

NEVŞEHİR
HACI BEKTAŞ VELİ
ÜNİVERSİTESİ

JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES



İLAHİYAT FAKÜLTESİ

UMDE
DİNİ
TETKİKLER
DERGİSİ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

UMDE

Dini Tetkikler Dergisi
UMDE Journal of Religious Inquires
e-ISSN: 2667-4939

Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 1 (Temmuz/July 2023)

UMDE Dini Tetkikler Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, Türkçe öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram); İngilizce başlık, abstract, keywords (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

UMDE Journal of Religious Inquires, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 150 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

KAPSAM: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları / **SCOPE:** Religious Studies Islamic Studies
PERİYOT: Yılda 2 Sayı (31 Temmuz & 31 Aralık) / **PERIOD:** Biannually (31 July & 31 December)
YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça / **L. PUBLICATION:** Turkish & English & Arabic

UMDE'nin tüm giderleri Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of UMDE are covered by the Nevşehir Hacı Bektaş Veli University. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Yazarlar, UMDE'de yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with UMDE retain the copyright to their work. But the legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Umde Dini Tetkikler Dergisi DOAJ, EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) ve Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest uluslararası indeksleri tarafından taranmaktadır.
Umde Journal of Religious Studies is indexed by international indexes by DOAJ, EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) and Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest.



&



Umde Dini Tetkikler Dergisi aşağıdaki dijital platformlarda yer almaktadır.
Umde Journal of Religious Studies is available on the following digital platforms

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources

Zenodo

INTERNET ARCHIVE

Eurasian Scientific Journal Index

İSAM

ASOS INDEKS

RESEARCH BIB: Academic Resource Index

BASE: Bielefeld Academic Search Engine

İdealonline

YAYINCI / PUBLISHER

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir, 50300, Türkiye
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, 50300, Türkiye

SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Semih AKTEKİN (Rektör/Rector)
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, Türkiye
semih.aktekin@gmail.com

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Habip İDİZ (Fakülte Sekreteri/ Faculty Secretary)
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology
Nevşehir, Türkiye
hidiz@nevsehir.edu.tr

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Havva ÖZATA
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Türkiye
hozata@nevsehir.edu.tr

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Abdussamet ÖZKAN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Sciences,
Nevşehir, Türkiye
abdussametozkan@nevsehir.edu.tr

ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Doç. Dr. Ömer ACAR
Ankara University, Faculty of Theology, Basic
Islamic Sciences,
Ankara, Türkiye
oacar@ankara.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Güneş
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
ccemilgunes@hotmail.com

YAZIM EDİTÖRLERİ / SPELLING EDITORS

Arş. Gör. Hilal Büşra Bilge ÖKSÜZ
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
hilalbusraoksuz@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Muhammed Sami BAYSAL
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Nevşehir, Türkiye
msamibaysal@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Salih İŞGÜZAR
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
salih.isguzar@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Kazım Emre AKIN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
kazimemreakn@gmail.com

Arş. Gör. Hasan AYDEMİR
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye

hasanaydemir@gmail.com

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
İslam Tarihi ve Sanatları (Islamic History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi İdris Söylemez
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
idrissoylemez@nevsehir.edu.tr

Dr. Öğr.Gör. Kadir ERBİL
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
kadirerbil@nevsehir.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
Felsefe ve Din Bilimleri (Philosophy and Religious Sciences)

Doç. Dr. Salih AYDEMİR
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Ankara, Türkiye
saydemirs@gmail.com

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
Temel İslam Bilimleri (Basic Islamic Sciences)

Doç. Dr. Muhammed Bahaeddin YÜKSEL
Kayseri University, Develi Islamic Science Faculty
Basic Islamic Sciences
Kayseri, Türkiye
mbyuksel@kayseri.edu.tr

Doç. Dr. Hüseyin BAYSA
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Basic
Islamic Sciences
Kilis, Türkiye
huseyinbaysa@kilis.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GURBET
Nigde Ömer Halisdemir University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences
Nigde, Türkiye
mhmtgrbt@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Meşe
Inonu University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences,
Malatya, Türkiye
ramazan.mese@inonu.edu.tr

Öğr. Gör. Fatma Ünsal
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
fatimaunsal@nevsehir.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK
Hitit University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences
Corum, Türkiye
abdullahcolak@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Celal TÜRER
Ankara University, Faculty of Theology, Philosophy and
Religious Sciences,
Ankara, Türkiye
cturee@ankara.edu.tr

Prof. Dr. İbrahim GÖRENER
Erciyes University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences,
Kayseri, Türkiye
gorener@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Yusuf DOĞAN
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences,
Sivas, Türkiye
doganyusuf58@hotmail.com

Prof. Dr. Mustafa IŞIK
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye

Prof. Dr. Şerafettin SEVERCAN
Erciyes University, Faculty of Theology, Islamic History
and Arts,
Kayseri, Türkiye

mustafaisik@nevsehir.edu.tr

Doç. Dr. Hadiye Ünsal

Ankara Social Sciences University, Faculty Of Islamic
Studies, Basic Islamic Sciences
Ankara, Türkiye
hadiye.unsal@asbu.edu.tr

severcan@erciyes.edu.tr

Doç. Dr. Ali Fuat BAYSAL

Necmettin Erbakan University, Faculty of Fine Arts and
Architecture, Traditional Turkish Arts
Hand-Drawing Art Major
Konya, Türkiye
afbaysal@erbakan.edu.tr

Asst. Prof. Dr. Mohammad Jaber THALGI

Yarmouk University,
Shari'a and Islamic Studies
Yermuk, Jordan
mohammed.t@yu.edu.jo

Asst. Prof. Dr. Mohamed Mohamed Abdel Samie

Pharos University, Spanish Department, Faculty of
Languages & Translation
Alexandria, Egypt
abdelsamie77@gmail.com

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ

Inonu University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences,
Malatya, Türkiye
abdurrahman.ates@inonu.edu.tr

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Selcuk University, Faculty of Islamic Studies,
Department of Kalam
Konya, Turkey
huseyin.aydin@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

Hitit University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences
Corum, Türkiye
abdullahcolak@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Uludağ University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences
Bursa, Turkey
yasaraydinli@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Merter Rahmi TELKENAROĞLU

Nevsehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevsehir, Türkiye
rahmitelkenaroglu@nevsehir.edu.tr

Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN

Ankara University, Faculty Of Theology
Philosophy and Religious Sciences,
Ankara, Turkey
eyupsahin@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Şerafettin SEVERCAN

Erciyes University, Faculty of Theology, Islamic
History and Arts,
Kayseri, Türkiye
severcan@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

Erciyes University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences,
Kayseri, Türkiye
akyureks@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Erciyes University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences,
Kayseri, Türkiye
celikc@erciyes.edu.tr

Doç. Dr. Murat AK

Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu
Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic
Literature
Konya/Turkey
muratak57@hotmail.com

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/ Volume: 6, Sayı/Issue: 1 (Temmuz/July 2023): 001-207

