2. Karanlığın Yarılması

*F-c-r* kökünden türeyen *feccer* kelimesi, bazı ayetlerde karanlığın yarılp sabahın ortaya çıkması yani “sabah” anlamında geçer. Bu kelime iki ayette yalın olarak üç ayette de *Kur’an*, *salât* ve *matla’* sözcüklerine izafe edilerek kullanılmıştır. Yalın olarak kullanıldığı Bakara 2/187. ayette oruç gecesi mubah olan şeylere değinilir. Ayetin bir bölümünde “sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar” yemek yenilmesinde bir sakınca olmadığı ifade edilir. Bu kelimenin yalın bir şekilde geçtiği Fecr sûresinin ilk ayetinde *feccer* sözcüğüne yemin edilir. Burada geçen *feccer*le ilgili olarak “gündüz, sabah namazı, sabahın aydınlığı, gündüzün başlangıcı, bütün gündüz, Kurban Bayramı gününün fecri, Zilhicce’nin fecri ve Muharrem’in ilk günü” gibi açıklamalar yapılmıştır.<sup>101</sup> İbn Abbas’a (öl.

<sup>92</sup> el-Bakara 2/74.

<sup>93</sup> el-Kamer 54/10.

<sup>94</sup> el-Kamer 54/11-12.

<sup>95</sup> Yâsîn 36/33-40.

<sup>96</sup> Yâsîn 36/34.

<sup>97</sup> el-Kehf 18/32-43.

<sup>98</sup> el-Kehf 18/33. Ayrıca insan sûresinde, iyi insanlara (*ebrâr*) cennette verilecek mükafatlara değinilir ve onların cennette içecekleri ve diledikleri şekilde akıtacakları (*iyüficcirûnehâ tefcîrâ*) cennet içeceğine işaret edilir. (el-İnsân 76/5-6).

<sup>99</sup> el-İnfîtâr 82/3.

<sup>100</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’-l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Heccr, 2001), 24/174-175; Cârullâh Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûbi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, 1998), 6/329; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 31/77-78.

<sup>101</sup> Taberî, *Câmi’-u’l-beyân*, 24/344-345; Cemâluddîn Ebu’l-Ferec Andurrahmân İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: Mektebetu’l-İslâmî, 1984), 9/102-103; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 31/162-163.

68/687-688) dayandırılan bir rivayete göre buradaki *feccr* sözcüğüyle bildiğimiz “sabah” kastedilmiştir. Bu da *feccr-i sâdıkn feccr-i kâzibden* ayrılmasıyla ortaya çıkar. Allah Teâlâ, gecenin bitip aydınlığın ortaya çıkması; insanlar, kuşlar ve vahşi hayvanların rızıklarını elde etmek için dağılmaları sebebiyle *feccr* vaktine yemin etmiştir. Nitekim başka ayetlerde de *sabâha*<sup>102</sup> yemin edilmiş, bir ayette de Allah'ın karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkarttığı<sup>103</sup> ifade edilmiştir.<sup>104</sup>

*Fecr* kelimesi üç ayette izafetli kullanılmıştır. Kadir sûresinde Kur'an'ın indiği Kadir gecesinin, fecrin doğuşuna (*matlai 'l-fecr*) kadar hayır, bereket ve esenlikle<sup>105</sup> dolu olduğu ifade edilmiştir.<sup>106</sup> *Fecr* sözcüğü, İsrâ 17/78. ayette iki defa *Kur'ânu 'l-fecr* şeklinde geçmiştir: “*Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırınca kadar (belli vakitlerde) namaz kıl; bir de sabah namazını (Kur'âne 'l-fecr). Çünkü sabah namazı (Kur'âne 'l-fecr) şahitlidir.*” *Kur'ânu 'l-fecr* ifadesi âlimlerin geneli tarafından “sabah namazı” şeklinde açıklanmış,<sup>107</sup> bu bağlamda Kur'an okumanın, namazın bir rûknü olması hasebiyle sabah namazının “Kur'an” diye adlandırıldığı ifade edilmiştir.<sup>108</sup> Ayrıca *Kur'ânu 'l-fecr* ifadesinin “sabah namazında kıraat (Kur'an okuma)” manasına geldiği belirtilmiştir.<sup>109</sup> Zeccâc (öl. 311/923), bu ifadede, kıraat olmadan namazın olmayacağına dair bir işaret bulunduğunu, bu sebeple *salâtın* Kur'an diye isimlendirildiğini söylemiştir.<sup>110</sup> *Fecr* sözcüğü, Nûr 24/58. ayette *salâtla* birlikte *salâtu 'l-fecr* şeklinde ve “sabah namazı” anlamında geçmiştir. Görüldüğü üzere *feccr* kelimesi, bu ayetlerde “karanlığın yarılıp aydınlığın ortaya çıkması” yani “sabah” manasında kullanılmıştır. Bu da *f-c-r* kökünün bahsi geçen ayetlerde sözlük anlamıyla geçtiğini gösterir.

### 3.2.3. Fücûrun Dinî Anlamda Kullanılması

*F-c-r* kökü, yedi ayette dinî yani izafî anlamda kullanılmıştır. Bu kökün içinde bulunduğu ayetlerin bağlamı ve ilişkili olduğu kelimeler dikkate alınarak bu anlamı tespit etmek mümkündür. *Fücûr* bu kullanımıyla Kur'an düşüncesinin iletilmesinde anahtar rolü üstlenen kavramlardan biri haline gelmiştir. *Fücûrun* nüzâl sırasına göre dinî anlamda geçtiği ilk ayet Abese sûresindedir. Bahsi geçen ayetin bulunduğu siyakta, kulakları sağır eden ses (*sâhha*)<sup>111</sup> geldiği gün kişinin, en yakın akrabalarından bile kaçacağı ifade edilir ve bu kaçışın gerekçesi olarak her birinin, işinin başından aşkın olduğu gösterilir. Devam eden ayetlerde ise bahsi geçen günde, insanların iki kısma ayrılacağı, bir kısmının yüzlerinin parıldayacağı, güleç olacağı ve sevinecekleri, bir kısmının da yüzlerinin kedere bürüneceği ve hüzünden kapkara kesileceği, işte bu kesimin kâfirler ve günaha batmış kimseler (*ulâikehumu 'l-keferatü 'l-fecera*) olduğu ifade edilir.<sup>112</sup> Sûrenin son kelimesi olan *fecera*, “hakkı yalanlayanlar,<sup>113</sup> dünya hayatında günaha batanlar, Allah'a karşı isyanlarını ve günahlarını önemsiz görenler ve Allah'ın haramlarını

<sup>102</sup> el-Müddessir 74/34; et-Tekvîr 81/18.

<sup>103</sup> el-En'âm 6/96.

<sup>104</sup> Râzî, *Mefâtîhu 'l-gayb*, 31/162.

<sup>105</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Muessesetu'l-Târîhi'l-Arabî, 2002), 4/771.

<sup>106</sup> el-Kadr 97/5.

<sup>107</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü 'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 8/338; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/542; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 5/73; Râzî, *Mefâtîhu 'l-gayb*, 2/28; *el-Medhal ile'l-mevsû'ati't-tefsîri'l-me'sûr*, nşr. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 13/289-290.

<sup>108</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/542.

<sup>109</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/546; Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 33; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/338.

<sup>110</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 5/73. Ayrıca *Kur'ânu 'l-fecr* kullanımında, Kur'an'ın sabah namazından bir kinaye olduğu da ifade edilmiştir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/338. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîhu 'l-gayb*, 2/28.

<sup>111</sup> *Sâbha* sözcüğü “kıyamet” ve “sûra üfürme” şeklinde açıklanmıştır. bk. Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 24/124; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17/60; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/318.

<sup>112</sup> Abese 80/33-42.

<sup>113</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/593.

çiğneyenler,<sup>114</sup> haktan sapmış günahkâr kimseler”<sup>115</sup> şeklinde açıklanmıştır. Ayette, *kefera* (kâfirler) sözcüğünden sonra *fecera* kelimesinin atıfsız zikredilmesi, söz konusu kişilerin küfürle *fücûru* birleştirdiklerini gösterir.<sup>116</sup> Ayrıca *küfür* vasfı, *fücûr* vasfından büyük olmasına rağmen, *fecera* sözcüğü, *kefera* sözcüğüne tabi olmuştur. Çünkü *fücûr*da alçaklık ve adilik anlamı vardır. İlgili ayetlerde, bahsi geçen kişilerin, inanç ve amellerindeki fesat ve ahlâkî çöküntünün tamamına delalet eden bu iki vasfı zikredilmiştir.<sup>117</sup> *Fücûr* kavramı, dar anlamıyla yani her türlü kötülüğü işlemek ve ahlâksızlık yapmak anlamıyla küfür kavramının anlam alanına girmektedir. Ancak kâfir olan her kişide *fücûr* kavramı kapsamında zikredilen çirkin ve kötü davranışlar bulunmayabilir.<sup>118</sup> Dolayısıyla *fücûr* kavramı vasıtasıyla bahsi geçen kişilerin, inkârla birlikte öne çıkan çirkin ve kötü davranışlarına ve günahlara dalarak haktan saptıklarına işaret edildiğini söylemek mümkündür.

*Fücûr* kavramı, dinî anlamda geçtiği Şems sûresinde takvâ ile karşıt kullanılmıştır: “Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene (yemin ederim ki,)”<sup>119</sup> *Fe-elhemehâ fücûrahâ ve takvâhâ* (Ona iyilik ve kötülüklerini ilham etti) ayetine ilişkin “onu fücûr ve takvâyla yükümlü tuttu (*elzeme*),” ona bedbahtlığı (*şekâu*) ve mutluluğu (*se’âde*) bildirdi (*arrafe*), “ona dalaleti ve hidayeti öğretti (*alleme*),” “taat veya masiyet, hayır veya şer olarak yapması veya sakınması gereken şeyi ona açıkladı (*beyyene*)”, “ona hayrı ve şerri açıkladı (*beyyene*)”, ona itaati ve masiyeti öğretti (*alleme*), “ona fücûrunu ve takvâsını açıkladı (*beyyene*)”, “ona itaat ve masiyeti açıkladı (*beyyene*)”, “ona itaat ve masiyeti bildirdi (*alleme*)”, “onda fücûrunu ve takvâsını yarattı (*ce’ale*)” gibi açıklamalar yapılmıştır.<sup>120</sup> Ayrıca bu ayetle ilgili İbn Kuteybe (öl. 276/889), bu iki duygunun insanın fitratına tanıtılması ve bildirilmesi (*arrafehâ fi’l-fitratı*) açıklamasını yapmıştır.<sup>121</sup> Dikkat edilirse ayette geçen *elhemehâ* (ilham etti) fiili, *elzeme*, *arrafe*, *alleme*, *beyyene*, *alleme*, *ce’ale* fiilleriyle, *fücûr* ve *takvâ* kelimeleri ise *dalalet-hidayet*, *masiyet-itaat*, *şer-hayır*, *şekâu-sa’âdet* gibi kelimelerle açıklanmıştır. İlhamla ilgili *if’hâm* ve *kâl* sözcüklerini kullanan Zemahşerî (öl. 538/1144) ise *fücûr* ve *takvânın* ilham edilmesinin, onların anlatılması (*if’hâm*), akılla kavranmasının sağlanması (*kâl*), birinin güzel diğerinin çirkin olduğunun açıklanması ve “*nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir.*”<sup>122</sup> ayetlerinin delaletiyle insana bu ikisinden birini seçme imkânının verilmesi anlamlarını ihtiva ettiğini belirtmiştir.<sup>123</sup>

İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), eşyanın güzelliği (hüsni) ve çirkinliğinin (kubhu) akılların bidayetiyle (mutlak akıl) genel olarak bilinebileceğini ifade eder. Buna göre akıllar, özel olarak her şeyin güzelliğini ve her şeyin çirkinliğini bilemez. Bu tür bilgiler, ancak peygamberlerin dilleriyle aktarılan bir haberle veya iyice düşünmekle (*ist’imâl-i fikr*) bilinebilir. Akıl doğasına çirkin olanların çirkinliği ve güzel olanların güzelliği genel olarak yerleştirilmiştir. Ancak akıl, onlar arasındaki tafsilatı bilemez. Bu durumda *fe-elhemehâ fücûrahâ ve takvâhâ* ayeti, Allah onun özüne, çirkin olanı güzel olandan ve pis olanı temiz olandan ayıracak, *fücûrun*

<sup>114</sup> Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 24/127.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 17/63.

<sup>116</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Etraş (Beyrut: Dâru’r-Reşid, 2000), 3/501; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-temvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye, 1984), 30/138.

<sup>117</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 30/138.

<sup>118</sup> Soysaldı, *Kur’an Semantîği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, 56.

<sup>119</sup> *Kur’an-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), eş-Şems 91/7-10.

<sup>120</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebu’n-Nîl (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî, 1989), 732; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/711; Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 24/440-442; Mâverdî, *en-Nuket*, 6/283-284.

<sup>121</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1978), 529-350.

<sup>122</sup> eş-Şems 91/9-10.

<sup>123</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/382-383. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 31/193.

çirkinliğini ve *takvânın* güzelliğini tefrik edecek kudret ve kabiliyeti yerleştirmiştir, şeklinde yorumlanır. Bunun bir neticesi olarak insanın imtihan edilmesi ve sorumlu tutulması gerekli olmuştur.<sup>124</sup>

Kasemin cevabı olan<sup>125</sup> iki ayette ise nefsi arındırma ve kirletmenin neticesine işaret edilir: “*Nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir.*”<sup>126</sup> Şems sûresinin devam eden ayetlerinde nefsini kirletme ve kötülüklerle boğma konusunda örnek verilir, bu çerçevede Semûd kavminin azgınlıkları yüzünden (Allah’ın elçisini) yalanladıkları ifade edilir.<sup>127</sup> Burada Semûd kavminin *kimi* ve *neyi* yalanladığı açıklanmamıştır. Ancak Semûd kavminden bahseden başka bir sûrede onların Allah’ın elçilerini yalanladıkları belirtilmiştir.<sup>128</sup> Görüldüğü gibi bu sûrede de *fücûr*la “yalanlamak” (*kezzebet semûdu*) aynı bağlamda kullanılarak “yalanlama”nın *fücûr*la ilişkisi kurulmuş, bir bakıma Semûd kavminin ilahi mesaj karşısındaki tutumları, *fücûr* kapsamında zikredilen kötü ve çirkin davranışlara örnek olarak zikredilmiştir. Ayrıca *fücûr* bu sûrede *takvâ* kelimesinin zıddı olarak geçmiştir. *Takvâ* ne kadar olumlu bir muhtevaya sahipse *fücûr* da bir o kadar olumsuz bir kavramdır ve temelde haktan sapma anlamına gelen her türlü günah, çirkin, kötü ve ahlâk dışı davranışları ifade eder. İlâveten *f-c-r* kökünün “yarmak, açılmak ve yırtmak” şeklindeki temel anlamı dikkate alınarak *fücûr* bağlamında zikredilen hakkı yalanlama, zina etme, haktan sapma vs. davranışların, insanın fitratına ters ve onun diyanetini ve maneviyatını yırtan ve parçalayan davranışlar olduğu ifade edilebilir.

Diğer taraftan bu ayetlerin (Şems 91/7-10), İslâm’ın insana bakışını bütün yönleriyle ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Buna göre insan çift yönlü bir yapıda, çift yönlü bir kabiliyette ve çift yönlü bir eğilimde yaratılmıştır. “Çift yönlü” ifadesi, insanın yaratılış hakikatini ifade eder ve onun hayır-şer ve hidayet-dalalete eşit seviyede kabiliyetle donatılmış olması anlamına gelir. İnsan hayır ve şerri birbirinden ayıracak güce sahiptir. Bu kudret, onun doğasında mevcuttur. İnsana iki yolun<sup>129</sup> ve doğru yolun gösterildiğini<sup>130</sup> belirten ayetlerle, insanın çamurdan yaratıldıktan sonra Allah’ın kendisine ruh üflediğini konu edinen ayetler, insan

<sup>124</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 17/222-223. İmam Mâtürîdî, *fe-elbembâ fücûrâbâ ve takvâbâ* âyetiyle ilgili başka yorumlara da yer verir. Buna göre bilgilerin yaratılıştan zorunlu olduğunu düşünenler, bu âyeti delil olarak kullanmışlar ve şöyle demişler: Allah Teâlâ ona (nefse) fücûrunu ve takvâsını öğretmiş ve insanın özüne, her türlü çirkinlik ve güzelliğin kendisiyle bilinebilecek bir kabiliyeti koymuştur. Başka bir açıklamaya göre Allah Teâlâ, yolda istikamet üzere olduğunda ve mücahede halinde bulunduğu kişiye takvâsını ilham eder. Ankebût 29/69; Bakara 2/186, 40; Mâide 5/12. âyetler de bu düşüncüyü desteklemektedir. Kendisine takvâ ilham edilen kişi, yerine getirmesi gereken şeyi hakkıyla yapan kişidir. Kişi vazifesinin yerine getirdiğinde Allah ona takvâsını ilham eder ve fücûr yolunu açıklar. bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 17/221-222.