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

- 1. Tefsirlerde Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Objektifliği Sorunsalı** 1-30
The Problem of Objectivity of the Distinction between Narration and Dirâya in Tafsîr
Doç. Dr. Üyesi Arslan Karaoğlan
- 2. İbnü'l-Vezîr'in Kader Meselesine Dalma Yasağına Bakışı** 31-57
The View of Ibn al-Wazîr on the Prohibition of Diving into the Issue of Destiny
Doç. Dr. İbrahim Bayram
- 3. Farsça Bir Tefsirde Arapça Meseller (Ravdu'l-Cinân Örneği)** 58-85
Arabic Parables in a Persian Tafsîr (The Example of Rawd Al-Jenân)
Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah Efe
- 4. Arap Alevîlerinin Ahirete İman Anlayışları ve Tenâsüh İnançları** 86-112
Understanding of Arab Alawî Beliefs of the Hereafter and Reincarnation
Dr. Mehmet Hanifi Yoldaş
- 5. Kur'ân'da Hidayet ve Dalâletin Allah'a Nispetinin Kulun İradesiyle İlişkisi** 113-143
The Relation of the Attribution of Guidance and Misguidance to Allah in the Qur'ân to the Will of the Servant
Dr. Zeynel Abidin Alptekin
- 6. Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Ayetlerin Yorumlanmasında Kafkasya-Azerbaycan Coğrafyasına Dair Zikredilen Rivayetlerin Tespit ve Tahlili** 144-163
Detection and Analysis of the Rumors Mentioned About the Caucasus-Azerbaijan Geography in the Interpretation of Verses in Classical and Modern Period Tafsîr Sources
Doç. Dr. Yakup Bıyıkoğlu
- 7. Hadislerin Tefsir Kaynaklarında Kullanımı (el-Alak Sûresi Örneği)** 164-186
The Use of Hadith in Tafsîr Resources (The Example of Sûrah al-Alaq)
Dr. Öğr. Üyesi Garip Aydın
- 8. Ahmed b. Ömer el-Kurtubi'nin el-Müfhim Lima Eşkele Min Telhisi Kitabı Müslim İsimli Eserinde Hadisleri Değerlendirme Metodu** 187-207
The Method of Evaluating Hadiths in the Book Called al-Mufhim Lima Ashkala min Talhisi by Ahmed b. Umar al-Qurtubî
Mehmet Emin Şahin - Doç. Dr. Mustafa Öztoprak

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1 (Temmuz/July 2023): 001-030

Tefsirlerde Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Objektifliği Sorunsalı *

The Problem of Objectivity of the Distinction between Narration and Dirâya in Tafsîr

Arslan Karaoğlan

Doç. Dr. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri

Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Niğde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Basic

Islamic Sciences, Department of Tafsîr

Niğde, Türkiye

akaraoglan@ohu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0411-3750>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ocak/ January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mart/March 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Temmuz/July 2023

Atıf / Citation

Karaoğlan, Arslan. "Tefsirlerde Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Objektifliği Sorunsalı". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz/July 2023), 001-030. <https://doi.org/10.54122/umde.1232131>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Arslan Karaoğlan).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Bu makale, *el-Muharraru'l-veciz ile Fethu'l-kadir Adlı Tefsirlerin Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from doctorate thesis entitled *The comparison of commentaries named al-Muharraru'l-Veciz and Fethu'l-Kadir* (Kayseri: Erciyes University, Social Sciences Institute, 2017).

Öz

Ekseriyetle tefsirler, rivâyet ve dirâyet olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Lakin hemen hemen her rivâyet tefsirinde dirâyetin, her dirâyet tefsirinde de rivâyetin öğelerinin bulunduğu görülmektedir. Bu tespitlere rağmen tefsirlerin, rivâyet ve dirâyet şeklinde iki türü bulunmaktadır. Bu kategorizasyonun ne kadar sahil olduğu tartışılmalıdır. Tefsirlerin rivâyet ve dirâyet şeklinde tasnif edilmesi, birçok problemi de gün yüzüne çıkarmaktadır. Nitekim yapılan bu ayırım, tefsir okuyucularının zihinlerini olayları tek taraflı değerlendirmeye sevk etmekte, tefsir tarihine bütüncül bakışı engellemekte konu hakkında gelen mevcut görüşlerin farklı yönlerinin görülmesine ket vurmaktadır. Tefsir kitaplarının dirâyet ve rivâyet metotlarına dayanarak ikiye ayrılması konusu tamamen spesifikdir. Bu M. Hüseyin Zehebî'den sonra gündeme gelmiş ve yaygınlaşma noktasında taban bulmuştur. Rivâyet tefsirinin dirâyet tefsirinden tamamen bağımsız bir tefsir çeşidi olarak değerlendirilmesi ilmi kriterler yönünden isabetli bulunmamaktadır. Ne tam bir rivâyet tefsirinin dirâyetten ve ne de dirâyet tefsirinin rivâyetten uzak ve bağımsız olması mümkün değildir. Her iki tefsir türünün içiçe olduğunu ve birbirini tamamladığını söylemek mümkündür. Bu makalede tefsirlerde rivâyet ve dirâyet ayırımı yapılırken ortaya konan ölçütlerin objektif olmadığına, ayrıca bu temel ölçütlerin ayırım noktasında pratiğe yansıtılmasının tam anlamı ile gerçekleşmediğine vurgu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Rivâyet, Dirâyet, Ölçüt.

Abstract

Tafsirs are often split into two categories: narration and dirâya. However, it can be shown that practically every narrative kind of interpretation has parts of the dirâya kind as well as elements of the narrative. Despite these conclusions, there are two different kinds of tafsirs: narrative and dirâya. It should be addressed whether or not this classification is accurate. Numerous issues are revealed by categorizing tafsirs as narrative or dirâya. In actuality, this distinction causes readers of the Tafsir to judge the events in their own thoughts, limits a comprehensive understanding of the Tafsir's history, and makes it difficult to comprehend other perspectives on the subject today. The two main categories of tafsirs are storytelling and resurrection. However, it can be seen that there are components of both the narration and the resurrection in practically every interpretation of the story. There are two different types of tafsirs, in the forms of narration and dirâya, despite these conclusions. How accurate this classification is should be debated. Numerous issues are also revealed when tafsirs are categorized as narrative or dirâya. In actuality, this distinction causes readers of the Tafsir to analyze the events in their own thoughts, precludes a comprehensive picture of the Tafsir's history, and makes it difficult to see the various facets of contemporary viewpoints on the topic. It is quite specific to divide tafsir literature into two categories depending on comprehension and narrating techniques. This has reached its peak at the time of M. Husayn Zahabî. The narrative tafsir cannot be considered a wholly autonomous form of tafsir according to scientific standards. An accurate narrative interpretation cannot be independent of narration or remote from the dirâya. One could argue that the two kinds of tafsir are connected and mutually beneficial. It is noted in this article that the standards used to discern between narrative and dirâya in the Tafsirs are not objective, and that the application of these fundamental standards in practice at the point of distinction is not fully realized.

Keywords: Tafsir, al-Qur'ân, Narration, Dirâya, Criterion.

Giriş

Tefsir tarihinde, tefsir faaliyeti ve bu faaliyet sonucunda oluşan tefsirler, rivâyet tefsiri ve dirâyet tefsiri olmak üzere genel anlamda ikili bir tasnif altında incelenmektedir. Rivâyet tefsirinin aşamaları, Kur'ân'ın; Kur'ân'la, Hz. Peygamber'in hadisleriyle/sünnetiyle, sahabe ve tabiin sözü ile tefsir edilmesi; dirâyet tefsirinin aşamaları ise, ana hatlarıyla ifade

edilecek olursa dile/lügate dayalı tefsir, âyetlerin fikhî, kalamî ya da tasavvufî yönden tefsir edilmesi olarak sıralanmaktadır. Bu alanda yapılan çalışmaların yeterince her konuya işaret etmediğinden hareketle literatür taraması ve bilgilerin analizinin metot olarak benimseneceği incelemede söz konusu tasnif ve bu tasnifin içeriği ele alınacak, bu tasnifte ortaya konan kriterlerin pratiğe ne kadar yansıdığı değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1. Rivâyet ve Dirâyet Kavramlarının Anlamsal erevesi

Rivâyete dayalı anlama yöntemi Kur'ân'ın inişiyle var olan bir vakiadır. Bu gerçeğin göz ardı edilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bu kavramın anlam örgüsünün üzerinde durulmasında yarar bulunmaktadır. Rivâyet tefsirleri şeklinde bir isimlendirmenin sorunsal yapısının dayandığı rivâyet kelimesinin kökü olan "revâ" fiili, Arapçada üç farklı anlam alanı için kullanılmaktadır. Bunlar bağlamak (Revâ, yervî, reyyen); şiir ve hadis gibi sözel nitelikli kelimeleri ezberleyip nakletmek, söylemek, bildirmek ve başkalarına duyurmak (Revâ, yervî, rivâyeten) suyu içip doymak ve suya kanmak gibi anlamlara gelmektedir.¹ Terimsel anlamı ise, Hz. Peygamber'in hadislerinin nakledilmesiyle eş anlamda kullanılarak şöyle tanımlanmıştır: "Belirli vasıfları taşıyan râvinin, haberin naklinde aranan kurallara bağlı kalarak hadis tahammül yollarından biri vasıtasıyla aldığı hadisleri, yine aynı şartlarla başkalarına aktarmasıdır."² Dolayısıyla rivâyet kelimesi bir olayı, bir haberi veya sözü nakletme³ anlamına gelmektedir. "Anlama", zihinde meydana gelen ve duyular ile aklın birlikte hareket ederek başardıkları bir faaliyettir.⁴ Bir şeyin doğru anlaşılıp anlaşılmadığı test edilirken mantık süzgecinden geçirilmelidir. Ancak bu sayede doğrunun anlaşılıp anlaşılmadığından emin olunur. şu halde, doğru anlama, "anlatılan" ile "anlaşılanın" birbiriyle aynı olması durumunda meydana gelir. Doğru anlama sonunda elde edilen şey ise bilgi ile objenin uygun olması neticesinde ortaya çıkan hakikattir ve doğrudur.⁵

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus da şudur: Rivâyet, anlama ve anlaşılmada önemli bir görevi icra etmektedir. Bu kapsam dâhilinde rivâyet olgusu, sadece sünnetin nakline münhasır değildir. Birçok İslâmî ilimde kullanılan bir anlama yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Bu durum Kur'ân'ın rivâyetçi anlama yönteminin ortaya çıkmasına

¹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve Sihâhu'l-Arabıyye (es-Sihâh)* (Beirut: Dâru'l-Âlem li'l-Melâyîn, 1990), "rvy", 6/2364-2365.

² Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), "rvy", 31-37.

³ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), "rivâyet", 1658.

⁴ Ali Galip Gezin, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2002), 39.

⁵ Ali Galip Gezin, *Tefsirde Semantik Metod*, 47.

zemin hazırlamıştır. Böylece rivâyet tefsirinin ne anlama geldiği tespit edildiğinde bu yöntemin faydasını da anlamak mümkün olacaktır. Bu çerçevede tefsirler başlıca iki kısma ayrılır. Birinci kısım, seleften nakledilegelen eserlere müstenid olan *tefsîr-i naklî*dir ki buna *bi-tarîki'r-rivâye tefsir* de denir.⁶ Bu kısım tefsirlerde âyetlerin mânâları, nüzûl sebepleri, nâsîh ve mensûh olanları gösterilir. Bu şekilde rivâyet yoluyla yapılan tefsirlerin başlıca ana kaynaklarını hadis külliyyatı, siyer ve tarih kitapları oluşturmaktadır.⁷

Başka bir tarifte de rivâyet tefsiri “Kur’ân’a, Hz. Peygamber’in sünnetine, seleften nakledilen haberlere, Arap dili ve câhiliye Arap şiirine dayanan tefsir” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ Buna göre rivâyet tefsirinin kaynakları, Kur’ân, sünnet, sahâbe ve tabiîn kavilleri ve hiçbir müfessirin müstağni kalamayacağı filolojik yani dilbilimsel tefsirin vazgeçilmez iki unsuru olan Arap Dili ve câhiliye şiiridir.⁹ Rivâyet tefsirinin önemli kaynaklarından biri de Arap dilidir. Çünkü Kur’ân apaçık bir Arapça ile indirilmiştir. O halde müfessir herhangi bir âyetin anlamı üzerinde dururken müfred lafızlarla ilgili olarak lügat, sarf ve iştikak ilminden; mürekkebe lafızlarla ilgili de nahiv, belagat ve diğer ilimlerden yararlanabilir. Bunun yanında Arap atasözleri ve darb-ı meseller de bu bağlamda üzerinde durulması gereken unsurlardır. Bu çerçevede rivâyete dayalı anlama yönteminde akıl, tefekkür ve mantık unsuru gözükmemektedir. Ancak bunun reel boyutta yansımaları nasıldır? Bunun üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Hülasa rivâyetçi anlama yöntemi kendi içinde eksik yönleri olmakla beraber o yöntem olmadan da Kur’ân’ı anladığımızı düşünmek eksik bir yöntemdir. Rivâyetlerin sağlamlığına önem vererek rivâyetçi anlama yöntemini Kur’ân’ı anlamada kullanmak mümkündür. Konu bağlamında telif edilen birçok rivâyet tefsiri arasında İbn Cerîr et-Taberî’nin (öl. 310/922) *Câmiu’l-beyân*’ı, Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin (öl. 383/993) *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Azîm*’i, Ebû İshak es-Sa’lebî’nin (öl. 427/1036) *el-Keşf ve’l-beyân*’ı, Begavî’nin (öl. 516/1122) *Me’âlimü’t-tenzîl*’i, İbn Atıyye el-Endelüsî’nin (öl. 546/1151) *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*’i, İbn Kesîr’in (öl. 774/1372) *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Azîm*’i, es-Seâlibî’nin (öl. 875/1470) *el-Cevâhiru’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân*’ı, Süyûtî’nin (öl. 911/1505) *ed-Dürrü’l-mensûr fî’t-tefsîr bi’l-me’sûr*’u, Kâsımî’nin (öl. 1332/1914) *Mehâsinü’t-*

⁶ Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 263.

⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü’l-müfessirîn)* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/134.

⁸ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, 1995), 1/480; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn* (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Hadîse, 1976), 1/38.

⁹ H. Mehmet Soysaldı, *Nüzûlünden Günümüze Kur’ân ve Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2001), 242-244; Mustafa Çetin, *Tefsirde Rivâyet Metodu* (İzmir: Kevser Yayınları, 1997), 111-112.

*te'vîlî*¹⁰ bulunmaktadır. Rivâyet tefsirinin nakil dönemindeki ilerleyişi tedricî bir şekilde olmuştur. Hz. Peygamber sahâbe'ye anlamakta zorluk çektikleri Kur'ân âyetlerini açıklamış, sahâbe bunu hem kendileri hem de sonraki nesiller için nakletmiştir. Çünkü sahâbe, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) ifadesiyle, hayat suyunun (vahiy ve nübüvvetin) tatlı, saf ve buz gibi fişkırđı gözenin başında bulunan nesildir.¹¹ Bu arada bazı sahâbe de Rasûlullah'tan duyduklarından mülhem bizzat kendi rey ve ictihatlarıyla tefsire dair görüşler beyan etmiştir. Tabiîn dönemine bakıldığı zaman, onlar Hz. Peygamber ve sâhabeden gelen rivâyetleri nakletmiş ilk dönemden uzaklaşmaya bağlı olarak kapalı kalan mevzuları, kendi rey ve ictihatlarıyla tefsir etmiştir.¹²

Yeri gelmişken üzerinde durulacak bir diğer kavram ise dirâyet kelimesidir. Bir şeyi bilmek, bir şeyden haberdar olmak, bir şeyin bilincinde olmak, bir şeyi anlamak, kavramak, idrak etmek anlamlarına gelen ر-ي-د kökünün mastarı olan dirâyet; algılama, idrak, kavrayış, zekâ ve bilgi manasına gelmekle birlikte sözlüklerde genellikle ilim manasına gelmektedir.¹³ Genel olarak dirâyet kavramının ilim anlamında düşünülmemesi yukarıda mezkûr anlamları içermesi, dirâyet kelimesinin anlam içeriği açısından daha uygun gözükmektedir.¹⁴ Buna göre dirâyete dayalı anlama yöntemi, salt rivâyetlere bağlı kalmadan Arap dili ve edebiyatı, dinî ve felsefî ilimler ile çeşitli müspet ilimlere dayanılarak yapılan bir anlamadır. Bu anlama yönteminin neticesinde ortaya çıkan tefsire dirâyet tefsiri/rey ile tefsir/makûl tefsir denir. Zehebî'nin ifadesine göre rey ile tefsir; müfessirin, Arap sözlerini, konuşma şekillerini, Arapça lafızlarının anlamlarını ve delâlet vecihlerini, nüzûl sebeplerini bilip Kur'ân'ı kendi içtihad ile tefsir etmesidir. Bir başka deyişle dirâyet tefsirinde temelini bireysel görüş ve ictihat oluşturmaktadır.¹⁵ Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'in manası; Hz. Peygamber'in açıklamasıyla ve sahâbenin kendi rey ve ictihatları ile anlaşılmaktadır. Bu tefsir, daha sonraki nesillere rivâyet ve nakil yolu ile aktarılmaktadır.¹⁶

2. Rivâyet ve Dirâyet Tefsirinin Tarihi Serencamı

¹⁰ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/25-26; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000), 337; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 229-230. Listenin kısmen farklı varyantları için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 2/135; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 236-250; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 139.