<sup>125</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 9/141-142.

<sup>126</sup> eş-Şems 91/9-10. “*Nefsini kötülüklerden arındıran elbette kurtuluşa ermiştir*” âyeti iki şekilde açıklanmıştır. Birinci açıklamaya göre âyetin manası şöyledir: “İtaat etmesi ve sâlih amel işlemesi sebebiyle Allah’ın kendisini tezkiye ettiği kişi felaha ermiştir.” İkinci açıklamaya göre âyetin anlamı “Allah’a itaat ederek ve sâlih amel işleyerek nefsini tezkiye eden felaha etmiştir.” şeklindedir. bk. Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-’uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 6/284; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 9/141-142.

<sup>127</sup> eş-Şems 91/11.

<sup>128</sup> eş-Şuarâ 26/141-142. Taberî, *tağvâ* (azgınlık) kelimesini, “*Semûd’a gelince: Onlar pek zorlu (bir sarsıntı) ile belâke edildiler.*” (Hâkka 69/5) âyetini delil göstererek “Hz. Sâlih’in onları korkuttuğu azap” şeklinde açıklamıştır (Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/446). İmam Mâtürîdî, *bi-tağvâbâ* (azgınlıkları sebebiyle) ifadesinin iki şekilde yorumlandığını belirtmiştir. *Birinci yoruma* göre bu ifade “isyanları sebebiyle...” anlamına gelir. Azgınlık onları yalanlamaya itmiş ve onlar düşünmeyi terk etmişlerdir. Şayet onlar Allah’ın elçisinin getirdikleri üzerinde düşünmüş olsalardı inkâr etmezlerdi. *İkinci yoruma* göre *bi-tağvâbâ* ifadesi, *bi-ehli tağvâbâ* (tuğyan ehli sebebiyle...) takdirindedir. Yani “tuğyan ehli sebebiyle Semûd kavmi yalanladı” demektir. bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 17/224-225.

<sup>129</sup> el-Beled 90/10.

<sup>130</sup> el-İnsân 76/3.



yapısının çift yönlülüğünü anlatan bu ayetlerle aynı mahiyettedir.<sup>131</sup> Muhammed Esed (1900-1992) ise bu hakikati “insanın hem üstün ruhî mertebelere yükselme hem de açık ahlâkî zaafılar gösterebilme özelliğine aynı ölçüde sahip olduğu gerçeği, insan tabiatının temel bir karakteristiğidir.”<sup>132</sup> şeklinde ifade etmiştir.

*Fücûr* kavramının dinî ve ahlâkî anlamda kullanıldığı ayetlerden biri de Kıyâmet 75/5. ayettir: “*Fakat insan önündekini (kıyameti) yalanlamak ister.*” Aynı sûrenin 3. ayetinin<sup>133</sup> ‘Adiy b. Rabî‘a hakkında nazil olduğu ifade edilmiştir.<sup>134</sup> Sûrenin bütünlüğü ve bu ayetin nüzûl sebebi dikkate alınınca 3. ve 5. ayetlerde geçen *insân* sözcüğüyle “kâfir insan”dan bahsedildiği anlaşılır. Nitekim Mücâhid (öl. 103/721), aynı sûrenin 6. ayetine konu olan “soru”nun<sup>135</sup> yenedirilişe inanmayan kâfirin sözü olduğunu ifade etmektedir.<sup>136</sup> Ayetin son kelimesi olan *emâm*, ism-i mekândır ve *half* (arka) kelimesinin zıddıdır. Mecazî olarak gelecek zaman için kullanılır.<sup>137</sup> *Emâmehû* (önünü) ifadesini “ömrünün kalan kısmında hidayeti terk etmesi ve nefsinin alıştırdığı kötülük ve dalalet üzere hayatını devam ettirmesi” ve “kıyamet günü” şeklinde açıklamak mümkündür.<sup>138</sup> Buna göre bu ayetin temelde iki şekilde yorumlandığı görülmektedir. *Birinci yoruma* göre (kâfir) insan, günbegün günah işlemeyi öne alır, tevbeyle tehir eder, hiçbir şey onu günah işlemekten vazgeçiremez. Kötülük üzere ölünceye kadar tövbe ececeğim deyip durur. Nihayetinde ölüm onun geleceğini yok eder.<sup>139</sup> *İkinci yoruma* göre kâfir insan, kıyamet gününü yalanlamak ister.<sup>140</sup> İbn Kuteybe, *fücûrun* kıyamet gününü yalanlamak anlamına geldiğini, Hakk’ı yalanlayan kişinin *fücûr* işlediğini ifade eder. Devamında *fücûrun* asıl anlamının “meyletmek/sapmak” olduğunu, fâsik olana ve hakkı yalanlayana (mukezzib) *fâcir* dendiğini belirtir. Çünkü bu eylemlerin sahibi olan kişi, haktan sapmış ve uzaklaşmıştır. Ayrıca İbn Kuteybe *fücûrun* “yalanlamak” anlamını ifade ettiğine ilişkin Hz. Ömer’in bir bedevîyle olan diyaloguna yer verir. Buna göre bedevî Hz. Ömer’e gelerek develerinin hastalıklarından şikayet etmiş ve yük taşımak için kendisine başka develer verilmesini istemiştir. Hz. Ömer, bedevînin bu isteğini geri çevirince, o şöyle demiştir: “Hafs’ın babası Ömer Allah’a yemin etti,/Develerin böğürleri ve başka yerlerinde yara bulunmadığına,/Ey Allah’ım, eğer yalan söylemişse (fecer), onu bağışla.”<sup>141</sup>

Kurtubî (öl. 671/1273) de ikinci yorumun delilinin, “*Kıyamet günü ne zamanmış?*” diye sorar.”<sup>142</sup> ayeti olduğunu ifade etmekte ve bu kişinin inkâr etmek ve yalanlamak için kıyametin

<sup>131</sup> Seyyid Kutub, *Fî zîlâli’l-Kur’an* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2003), 6/3917.

<sup>132</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı (Meal – Tefsir)*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 1449.

<sup>133</sup> “*İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mi sanır?*”

<sup>134</sup> ‘Adiy b. Rabî‘a Hz. Peygambere gelerek “Kıyamet ne zaman olacak? Onun durumu nasıl olacak?” diye sordu. Hz. Peygamber de bu konuda ona gereken bilgiyi verdi. Bunun üzerine bu şahıs, “O günü bizzat görsem, yine de seni tasdik etmem ve sana inanmam. Allah şu kemikleri (nasıl) toplayabilir?” dedi. Bunun üzerine “*İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mi sanır?*” (el-Kıyâmet 75/5) âyeti nazil oldu. bk. Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’an*, thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1991), 469.

<sup>135</sup> “*Kıyamet günü ne zamanmış?*” diye sorar.” (el-Kıyâmet 75/6)

<sup>136</sup> Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 686. Ayrıca bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/510.

<sup>137</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 29/342-343.

<sup>138</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 16/286-287.

<sup>139</sup> Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 686; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/510; İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’an*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Dâru’t-Turâs, 1973), 346; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/474; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 16/286-287; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/267-268; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 8/418; Muammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Turkî (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2006), 21/410.

<sup>140</sup> İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’an*, 347; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/476-477; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 8/418; Kurtubî, *el-Câmi’*, 21/409.

<sup>141</sup> İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’an*, 347. Ayrıca bk. Mâverîdî, *en-Nuket*, 6/152; Kurtubî, *el-Câmi’*, 21/409.

<sup>142</sup> el-Kıyâmet 75/6.



zamanını sorduğunu belirtmektedir.<sup>143</sup> Kıyâmet sûresi iç bütünlük açısından değerlendirildiğinde ikinci yorumun daha isabetli ve tutarlı olduğu ifade edilebilir. Çünkü sûrede kıyamet ve yeniden dirilmekten bahsedilmektedir. Ayrıca bu sûre Mekkidir ve onun bazı ayetlerinin ‘Adiy b. Rabî’ a isimli müşrikin Hz. Peygamberle diyalogu akabinde nazil olduğu anlaşılmaktadır. *Fücûr* kavramında belirgin olan “yalan söylemek” anlamının bu sûrede de “kıyameti ve yeniden dirilişi inkâr etmek” şeklinde tezahür ettiği görülmektedir. Diğer taraftan “dünyaya aşırı bağlılık” sonucunda günah işlemeyi sürdürüp tövbeyi sürekli erteleyen kişinin, âhiret inancının olmadığı veya en azından zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

*Fücûr* (*füccâr* şeklinde), Sâd sûresinde *takvâ* (muttakîn) kavramının karşıtı olarak kullanılmıştır: “*Yoksa biz, iman edip de iyi işler yapanları, yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Veya (Allah'tan) korkanları (muttakîn) yoldan çıkanlar (füccâr) gibi mi sayacağız?*”<sup>144</sup> Dikkat edilirse bu ayette *takvânın*, ayetin başında zikredilen “Allah’a inanıp hayırlı ve güzel işler yapmak”la, *fücûrun* da “yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak” arasında yakın anlam irtibatı vardır. Buna göre Allah’ı ve resulünü tasdik eden, Allah’ın emirleriyle amel eden ve yasaklarından uzak duran ile Allah’a ortak koşan ve ona isyan eden, onun emirlerine ve yasaklarına karşı çıkanın bir olamayacağı ifade edilmiştir. *Muttakîn*, itaat ederek ve sakınarak Allah’tan korkanlar ve ona karşı günah işlemekten uzak duranlardır. *Füccâr* ise Allah’ın haramlarını çiğneyen kâfirler olmaktadır.<sup>145</sup>

*F-c-r* kökünün *fâcir* formu, Nûh sûresinde Hz. Nûh’un bedduasını konu edinen ayette geçer. İlgili bölümde şöyle buyrulur: “*Nûh: Rabbim! dedi, yeryüzünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma! Çünkü sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; yalnız ahlâksız, nankör (insanlar) doğururlar (yetiştirirler).*”<sup>146</sup> Hz. Nûh’un, kâfirlerin çocuklarının *kâfir* ve *fâcir* olacaklarını nereden ve nasıl bildiğine ilişkin iki yorum aktarılmıştır. *Birinci yoruma* göre Hz. Nûh, onlar arasında 950 yıl kalmış, bu arada onları sınamış ve onlarla beraber yemiş içmiştir. Bu vesileyle onların mizaç ve karakterlerini tanımış ve hallerine vakıf olmuştur. Çünkü onlardan bir adam, çocuğunu Hz. Nûh’a getirerek “Bu adamdan sakın, çünkü o bir yalancıdır, benim babam da beni ona karşı sakındırmıştı.” diyordu. Böylece büyük olan küfür üzere ölüyor, küçük olan da babasının vasiyeti üzere büyüyordu.<sup>147</sup> *İkinci yoruma* göre Allah’ın “*Nûh’a vahyolundu ki: Kavminden iman etmiş olanlardan başkası artık (sana) asla inanmayacak. Öyle ise onların işlemekte olduklarından (günahlardan) dolayı üzülme.*”<sup>148</sup> ayetinde ifade edilen Allah’ın buyruğundan sonra Hz. Nûh bu şekilde dua etmiştir.<sup>149</sup> Bu açıklamalara göre Hz. Nûh’un beddua ederken kullandığı *fâcir* ve *keffâr* kavramlarıyla, kendisinin bizzat şahit olduğu ve Nûh kavminin helakine sebep olan suç ve günahlara dikkat çekmiş olması mümkündür. Nitekim Kur’an’da farklı sûrelerde onların yoldan çıkmış (*fâsik*),<sup>150</sup> putperest,<sup>151</sup> çok zalim ve azgın<sup>152</sup> ve hakikate

<sup>143</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 21/409.

<sup>144</sup> Sâd 38/28.

<sup>145</sup> Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 20/79.

<sup>146</sup> Nûh 71/26-27.

<sup>147</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/452; Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 23/307-308; Mâverdi, *en-Nuket*, 6/105; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/219-220; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 30/146.

<sup>148</sup> Hûd 11/36.

<sup>149</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/452; Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 23/307-308; Mâverdi, *en-Nuket*, 6/105; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/219-220; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 30/146.

<sup>150</sup> ez-Zâriyât 51/46.

<sup>151</sup> Nûh 71/23.

<sup>152</sup> en-Necm 53/52.

karşı kör<sup>153</sup> bir topluluk oldukları anlatılmıştır. Aslında çok çirkin ve kötü olan bu tür davranışlar, Allah'ın sayısız nimetlerine karşın nankörlük, haktan sapma ve dindarlık perdesinin yırtılması anlamını ifade eder.

*Fücûr* kavramı (*füccâr* formuyla), iki sûrede *birr* (*ebrâr*) kelimesinin tam zıddı olarak geçer. Bu iki kavramın karşıt olarak geçtiği İnfîtâr sûresinde, kâfir insanın,<sup>154</sup> Rabbinin nimetlerine karşı nankörlüklerine değinilir, Allah'ın kendisine bahsettiği nimetlerine rağmen, onun din gününü yalanladığı belirtilir.<sup>155</sup> Devam eden ayetlerde, Allah'ın insanlar için yarattığı bekçiler ve değerli yazıcılara ve onların görevlerine işaret edildikten sonra farklı iki insan karakterinin akıbetinden bahsedilir: “*İyiler (ebrâr) muhakkak cennette, kötüler (füccâr) de cehennemdedirler.*”<sup>156</sup> *Ebrâr* ve *füccâr* kavramları “dünyada Allah'a itaat edenler-dünyada zulmedenler” ve “Allah'ın farzlarını eda ederek ve günah işlemekten sakınarak saygı ve hürmet edenler-rablerini inkâr edenler” şeklinde açıklanmıştır.<sup>157</sup> *Birr* (*ebrâr*), takvâ anlamını ifade eden bir kelimedir. *Birr* sahibi insan, Rabbine karşı hürmetkâr olup ona kulluk etmesi ve onu tasdik etmesiyle Allah'ın sorumlu tuttuğu takvâ emrini yerine getirir.<sup>158</sup> İmam Mâtürîdî, *birrin* istenilen şeyleri veren kişi anlamına geldiğini ve istenilen şeylerin de Bakara 2/177. ayette anlatıldığını ifade eder. Devamında *birr* kelimesinin, takvâ olmadan zikredildiğinde, kendisiyle takvâ kastedilen manayı gerektirdiğini belirtir. Çünkü bahsi geçen ayette, *birrin* Allah'a ve âhiret gününe inanmak... vb. olduğu haber verilmekte, ayetin sonunda da bütün bunları bir araya getiren kişinin muttakî olduğu<sup>159</sup> ifade edilmektedir.<sup>160</sup> İnfîtâr sûresinde de *birr* kavramının karşıtı olarak zikredilen *fücûrun*, “din gününü yalanlamak” anlamıyla irtibatlandırıldığı görülmektedir.

*Fücûr* kavramının dinî anlamda ve *birr* ile karşıt olarak kullanıldığı diğer sûre, nüzûl itibarıyla son Mekî sûre olan<sup>161</sup> Mutaffîfîn'dir. Sûrenin girişinde ölçü ve tartıda hileye başvuranların tutumlarına işaret edildikten sonra böyle davrananların, yeniden diriltilecekleri büyük günün gerçekleşeceğini sanmadıkları ve o gün insanların Rableri huzurunda el pençe divan duracakları ifade edilir.<sup>162</sup> 7. ayette günaha batanların amellerinin kaydı hakkında bilgi verilir: “*Doğrusu günahkârların (füccâr) yazısı, muhakkak Siccîn'de olmaktadır.*” Burada geçen *füccâr* sözcüğünün “müşrikler”<sup>163</sup> ve “kâfirler”<sup>164</sup> şeklinde açıklandığı görülmektedir. Ayrıca devam eden ayetlerde, hesap gününü yalanlayanlardan bahsedilmekte ve hesap gününü ancak haddi aşan (*mu'tedin*) ve çokça günah işleyenlerin (*esîm*) yalan söylediklerine vurgu yapılmakta ve onların Allah'ın ayetlerini eskilerin masalları söylediklerine işaret edilmektedir.<sup>165</sup> Müşrik ve kâfir karakterinin âhirete inancı olmadığı hakikati dikkate alınır, *füccâr* kelimesini “müşrikler” ve “kâfirler” şeklinde açıklamanın makul olduğu görülür. 18. ayette ise “günaha batmış olanlar”ın

<sup>153</sup> el-A'raf 7/64.

<sup>154</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 24/178; Mahallî – Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 587.

<sup>155</sup> el-İnfîtâr 82/6-9.

<sup>156</sup> el-İnfîtâr 82/13-14.

<sup>157</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/614; Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 24/182.

<sup>158</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 30/182.

<sup>159</sup> “*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. (Allah'ın rızasını gözeterek) yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir. Antlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Müttakîler ancak onlardır!*” (Bakara 2/177). Ayrıca bk. el-Bakara 2/189.

<sup>160</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17/95.

<sup>161</sup> Abdulmute'âl es-Sa'îdî, *en-Nazmu'l-fennî fi'l-Kur'ân* (b.y.: Matbaatun'n-Nemûzeciyye, ts.), 342.

<sup>162</sup> el-Mutaffîfîn 83/1-6.

<sup>163</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/622; İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 30/194.

<sup>164</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 588.

<sup>165</sup> el-Mutaffîfîn 83/11-17.

(*fücûr*) karşıtı olarak “çokça iyilik yapanlar”a (*ebrâr*) değinilir: “*Hayır! Andolsun iyilerin kitabı İliyyûn'dadır.*” Dikkat edilirse bu sûrede de *fücûr* olanların, din (hesap) gününü yalanladıkları açıklanmıştır. Din gününü yalanlamak ise kâfirlerin mertebelerinin ilkidir. Buna göre *fücûr* ile “kâfirler”, *ebrâr* ile de “iman edenler” kastedilmiştir. *Ebrâr*, iyi işleri çokça yapan kimsedir. *Fücûr* ise çokça günah işleyen ve kötü işleri yapan kişidir.<sup>166</sup> Sonuç olarak câhiliye şiirinde “yalan yere yemin etmek” ve “yemininden dönmek” anlamlarında geçen *fücûrun*, burada âhiret inancıyla ilişkilendirildiği ve “âhireti yalanlama” anlamının yanı sıra *birr* kavramının karşıtı olarak dinî bir kavram olarak kullanıldığı görülmektedir.

*Fücûr* kavramının, hadislerde Kur'an'daki muhtevasına benzer şekilde kullanıldığı görülmektedir. *Fücûrun birr* kavramıyla zıt kullanılması bununla ilgili bir durumdur.<sup>167</sup> Bu kelime, başka bir hadiste *kizb* ve *küfür* sözcükleriyle ilişkilendirilmiştir. Söz konusu hadiste yakın anlamlı bir şekilde kullanılan *sıdk*, *birr* ve *iman* kavramları, *kizb*, *fücûr* ve *küfür* kavramlarının karşıtı olarak zikredilmiştir.<sup>168</sup> Ayrıca *f-c-r* kökünün, bazı hadislerde “haddi aşmak”,<sup>169</sup> “fecir vakti”,<sup>170</sup> “yalan yere yemin etmek”<sup>171</sup> anlamlarını ihtiva ettiği gözlenmektedir.

### Sonuç

Asıl anlamı “bir şeyi yarmak” olan *fücûr*, yirmi bir ayette olmak üzere toplam yirmi dört defa geçmiştir. Kur'an'da “taşın ve toprağın yarılması/çatlaması” ve “karanlığın yarılması” malarında görüldüğü gibi hem kök anlamında hem de dinî ve ahlâkî anlamda kullanılmıştır.

Câhiliye şiirinde *birr* kelimesinin karşıtı ve daha ziyade “yalan yere yemin etmek, yemini bozmak, meyletmek ve kötülük” gibi anlamlarda geçen *fücûrun* Kur'an metninde bağlamının değiştiği, Kur'an üslûbu ve ana mesajına uygun olarak farklı kelimelerle irtibatlı bir şekilde zikredildiği görülmektedir. Bu çerçevede *fücûr* kavramı bazı ayetlerde, anlam alanları kesişen *takvâ* ve *birr* kavramlarına karşıt; *küfür*, *kizb*, *fisk* ve *fesâd* kelimeleriyle de yakın anlamlı bir şekilde kullanılmıştır.

*Fücûr* kavramı, Kur'an'da dinî ve ahlâkî anlamda geçtiği yerlerde olumsuz manada zikredilmiştir ve ilgili ayetlerin konusu ve muhatabı da kâfirler ve müşriklerdir. Dolayısıyla bu kavramın Kur'an'da müminlere izafe edilmediği görülmektedir. Buna göre *fücûrun*, Kur'an'da *takvâ* ve *birr* kavramlarıyla ifade edilen inanç, ibadet ve ahlâka ilişkin güzel ve olumlu davranışların karşıtı bir anlam alanına delalet ettiği söylenebilir. Ayrıca *fücûrun*, *küfür* kavramının anlam alanını oluşturan kelimelerden biri olması hasebiyle, bununla, “kâfir insan” karakterinin bir özelliği hakkında bilgi verildiğini söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak *f-c-r* kökünde bulunan “sapmak, zina etmek, yalan söylemek ve yarmak” anlamları dikkate alınarak *fücûr* kavramı vasıtasıyla peygamberleri, âhireti ve hesap gününü yalanlamak, kötü ve çirkin fiiller işlemek, haktan sapmak ve ahlâk dışı işler yapmak gibi küfür eylemlerin anlatıldığı ifade edilebilir.

*Fücûr* ile *takvânın* karşıt olarak kullanıldığı Şems 91/8. ayet vasıtasıyla İslâm'ın insana bakışı anlatılarak onun çift yönlü bir yapıda ve eğilimde yaratıldığı belirtilmiş, bu vesileyle Allah'ın insanın özüne *fücûrun* çirkinliğini ve *takvânın* güzelliğini birbirinden ayıracak bir kabiliyeti yerleştirdiği ifade edilmiştir. İnsanın bu potansiyelde yaratılması ise onun bu ikisinden

<sup>166</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17/112.

<sup>167</sup> Müslim, “Birr ve Sıla”, 104

<sup>168</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/176.

<sup>169</sup> Buhârî, “İman”, 24 (No. 34).

<sup>170</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/168.

<sup>171</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 30 (No. 7183).

birini seçebilme imkânına sahip olması, buna bağlı olarak imtihan edilmesi ve sorumlu tutulması sonucunu doğurmuştur.

Sonuç olarak birçok Kur'an kavramında olduğu gibi *fücûr* kavramının da câhiliyeden Kur'an'a geçişte anlam değişimine uğrayan kelimelerden biri olduğu görülmektedir. İslâm öncesi dönemde sosyal hayat ve kabile ilişkileri bağlamında geçen ve dinî muhtevada kullanılmayan *fücûr*, Kur'an metninde, bağlamı ve irtibatlı olduğu kelimeler itibariyle Kur'an'ın insana bakışını ifade eden dinî ve ahlâkî bir kavram haline gelmiştir. Bu vesileyle Kur'an'ın mesajını tam anlamıyla kavrayabilmek için onun dünya görüşünü aktarmada anahtar konumda olan benzer kavramların da farklı açılardan ve detaylı bir şekilde tahlil edilmesinin gerekliliğine dikkat çekmek gerekir.

#### **Etik Beyan / Ethical Statement**

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

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

Ali KAYA

#### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Kaynakça**

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Mu'cemu'l-furûku'l-lugaviyye*. thk. eş-Şeyh Beytullâh Beyât - Muessesetü'n-Neşri'l-İslâmî. b.y.: Muessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hâsen Hallâk - Muhammed Ahmed el-Etraş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd-Müessesetu'l-Îmân, 2000.
- Bıykoğlu, Yakup. "Kur'an'da İnanç Özellikleri Bağlamında Olumsuz İnsan Karakteri Örneği: Fısk ve Fâsıklık". *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 2/237-257. Ordu: Ordu Üniversitesi, 2016.
- Bişr b. Ebu Hâzim el-Esedî. *Dîvânu Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî*. thk. İzzet Hasan. Dimeşk: Matbûatu Mudîriyyeti İhyâi't-Turâsi'l-Kadîm, 1960.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. b.y.: Mektebetu Câhız, 2. Basım, 1965.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Çiçek, Yakup. "Kur'an'da Fecir Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (1989), 177-194.
- Demir, Şehmus. "Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 9-30.
- Dumlu, Ömer. "Salâh Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 147-158.
- el-Medhal ile'l-mevsû'ati't-tefsîri'l-me'sûr*. nşr. Merkezi'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı (Meal – Tefsir)*. çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr*. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1987.
- Gümüş, Sadreddin. *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.
- Hakîm et-Tirmizî. *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'an*. thk. Hüsnâ Nasr Zeydân. b.y.: Matbaatu's-Saâde, 1969.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hatîb et-Tebrîzî, Yahyâ b. Ali b. Muhammed. *Şerhu dîvâni'l-hamâse*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1431.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûniyye, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlu muşkili'l-Kur'an*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dâru't-Turâs, 1973.



- İbn Kuteybe. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Andurrahmân. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1984.
- İmruu'l-Kays. *Dîvânu İmrii'l-Kays*. şrh. Ebî Saîd es-Sukkerî. thk. Enver Alyân Ebû Suveylim – Muhammed Ali eş-Şevâbike. el-Ayn: Merkezu Zâyid li't-Turâs ve't-Târih, 2000.
- Karataş, Şuayip. “Kur'ân'da “Selâm Olsun!” İfadesiyle Esenliğe Mazhar Olacağı Belirtilen Davranışlar”. *Dergiabant* 9/1 (2021), 151-177. <https://doi.org/10.33931/abuifd.856138>
- Kaya, Ali. “Câhiliyeden Kur'an'a Kerem Kavramı”. *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 369-402. <https://doi.org/10.33931/abuifd.886824>
- Kays b. el-Hatîm. *Dîvânu Kays b. el-Hatîm*. thk. Nâsıruddîn el-Esed. Beyrut: Dâru Sâdır, 1967.
- Kılıç, Sadık. “İnsan, Fücûr ile Takvâ Ritimleri Arasında “Bir Damla Endişe!””. *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 1/4 (1999), 1-14.
- Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kurtubî, Muammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Turkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 32. Basım, 2003.
- Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî. *Şerhu Dîvâni Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî*. thk. İhsan Abbâs. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1962.
- Mahallî, Celaluddîn-Süyûti, Celâluddîn, *Tefsîru'l-Celâleyn*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhemmed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmakşûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye - Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-Târihi'l-Arabî, 2002.
- Muştafavî, Hasen. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-kur'âni'l-Kerîm*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Müneccid, Muhammed Nureddin. *el-İştirâku'l-lafzî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şam: Daru'l-Fikri, 1999.
- Nâbiga ez-Zubyânî. *Dîvânu'n-Nâbiga ez-Zubyânî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1985.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, ts.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'idî, Abdulmuteâl. *en-Nazmu'l-fennî fî'l-Kur'ân*. b.y.: Matbaatun'n-Nemûzeciyye, ts.

- Soysaldı, H. Mehmet. *Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an Semantiği Açısından Takva". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 21-42.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Teebbeta Şerran. *Dîvânu Te'ebbeta Şerran ve ahbârihi*. nşr. Ali Zulfikâr Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1984.
- Türkmen, Hasan. "Kur'an'da Küfür Kavramının Semantik Analizi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/76 (2020), 773-784.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an'da "Birr" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz". *Dinî Araştırmalar* 5/14 (2002), 97-115.
- Ûde, Ebû Halîl Ûde, *et-Tatavvuru'd-delâli beyne lugati's-Şi'ir'l-câhilî ve lugati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Aḥmed. *Esbâbu nüzüli'l-Şur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Yıldırım, Duran Ali. "Ayetler Işığında Bireysel ve Toplumsal Fesad Sebepleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2016/1), 123-147.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.
- Zuheyr b. Eb Sulmâ. *Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. şrh. el-A'lem eş-Şentemerî. nşr. Fahreddîn Kâbâve. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**“Bir Mufessir Olarak İmam Mâtürîdî Çalıştayı” (Sakarya 11-12 Haziran 2022)  
Hakkında bir Değerlendirme**

*The Introduction and the Evaluation of the Workshop: “İmam Mâtürîdî as a Commentator (Sakarya 11-12 June 2022)*

**İsmail ÇALIŞKAN**

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Türkiye

[icaliskan25@gmail.com](mailto:icaliskan25@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi/Scientific Meeting Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 05/09/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 29/09/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Çalışkan, İsmail. “Bir Mufessir Olarak İmam Mâtürîdî (Sakarya 11-12 Haziran 2022)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October, 2022), 793-797.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ /Türkiye

**Öz**

Makalede 11-12 Haziran 2022 tarihlerinde Sakarya’da yapılan “Bir Müfessir Olarak İmam Mâtürîdî” adlı çalıştayın tanıtımı ve değerlendirmesi yapılmaktadır. Mâtürîdî’nin yazmış olduğu *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ın, tefsir tarihindeki özgün yerinin tespiti yolunda bu çalıştayda biraz daha mesafe alındığı söylenebilir. Fakat bu tür tefsirler incelendikçe ve detaya inildikçe hem tefsir ilminin İslam ilim-kültür tarihindeki konumu hem de özel olarak bir tefsirin nasıl bir fonksiyon icra ettiği aydınlanabilecektir. Bu bilimsel toplantının kapıyı biraz daha araladığında, bilimsel çalışma yapacaklara bir ışık tuttuğunda kuşku yoktur.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, te’vîl, rivâyet, dirâyet, el-Mâtürîdî, Te’vîlâtü’l-Kur’ân, Mâverâünnehir

**Abstract**

In the article, the workshop named “İmâm Mâtürîdî as a Commentator” which had been held in Sakarya/Turkey on the 11th and 12th of June 2022 has been introduced and evaluated. In this workshop, it can be said that the progress had been made in the way of determining the original place of Ta’vîlât al-Qur’ân written by Mâtürîdî in the history of tafsîr. However, as such interpretations have been examined and detailed, both the position of the science of tafsîr in the history of Islamic science-culture and the function of a tafsîr in particular will be clarified. There is no doubt that this scientific meeting will open the door a little more and shed light on the researchers who will do scientific work. There is no doubt that this scientific meeting opens the door a little more and sheds light on those who will do scientific work.

**Keywords:** Tafsîr, Ta’vîl, Rivâyat, Dirâyat, al-Mâtürîdî, Ta’vîlât al-Qur’ân, Mâverâunehir/Transoxiana

Hicri üçüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde ilim-kültür alanında epey yol alınmış, ıstılah, usûl ve literatür bakımından büyük bir ilmi birikim meydana gelmişti. Hadisler derlenmiş, tefsir rivayetleri kayıt altına alınmış, fikhî-itikâdî mezheplerin usul ve erkânı oldukça netleşmiş, dilbilimleri ve edebiyat kuralları tespit edilmişti. Bölgesel anlayış ve yaklaşım farklılıkları da kendini hissettirmekteydi. Birinci tespit böyledir.

İslam ilim-kültürüne verdiği destekle Mâverâünnehir, en velût çağını icra etmiş, hadis, fıkıh, kelam, tefsir gibi ilimler mecrasını epeyce bulmuştu. Bu ortamda bir tefsirin yazımı elbette görüş derleme değil, ayetlerin açıklanmasına yardımcı olacak mevcut birikimden istifade ederek özgün bir tefsir ortaya koymak çok esaslı bir çıkış olabilirdi. Böylesi bir çıkışı o gün için yapabilecek imkân, irade ve ilmi yeterliliğe Semerkant’ta yetişmiş birisi cesaret etmiştir. Bu ikinci tespittir.

Devrin Müslüman coğrafyasının en doğusunda yer alan Mâverâünnehir, tarihsel mirasını İslami olanla değiştirmiş olsa da çeşitli geleneksel yaşam biçimini barındıran, çok kültürlü ve çok inançlı bölgesiydi. Bu vasat, Müslüman toplumun geleceği kurmada sahip olduğu imkânları ve zorlukları birlikte sunuyordu. Bu üçüncü tespittir.

Bir diğer tespit, üç asra yakın bir geçmişi geride bırakan Müslümanlar siyasi, askeri, ticari, eğitim gibi toplumsal oluşumu tamamlamış, merkezi hilafet dışında irili-ufaklı idari sistemler kurmuşlardı.

Nihayet din, var olanı koruma hususunda en etkileyici faktör, gelecek kaygısını en güçlü bir şekilde açıklayan unsurdu. Elbette o, bu etkisini ana nass ya da nassları aracılığıyla yapar. Onların şerh edilmesi ise etkinin güne ve sonraki zamanlara taşınmasıdır. Bu da beşinci tespittir.