¹¹ Ebû Abdillâh, İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 2/8.

¹² Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 1/156-157.

¹³ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), "dry", 19/278.

¹⁴ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât li elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2002), "dry", 312.

¹⁵ Zürcânî, *Menâhil*, 1/517-518.

¹⁶ Ömer Dumlu, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1998), 58-60.

Dirâyetçi anlama yönteminin, bir başka ifadeyle dirâyet tefsirinin makbul olması hususunda gerekli olan esasların iyi anlaşılabilmesi için, bu kategoride dirâyet tefsirinin başlangıcının tespiti ve gelişim seyrinin incelenerek, bu günkü şekle nasıl geldiğinin ortaya konulması gerekmektedir.¹⁷ İslam coğrafyasının genişlemesi ve fetihlerle beraber farklı kültür ve dillerle karşılaşılması neticesinde yeni hadiselerin, felsefi fikirlerin ve mezheplerin ortaya çıkması, diğer taraftan da nübüvvet asrından uzaklaştıkça Müslümanların bilgi ve kültürlerinin zayıflaması, hem daha önce üzerinde durulmayan nasların, hem de açıklanmış olmakla birlikte yeniden ele alınması gereken âyetlerin tefsirini zorunlu hale getirmiştir. İşte böyle hassas bir dönemde söz konusu edilen tefsirin, rivâyet kaynakları yanında içtihad da yer vermesi gerekmektedir. Böylece dirâyetçi anlama yöntemi doğal süreç sonunda dirâyet tefsirini ve kaynaklarını da ortaya çıkarmıştır.

Dirâyetçi anlama yöntemini rivâyetçi anlama yönteminden farklı kılan en belirgin özellik müfessirin herhangi bir meselede kendi görüşüne yer vermesidir. Ancak bu onun rivâyet tefsiri kaynaklarını hiç kullanmadığı anlamına gelmez. Öncelikle burada takip edilecek en doğru yöntem rivâyet tefsirinde yer alan kaynaklara başvurmak ve o kaynaklardan elde edilen bilgileri analiz edip sentezleyerek bir anlam üretmektir. Ancak müfessir analizci anlama yöntemini tefsir ettiği nas hakkında bilgi bulamadığı, ya da kendisine ulaşan rivâyetlerdeki ihtilâf veya tutarsızlıkları ortadan kaldırmak istediği zaman kullanması önemlidir. Bu da demektir ki, herhangi bir âyetin tefsiri esnasında yorum yapacak müfessirin bir taraftan rivâyet tefsiri kaynaklarını kullanabilecek bir alt yapıya sahip olması gerektiği gibi diğer taraftan da bu kaynaklardaki çelişki ve tutarsızlıkları Kur'ân ve sahih sünnetin ruhuna uygun bir şekilde dirâyetçi anlama yöntemiyle ortadan kaldırma donanımına haiz olması gerekmektedir. Tefsir tarihi kitaplarındaki dirâyet kategorisine gelince, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde naklin yanı sıra akıl (ictihat) ve çeşitli bilim dallarından istifade etmeyi gerekli kılan yöntemlere göre yazılan meşhur eserler arasında Fahrüddîn er-Razî'nin (öl. 606/1209) *Mefâtîhu'l-gayb*'ı, Kâdî Beydavî'nin (öl. 685/1288) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl'i*, Neseî'nin (öl. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl ve hakâkiku't-te'vîl'i*, Hâzin'in (öl. 741/1340) *Lübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl'i*, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (öl. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhît'i*, Hatîb Şirbînî'nin (öl. 977/1569) *es-Sirâcü'l-münî'i*, Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerim'i*

¹⁷ Çetin, *Tefsirde Dirayet Metodu*, 15-17.

sayılabilir.¹⁸ Klasik dönemdeki tefsirler esas itibariyle rivâyet ve dirâyet tefsirleri şeklinde ana kategoriler altında incelenmektedir. Ancak rivâyet tefsiri sayılan eserlerin büyük çoğunluğunda dirâyet usûlünün kullanıldığı, dirâyet kategorisine yerleştirilen eserlerde de rivâyet usûlüne yer verildiği dikkati çekmektedir. Dolayısıyla bunları tefsir literatüründe kategorik bir ayırım olarak görmek yerine birer telif geleneği kabul etmek ve rivâyet ya da dirâyetten birini tamamen göz ardı etmektense ağırlığı ikisinden birine veren eserlerden söz etmek daha doğru görünmektedir.¹⁹

3. Rivâyete ve Dirâyete Dayalı Anlama Yönteminin İmkânı Meselesi

Kur'ân âyetleri, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadislerin sahih olmaları durumunda, bizzat kendileri doğrultusunda yorumlanmalarına işaret etmektedir. Çünkü Yüce Allah, indirdiği ve bunlar aracılığı ile belirlediği hükümlerin insanlar tarafından bilinmesini ister.²⁰ Rivâyete dayalı Kur'ân'ı tefsir edecek müfessirin yapacağı yorum, bir taraftan lafızların zahiri manalarına, diğer taraftan da Kur'ân ve sahih sünnete ters düşmemelidir. Aksi takdirde ortaya konulan görüş, salt reye dayanacağı için kınanmış ve haram sayılmıştır. Ancak şu var ki, rey ile tefsir yapılamayacak olsaydı, bugünkü dini hükümlerin çoğuna vâkıf olamazdık.²¹ O zaman burada kastedilen kendi reyiyile dirâyetçi anlama uğraşısında sakıncalı olan nedir? Öte yandan, Hz. Peygamber'den gelen iki rivâyet vardır: Bu hadislerden biri "Kim kendi görüşüne dayanarak Kur'ân hakkında konuşursa, söylediği; doğru da olsa hata etmiş olur."²² Diğeri de "Kim Kur'ân hakkında bilgisizce konuşursa, ateşteki yerine hazırlansın."²³ ifadesine yer verilmiştir. Bazılarına göre bu iki hadiste geçen "kendi görüşü" ve "bilgisizce" ifadeleri bir hadise, rivâyete veya habere dayanmadan yapılan anlama ve yorumlamayı ihsas ettirmektedir. Tefsir tarihinde ilim ehlinece temelsiz yapılan anlama ve yorumlama çabaları, eleştirilmiştir.²⁴ Müslümanlar, Kur'ân'ın hükmüne göre, onu incelemek, onun üzerinde düşünmek ve bunu bilincinde olmak zorundadır. Bu ise, tefsir ve tevil olgusunun kapsamına girer.²⁵ Yazdığı tefsirin mukaddimesinde tefsir ve tevil kavramlarına yer veren Sa'lebî (öl. 427/1035) tefsiri âyetin nüzûlünü, durumunu, kıssasını ve hakkında indiği sebepleri bilmek

¹⁸ Bedrüddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Beirut: Dâru'l-Mâ'rife, 1972), 2/166.

¹⁹ M. Suat Mertoğlu, "Tefsir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/290-294.

²⁰ Muhammed İzzet Derveze, *Kur'anü'l Mecid*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 214-222.

²¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/236. Benzer bir yaklaşım ve ayrıntısı için bk. Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı", *Eskiye* 42 (20 Eylül 2020), 851-880.