Yukarıdaki beş tespit, günümüzde ilmi ve itikadi liderliğine ilgi artan Mâtürîdî ve tefsiri hakkında yapılan bir çalıştayın tanıtım ve değerlendirmesine giriş için yazıyorum. Bahse konu tespitler, dönüm noktası sayılabilecek vasatı hazırlamıştı. Bugün bu ortamın ve ilim mi-

rasının boyutlarını sadece bir müellif ve bir kitap, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'an*, üzerinden analiz etmekle meşgulüz. ‘Hiçbir şahıs yaşadığı zamanın şartlarından bağımsız değerlendirilemez, hiçbir metin ortaya çıktığı vasattan bağımsız okunamaz’ ilkesi mucibince *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı hakkıyla anlayabilmek için önce şu beş tespite dair ciddi bir okuma gerekir. Ayrıca Mâtürîdî'nin zihniyetini iyi kavramanın faydalı olacağı muhakkaktır. Nitekim yukarıdaki beş temel tespite dile getirilen gerçekler, bu tefsirin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı gibi onun muhtevasına da yansımıştır. Kitabın adı bile onun metot ve muhtevası hakkında bir algı yaratmaktadır. Esasında böyle bir tefsir, o devirde ilmi bir gereksinim, entelektüel bir ispattan ziyade bir ihtiyaç olarak görülmekteydi. Dolayısıyla Mâtürîdî, o zamana kadar rivayet anlayışının egemen olduğu tefsirde yeni bir evrenin başladığını gösterecektir. Buna kısaca İslami ilim-kültürün hasılası diyebiliriz. Artık tefsire eleştiri, itimat veya mesafeli duruş, söz konusu niteliklere bakılarak yapılacaktır. Hâsılı Mâtürîdî öylesine bir iş yapmakla meşgul değil, tam da güncel hayatın ortasında durmaktaydı. Bu sebeple Kur'an'a, tefsire, ilme ve geleneksel mirasa bakışı bir hayli farklılaşmaktadır. Elbette bunları burada tartışacak değiliz, sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir AB Dalı'nın öncülüğü, üniversite rektörlüğü ve fakülte dekanlığının desteğiyle tertip edilen “Bir Müfessir Olarak İmam Mâtürîdî Çalıştayı” (11-12 Haziran 2022) benzer temalı birçok ilmi toplantı gibi müfessiri ve tefsirini farklı boyutlarıyla incelemeye almıştı. İlk günkü tebliğlerin başta tespit ettiğimiz noktalara odaklandığını söyleyebiliriz. Veysel Gengil, gerçek Mâtürîdî'yi ve *Te'vilât*'ı görebilmek ve anlayabilmek için okumalarda şu esaslara dikkat edilmesini önerdi: Okur ile Mâtürîdî arasında araçların bulunmaması; tercümelemler güvenilir fakat onlara güvenmemek daha iyidir; *Te'vilâtü'l-Kur'an* biteviye ve bütüncül bir gözle okunmalıdır; diğer tefsirler ile mukayese edilmelidir; Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin sıkı bir takipçisi olduğu bilinmelidir; bu tefsirin nasıl bir ortamda inşa edildiğinin farkına varılmalıdır; Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesi ile tefsirte'vil ayrımının farkında olunmalıdır. Ömer Dinç, sorduğu “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur?” sorusuna cevaben onun bir gelenek oluşturduğu, müfessirlerin onun izinden gittiği, kendisinden sonra yaşadığı bölgede ve Osmanlı coğrafyasında takip edildiğini söyledi. Somut örneklerle dayanmak için de bu varsayımının izlerini Neseffî'nin *et-Teyssîr fî't-Teyssîr*'inden göstermişti. Tefsirin olmazsa olmazı dil incelemesidir ve bu tefsir için konuyu Lütfi Özbey ele almıştı. Benzer vazgeçilmez yorum ilkesi olan Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin *Te'vilât*'taki uygulamalarını Sevim Gelgeç Yûsuf suresi örneğinde tahlil etmişti.

İlk günün öğlenden sonraki oturumunda tefsir dışı meselelerin *Te'vilât*'taki yansımaları üzerinde durulmuştu. Tebliğlerin ikisi hem sosyal yansımaları hem fikri yapılarıyla Müslümanları tarih boyu meşgul etmiş iki meseleyi, ‘teşbih ve tecsim’ (Abdussamet Varlı) ve ‘Şiî düşünce’yi (Ercan Şen) incelenmişti. Bu iki mesele ile Mâtürîdî yan yana anıldığında ayetleri istidlâlde öznel ve mezhebî bakışın egemenliği akla gelmekte, yine tefsirde ciddi eleştiri ve cedelin cereyan ettiği dikenli alana girilmektedir. Tam bu noktada ‘acaba iki mesele ile ilgili ayetlere, Mâtürîdî, mezhebi angajmandan bağımsız bir şekilde yaklaşıyor nasıl bir sonuç elde edilebilirdi?’ sorusu zihnimizi kurcalıyor ama bunun cevabı tahminden öteye gitmeyecektir. Varlı, Mâtürîdî'nin Allah'ı tasvir eden (*vech, yed, 'indellâh* vs.) ve fiillerini (gelmesi, tutması, istivâ etmesi vs.) anlatan ayetlerdeki teşbihi veya deyimsel ifadeleri lafzi-hakiki manaya değil, mecazi anlama hamlederek lafızcılıktan, aşırı tenzihten ve ta'tilden uzak durdu-



nu, böylece diğer mezheplerden ayrıldığını, ayrıca Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalarla mücadeleden geri durmadığını vurguladı. Şen ise Mâtürîdî'nin zamanında ve yaşadığı bölgede Bâtıniler, Karmatiler ve Râfiziler'in görüşlerinin etkin olduğunu, onun da tefsirde bu görüşlerin dayandığı ayetlerde hassas bir çizgiyi takip ederek, hem Ehl-i Sünnetin paradigmasını tespit ve savunma hem de diğerlerinin görüşlerine cevap, onları red ve çürütme yoluna gittiğini belirtti. Şen'in tespitine göre Mâtürîdî, selef uleması ile Mutezile arasında dursa da aslah meselesinde, selef ulemasının amansız bir münekkidi haline gelmiştir. Çünkü Mutezile 'Allah'ın adaleti bağlamında savunduğu kul için aslah'ı yani en faydalı/en uygun olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğu' iddiasındaydı. Buna dair ayrıntılar M. Mahfuz Ata ve İbrahim Atay'ın sunduğu "Mâtürîdî'nin Aslah Teorisi Eleştirisi (Te'vilâtü'l-Kur'ân Özelinde)" adlı tebliğdeydi. H. İbrahim Aydın'ın Mâtürîdî'nin tefsirinde kullandığı kıraat terimlerini kıraat ilmi açısından değerlendirmesinde vardığı sonuca göre o, sahih kıraatleri almış, fakat manaya odaklandığı ve senetleri kaydetmediği için şaz kıraatlere de yer vermiştir.

Tefsirde rivayet malzemesinin istihdamı konusunda Mâtürîdî orijinal bir yol belirlemiş ve uygulamıştır. Bu meyanda *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da sened kullanmadığı, rivayetler arasında tercihlerde bulunduğu, hatta sebeb-i nüzul rivayetlerinde olduğu gibi Kur'an'ın anlatımıyla çelişki arzettiği için bazı rivayetleri reddettiği bilinmektedir. Çalıştayın ikinci günü ilk oturumdaki dört tebliğ bu konuyu farklı boyutlarıyla incelemişti. Harun Bozkurt "Farklı Görüşlerin Nakledilmesi ve Tercih Edilmesi Açısından Taberi ve Maturidi Karşılaştırması"nı yaparken iki müfessirin rivayetler kanalıyla önceki görüşleri nakletmede öncelik ve stratejilerini anlamaya çalışmıştı. Aşağı yukarı aynı malzemeye ulaşmış olmalarına rağmen Mâtürîdî'nin sonrakilere görüşleri ulaştırmak değil, görüşleri tahlil, tenkit veya tercih etmek gibi bir önceliğinin olması onu Taberî'den ayıran temel niteliktir. Bayram Ayhan'ın Mâtürîdî'nin rivayet metodunu çözmeye çalıştığı tebliği bir önceki tebliği tamamlayıcı nitelikteydi. Ayhan'ın tespitine göre Mâtürîdî, ahad rivayetinin alınmaması, isrâili rivayete itibar edilmemesi, rivayetteki anlamın tarihsel duruma, olguya ve bağlama uyması gerekir gibi ilkeleri ve olguları vardır. İlke konulursa hem rahat hareket edilir hem bütünlük kaybedilmez. Buna göre Mâtürîdî ilkelerini tefsirinde uygulamış ve eleştiriye açık olmakla birlikte rivayetleri kullanmada kendi içinde tutarlı olmuştur. Mustafa Maden, rivayet açısından *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı incelediği çalışmasından elde ettiği verileri paylaştı. Mâtürîdî'nin tefsirinde kullandığı rivayetleri ondan önceki tefsirlerde izlerini aramıştı. Anlaşıldığı kadarıyla o, manaya ve ayeti çözümlenmeye öncelik verdiği için rivayetlerin sıhhat derecelendirmesini yapmamış, senetlerin ve râvilerin sağlamlığını belirtmemiş, rivayetinin tamamını ve çeşitli versiyonlarını nakletmemiştir. Fakat kullandığı rivayetleri kendinden önce tefsir ve hadis kaynaklarından seçmiştir. Onun önem verdiği bir rivayet türü de amelî mütevâtir haberlerdir. 'Bu tür haberler ümmetin ittifakı ile nesilden nesile aktarılan rivâyet kültüründe örf halini almıştır. Mâtürîdî, bu tür haberleri sorgulamadan kabul etmiştir. Dolayısıyla bu haberlerin râvilerini ve metnini zikretmeden sadece uygulanan davranışı aktarmış ve meselenin çözümünde rivâyeti belirleyici saymıştır. O, icmaya da benzer bir konum biçmiştir.' Davut Şahin ise İbn Abbâs örneği üzerinden *Te'vilât*'taki rivayetleri incelemişti. Tefsirinde sahabenin görüşlerine özel bir değer vermesi Mâtürîdî'nin tefsîr-te'vîl ayırımından kaynaklanmakla birlikte sahabeden gelen her bilgiyi kayıtsız şartsız alıp kullandığı anlamına gelmez; genel tefsir metoduna uygun olarak o yeri geldiğinde tercih yapar yeri geldiğinde rivayeti tenkit edebilir. İbn Abbâs'tan gelen rivayetler

için de aynı tutum geçerlidir, 419 rivayetle sahabe içinde en çok ondan nakil yapmış olsa bile... Öte yandan tefsîr tanımının karakterine uygun olarak sahabe rivayetlerini özellikle ayetlerin mana ve maksadını çözmeye şahitlik varsa rivayet elbette asıl kaynaktır.

Bir tefsirin muhtevası Kur’an ayetlerinde ön plana çıkan kavram, anlatı ve konularla şekillendiği gibi müfessirin önem verdiği meselelerle de şekillenmektedir. *Te’vilât*’ı ikinci tür tefsire iyi bir örnek sayabiliriz. Bu sebeple onun konuları nasıl ele aldığı, onlara nasıl yaklaştığı, hatta onları kendi zamanıyla nasıl ilişkilendirdiği daima merak konusu olmuştur. Bu bakımdan bu tefsirde henüz alınması gereken çok mesafe bulunduğu anlaşılmaktadır. Çalıştayı son oturumu dört örnekle böyle bir çerçevede geçti. “Mâtürîdî’nin Nesh Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”yi Hadiye Ünsal yapmıştı. Ona göre müfessir, neshi din-şeriat ilişkisinde görür ve yirmi küsur ayeti mensûh kabul eder. Elbette neshi, ‘Belirli bir vakte kadar beyan edilen hükmün bitmesidir’ tanımıyla sınırlaması da onun teorisini belirlemiştir. Yusuf Topyay, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da meleklerin insanın yaratılmasına tepkisinin (Bakara 2/30) yorumunu, Murat Kayacan, *sünnetullâh* ifadesinin anlam çerçevesini, Soner Aksoy da Kur’an’daki haberlerin inşâî boyutta okunmasını inceleme konusu yapmıştı.

Bilimsel toplantıları oturum başkanlarının ve müzakerecilerin zenginleştirdiklerinde kuşku yoktur. “Bir Müfessir Olarak İmam Mâtürîdî” çalıştayının dört oturumu da bu açıdan doyurucuydu. Değerlendirme oturumu ise mutlak teşekkürün ötesinde çalıştayın muhtevasını ikmal, tebliğleri değerlendirme, eksiklikleri dile getirme şeklinde bir zenginleştirmeydi. Tebliğ, değerlendirme ve müzakereler, Kur’an-ı Kerim gibi çok boyutlu bir kitabı açıklama ve yorumlamanın ne kadar ilmi bir derinlik istediğini, ciddi bir mesai harcanması gerektiğini, her bir müfessirle birlikte bir yorum, istidlâl ve istinbât imkanının doğduğunu, tefsir ve yorumun karakteri gereği kabul edilmeyecek veya yanlış kategorisine yerleştirilecek görüşlerin kaçınılmazlığı, bütün bunların yanında özgünlüğün her müfessire nasip olmadığını bir kez daha ortaya koymuş oldu. Son olarak şu noktayı vurgulayalım: Müslüman ilim kültür ve zihniyetinin ürünü olan *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (ve onun gibi tefsirlerin) tarihte açmış olduğu bilimsel ve cesur yolu bugün ilim ehlinin devam ettirmesi hatta onları aşması kaçınılmazdır; bunun zorluğunun hatta yer yer imkansızlığının farkındayız, ne var ki bu kaderden kaçış yoktur.

#### **Etik Beyan / Ethical Statement**

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

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

İsmail ÇALIŞKAN

#### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Prof. Dr. Salih Akdemir: Bir Mektupla Başlayan Dostluk**

*Prof. Dr. Salih Akdemir: Friendship That Begins With a Letter*

**Celal KIRCA**

Prof. Dr., Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

Prof. Dr., Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

Türkiye

ckirca28@hotmail.com

0000-0002-4668-2743

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Vefeyât/Obituary

**Geliş Tarihi/Date Received:** 19/07/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 29/09/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Kırca, Celal. “Prof. Dr. Salih Akdemir: Bir Mektupla Başlayan Dostluk”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October, 2022), 798-807.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş /Türkiye

## Öz

Her insanın, hayatında az veya çok dostları olur. Benim de bazı dostlarım oldu. Bunlardan biri de merhum Prof. Dr. Salih Akdemir'di. “En iyi dostluklar, kavga ile başlar” denilse de benim Salih Bey’le olan dostluğum, kavga ile değil bir mektupla başladı. Salih Bey, bir kitabında yer alan giriş yazısında beni, ilmî tefsir konusundaki görüşlerim sebebiyle eleştirmişti. Ben de onun bu eleştirisine bir mektupla cevap vermiştim. Bu mektup, dostluğa açılan bir kapı oldu. Bu dostluk, zamanla da gelişti ve hastalığı döneminde de zirve yaptı. Telefon en iyi iletişim aracımızdı. Kendisini sık sık arar, hal ve hatırını sorardım. Bana uzun uzun hastalığından ve ameliyatından; çoğu zaman geçmişten, ona yazdığım mektuptan, bazen de gelecekte ve tefsir ile ilgili çalışmalarından söz ederdi. Ben de onu mutlu edecek sözler söyler ve unutamadığım anılarımı paylaşırdım. Dolayısıyla bu hatıra yazısı, bir mektupla başlayan dostluğun hikâyesidir.



Ne demişti Yunus Emre:

“Söz ola kese savaşı söz ola bitire başı

Söz ola ağılı aşı, bal ile yağ ede bir söz.”

Genellikle Yunus Emre’nin bu tavsiyesine uygun bir hayatım ve bu sayede de birçok dostum oldu. Bu dostlarımdan biri de merhum Salih Akdemir'di. Her ne kadar “En iyi dostluklar, kavga ile başlar” denilse de benim Salih Bey’le olan dostluğum kavga ile değil bir mektupla başladı.

1983 yılıydı. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde tefsir derslerine girdiğim sınıflardan birinde ilmî tefsir konusunu anlatıyordum. Bir öğrencim, ders esnasında söz alarak, “Hocam, Ankara İlahiyat Fakültesi’nden bir hoca, yazdığı bir kitapta sizi ve Tayyar Altıkulaç Bey’i eleştiriyor. Ne dersiniz?” deyince, o öğrencime, “Kitabı görmedim, dolayısıyla da beni nasıl eleştirdiğini bilmiyorum. Sende varsa o kitabı bana getirir misin?” demiştim. O da ertesi gün söz konusu kitabı bana getirmişti.