²² Ebu Davud, "İlim", 5.

²³ Tirmizî, "Tefsir", 1; Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 133.

²⁴ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 98.

²⁵ Muhammed Fâzil İbn Aşir, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma-Ömer Pakiç (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 35.

şeklinde tanımlamıştır. Sa'lebî'ye göre ulema bu konularda ancak rivâyetten yararlanarak görüşlerini dile getirir.²⁶ Benzer görüşe katılan bir diğer müfessir ise Begavî'dir (öl. 516/1122). Ona göre tefsir, "âyetin sebab-i nüzûlü, durumu ve kıssası hakkında konuşmaktır. Bu da ancak isnadı sağlam olan rivâyetle bilinir" demiştir.²⁷ Bu tanımlarda her iki müfessirin tefsirin ancak sağlam rivâyetlere dayanan açıklamalar olabileceği kanaatini paylaştıkları söylenebilir. Her iki müfessirin rivâyet ağırlıklı tefsir yazmış olması, onların bu tanımlarının sadece teoride kalmadığını da göstermektedir.

İslam âlimleri, her önüne gelenin tefsir yapamayacağını, tefsir yapmak isteyen bir kimsenin mutlaka bilmesi lazım gelen ilimler olduğunu, bu ilimleri bilmeden Kur'ân'ı, kendi rey ve içtihadıyla tefsir yapmasının caiz olmadığını beyan etmişlerdir. Rey ile tefsir yapacak kişilerin bilmesi gereken ilimler Arapça (lügat ilmi, nahiv ilmi, sarf ilmi, iştikak ilmi), belagat ilmi (Meânî, Beyân, Bedî), ilmu'l-Kırâat, Usûliddîn, Usûlu'l-Fıkh, en-Nâsîh ve'l-Mensûh, Esbâbu'n-Nüzûl, el-Fıkıh, el-Hadîs ve İlmü'l-Mevhibe (ilmine göre amel edenlere Allah tarafından verilen husûsî bir bilgi)dir.²⁸

Tâhir b. Âşûr (öl. 1973) söz konusu hadisin kapsamına giren rey tefsirini beş madde halinde zikrederek hadisteki sakındırmanın bu tür tefsirlerle ilgili olduğunu belirtmiştir. Bunlar: (I) Arapça'nın ve şer'i makâsıdın gereklerine uymamak. (II) Yeteri kadar düşünmeksizin Kur'ân'ın bütünselliğini göz ardı edip aklına ilk gelen yorumu söylemek. (III) Mezhep taassubuyla kendi fikirlerini desteklemek. (IV) Âyetle murad edilenin sadece kendi yorumu olduğunu iddia edip diğer yorumların önünü kesmek. (V) Allah'ın kelamı hakkında hassasiyet göstermeden yorumlar yapmaktır.²⁹ Buraya kadar izah edilen çözümlerin; Kur'ân'ın ve dinin temel prensipleri ve sahâbe ve müçtehidlerin uygulamalarıyla, nasları yorumlamada reyin öneminin büyük olduğu şeklindeki bir ön kabulün üzerine bina edildiği görülmektedir. Bu ön kabulün üzerine bina edilen çözümler, yoruma konu olan/olmayan

²⁶ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 1/87.

²⁷ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil fî tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osmân Cum'a Dâmiriyye-Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr, 1417/1997), 1/46.

²⁸ Muhsin Demirci, *Tefsîr Usulü ve Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 327-329.

²⁹ Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/28-31. Rey ile tefsire karşı çıkanların ve savunanların delilleri ve değerlendirmeler hakkında bk. Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Dımeşk: Daru İbn Kesîr, 2006), 2/474-476; Süleymân b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkâdir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.), 38-39.

şeklindeki âyet tasnifiyle başlayıp bunun yanında ilk dönemlerde bilgisizlik sonraki dönemlerde ise kastın önüne geçmek için konulan şartlarla devam etmektedir.³⁰

Müfessir, tefsir için başvurulan kaideler arasında bir temel bulamazsa o zaman dirâyet ve istinbata başvurmalıdır. Bunun için de onun aşağıda zikredilecek olan şu kaideleri tefsirinde yöntem olarak benimsemesi gerekir: (I) Tefsirin müfessire noksansız ve ziyadesiz mutabakatı. (II) Hakiki mana ile mecazi mananın durumlarını dikkate almak. Zira bazen, murad edilen mana mecazi olabilir. Bu takdirde kelam, mecaza haml olunur. Bunun aksi de düşünülebilir. (III) Kelamın sevk olunduğu telif ve gayeyi; müfredat arasındaki müsavatı gözetme. (IV) Âyetler arasındaki tenasübü gözetmek. Böylece münasebet vechi sabık ve lahik (söz gelimi) arasındaki irtibatlar ortaya çıkar. (V) Nüzul sebeplerini dikkate almak. Her âyetin bir nüzûl sebebi vardır. Bunların bilinmesinin kastedilen manaların anlaşılmasında büyük bir dahli vardır. (VI) Tenasüb ve nüzûl sebeplerini belirttikten sonra, müfred lafızlarla alakalı olan lügat, sarf, nahiv ve belagat gibi ilimleri dikkate almak. (VII) İmkân nispetinde Kur'ân'da tekrar vardır, iddiasından kaçınmak.³¹

Yukarıda verilen bu bilgiler ışığında dirâyet tefsirinin caiz olması için dikkat edilmesi gereken hususlar şöyle sıralanabilir: (I) Âyetin tefsiri için öncelikle Kur'ân'a müracaat etmek. (II) Zayıf ve mevzu hadislerden sakınmak ve Hz. Peygamber'den nakledilen sünnete uygun yorumlar yapmak. (III) Ashabın tefsir tarzlarını göz önünde bulundurmak.³² (IV) Sözün lügat anlamını esas alarak delâlet etmediği anlamlara yönelmekten kaçınmak. (V) Sözün lafzından anlaşılman (zahiri) manayı dikkate alıp âyetleri yorumlamak.³³ Bu şartlara riâyet edilerek yapılan tefsirler caiz ve makbul sayılmıştır. Bu şartlar göz önünde bulundurmadan ve buna aykırı olarak yapılan tefsirler ise kabul edilmemiştir. Bu yüzden, klasik dönemlerde Serahsî (öl. 483/1090) ve Muvaffakuddîn İbn Kudâme (öl. 620/1223) gibi âlimlerin "Te'vil varsa tekfir yoktur."³⁴ sözü aslına bakılırsa rey tefsirinin kaçınılmaz olduğuna ve tevil aşamasında kimsenin tekfir edilemeyeceğine delalet etmektedir. Sözelimi; akıl yoluyla idrâki oldukça zor olan ve anlaşılması nakle dayanan inanç/gayb konularında, pek tabi ki fizik ötesi âlemdeki bir durumu fizik âleme izah edecek bir ifade şekli tercih edilecektir. Burada sarih ifadelerden ziyade teşbih, temsil, mecaz, kinaye lafızları ile anlatım yolunun tercih edilmesi

³⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/114--115.

³¹ Mustafa Çetin, *Tefsirde Dirayet Metodu* (İstanbul: Zemzem Yayınları, ts.) 146-149. Ayrıca bk. Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2002), 66-86.

³² Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 1/26.

³³ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 148.

³⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989), 10/125, 128.

gerekir. Örneğin, “Yahudiler, Allah’ın eli bağlıdır (sıkıdır), dediler. Dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasıcalar! Bilakis Allah’ın iki eli açıktır; dilediği gibi verir. Andolsun ki sana Rabb’inden indirilen, onlardan çoğunun azgınlığını ve küfrünü artırır.”³⁵ âyetinin metninde yer alan, “yed/el” kelimesini, hakikat manasına hamlederek anlamak, İslâm’ın yerleşik kuralları açısından mümkün olmadığından, burada ister istemez bir te’vile gidilmiş; kelimenin hakikat anlamı değil, mecaz anlamı tercih edilmiştir. Benzer şekilde İslâm ilim geleneği içerisinde yer alan başta tasavvuf olmak üzere, kimi ilimlerin de şu ya da bu oranda metaforik/temsil ve teşbihe dayalı veya mitolojik/ütopik bir anlatımı tercih ettikleri görülür.³⁶

Dirâyet tefsirinde dikkat edilmesi gereken hususlara dair şunlar söylenebilir: (I) Ayetin mânâsını, Arap dilini ve İslâm’ın ahkâmını bilmeden Allah’ın kastetmediği anlama yönelterek beyân etmeye kalkışmak. (II) Allah’ın kelimini bozuk görüşlere hamlederek yanlış yorumlara sapmak. (III) Allah’ın; bilgisini, yalnız kendisine tahsis ettiği ve kendisinden başka kimsenin bilemeyeceği konuları açıklayıp yorumlamaya tevessül etmek. (IV) Allah’ın kelimini hiçbir delile dayanmadan tahsis etmek. (V) Arzu ve heveslere uyarak Kur’ân’ı tefsir etmek.³⁷ Ayrıca mezkûr hadislerle ilgili tartışmaların, siyasi tefsirin ortaya çıktığı ve siyasal yorumların tefsirleri etkilediği Emeviler ve Abbâsiler dönemini³⁸ ve -deyim yerindeyse- ideolojik bilgi kirlenmesini yansıtıyor olması, rey ile Kur’ân’ın tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetlerin ve bu rivâyetlerin gelişen ekoller üzerindeki tesirlerinin konjonktürel olarak da beslendiği hesaba katılmalıdır.³⁹ Kur’ân’ın rey ile tefsir edilmesiyle ilgili izahlar genel olarak rey ile tefsirin belli şartlara bağlı olarak yapılması gerektiği üzerinde birleşmekle birlikte, bu şartların neler olduğu farklı şekilde cevaplandırılmaktadır.

4. Rivâyet ve Dirâyet Tefsiri Kavramlarını Yeniden İsimlendirmenin Gerekliliği Üzerine Bir Teklif

Söz konusu tefsirleri rivâyet/dirâyet boyutuyla değerlendirmeye tabi tutmadan önce rivâyet ve dirâyet tefsiri hakkında yapılmış olan açıklamalara yer vermek istiyoruz. Rivâyet

³⁵ el-Mâide 5/64.

³⁶ Ahmet Ögke, *Metaforik Anlatım* (Van: Ahenk Yayınları, 2005), 74.

³⁷ Arslan Karaoğlan, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi’nin “Ahkâm-ı Kur’âniye” ve “Muhammed Ali es-Sâbûnî’nin “Revâiu’l-Beyan” Adlı Eserinin Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 16-17.

³⁸ İsmail Çalıışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 19.

³⁹ Kadir Gürler, “Kur’ân’ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/3 (2004), 17-46.

tefsir yöntemi, “Kur’ân’a, sünnete, seleften nakledilen haberlere, Arap dili ve cahiliye Arap şiirine dayanan tefsir” şeklinde tanımlanırken⁴⁰ dirâyet tefsir yöntemi, “rivâyetlere bağlı kalmadan Arap dili ve edebiyatı, dinî, felsefî ve çeşitli müspet ilimlere dayanılarak yapılan bir tefsirdir”⁴¹ şeklinde tanımlanmıştır.

Her ne kadar yöntem açısından tefsirler rivâyet/dirâyet şeklinde tasnif edilmiş olsa da, bu yaklaşım bazı açılardan eleştirilmiştir. Söz gelimi Müsâid b. Tayyâr, rivâyet/dirâyet tefsiri ayrımının söylem bazında iki sebepten dolayı eksik bir isimlendirme olduğunu ifade eder. Buna göre (I). Selefin görüşleri arasında ihtilafın olduğu ve tâbiun görüşünün kabul edilip edilemeyeceğinin tartışıldığı bir zeminde, rivâyet tefsirinin kaynağının selefe dayandırılması anlamlı değildir. (II) Selefin tefsire ilişkin görüşleri büyük oranda unutulmuşken, rivâyet tefsirinin kaynağını selefe götürüp bu taksimi yapmak doğru değildir. Bu yaklaşıma alternatif olarak Tayyâr, “tefsirü’l-me’sûr” şeklinde bir ifade yerine, “rivâyet yoluyla yapılan tefsir” anlamına gelen “tefsirün bi’l-me’sûr” ifadesinin daha doğru olacağını belirtir.⁴² Müsâid b. Tayyâr’ın kullandığı bu ifadenin daha yerinde olacağını düşünüyoruz.

5. Tefsir Tarihinde Rivâyet ve Dirâyet Ayrımındaki Ölçütün Subjektifliği Sorunsalı

Rivâyet ve dirâyet kavramlarının etimolojik anlamları kadar, bu anlamların neye tekabül ettiği ve bu kelimelerin ne zaman kullanılmaya başlandığı gibi konular da oldukça önemlidir. Bununla birlikte Kur’ân tefsirinde öznellik sınıflandırmaları açısından rivâyet-dirâyet ayrımına gidilmesini sağlayan sebeplerin tefsir ilmi açısından hangi süreç içerisinde rivâyet-dirâyet ayrımı şeklinde karşımıza çıktığı daha merkezi ve önemli bir konuma sahiptir.⁴³ Bu bağlamda Muhâsibî (öl. 243/857) *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân ve Me’anîh* adlı eserinde Kur’ân’da sürekli olarak akla vurgu yapıldığına işaret ederek, Allah’ın kelamının akıl vasıtasıyla anlaşılabileceğini ifade etmektedir.⁴⁴ Bu yaklaşım ise Muhâsibî’de dirâyet kavramının öncelendiği manasına gelebilir. Ayrıca Muhâsibî ilmi, vahye muhatap ve hata yapmaktan korunmuş olan peygamberlerden alınmasının önemine dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımda ise rivâyetin vurgulandığı görülmektedir. Muhâsibî yine rivâyet vurgusunu geliştirerek Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsir edilmesi hususunda da; sözü, söyleyenden daha iyi

⁴⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 1/480. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/38, 152-164.

⁴¹ Zürkânî, *Menâhil*, 1/517-518.

⁴² Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *et-Tefsîr bi’r-re’yi mefhûmühû ve ahkâmühû* (b.y: Mecelletü’l-Beyân, ts.), 2/2.

⁴³ Ahmet Said Sıcak, *Kur’ân Tefsirinde Öznellik* (İstanbul: MÜSBE, Doktora Tezi, 2013), 150-157.

⁴⁴ Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Zülfikar Durmuş, “Haris el-Muhâsibî ve Fehmü’l-Kur’ân’ı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 16 (2003), 124-136.

bilen olmayacağını belirterek bu metodun önemine işaret etmektedir.⁴⁵ Muhâsibî'nin bu görüşleri incelendiğinde, eserinin genelinde akla yaptığı vurguyla tefsir ameliyesinde akli ihmal etmeksizin onun akla ve nakle şöyle bir alan çerçevesi çizdiği görülmektedir: Akıl anlama faaliyetinin vasıtası iken Kur'ân'ın diğer âyetleri ve Hz. Peygamber'in açıklamaları ise, tefsir faaliyetinde aklın verileri ile harmanlanarak sonuca gitmede kullanılacak birer malzeme konumundadır.⁴⁶

Kur'ân'ı anlama/açıklama çabası sonucunda ortaya çıkan iki temel metot olan rivâyet ve dirâyet, Kur'ân tefsirlerinde yöntem olarak farklı boyutlarda yer almıştır. Bu yöntemleri kullanan tefsirlerle ilgili olarak, rivâyet tefsiri ve dirâyet tefsiri şeklinde bir tasnife gidilmiştir. Aslında Kur'ân'ı anlama safhasında bu iki yaklaşımı birbirinden kesin bir şekilde ayırmak zor olduğu⁴⁷ gibi tefsirleri de bu şekilde tasnife tabi tutmak da oldukça sorunludur. Ayrıca bu tasnif, tefsirleri telif eden müellifler tarafından belirlenen bir tasnif değil, sonraki dönemlerde söz konusu eserlerde kullanılan yöntemlerden hareketle ortaya konulmaya çalışılan bir sınıflandırmadır.⁴⁸