Kitabın başlığı “*Prof. Dr. Abdullah Draz, Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru, Tercüme, Yrd. Doç. Dr. Salih Akdemir, Mim yayınları*”<sup>1</sup> şeklindeydi. Salih Bey kitapta yer alan 39 sayfalık giriş yazısında, beni ilmî tefsir konusundaki görüşlerim; Tayyar Altıkulaç Bey’i de konusu 19 rakamı ile ilgili olan bir kitap tercümesi üzerinden eleştiriyordu. Benimle ilgili olan eleştirisi ise 1981 yılında yayımlanan “*Kur’an-ı Kerim ve Modern İlimler*” isimli kitabımda yer alan bazı düşüncelerimle ilgiliydi.

Tenkitlelerinde bir konu hariç -o da tartışmaya açıktı- objektif değil, yanlı ve taraflı bir bakış açısı vardı. Onun eleştirisini ben ilk anda böyle anlamış ve algılamıştım. Bu nedenle de

1 Abdullah Dıraz, Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru, çev. Salih Akdemir (Ankara: Mim Yayınları, Birinci Baskı, 1983)

ona cevap verme ihtiyacı hissetmiş ve bir makale ile cevap vermeyi düşünmüştüm. Hatta fikrî hazırlıklarımı bile yapmaya başlamıştım.

O yıl bahar dönemine tefsir usulü dersinin haricinde bir de din eğitimi dersine giriyordum. Bu derste işlediğim konular arasında “Kur’an’da eğitimin temel ilkeleri” de yer alıyordu. Hatta bu konuda bir de makale yazmış fakat olgunlaştıramamıştım. Bu nedenle yayımlanması için bir dergiye de göndermemiştim. Makalemde tespit ettiğim eğitim ilkeleri arasında “dostça tavır” ilkesine de yer vermiş ve bu ilkeyi de “*İyilikle kötülük asla bir olmaz. Sen kötülüğü daima iyilikle sav. (Kötülüğe iyilikle karşılık ver) Bir de bakarsın aranızda düşmanlık olan kimse, çok samimi bir dost oluvermiş.*” (Fussilet,41/34) ayetine dayandırmıştım. Ders-te konuyu anlatırken bu ayeti okumuş, tercümesini ve açıklamasını da yapmıştım. Ayrıca bu konuyu “*İnsanlara güzel konuşunuz.*” (Bakara, 2/83) ve “*Kavl-i leyyin/yumuşak söz söyleyiniz.*” (Tâhâ,20/44) ayetleriyle de desteklemiştim. Daha sonra da öğrencilerime, “Bu ayetin bizden uymamızı istediği dostça tavır ilkesini, hayatımız boyunca uygulamalıyız.” tavsiyesinde bulunmuş ve bir din eğitimcisine yakışacak tavrın bu olduğunu özellikle vurgulamıştım. Dersten sonra odama geldiğimde Salih Bey’in eleştirilerini yeniden düşündüm ve derste öğrencilerime söylediklerimi hatırladım.

Salih Bey’in eleştirilerinde hakaret yoktu, sadece kendi açısından gördüğü bir “yanlış anlamayı” ve ilmî tefsir ile ilgili düşüncelerimi tenkit ediyordu. Bir bilim adamı olarak, tenkit etmek, onun tabii hakkıydı. Zira o, benim gibi düşünmek zorunda değildi; ancak ben de onun gibi düşünmek zorunda değildim. Ayrıca yanlı ve taraflı bir bakış açısına sahip olduğunu, konuya daha objektif bakması gerektiğini de söylemem gerekiyordu. Bunu da bir makale ile değil de bir mektupla anlatmak daha doğru bir tavır olacaktı. Zira “*İyilikle kötülük bir olmaz.*” ayetinden bu mesajı almıştım. Bunun üzerine makale yazmaktan vazgeçtim ve ona düşüncelerimi ve görüşlerimi ifade eden bir mektup yazdım.<sup>2</sup> Tayyar Bey’in ise kendisine yöneltilen tenkitlere cevap vermediğini daha sonra Salih Bey’den duymuştum.

**Salih Bey söz konusu yazısında bana iki eleştiride bulunuyordu: Bunlardan birincisi, Dr. M. A. Draz’ın, “Initiation Au Koran” esrinde yer alan “concordism”in tercümesiyle ilgiliydi. Yapılan tercümeden hareketle benim Draz’ı anlamadığımı söylüyordu. İkincisi eleştirisi ise ilmî tefsire yönelikti ve benim bu konudaki görüşlerimi eleştiriyordu.**

Salih Bey’in birinci eleştirisine, kendisinin haklı olabileceğini; zira yabancı dilimin Fransızca değil İngilizce olduğunu, bu nedenle de Draz’ın “concordism” ile ilgi cümlesini kendisi gibi Fransa/Sorbonne’da okuyan bir tefsir hocasına tercüme ettirdiğimi, o hocanın da kitapta yer alan şekliyle tercüme ettiğini; kendisinin bu uyarısı üzerine konuyu araştıracağımı, şayet bir yanlış anlama olmuş ise, onu düzeltmenin de bir erdem olacağını yazmıştım.

İkinci eleştirisine ise şöyle cevap verdiğimi hatırlıyorum: Kur’an lafızlarının değişmeyen hakikatleri ihtiva ettiği; ancak onun tercümesinin ve yorumun “mutlak doğru” değil,

2 Salih Bey’in eleştirilerini ve benim ona verdiğim cevap için bk. Celal Kırca, Unutulmamış Anıların İz Düşümü, (Kayseri: 2021), 87-94.



“izafî doğru” olduğunu, dolayısıyla Kur’an’ın ilmî yorumlarını mutlak doğrularmış gibi algılayanın doğru olmayacağını belirtmiş; bu nedenle eleştirilerinin kendisini bağladığını, beni bağlamadığını; kendisinin öyle düşünmeye hakkı olduğu kadar, benim de böyle düşünme hakkımın bulunduğunu ifade etmişim. Mektubumda ayrıca ona bir öneride bulunmuş ve bu önerimin nedenini de ezcümle şöyle açıklamışım:

“Ben görüşümün doğruluğuna inanıyorum. Siz de kendi görüşünüzün doğruluğuna inanıyorsunuz. Bu sebeple benim görüşlerimle birlikte sizin görüşlerinizin de öğrencilerimiz tarafından bilinmesini isterim. Böylece öğrencilerim, her iki kitabı birlikte okuyarak düşüncelerimizi mukayese etmek imkânına kavuşacak ve şahsî görüşlerimizin etkisinde kalmayacak; hangi düşüncenin doğru olduğuna, yine kendileri karar verecektir. Kendi kitabımı öğrencilerime hediye ediyorum, daraldığım durumlarda ise bir sponsor buluyorum. Şayet arzu ederseniz sizin için de bir sponsor bularak kitaplarınızı öğrencilerime dağıtabilirim”<sup>3</sup> teklifinde bulunmuştum. Salih Bey de içeriğini özet olarak sunduğum bu mektubuma şöyle cevap vermişti:

“16.6.1983

### Sayın Kırcı

*Önce Ramazan’ınızı tebrik eder, eserinizle ilgili tenkitlerimi müsamaha ve olgunlukla karşıladığınız için size teşekkür ederim. Kardeşim, tenkitlerim belki size ağır gelmiş olabilir; ancak bu benim stilim. Aslında genellikle daha da sertim. Bunu diğer tenkitlerimden anlamanız mümkün.*

*Kardeşim, çalışmanızın büyük bir emek olduğu meydanda; fakat metot ve neticede birbirimizden ayrılmaktayız. Eserinizden istifade ettiğimi burada belirtmek isterim. Tenkitlerimi okuyacak olursanız, birçok yerde sizi referans olarak verdiğimi görürsünüz.*

*Draz’la ilgili olarak size katılmak mümkün değil. Size takdim ettiğim tercümenin 190-191. sayfelerini okuyacak olursanız, meselenin hallolacağına inanıyorum.*

*Kardeşim size 47 kitap gönderiyorum. Size 265 TL’den verebiliyoruz. Kitabın fiyatı 350 TL. Siz artık uygun gördüğünüz fiyattan satarsınız.<sup>4</sup> Tekrar selâm eder, başarılar ve mutluluklar dilerim.*

*Salih Akdemir”*

3 Salih Bey’e gönderdiğim mektubun orijinali maalesef bende mevcut değil, içeriğini hatırimda kaldığı şekilde yazdım.

4 Salih Bey’in gönderdiği kitapların bedeli, bir sponsor tarafından kendisine ödenmiş ve öğrencilere o sponsorun bir hediyesi olarak dağıtılmıştır.

45-6-1972

Sayın Hoca,  
Önce başarılarınızı tebrik eder, eserinizle ilgili tenkitlerini münasaba ve uygunlukla karşıladığınız için size teşekkür ederim.

Karşıya, tenkitlerin belki size ağır gelebilebilir; ancak bu benim aitiyim. Aslında genellikle daha da serttir. Buna diğer tenkitlerinden anladımız mümkündür.

Erdem, çalışmanızın büyük bir emek mahsulü olduğu meydana; fakat, metod ve neticede birbirimizden ayrılmaktayız. Eserinizden istifade ettiğimi burada belirtmek isterim. Tezisini okuyarak olursanız, birçok yerde mini referans olarak verdiğimi görürsünüz.

Eserle ilgili olarak size katılmak mümkün değil. Size takdim ettiğim teziminin 190-191. sayfelerini okuyacak olursanız, meselesinin hallediğine inanıyorum.

Karşıya size, 47 kitap gönderiyorum. Posta masraflı birer kitap olmak üzere, size 265TL'den verebiliyorum. Kitabın fiyatı 350 TL. Siz artık uygun gördüğünüz fiyattan alabilirsiniz.

Tekrar selâm eder, başarılar ve mutluluklar dilerim.

Salih Akdemir.



Aramızda geçen bu mektup teatisinin, fikren olmasa da bizi duygusal olarak birbirimize yakınlaştırdığını gördüm. Ben kırıcı, suçlayıcı ve tepkisel içerikli bir mektup yerine; objektif bakış açısıyla açıklayıcı bir mektup yazmıştım. O da bana yazdığı mektupta bu üsluba dikkat etmiş, suçlayıcı ve hakaret edici bir üslup kullanmamıştı. Ben yukarıda zikrettiğim ayetin ruhuna uygun bir dil kullanmıştım. O da bu yazı dilime uygun bir üslupla cevap vermişti. Salih Bey'le olan irtibatım böyle bir hikâye ile başladı ve devam etti.

İlahiyat fakültesindeki hocalarla görüşmek ve fikir alış-verişinde bulunmak üzere zaman zaman Ankara'ya giderdim. Bazen de zorunlu olarak Ankara'ya gittiğim olurdu. Her gidişimde mutlaka İlahiyat Fakültesi'ne gider, özellikle İsmail Cerrahoğlu Hoca'ya uğrar, daha sonra da diğer hocaları ziyaret eder ve fikirlerinden yararlanmak isterdim. Salih Bey'le olan mektup teatisinden sonra bir gün yine görüş alışverişinde bulunmak üzere İlahiyat Fakültesi'ne gitmiştim. Önce İsmail Bey'i sonra da Salih Bey'i ziyaret ettim. Amacım onunla görüşmek ve ilmî tefsir konusunu enine boyuna müzakere etmektir. Kapısını çalıp içeri girdiğimde, yanıma kadar gelerek beni kucaklayışına şaşırılmıştım. Ondan böyle bir davranış bekleliyordum, fakat onun bu davranışından da memnun kalmıştım. Selamlaşma ve hoş beşten sonra Salih Bey, sözü yazdığım mektuba getirmiş ve memnuniyetini ifade ederek konu üzerinde konuşmaya başlamıştı.

Yaptığımız bu görüşmede her ikimizin de görüşlerinde bir değişiklik olmadığını görmüştüm. O kendi görüşünü savunmuş, ben de kendi görüşümü savunmuştum. Bu nedenle ilmî tefsir konusunda bir fikir birliğine varamamıştık. İkimiz de medenî ölçüler içinde kendi düşüncelerimizi açıklamak ve savunmakla yetinmiştik. Zira münazara yöntemine ikimiz de tevessül etmemiştik. Genellikle böyle durumlarda söze müzakere diye başlanır, diyalog ilerledikçe “tek kişilik monoloğa” veya münazaraya dönüşürdü. Herkes kendi düşüncesini ispat etmek ve karşı düşüncüyü çürütmek için olağanüstü çaba harcardı. Bu müzakeremizde böyle bir şey olmamış, sohbetimiz, sakin bir atmosfer içinde geçmişti. Bu nedenle yaptığımız bu müzakereden ben çok istifade etmişim. En azından konuya farklı bir bakış açısından nasıl bakıldığını görmüş ve anlamıştım. Düşüncelerinden de yararlanmıştım.

Her ne kadar ilmî tefsir ile ilgili görüşlerim Salih Bey’i tatmin etmemiş ise de kitabım ile birlikte onun kitabını, talebelerime tavsiye edip okumalarını sağlamış olmam, onu ziyadesiyle etkilemiş ve memnun etmişti. Belki de benden böyle bir davranış beklemiyordu. Belki de bir makale ile cevap vereceğimi sanıyor ve bunu da vesile bilip bir tartışma konusu yapmak istiyordu, bilemiyorum ama bu davranışından etkilendiği de açıktı. Bunu da bana söz ve davranışıyla hissettirmişti. Konuşmaları arasında sık sık bir bilim insanının kendisini eleştiren bir kitabını, kendi kitabı ile birlikte öğrencilerine tavsiye etmesine, üstüne üstlük bir de sponsor bularak bedava dağıtmasına hayret ettiğini ifade etmekten de çekinmemiş, hatta bunun takdir edilecek bir davranış olduğunu söylemişti. Dolayısıyla bir mektup, eleştiriden dostluğa giden bir başlangıç olmuştu. Nitekim bu mektup olayından sonra Salih Bey’le zaman zaman doçentlik sınavlarında veya bilimsel toplantılarda birlikte olduk. Bu toplantılarda yaptığı eleştirileri görünce, ne kadar sert ve ağır tenkitler yaptığını da şahit olmuşum. Eleştiride bulunduğu bilim insanlarının Salih Bey’le sosyal ilişkileri nasıldı? Bilmiyorum ama bizim sosyal münasebetlerimiz, samimi ve dostça başladı ve öyle de devam etti.

“Ankara İlahiyat Fakültesi’nde tefsir ile ilgili sorunların görüşüleceği bir toplantı yapılmıştı. Toplantıya İsmail Cerrahoğlu, Sakıp Yıldız, Salih Akdemir, M. Zeki Duman ve adlarını şu anda hatırlayamadığım bazı meslektaşlarım da katılmıştı. Ben de bu toplantıya katılanlar arasındaydım. Toplantıyı İsmail Cerrahoğlu Hocamız yönetiyordu. Birçok tefsir sorunu görüşülüp müzakere edildikten sonra Salih Bey, “*el-İtkan*” adlı eserin Türkçeye çevirisi dolayısıyla Sakıp Bey’e çok ağır eleştirilerde bulunmuştu. Sakıp Bey bu eleştirilere uygun cevaplar vermeye çalıştı ise de Salih Bey verilen cevaplardan tatmin olmamış, Sakıp Bey’e yüklenmiş, yüklenmiş. Bu eleştiriler karşısında Sakıp Bey de “Artık yeter” diyecek hale gelmişti.

Salih Bey, sanırım bunun farkına varmış olacak ki bu defa da Tefsir Usûlü’ndeki “Gayr-i İlahi Vahiy” isimlendirilmesinden dolayı İsmail Bey’i de tenkit etmeye başladı. Salih Bey’in bu eleştirileri Sakıp Bey’e yaptığı eleştiriler kadar sert olmasa da yine de saygı sınırlarını zorlayan ağır eleştirilerdi. İsmail Cerrahoğlu Hocamız, Salih Bey’in bu sert eleştirilerini gayet sakin ve güler bir yüzle dinlemiş, ardından yumuşak bir ses tonu ile “*Salih’ciğim eleştirilerinde haklı olsan da bu kadar sert olma. Ben imkânlarım ölçüsünde ve o günkü şartlarda ancak bu kadarını yapabildim. Sen bundan daha iyisini yap ve bir kitap yazarak bize de örnek ol.*” diyerek cevap vermişti.