Tefsir usûlü ve tarihi hakkındaki literatür incelendiğinde tefsir ilminin gelişimini mümkün kılan gelenek içinde rivâyet ve dirâyet kavramlarının mutlak bir kutuplaşmaya değil, gelişme sürecinin doğal sonucu olan metodolojik bir farklılığa işaret ettiği görülür. Bu iki usûl arasında kesin bir ayırıcı unsurun bulunmadığını da belirtmekte fayda vardır. Nitekim rivâyet tefsiri usûlü, ilâhî bir mesaj olan Kur'ân'ın, bu haberin kaynağına en yakın otoriteden nesiller boyu aktarılan naklî veriler ışığında anlaşılabilceği telâkkisini ön planda tutar. Ancak bu telâkki, Kur'ân metninin, indirildiği lisanın delâlet sistemine dayandığını yahut ihtiva ettiği öğretinin aklî karşılıklara sahip olduğunu inkâr anlamına gelmez. Gerçi ilâhî kelamın lisana, kültüre ve tarihe müdahalesi Arapçayı bir anlamda değerli hale getirmiştir. Nitekim Kur'ân'ın bir kavmin diliyle ve insanın akl-ı selimine hitap maksadıyla indirildiği bilinen bir durumdur. Dirâyet tefsiri usûlünde ise lisanın kendisine özgü fonksiyonlarını iyi bilmek ve böylece lafız ile onun delâlet ettiği anlamı bütünleştirmenin yanı sıra bu anlamın aklî kavrayışa karşılık gelen boyutlarını tespit etmek ön planda tutulur.

⁴⁵ Ebû Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1982), 305-306.

⁴⁶ Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mâhiyeti", *Bilimname* 5/2 (2004), 45-60.

⁴⁷ Saliha Türcan, *Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesîr (öl. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*, (Ankara: AÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011), 39.

⁴⁸ Adnan Koşum, "Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 89; Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 1992), 59.

Elbette bu, dirâyet tefsirinde Kur'ân'ı açıklayan naklî verilerin göz ardı edileceği anlamına gelmez; ancak usûl, onların da dirâyetle yorumlanması gereğini vurgular.⁴⁹

Klasik gelenekte de dinî metinlerin (Kur'ân'ın) tefsir edilmesi/yorumlanması noktasında, biri rivâyet tefsiri diğeri ise dirâyet tefsiri olarak isimlendirilen iki yöntem arasında keskin bir ayrım söz konusudur. Bu ayrımın temelinde yer alan düşünceye göre rivâyet tefsiri metnin anlamına ulaşma çabasını, metni nesnel olarak, yani nüzûl çağında yaşayanların metindeki dilsel verilerden hareketle anladıkları şekilde anlamaya yardımcı olacak tarihsel ve dilsel delilleri toplamak suretiyle gerçekleştirir. Dirâyet tefsiri ya da te'vîl ise nesnel olmayan bir tefsir/yorum türü olarak görülmüştür. Çünkü bu tefsir türünde müfessir dilsel verilerden ve tarihsel gerçeklerden değil, kendi tutumundan hareket eder ve Kur'ân'dan (metinden) bu tutumuna mesnet bulmaya çalışır. Birinci tarzı benimseyenlere “ehl-i sünnet” ve “selef-i salih” isimleri verilmiş ve bunlar -çoğunlukla- bir tür takdir, hürmet ve yüceltme eşliğinde değerlendirilmişlerdir. Buna karşılık ikinci tarzı benimseyenlere (ki bunlar felâsife, mu'tezile, şîâ ve mutasavvıflardır) yönelik bakış bir tür çekince ve endişe eşliğinde olmuştur.⁵⁰

Aslına bakılırsa tefsirin rivâyet/dirâyet eksenli ayrılması oldukça zor gözükmemektedir. Çünkü Kur'ân âyetlerinin tefsirinde her iki yön kullanılmak suretiyle anlama/yorumlama gerçekleşmektedir. Ancak rivâyet/dirâyet ayrımı herhalde kullanılan argümanın çokluğuna/azlığına göre şekil almaktadır. Bu yönüyle dirâyet tefsiri; rivâyetlere münhasır kalmayıp Arap dili ve edebiyatı, dinî ve felsefî ilimler ile çeşitli müspet ilimlere dayanılarak yapılan tefsirdir. Bu kaynaklarla yapılan tefsire de dirâyet tefsiri⁵¹ veya rey ile tefsir ya da makul tefsir denir.⁵² Zehebî'nin ifadesine göre rey ile tefsir; müfessirin, Arap sözlerini, konuşma şekillerini, Arapça lafızların anlamlarını ve delâlet vecihlerini bildikten sonra, cahiliyye devri şiirinden de yararlanarak, nüzûl sebeplerine vâkıf olarak⁵³ Kur'ân âyetlerinin nâsîh ve mensuhunu ve tefsir bilgisinin muhtaç olduğu diğer konuları bildikten sonra Kur'ân'ı ictihat ile tefsir etmekten ibarettir.⁵⁴ Yani dirâyet tefsirinde ortaya çıkan anlayış

⁴⁹ İlhan Kutluer, “Kur'ân'ı Anlamada Dirâyetin İmkân ve Gerekliliği” *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, (İstanbul: İSAV Yayınları, 2001), 161. Dirâyet tefsiri kavramıyla ilgili olarak bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/112-114; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/236; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 256-263.

⁵⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Hermenötik ve Metin Yorumu”, çev. Muhammed Coşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 237-266

⁵¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/108.

⁵² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230.

⁵³ M. Tayyib Okıç, *Tefsir Ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 55-56.

⁵⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/255. Dirâyet tefsirinin tarifi ve tefsirin metodu ile ilgili ayrıntı için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/255-280; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/70.

rivâyetlere sıkı sıkıya bağlı kalmadan ictihat etmek ve yeni fikirler ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Rivâyet/dirâyet ayırımının, bugünkü içeriğinin Kur'ân'ın Kur'ân ile sünnet ile sahâbe ve tâbiûn sözü ile tefsir edilmesi; dirâyet tefsirinin içeriğinin de Kur'ân'ın dil, fıkıh, kelâm gibi yönlerden tefsir edilmesi şeklinde doldurularak, sonradan ortaya çıkmış bir ayırım olduğu da düşünülmektedir.⁵⁵ Yukarıdaki bilgilerde de görüldüğü gibi rivâyet ve dirâyet tefsiri şeklinde keskin bir ayırımın tartışmalı olduğu görülmektedir. Dirâyetçi anlama yöntemini rivâyetçi anlama yönteminden farklı kılan en belirgin özellik, müfessirin herhangi bir meselede kendi görüşüne yer vermesidir. Ancak bu onun rivâyet tefsir kaynaklarını hiç kullanmayacağı anlamına gelmez. Müfessir bu yöntemi, tefsir ettiği nas hakkında bilgi bulamadığında ya da kendisine ulaşan rivâyetlerdeki ihtilaf veya tutarsızlıkları ortadan kaldırmak istediğinde kullanabilir.⁵⁶ Ayrıca rivâyet ağırlıklı tefsirlerde sadece rivâyetler aktarılmamıştır. Rivâyetler nakledilirken genellikle rivâyetlerden hangisinin âyetin tefsirine uygunluğu noktasında tercihte bulunulmuştur. Rivâyetler arasında tercihte bulunmak dirâyetin içerisinde değerlendirilmesi gereken hususlardan biridir. Çünkü bir rivâyetin tercih edilmesi müfessirin bilgi birikimine, donanımına, kıyasına ve istidlaline bağlıdır. Bunlar ise müfessirin ictihadî yönüyle alakalıdır.⁵⁷ Dolayısıyla objektif ve kabul edilebilir bir delile veya ölçüye dayanmaksızın tefsirde gerçekleştirilen rivâyet/dirâyet ayırımının üzerinde düşünmek gerekir.