İsmail Bey'in kendisine yapılan bu sert eleştirilere karşı nezaketi, konuşma üslubu ve ses tonundaki yumuşaklık, hayranlık uyandıracak bir nitelikteydi. Ben o toplantıda kendi hesabıma çok şey öğrendim. Eleştirinin ne olduğunu ve nasıl yapılması gerektiğini, doğru eleştiri ile yanlış eleştiri arasındaki farkın ne olduğunu ve yapılan eleştirilere nasıl cevap verildiğini veya verilmesi gerektiğini bu toplantı vesilesiyle daha iyi kavramıştım. İsmail Hocamız, gösterdiği yumuşak tavır, verdiği ılımlı ve nazik cevaplarla bir ilim adamında olması gereken ilmi kişiliğin mahiyetini de bu vesile ile bize göstermişti.”<sup>5</sup>

Salih Bey'in bu sert tavrının zamanla yumuşadığına şahit oldum. Hangi duygu ve düşünceler onun yumuşamasına sebep oldu? Bilmiyorum ama yumuşaması aynı vaki idi. 1996 yılıydı, doçentlik bilim sınavında ikimiz de jüri üyesiydik. İmtihandan önce odasında oturmuş hem çayımızı içiyor hem de sohbet ediyorduk. Sohbetimizin belli bir konusu yoktu. Bir ara imtihana girecek adaylar gündeme geldi ve isimleri zikredildi. Bu adaylardan ikisini çok iyi hatırlıyorum. Biri bizim fakülteden Dr. Ahmet Madazlı, diğeri de Ankara İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Ömer Özsoy'du. Ahmet Bey Kur'an-ı Kerim hocasıydı ve fakültemizde zor bir hoca olarak bilinirdi. Genellikle öğrenciler; Kur'an okuma konusunda zayıf oldukları için onun dersinden kolay kolay geçemiyorlardı. Hoca da not konusunda cömert sayılmazdı, Bu nedenle de hakkında fıkralar uydurulmuştu. Onlardan birini o sohbette bir anekdot olarak aktarmıştım.

1994 yılında Tokat/Turhal'da Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün organize ettiği Hizmet İçi Eğitim Kursu'na katılmıştım. En son dersimde kursiyerlere, “Size şimdi ilahiyat fakültelerinin isimlerini söyleyeceğim. Sizdeki çağrışımınızı söyleyiniz.” demiş, sonra da bazı fakültelerin adlarını zikretmiştim:

-“Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi”

-Modernist ve yenilikçi”

-“Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi”

-“Muhafazakâr”

-“Konya İlahiyat Fakültesi”

-“Muhafazakâr”

“ Kayseri Erciyes Üni. İlahiyat Fakültesi” deyince hep birden,

-“Ahmet Madazlı” demişlerdi.

5 Gökhan Atmaca - Ali Karataş, Tefsire Adanmış Bir Ömür İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Fecr Yayınları, , 2019), 225-226.

Hayret etmiştim. “Neden Ahmet Madazlı?” diye sordum. İçlerinden biri bunu şöyle açıklamıştı:

Ahmet Bey bir öğrenciyi Kur’an’dan geçirmemiş. Öğrenci 3-4 defa imtihana girdiği halde yine de kalmış. Girdiği son imtihanda o öğrenci tabancasını çıkartıp masaya koymuş ve “Hocam bu iş olacak!” demiş. Hoca da iki tabancasını çıkartıp masaya koymuş ve “Bu iş olmayacak!” demiş.

Bu anekdotu anlattığımda Salih Bey çok gülmüş ve “O kadar mı notu kıt” demişti. Bu anekdot onun hoşuna gitmişti.

Jüri üyeleri olarak sınav salonuna geçmiş ve imtihanlara başlamıştık. Ömer Özsoy, güçlü bir adaydı ve bu nedenle rahat bir imtihan geçirmişti. Sıra Ahmet Madazlı’ya gelmişti. Ahmet Bey, Ömer Bey gibi tefsir nosyonuna sahip değildi. Zira kendisi daha önce de belirttiğim gibi Kur’an-ı Kerim hocasıydı. Diğer jüri üyeleri Ahmet Bey’e farklı konularda sorular sorsa da Salih Bey’in soruları daha ziyade kıraat ve yedi harf gibi konular üzerinde yoğunlaşıyordu. Ahmet Bey de bu sorulara daha rahat ve daha kolay cevaplar veriyordu.

İmtihan neticesinde Ömer Özsoy gibi, Ahmet Bey de başarılı bulunmuştu. Salih Bey, Ahmet Madazlı’ya başarılı olduğunu tebliğ ederken “Ahmet Bey, seni başarılı bulduk; ancak tabancalarını bir daha kılıfından çıkartmayacaksın tamam mı?” diye espri yaptığına da şahit olmuştuk. Böylece Salih Bey’in daha önce benim fark etmediğim babacan tavrını ve nüktedan yönünü de hep birlikte görmüştük.

Ankara’ya bir diğer gidişimde yine Salih Bey’e uğramıştım. Konuşmamız esnasında Salih Bey, sözü dönüp dolaştırıp “İbranice” bilmenin önemine getirmiş ve “Google”ı açarak, bazı Kur’an lafızlarıyla İbranice arasındaki anlam benzerliklerine dikkatimizi çekmek istemişti. Ben o yıllarda henüz bilgisayara geçmemiş, “Olympia” marka daktilomu kullanmaya devam ediyordum. Google’ı bu vesile ile ilk defa ondan duymuştum.

Salih Bey fakültemiz öğretim görevlisi Dr. Yavuz Fırat’ın doktora tez savunmasına da gelmişti. Savunma bittikten sonra fakültemizin bahçesindeki kamelyada oturup derin sohbetlere dalmıştık. Sohbet sırasında her daim olduğu gibi dil konusundaki maharetini göstermişti ve dolayısıyla bilmediğimiz birçok bilgiyi ondan öğrenme imkanı bulmuştuk. Benim dikkatimi çeken, konuşmalarında eskisine oranla eleştirel bir tavır içinde olmamasıydı. Konulara daha yumuşak ve munis bir yaklaşım sergiliyordu.

Bilemiyorum, belki davranışlarındaki bu değişimden, belki de bilimsel tefsire olan yaklaşımındaki değişimden, Draz’dan yaptığı tercümesinin, Kitâbiyât tarafından 2000 yılında neşredilen ikinci baskısında “Giriş” bölümünü çıkartmış ve kitabın adını da “*Kur’an’a Giriş*” koymuştu.

Salih Bey’le olan dostluğumun zirve yapması ameliyat sonrasına rastlar. Kendisine ameliyattan sonra geçmiş olsun telefonu etmiştim. Bana uzun uzun hastalığından ve ameliyatından söz etti. Kendisini mutlu hissedecek sözler söylemeye çalışmıştım. Arayı fazla uzat-



madan belli aralıklarla telefon etmeye, hal-hatır sormaya devam ettim. Çoğu zaman geçmişten, bazen de gelecekte söz ederdik. Ben ona bilim âlemine yaptığı hizmetleri, kendisiyle olan ilişkimizi anlatan konuşmalar yaparken; o da bana kendisine yazdığım mektuptan söz ederek iltifat etmeye çalışırdı. Bundan da o mektubumu unutmadığı anlaşılıyordu.

Allah rahmet eylesin. Mekâmı cennet olsun.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

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

**Yazar(lar) / Author(s)**

Celal KIRCA

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Kaynakça**

Atmaca, Gökhan – Karataş, Ali. *Tefsire Adanmış Bir Ömür İsmail Cerrahoğlu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Dıraz, Abdullah. *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*. çev. Salih Akdemir. Ankara, Mim Yayınları, Birinci Baskı, 1983.

Kırca, Celal. *Unutulmamış Anıların İz Düşümü*. Kayseri, 2021.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

***Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi*, yazar Esat Sabırlı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı, 2021), 406 Sayfa, ISBN 9786057406620.**

*Imam al-Mâturîdî's Criticism Against al-Mu'tazila in Ta'wîlât al-Qur'ân*, author Esat Sabır-lı (Istanbul: İnsan Publications. 1. Edition, 2021), 406 page, ISBN 9786057406620.

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Abdullah KARACA**

Arş. Gör, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Research assistant, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Türkiye

akaraca@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6755-257X>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 10/02/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 21/03/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Karaca, Abdullah. "Esat Sabırlı. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi. İstanbul: İnsan Yayınları. 1. Baskı, 2021, 406 s.". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October 2022), 808-815.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

*Te`vilâtü'l-Kur`ân'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi* başlıklı çalışma, Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri Kur`ân'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında incelemektedir. Yazar Mâtürîdî'nin ve Mu'tezilî söylemin tefsir paradigmaları arasındaki ayrışma zeminini ortaya koymayı amaçlamıştır. Eserde ayrıca, Mâtürîdî'nin Mu'tezile âlimlerine yönelik eleştirileri örneğinde kelam-tefsir ilişkisine dikkat çekilmiştir. Girişte *Te`vilât* ile Mu'tezile'nin tefsir tarihindeki konumu resmedilmiş ve Mâtürîdî'nin Mu'tezile algısına değinilmiştir. Birinci bölümde Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri tefsir ilmi açısından incelenmiştir. İkinci bölüm Mu'tezile'nin temel ilkelerine yönelik eleştirilere ayrılmış ve üçüncü bölümde ilk iki bölümde ele alınmayan müteferrik eleştiriler ele alınmıştır. Çalışmanın konuyu bilimsel ve doyurucu ölçüde inceleyerek hedefine ulaştığı söylenebilir. Kitap; muhteva, metot, üslup ve önerileri açısından tefsir araştırmacılarının istifade edecekleri bir eserdir. Yazarın yalın üslubu sayesinde eser geniş bir muhatap kitlesine hitap edecek niteliktedir. Okurlar çalışmadan istifade ederek, gerek *Te`vilâtü'l-Kur`ân* gerek diğer tefsirlerde satır aralarında yer alan Mu'tezilî görüşlere dair farkındalık sahibi olabilecektir. Eser başlıkların içeriği yansıtım düzeyi ve konuların tertibi açısından bazı tekliflere açıktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kelam, Mezhebî tefsir, Mâtürîdî, Mu'tezile.

**Abstract**

The book titled “Imam al-Mâtürîdî’s Criticism Against al-Mu’tazila in *Ta`vilât al-Qur`ân*” examines al-Mâtürîdî’s criticisms of al-Mu’tazila in the context of understanding and interpreting the Qur`ân. The author aimed to reveal the separation ground between the tafsîr paradigms of al-Mâtürîdî and al-Mu’tazilî discourse. In addition, in the example of al-Mâtürîdî’s criticisms of Mu’tazilî scholars, it is paid attention to the relation between kalâm and tafsîr. In the introduction, the position of *Ta`vilât* and al-Mu’tazila in the history of tafsîr is depicted and al-Mâtürîdî’s perception of al-Mu’tazila is mentioned. In the first part, al-Mâtürîdî’s criticisms of al-Mu’tazila were examined in terms of tafsîr. The second part is devoted to the criticisms of the basic principles of al-Mu’tazila and in the third part, the different criticisms that were not covered in the first two parts are discussed. It can be said that the study reached its goal by examining the subject scientifically and satisfactorily. Tafsîr researchers can benefit from the book in terms of content, method, style and suggestions. The work has the quality to appeal to a wide audience thanks to the simple style of the author. By making use of the study, the readers will be able to be aware of al-Mu’tazilî views between the lines in both *Ta`vilât al-Qur`ân* and other tafsîr. The work is open to some offers in terms of the content of the titles and the arrangement of the subjects.

**Keywords:** Exegesis, Kalâm, Sectarian tafsîr, al-Mâtürîdî, Mu’tazila.

Tefsir metodolojisini ve tefsir tarihini etkileyen önemli olgulardan biri, İslâm dünyasında ortaya çıkan çeşitli mezheplerin mevcudiyetidir. Mezhep doktrinleri müfessirlerin metotlarında belirleyici olurken, mezhepler arası tartışmalar da tefsir ilmini ve literatürünü zenginleştirmiştir. Öyle ki “mezhebi tefsir”, “kelâmî tefsir”, “fikhî tefsir” gibi literatürler ve araştırma alanları vücut bulmuştur. Bu açıdan, mezhebi tartışmalar tefsir ilmi için hem metodolojik hem de tarihi açıdan çalışılmaya değer alanlardan biridir.

*Te`vilâtü'l-Kur`ân'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi* başlıklı kitap Sabırlı tarafından 2021 yılında tamamlanan “İmam Mâtürîdî'nin *Te`vilâtü'l-Kur`ân* İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi” başlıklı doktora tezinin kısmî ekleme-çıkarma ve düzenlemelerle kitaplaştırılmış formudur. Sabırlı, Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri Kur`ân'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında incelemeyi, böylece Mâtürîdî'nin ve Mu'tezilî söylemin tefsir paradigmaları arasındaki ayrışma zeminini

ortaya koymayı amaçlamıştır. Çalışma Ehli Sünnet-Mu'tezile ayrışmasının tefsirdeki izdüşümlerini tespit etmeyi de hedeflemiştir. Araştırmanın bir diğer gayesi de Mâtürîdî'nin ve Mu'tezilenin yorumları özelinde, tefsir eserlerinde kelâma doğru yönelen içerik evrilmesinin izlerinin takibine ışık tutmaktır. Zira Mâtürîdî'nin ve Mu'tezilî âlimlerin, eserlerinde çok yoğun bir düzeyde kelâmî muhtevaya yer vermeleri, kelâmî meselelerin tefsir kitaplarına taşınması ve bu meselelerin adeta tefsirleşmesi sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Sabırlı aynı zamanda, Mâtürîdî'yi akılcılık temelinde Mu'tezile'den daha ileri bir düzeyde konumlandıran söylemlerin sahici bir gerçekliğe tekabül edip etmediğini test etme arzusundadır (s. 11-16).

Sabırlı Mâtürîdî'nin Mu'tezilî söyleme yönelik eleştirilerini tefsirci perspektifiyle ve doktora düzeyinde ele alan bir çalışmaya rastlamadığını belirtir. Kendisi çalışmasının daha önce bu konuda yapılan gerek tefsir gerek diğer alanlardaki çalışmalardan farklı yönlerini vurgular (s. 22-24). Fikret Gedikli tarafından 2019 yılında hazırlanan ve 2021 yılında tekrar gözden geçirilerek *Te'vilâtü Ehli's-Sünne'de Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi* başlığıyla yayımlanan bir çalışma mevcuttur. Eser, Sabırlı'nın çalışmasının nihayete yaklaştığı bir süreçte tamamlanmıştır ve muhtemelen bu sebeple her iki çalışma birbirinden istifade edememiştir. Nitekim Gedikli de Sabırlı'nın eserine atıfta bulunmamıştır. Ayrıca Gedikli'nin çalışması doktora tezi değildir.<sup>1</sup> Sabırlı *İmâm Mâtürîdî'nin Mu'tezile Görüşlerine Getirdiği Eleştiriler (Te'vilâtü'l-Kur'ân ve Kitabüt-t-Tevhîd Bağlamında)* başlıklı çalışmaya<sup>2</sup> da muhtemelen vakıftır ve ihtimal ki ya çalışmaya erişememiş ya da bu çalışmada konu kelâm ilmi çerçevesinde işlendiği için esere değinmemiştir. Dolayısıyla Sabırlı'nın mezkûr tespiti isabetlidir: Eser konuyu tefsir merkezinde ve doktora düzeyinde inceleyen ilk çalışmadır. Konuyla ilgili makale ve kitap bölümü düzeyindeki çalışmalar da bu durumu zaten nakzetsizdir.<sup>3</sup>

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri büyük ölçüde kelâmî meseleler etrafında döndüğü için, bu konuda hazırlanacak bir çalışmanın kelâmî muhteva içermesi doğaldır. Araştırmayı tefsir merkezinde yürütmek isteyen Sabırlı şöyle bir yol izlemiştir: Girişte önce *Te'vilât* ile Mu'tezile'nin tefsir tarihindeki konumu resmedilmiştir. Sabırlı *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın tefsir tarihi açısından önemine dair doyurucu bilgiler ve tespitler aktarmıştır (s. 26-41). Mu'tezile'nin tefsir tarihindeki konumuna ve katkılarına değinirken, “mezhebi tefsir” ifadesinin kullanımındaki kritikliğe ve Mu'tezilî söylemin yeknesak olmayıp Mu'tezilenin çok sesli bir mezhep olduğuna vurgu yapılmıştır (s. 55). Akabinde Mâtürîdî'nin Mu'tezile algısına ve eleştiri üslubuna dair bir çerçeve çizilmiştir. Burada, kimi eleştirilerinde sert tavırlar ve duygusallıklar sergileyen Mâtürîdî'nin

<sup>1</sup> Fikret Gedikli, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne'de Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021).

<sup>2</sup> Mehmet Kenan Şahin, *İmâm Mâtürîdî'nin Mu'tezile Görüşlerine Getirdiği Eleştiriler -Te'vilâtü'l-Kur'ân Ve Kitabüt-t-Tevhîd Bağlamında-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018).

<sup>3</sup> Örneğin Bk. Muhammed Eşref Aytac, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile'yi Tenkit Metodu (Aslah Görüşü Bağlamında Bir Çalışma)”, *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefilik-Maturidilik* -, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu, 2017), 419-427; Mehmet Salih Geçit, “İmâm Maturidî'nin Mu'tezile Eleştirisinde Kullandığı Dil ve Üslup”, *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu* (İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 537-585; Fethi Ahmet Polat, “Te'vilâtü Ehli's-Sünne'de Mutezili Söylemin Kritiği”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009 - İstanbul*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 230-271.



zaman zaman Mu'tezile'den istifade ettiği ve onların görüşlerine katıldığı belirtilerek epistemolojik taassuba kapılmadığı vurgulanmıştır. Mâtürîdî'nin müfessir kimliğini ön plana çıkarma gayesiyle birinci bölüm Kur'ân'ı anlama metodolojisi ve Kur'ân ilimleri bağlamındaki eleştirilere ayrılmıştır. Bölüm kelâmî muhtevadan tamamen yalıtılmasa da tefsir ilmi merkezinde işlenmiştir.<sup>4</sup> İkinci bölüm “Temel İlkeleri Bağlamında Mu'tezile'ye Yöneltilen Eleştiriler” başlığını taşımaktadır. Mâtürîdî *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* ilkesine eleştiri yöneltmediği için başlıkta “usûl-i hamse” terimi yerine “temel ilkeler” ifadesi tercih edilmiştir. Üçüncü bölümde ilk iki bölümde ele alınmayan müteferrik eleştiriler incelenmiştir. Bölümün sonunda, Mâtürîdî tarafından eleştiriye konu olmayan *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* ve *sarfe* konularına değinilmiştir.

Yazarın araştırmayı bilimsel bir titizlikle yürütmeye özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu noktada karşılaşılan ciddi bir zorluk Mu'tezilî kaynakların günümüze ulaşmamasıdır. Bu açığı kapatmak için farklı mezheplere mensup âlimler tarafından telif edilen kelâm eserlerine, tefsirlere ve fırak kitaplarına müracaat edilmiştir. Yine, Mu'tezilî âlimlerin çeşitli eserleriyle Hızır Nebhâ'nın derlemesi gözden geçirilmiş ve özellikle Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) eserlerinden istifade edilmiştir. Söz konusu literatür üzerinden kontrolü sağlanamayan noktalarda ise *Te'vilât* ve *Kitâbü't-Tevhîd'e* itimat edilmiştir (s. 17). Kanaatimizce yazar Mâtürîdî'nin eserlerine itimat noktasında mazurdur ve gerekli titizliği elinden geldiğince sergilemiştir. Sabırlı İslâmî ilimlere dair klasik kaynakları ve gerek Mu'tezile gerek Mâtürîdî hakkındaki çağdaş araştırmaları da kullanmıştır. Çalışma içerisinde karşılaşılan bir diğer zorluk, *Te'vilât*'taki eleştirilerin iç içe olması, bir ayette pek çok konunun bir arada eleştirilebilmesidir. Sabırlı, başlıklara uygun dar kapsamlı eleştirileri seçmeye çalışarak bu zorluğu aşmaya çalışmıştır (s. 201-202).

Sabırlı, kaynak tarama sürecinde iki farklı okuma yöntemi olduğuna işaret eder. Birinci yöntemde, çalışmanın esasını teşkil eden eser okunmadan önce konuyla ilgili klasik kaynaklar ve akademik çalışmalar incelenir. İkinci okuma yönteminde önce çalışmanın odaklandığı eser okunur; ardından konuyla ilgili diğer kaynaklar ve araştırmalar incelenir. Diğer kaynaklardan elde edilen bilgiler tümevarım yöntemiyle bir araya getirilip araştırmanın ilgili yerlerine ilave edilir. Çalışmada, araştırmacının kendi perspektifini koruması ve diğer akademik çalışmaların bakış açılarının etkisinde kalınmaması amacıyla ikinci yöntem seçilmiştir. Sabırlı bilgi aktarımı yapılan bölümlerde betimleyici bir yöntem takip ederken, çoğu yerde değerlendirmeler ve karşılaştırmalar yapmak suretiyle analitik bir yöntem de kullanmıştır (s. 24-25).

Birinci bölümde İmam Mâtürîdî'nin Kur'ân'ı anlama metodolojisi çerçevesindeki eleştirilerine dair tespitler, tefsir araştırmalarında “tefsirde yanılgi sebepleri” şeklinde

<sup>4</sup> Sabırlı ele aldığımız çalışmadan yola çıkarak hazırladığı “Mu'tezile'nin Kur'ân Yorumuna İmam Mâtürîdî'nin Muhalefet Gerekçeleri” başlıklı makalesinde bu bölümü esas almış ve Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerini tefsir ilmi merkezinde özetlemiştir. Bk. Esat Sabırlı, “Mu'tezile'nin Kur'ân Yorumuna İmam Mâtürîdî'nin Muhalefet Gerekçeleri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 91-119.

ifade edilen bahislere katkı sunacak niteliktedir. Buna göre, İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile eleştirilerinde dikkat çeken en önemli konulardan biri Mu'tezile'nin Kur'ân tasavvuru ve Kelâmullahla (halku'l-Kur'ân) ilgili görüşleridir. Mu'tezile'nin bazı dilsel açıklamalarına da eleştiri yönelten Mâtürîdî'nin diğer metodolojik tenkitleri şu şekilde başlıklandırılmıştır: “Bağlamı Göz Önünde Bulundurmama”, “Daraltıcı Yorum”, “Literal/Zahirî Okuma”, “Nassa Aykırı Yorum” ve “Mezhebî Temâyüllerin Belirleyici Kılınması” (s. 66-128). Sabırlı, Mâtürîdî'nin eleştirilerinden bir kısmını da Kur'an ilimlerinden “Muhkem-Muteşâbih”, “Nesh”, “Mekkî-Medenî” ve “Kur'ân Kıssaları” başlıklarıyla ilişkili olarak tasnif etmiştir (s. 129-168). Birinci bölümü tefsir ilmi merkezinde işlemeye çabalayan Sabırlı, kanaatimizce bu hedefini önemli ölçüde gerçekleştirmiştir.

Sabırlı, açtığı başlıklarda Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile âlimlerinin konuya bakışlarını özetler. Sonrasında Mâtürîdî'nin eleştirilerine geçer. İsabetli bulduğu yaklaşımı zaman zaman belirtir. Değerlendirmelerin önemli bir kısmında Mâtürîdî'nin yaklaşımı ve eleştirisi daha kuvvetli yahut isabetli bulunup, eleştiriye konu olan Mu'tezilî görüşler zayıf veya isabetsiz olarak değerlendirilir (s. 87, 100, 124-125, 183, 196-197, 213, 222, 228, 245, 293, 348, 367, 368, 370). Örneğin, *ru'yeti* aklen imkansız olmadığına işaret eden Mâtürîdî görüşlerini aklî delillerden önce naklî/sem'î delillere dayandırarak temellendirmektedir. Mu'tezile'nin ru'yeti kabul etmeyen tutumu ise önce bunun aklen imkânsızlığına dayanmak, sonra bu imkânsızlığı naslarla desteklemek şeklindedir (s. 222). Bununla birlikte yazar Mâtürîdî'nin tutarsızlık, genelleme ve zorlama içeren eleştirilerine işaret etmekten geri durmaz (s. 92, 96-97, 109, 127, 187, 229). Örneğin, İmam Mâtürîdî Ebû Bekir el-Esamm'a (ö. 200/816) yönelik bir eleştirisinde takdîm-te'hîre müsaade edildiği takdirde ayetlerin tümünde takdîm-te'hîr yapmaya kapı aralanabileceğine işaret ederken, zaman zaman takdîm-te'hîr içerikli izahlara olumsuz bakmamış ve Kur'an'da takdîm-te'hîr olgusuna çokça rastlandığının altını çizmiştir (s. 91-92). Sabırlı Mu'tezile'ye karşı aşağılayıcı bir dil kullanmaktan da kaçınır. Hatta eleştiriye konu olan görüşlerin zaman zaman arka planına işaret eder ve söz konusu argümanların kuru tartışmalardan ziyade mezhebi ilkelerin tutarlığını sağlama çabasının ürünü olduğunu vurgular (167, 177, 207-208, 245, 253, 321-322). Bir konuyla ilgili Mu'tezile âlimleri arasında farklı görüşler mevcutsa buna yeri gelince temas eder (s. 81, 87-88, 113, 150, 155, 166, 225-227, 299-300, 340). Kur'ân'ı mezhep temelli yorumlamanın Mu'tezile'ye has bir tutum olmadığını belirtir (s. 128). Şu ifadeler Sabırlı'nın ilmî bir üslupla hareket ettiğinin şahitlerinden biridir (s. 369): “Bütün bunlar dikkate alındığında Mâtürîdî'nin, Allah'ın yüce zatı hakkında daha ihtiyatlı bir dil tercih ettiğini, Mu'tezile'nin de Cenâb-ı Hakk'ın mutlak adaletine en ufak bir gölge düşürmeme hassasiyetiyle vücûp alellâh fikrini benimsediğini söylemek mümkündür.”

Yukarıda çalışmanın amaçlarından birinin Mâtürîdî'yi akılcılık temelinde Mu'tezile'den daha ileri bir düzeyde konumlandırın söylemlerin sahici bir gerçekliğe karşılık gelip gelmediğini test etmek olduğuna değinmiştik. Araştırmanın bu sorgulamada ulaştığı neticeye göre, Mu'tezile gibi Mâtürîdî de akla önemli bir rol atfetmiştir. Fakat, Mâtürîdî'yi Mu'tezile'nin ılımlı bir versiyonu gibi görme/gösterme eğilimi sergi-

leyen bazı çağdaş yaklaşımlar gerçeği yansıtmamaktadır. Mâtürîdî'yi Mu'tezile'yle benzer bir çizgide konumlandırmak isabetli değildir (s. 372).

Sabırlı çalışmanın sonunda iki öneri sunmuştur. Birinci öneride, *Te'vilât* gibi önemli bir tefsirin tefsir tarihindeki yerini, tefsir edebiyatı üzerindeki etkilerini ve tefsir-kelâm münasebetinin tefsir ilmine yansımalarını tüm boyutlarıyla ortaya çıkarmayı amaçlayan geniş çaplı araştırmalara yönelik ihtiyaca işaret edilmektedir. Hızır Muhammed Nebhâ'nın *Mevsûatü tefâsiri'l-Mu'tezile* isimli derlemesinin kaynakları arasında *Te'vilât*'ın bulunmadığına dikkat çeken Sabırlı diğer önerisinde *Te'vilât*'ta Mu'tezile âlimlerinden aktarılan görüşlerin, müstakil bir çalışmada derlenerek neşredilmesinin akademiye sunacağı katkılara dikkat çekmektedir (s. 372-373). Her iki öneri de tefsir edebiyatına ve tefsir araştırmalarına katkı sunacak düzeydedir.

Eser içeriği itibarıyla “Kelâm tefsir ilişkisi”, “mezhebi tefsir” ve “tefsirde eleştiri geleneği” konularıyla alaka arz etmektedir. Eserde izlenen yöntem, erken döneme dair araştırma yapacak kişilerin nasıl bir yol izleyebileceği noktasında dikkate değer hususlar barındırmaktadır. Eserin yargılayıcı ve aşağılayıcı tavırlardan oldukça uzak olan dili de mukayese içeren araştırmalarda ilmi bir üslup sergileme zorluğunu aşmaya yardımcı olacak örnekler sunmaktadır. Çoğunlukla Mâtürîdî'nin görüşünü isabetli bulan yazarın ait olduğu mezhebin ne olduğu ve mezhebi aidiyetinin çalışmadaki değerlendirmelerine etki edip etmediği sorusunun bir okur tarafından cevaplanması mümkün değildir. En azından şu açıktır ve okurlar için yeterlidir ki, Sabırlı Mâtürîdî'nin görüşlerini takdir ederken tarafgirlik ve duygusallık içeren ifadeler kullanmamıştır. Çalışmanın oldukça yalın ve akıcı bir üsluba sahip olduğu da belirtilmelidir. Kanaatimizce kelâm ilmine dair yoğun bir müktesebat gerektirmemesinden dolayı ve yalın üslubu sayesinde eser geniş bir muhatap kitlesine hitap etmektedir. Sonuç olarak, *Te'vilâtü'l-Kur'an'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi* başlıklı çalışmanın; muhteva, metot, üslup ve önerileri açısından tefsir araştırmacılarının istifade edecekleri bir eser olduğu söylenebilir.

“Eser daha da nitelikli olabilir miydi?” şeklinde bir sorgulama esnasında bir okurun aklına gelebilecek kimi mülahazalar şunlardır: Tefsir eserlerinde kelâma doğru yönelen içerik evrilmesinin izlerini sürmeyi ve Kelâm-tefsir ilişkisine dair veriler sunmayı amaçlayan eserde, kelâm-tefsir ilişkisine dair kısa bir başlık açılıp birkaç örnek özelinde erken dönem tefsir izahlarıyla hem Mâtürîdî'nin hem Mu'tezile âlimlerinin görüşleri kıyaslanabilirdi. Üçüncü bölümde yer alan “ecel” ve “rızk” başlıkları ikinci bölümde büyük ölçüde ilgili oldukları ilkelerin altında işlenseydi eserin taslağı konuyu daha da sistematik düzeyde yansıtabilirdi. İstitaat örneğinde olduğu gibi, bazı başlıkların altında işlenen (s. 268); fakat kelâmî bir terim olan ve kimi çalışmalarda özel başlık altında incelenen konulara hususi başlık açılsaydı, tefsir araştırmacıları için daha çok fayda sağlanabilirdi. Eserde vurgulandığı üzere, Mâtürîdî'nin sarfe teorisi hakkındaki değerlendirmesi net değildir. Bu sebeple sarfe konusu “Eleştiri Yöneltilmeyen Konular” başlığında değil de “Eleştirilip Eleştirilmediği Açıkça Anlaşılmayan Konular” gibi bir başlık altında işlenebilirdi. Mâtürîdî'nin tefsir metodu ve kelâmî duruşu daha önce farklı çalışmalarda incelenmiş olsa da, araştırma sonucunda Sabırlı'nın zihninde oluşan Mâtürîdî portresi özet ve derli toplu şekilde okurlarla paylaşılmamıştır. Bu noktada

okuyucular eserde “Mâtürîdî'nin Tefsir Metodolojisi ve Kelâmî Pozisyonu” gibi bir başlığın eksikliğini hissedebilir. Yazarın daha farklı çalışmalarında veya eserin diğer baskılarında Mâtürîdî'nin tefsir metodolojisine ve kelâmî pozisyonuna dair tespitlerini ve kanaatlerini paylaşması okurlar için faydalı olabilir.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

**Yazar(lar) / Author(s):**

Abdullah KARACA

**Finansman / Funding:**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

**Kaynakça**

- Aytaç, Muhammed Eşref. “Matürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da Mu’tezile’yi Tenkit Metodu (Aslah Görüşü Bağlamında Bir Çalışma)”. *Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefilik-Maturidilik* -. ed. Cengiz Çuhadar vd. II/419-427. Kastamonu, 2017.
- Geçit, Mehmet Salih. “İmâm Maturidî’nin Mu’tezile Eleştirisinde Kullandığı Dil ve Üslup”. *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu*. 537-585. Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Gedikli, Fikret. *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne’de Mâtürîdî’nin Mu’tezile Eleştirisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Polat, Fethi Ahmet. “Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne’de Mutezili Söylemin Kritiği”. *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilîk -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, 22-24 Mayıs 2009 - İstanbul. ed. İlyas Çelebi. 230-271. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Sabırlı, Esat. “Mu’tezile’nin Kur’ân Yorumuna İmam Mâtürîdî’nin Muhalefet Gerekçeleri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 91-119.
- Sabırlı, Esat. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da İmam Mâtürîdî’nin Mu’tezile Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Şahin, Mehmet Kenan. *İmâm Mâtürîdî’nin Mu’tezile Görüşlerine Getirdiği Eleştiriler*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.



**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)

**Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar -Metin Bütünlüğü Arayışları- yazar Ersin Kabakcı (Ankara: Fecr Yayınları, 1. Baskı, 2020), 340 Sayfa, ISBN 9786257879149.**

*Approaches to the Qur'anic Text in the Contemporary Western Literature: The Searchings for the Unity of the Text* author Ersin Kabakcı (Ankara: Fecr Publications. 1. Edition, 2020), 340 page, ISBN 9786257879149.

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Halil İbrahim TEKİN**

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
PhD Student, Sakarya University, Institute of social sciences  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Türkiye  
ibraahimtekin@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-1325-4638>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi/ Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 16/01/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 17/04/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Tekin, Halil İbrahim. Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar -Metin Bütünlüğü Arayışları-.*Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October 2022), 816-821.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Öz**

Kur'ân metni, nüzûlünden günümüze kadar her dönemde incelenegelmıştır. Bu bağlamda Kur'ân'ın mahiyeti sadece Müslümanlar değil gayri müslim birçok kimse tarafından da sorgulanmıştır. Özellikle son birkaç asırdan bu yana bilimsel gelişmelerin hızlanmasıyla da bu sorgulamaların ivme kazandığı bilinmektedir. Kur'ân yorumlarının kemmiyetinin sürat kazanmasındaki diğer bir etken de edebî ve sosyolojik manada toplumların değer yargılarında meydana gelen değişimlerdir. Batı toplumları da doğal olarak bu durumdan etkilenmiştir. Ülkemizde yapılan akademik literatür incelendiğinde Kur'ân yorumlarının Batı literatüründeki yansımalarına dair geniş çaplı bir çalışmanın yapılmadığı müşahade edilmiştir. Ersin Kabakcı'nın kaleme aldığı “Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar – Metin Bütünlüğü Arayışları –” kitabı ise alandaki bu ihtiyacı doldurma amacına matuf bir çalışmadır. Üç ana bölümden oluşan eserin ilk bölümünde tarihsel eleştirinin keyfiyeti, Kur'ân metninin üslup ve tematiğine dönük yapılan eleştirilerin mahiyeti ve Kur'ân'ın kronolojik tertibatına dair yapılan yorumlar gibi konular geniş bir yelpazede ele alınmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise metin bütünlüğü arayışlarının Kitab-ı Mukaddes ve Batı klasiklerindeki teorik ve metodolojik temelleri konu edilmiştir. Üçüncü bölümde ise kitabın esas konusunu teşkil eden “metin bütünlüğü arayışı” söylemi örneklerle işlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Oryantalizm, Batı, Çağdaş, Metin.

**Abstract**

The Qur'anic text has been analyzed from its descent to nowadays. In this context, the nature of Qur'an and its text have been questioned not only by Muslims but also by non-Muslims as well. Especially, it is known that these interpretations have gained momentum with the acceleration of scientific developments since the last few centuries. Another factor in the acceleration of the quality of the interpretations of the Qur'an is the developments in the value judgments of societies in the literary and sociological sense. Western societies were naturally affected by this situation. When the academic literature in our country is examined, it has been observed that there has not been an extensive study on the reflections of the Qur'anic interpretations in Western literature. The book “Approaches to the Qur'anic Text in the Contemporary Western Literature: The Searchings for the Unity of the Text” written by Ersin Kabakcı is a study aiming to fill the need in this academic field. In the first part of the work, which consists of three main parts, subjects such as the nature of historical criticism, the nature of the criticism of the style and thematic of the Qur'anic text, and the comments on the chronological arrangement of the Qur'an have been tried to be discussed in a wide range. In the second part, the theoretical and methodological foundations of the search for text integrity in the Old Testament and Western classics are discussed. In the third chapter, the discourse of "search for text integrity", which has been the most emphasized since the beginning of the book, has been tried to be processed with examples.

**Keywords:** Tafsir, Orientalism, West, Contemporary, Text.

Kur'ân metninin anlaşılması üzerine yapılan yorumların çok eski dönemlere dayandığı bilinmektedir. Buna ek olarak Kur'ân metninin yorumlanması meselesi Müslümanların müslümanca bir hayat sürebilmeleri için önemli bir husus olarak telakki edilmiş ve İslam kültür medeniyetimizin ana omurgasını teşkil etmiştir. Bu bağlamda filolojik tahlillerin öncelendiği bir metot takip edilmiş, dinî ilimlerin vus'at kazanmasıyla Kur'ân yorumlarındaki perspektiflerde de bir genişleme meydana gelmiştir. Bu yorumlamaların farklılık arz etmesinde elbette birçok saik zikredilebilir; ancak belki de en önemlisi söz konusu yorumlamaların faili konumunda yer alan insanın, karşılaştığı hâdiseler silsilesidir. İnsan, yapısı gereği etken olduğu gibi edilgen bir varlıktır. Bu bağ-

lamda yapılan yorumların çevresel faktörlerden bağımsız gerçekleştiğini düşünmek yersiz olacaktır.

Kur'ân yorumlarında gözlemlenen farklılıkların bir uzantısının da Batı literatüründe gözlemlenmesi mümkündür. Bu çerçevede bazı oryantalistler, Kur'ân'ın kaynağı başta olmak üzere birçok konuya eleştirel bir bakış açısı geliştirmiş ve bu noktalardan hareketle akademik çalışmalar kaleme almışlardır. Batı toplumlarının 12. yüzyıldan itibaren nübüvvetin reddi ile başlayan Kur'ân araştırmaları, sonraki zamanlarda da Kur'ân'da bir noksanlık bulmak amacıyla devam etmiştir.

Bu bağlamda Dr. Ersin KABAKCI'nın "*Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar – Metin Bütünlüğü Arayışları* –" kitabı Batı dünyasının Kur'ân anlayışına ışık tutmak amacıyla kaleme alınmıştır. Esasında doktora tezi olarak yapılmış söze bahis başlık, sonraki süreçte kisve-i tab'a bürünmüş ve konular daha sistemli bir şekilde tasnif edilmeye çalışılmıştır.

Eserin içerik ve üslup metotlarına yer vermeden önce alandaki büyük bir boşluğu doldurmaya namzet olduğu söylenebilir. Bu söylemimizi destekleyen en önemli etken yazarın, kahir ekseriyeti İngilizce olan eserlere ilk kaynağından atıfta bulunmasıdır. Bu durumun, çalışmayı benzerlerinden farklı kılan bir unsur olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte, çalışmanın şekillenmesine katkı sunma bağlamında çağdaş Batı araştırmaları alanında ön plana çıkmış kimselerle yaptığı müzakere ve yazışmalar da çalışmanın mevsûkiyeti ve tarafsızlığı açısından önem arz etmektedir. (s. 23)

Kitabı başarılı kılan etkenlerden bir diğeri giriş kısmında, işlenecek konuların seyirine dair, deyim yerindeyse harita lejantı mesabesinde yapılan açıklamalardır. Yapılan açıklamaların önem arz etmesinin sebebi, kitabın içerisinde yanlış anlaşılmalara mahal verecek kelime ve kavramların yer almasıdır. Yazar, yanlış anlaşılmanın önüne geçmek adına kavramlarla kastettiği manaların ne olduğuna dair bilgilere yer vermiştir. Bu bağlamda örnek vermek gerekirse yazar, kitabın başlığında yer alan "metin bütünlüğü" kavramının Kur'ân'ın tamlığı veya bütün âyetlerin mushafta yer almaması şeklinde anlaşılmasını gerektirdiğini, kitabın tamamında da yer verilecek bu kavramın "bir sözlü hitabın ya da yazılı metnin kendi içinde bir kopukluk arz etmeden muhatabına meramını aktarabilmesi" şeklinde anlaşılmasının uygun olduğunu ifade etmiştir. (s.15) Kitabın giriş kısmında müellif, panoramik bir bakış açısıyla çalışmasında ele alacağı problemlere soru-cevap şeklinde yer vermiştir. Bu durumun okuyucunun kitaba başlamadan önce ele alınacak meseleler hakkında bir ön bilgisinin oluşmasına katkı sağladığı söylenebilir.

Kabakcı, kitabının önsözünde Batılı Kur'ân araştırmalarına karşı Müslümanların çekimser bir tavır sergilediğini ve bu tavrın bütünüyle yanlış olmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte geliştirilen refleksif hareketlerin bazen yanlış bazen de haksız genellemelere sebebiyet verdiğini dile getirmesi (s. 14) kitabın tamamındaki bakış açısı ile paralellik arz etmektedir. Bu çerçevede yazar, Batılı Kur'ân araştırmalarının, objektif bir bakış açısı ile yine Batılı paradigmalarda içerisinde anlamlandırılmasının daha uygun ol-

duğunu belirtmiştir. (s. 14) Kanaatimizce bu yaklaşım pek isabetli gözükmemektedir. Yazarın, kitabın muhtelif yerlerinde de değindiği üzere bazı oryantalistlerin pek de masum durmayan açıklamaları, Kur'ân araştırmalarının Batılı paradigmalarda düzlemde ele alınabilmesinin netice itibarıyla sakıncalı olabileceğini göstermektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki burada yazarın amacı açısından olumsuz bir husus bulunmamaktadır. Yazarın, konuyu nesnel bir şekilde ele almasına rağmen, Müslüman araştırmacılar için konunun muhtemel bazı sakıncalarına da işaret etmesi belki daha faydalı olabilirdi.

Kabakcı, Batı'da yapılan çalışmaların tamamının “oryantalist çalışmalar” şeklinde bir üst çatı içerisinde değerlendirilmesinin uygun olmadığını, nitekim Batı'da hali hazırda Müslüman akademisyenlerin de araştırmacı olarak bulunduğunu, dolayısıyla oryantalizmin çağdaş Kur'ân araştırmaları ile eşitlenmesinin isabetli bir tutum olmadığını dile getirmektedir. (s. 14) Yazarın bu görüşünde eleştiriye açık olmakla birlikte haklılık payı da bulunmaktadır. Zira özellikle son zamanlarda ülkemizden Kur'ân araştırmaları yapmak üzere birçok araştırmacının Batı'ya gittiği bilinmektedir. Dolayısıyla çağdaş Kur'ân araştırmaları misyonunun sadece Batılı oryantalistlere mukayyet kılındığı şeklindeki kanı pek isabetli durmamaktadır.

Eserin biçimsel yönünden değerlendirmesine gelinecek olursa eser üç ana bölümden oluşmaktadır. Müellif ilk bölümde tarihsel eleştirinin keyfiyeti, Kur'ân metnine yaklaşımlar ve Kur'ân metninin kronolojik tertibine dair Batılı araştırmacıların yaptıkları yorumlara yer vermiştir. Müellifin; Batılı araştırmacıların Kur'ân'a olan yaklaşımlarını, objektif bir şekilde yorumlaması çalışmanın bu konuda taassubiyete yer vermediğinin bir göstergesi addedilebilir. Buna ek olarak bazı bölümlerin içerik açısından oldukça yoğun olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin; “Kur'ân'ın Metin Yapısına ve Üslubuna İlişkin Değerlendirmeler” başlığı altında çok fazla detaya yer verilmiştir. Muir'in tefsir usûlüne yönelik eleştirileri (s. 61), Weil başta olmak üzere birçok araştırmacının ön kabülleriyle Kur'ân okuması (s. 61), Paret'in Kur'ân'ın kompozisyonundaki problematiğe dair görüşü (s. 64), Sinai'nin Kur'ân'ın tematiğine ilişkin eleştirileri (s. 67) gibi açıklamaların yer aldığı birçok pasaj, okuyucunun başlığa yoğunlaşması ve analitik düşünmesi önünde bir engel oluşturmaktadır. Bu metot yerine alt başlıklar halinde eleştirilerin türleri belirtilip, Batılı araştırmacıların ilgili eleştirileri bu kısımların altında verilse kanaatimizce daha okuyucu odaklı olabilirdi. Yine bu bölümde bir tekrara da yer verildiği müşahede edilmiştir. Watt'ın, Kur'ân metninin Hz. Muhammed döneminde teşekkül ettiğini, Yûnus 10/38 ve Hûd 11/13 âyetleriyle delillendirdiğine dair pasajı kitabın 65. ve 83. sayfalarında yinelenmiştir.

Kitabın ikinci bölümünde yazar; metin bütünlüğü arayışlarının Kitab-ı Mukaddes ve Batı klasiklerindeki teorik ve metodolojik temellerini ele almayı amaçlamıştır. Bu itibarla Kur'ân âyetlerinin Batı toplumlarında nasıl makes bulduğunu çağdaş edebiyat kuramlarının mahiyeti ile açıklaması isabetli bir tercih olmuştur. Çünkü Batı oryantalizminde Kur'ân'ın edebî yönünün kritize edilmesi çok boyutlu bir şekilde gerçekleşmiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde yazar; kitabın başından bu yana sıklıkla dile getirdiği “metin bütünlüğü arayışı” söylemini örneklerle destekleyerek okuyucunun konuya daha fazla vakıf olabilmesine imkân sağlamıştır. Buna ek olarak verilerin tablolarla ifade edilmesi meselelerin özünü iyi bir şekilde ortaya koymaktadır. (s. 207, 221, 251, 264, 274, 283, 285)

Sonuç itibariyle; kitabın alandaki büyük bir ihtiyaca karşılık verdiği rahatlıkla söylenebilir. Zira bu alanda pek fazla çalışmanın yapılmadığı müşahede edilmiştir. Yazar, Batılı araştırmacıların Kur'ân yorumlarındaki farklılıklar gibi netameli bazı konuları, çoğu zaman okuyucuyu yormayacak şekilde ustalıkla ele almıştır. Bununla beraber, konuya ilişkin geniş bir literatürü taraması kaynakça kısmından ve dipnotta yer verdiği ek bilgilerden anlaşılmaktadır. Kitabını kaleme alırken Kur'ân yorumları bağlamında Batı literatürünün durumunu çoğu zaman subjektifliği bir kenara bırakarak ele almaya çalışması okuyucunun konuya ön yargılı yaklaşmamasına ve kendi fikrî muhasebesini yapabilmesine yardımcı olmuştur.

Kitabın bazı kısımlarında dikkat çeken hususlara değinmek gerekirse; ikinci bölümde, birinci bölümdeki akıcı üslûp yerine daha karmaşık ifadeler kullanılmıştır. Bu duruma ise genel anlamda cümlelerin uzunluğunun sebebiyet verdiği söylenebilir. Şurası da bir gerçek ki ikinci bölüm ilk bölüme göre daha teknik konuları ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu duruma bir de yazarın kendisine girift bir üslup belirlemesi ilgili bölüme akıcılıktan uzaklaştırmıştır.

İlk bölüme göre ikinci bölümde göze çarpan hususlardan bir diğeri de kavramların İngilizce karşılıklarının kelimenin bitişiğinde verilmesidir. Kanaatimizce bu durum okuyucunun metnin bütününe odaklanmasını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla İngilizce karşılıkların, kelimelerin yanında verilmesi yerine dipnot şeklinde alt kısımda detaylandırılması daha isabetli olabilirdi.

Yazarın, her bölümün sonunda yer verdiği değerlendirmelere (örn. S. 162-165) gelince; metinlerde tercih ettiği ağdalı ifadelerden sonra sade ve anlaşılır bir üslupla bölümlerin değerlendirmelerini yapması gayet yerinde olmuştur.

Tablolu verilerle birlikte şema, fotoğraf, zihin ve kavram haritalarının yazınlarda yer yer kullanılmasının konuların anlaşılmasında etkili olduğu yapılan araştırmalarda da görülmektedir. Bu bağlamda yazarın sadece kitabın son bölümünde koymayı tercih ettiği tablolu verilerin, kitabın diğer kısımlarında da kullanılması yerinde olabilirdi.

Yazarın, Batı'da yapılan bütün çalışmaların oryantalistik çalışmalar şemsiyesi altında değerlendirilmemesi gerektiği görüşü bu manada Batı üzerine yapılacak çalışmalara da ışık tutacak mahiyettedir. Öte yandan değerlendirmesini yaptığımız kitabın, konuları sistematik bir şekilde ele alması ve metni nakillere boğmaması gibi yönleriyle tefsir akademisine yeni bir soluk getireceği aşîkârdır. Bu vesileyle kitabımızın yazarı Ersin KABAĞCI'ya, ülkemiz yazın dünyasına kaleme aldığı bu eserle katkısından ötürü teşekkürlerimizi bildirmekle birlikte, akademik hayatında nice başarılı işlere imza atmasını temenni ediyoruz.



**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

**Yazar(lar) / Author(s):**

Halil İbrahim TEKİN

**Finansman / Funding:**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.