Biraz daha özele indirgenirse Kur'ân'ın rivâyete/dirâyete dayalı nasıl anlaşılacağı sorusu gündeme gelmektedir. Belki de tefsirde rivâyet ve dirâyet ayırımını çok keskin bir şekilde ayırmak Kur'ân'ı anlamada nasıl bir yol izletebilir? Öncelikli olarak şunu belirtmekte yarar vardır: Ne tam bir rivâyet tefsirinin dirâyetten ve ne de dirâyet tefsirinin rivâyetten hali ve müstağni kalması mümkün değildir. Her ikisi de birbirine muhtaçtır. Çünkü birbirini tamamlayan bir unsura sahiptirler. Acaba rivâyet yönteminde aklın ve mantığın verilerinden hiç yararlanılmamakta mıdır? Bakıldığı zaman teorikte gözükmese dahi pratik boyutta yararlanıldığı gözükmektedir. Nitekim ilk rivâyet tefsirinin Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân'* kabul edilirse şöyle bir örnek verilebilir: “Biz, bir âyetin hükmünü kaldırır veya onu unutturursak daha iyisini veya aynısını getiririz. Allah'ın her şeye kadir

⁵⁵ Karagöz, “Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 4.

⁵⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/236.

⁵⁷ Hamza Sadan, “Rivâyet Tefsirinde Müfessirin Tercihinin Belirleyiciliği”, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, ed. Mürsel Ethem (Ankara: İlâhiyât, 2022), 339-340.

olduğunu bilmez misin?”⁵⁸ Taberî, bu âyeti şöyle tefsir etmektedir: “Biz, bir âyetin hükmünü, helali haram, haramı helal, mübahı sakıncalı sakıncalıyı mübah şeklinde değiştirirsek yahut da onu değiştirmeksizin olduğu gibi bırakırsak, bu durumda hemen veya bir müddet sonra, sizden bir zorluğu kaldırmak veya mükâfat ve sevabınızı artırmak suretiyle sizin için o âyetin daha hayırlısını getiririz. Yahut da sizler için aynı faydalar sağlayan benzer âyetler getiririz. Ey Muhammed, bilmez misin ki Allah, farz kıldığı bir takım hükümleri neshettiği takdirde onların yerine kulları için ya dünya ve ahiretlerine daha hayırlı hükümleri ya da onlar için, dünya ve âhiretleri bakımından aynı olan hükümleri getirmeye kâdirdir.” Burada görüldüğu gibi Taberî âyetin bir anlamda özet tefsirini yapmış ardından ilgili âyette geçen “nesh” kelimesinin lügat anlamına dair açıklamalara geçmiştir. Ona göre, nesh kelimesinin sözlük anlamı bir meseleyi bir kitaptan kopya edip başka bir yere yazmaktır. Suddî’ye göre âyeti alıp götürmek, Abdullah b. Abbâs’a göre onu değiştirmek, Abdullah b. Mes’ûd ve onun ekolünden olan Mücâhid’e göre âyetin lafzını bırakıp hükmünü değiştirmektir. Daha sonra neshin türlerine ilişkin şunları kaydeder: O halde bir âyetin hükmünün kaldırılıp lafzının bırakılması veya lafzının da kaldırılması aynı şeydir. Bir kısım âyetlerin sadece hükümleri değiştirilmiş lafızları ise aynen kalmış veya unutturulmuştur. İşte bunların hepsi de nesih ifadesinin içine girmektedir. Nitekim Taberî, Hasan Basrî’den nakille şu rivâyeti aktarmaktadır: Peygamberimize Kur’ân’dan bazı âyetler okutulmuş sonra da unutturulmuş ve onlardan bir eser kalmamıştır. Kur’ân’ın bazı âyetleri de vardır ki onlar neshedilmiştir. Fakat halen siz onları okumaktasınız. Yani hükümleri kaldırılmıştır fakat lafızları bakidir. Neshin nerede olduğuna dair bir kapı aralayarak neshin emirlerde, nehiylerde, mübahlarda, men edilen şeylerde ve mutlak hükümlerde olabileceğini belirtir. Taberî’ye göre, haberlerde nesih cereyan etmez. Mesela, Yüce Allah cennetteki hayatın ebediliğini haber verdikten sonra onu değiştirerek cennet hayatının geçici olduğunu bildirmez. Ayrıca Taberî âyette geçen unutturursak anlamına gelen “nünsiha” ifadesinin çeşitli kıraatleri üzerinde durmuş her farklı okunuşun anlam farklılığına dikkat çekmiştir. Bu okunuş şekillerini ve izahları şu şekilde özetlemek mümkündür⁵⁹ diyerek birçok madde ilave etmiştir.

Şimdi Taberî’nin el-Bakara 106. âyetini tefsir ederken rivâyetçi anlama yöntemi açısından baktığımız zaman bu ilkeye uyduğu tartışmaya açık bir konudur. Burada görüldüğu

⁵⁸ el-Bakara 2/106.

⁵⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2000), 2/482.

gibi Taberî, sünnet, sahâbe ve tabiîn görüşleri ve filolojiden yararlanarak tefsir yolunu seçmiştir. Ayrıca zikri geçen bu verileri kullanarak tefsiri toparlar arkasından da “Taberî şöyle der” kısmını ekleyerek kendi düşüncesini de ortaya koymaktadır.⁶⁰ Anlaşılacağı üzere rivâyet tefsirinin teorik tanımının pratiğe yansımalarının birbiriyle örtüşmediği görülmektedir. Bununla beraber mutlak anlamda rivâyetçi anlama yöntemi Kur’ân’a uygulandığında kaynaklardan yeteri kadar veri ve bilgi bulamayınca zayıf olan rivâyetlerden de yararlandığı görülmektedir. Bununla beraber rivâyet zinciri içinde ve bu rivâyetlerin isnadında bazı zaaf noktaları belirlenmiştir.⁶¹ Endülüs’te beyânî tefsir kültürünün en temel kaynaklarından bir diğeri olan *Câmi’u’l-beyân* ise rivâyet metoduna göre yazılan tefsirlerin zirvesi olarak kabul edilebilir. Endülüs’teki tefsirin hareketlenmesi, Taberî’nin zirveleştiği dönemle aynı olduğu için Endülüslü müfessirlerin kendisinden daha çok yararlandıklarını düşünüyoruz. Nitekim İbn Atıyye’ye göre Taberî, dağınık şekilde bulunan tefsir rivâyetlerini toplamış, uzaklık nedeniyle erişilmesi zor olanları te’lif haline getirmiş ve rivâyetlerin isnadlarını kaydetmek sûretiyle insanlara yardımcı olmuştur.⁶²

Fatih Kesler’e göre, Mekke tefsir ekolünün kurucusu olan İbn Abbâs, Yahyâ b. Sellâm, Taberî’nin ilham kaynağı olmuş, onlar tefsirlerinde rivâyet ve dirâyet metodlarını birleştirmişlerdir. Mekke tefsir ekolünün bir ürünü olan Taberî’nin tefsiri incelendiğinde eserin sadece bir rivâyet tefsiri olmadığı onun aynı zamanda dirâyet yönünün de bulunduğu görülecektir.⁶³ Bu çerçevede tefsir zaviyesinden bakıldığında meşhur Endülüs müfessirleri ağırlıklı olarak Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815) ve Taberî (öl. 310/922) gibi beyânî tefsir geleneğinden olan meşhur müfessirlerin eserlerinden istifade etmişlerdir.

6. Rivâyet-Dirâyet Ayrımında Ortaya Konan Temel Ölçütün Neliğine Dair

Dirâyet tefsirinin önemli sembolü haline gelmiş Endülüslü müfessirlerden olan İbn Atıyye (öl. 541/1147), sabrı tadararak uykusuz kalarak ictihat alanını yakalamanın mümkün oluşunu ortaya koyar. Bu bağlamda ömrünün başında bu işe sarıldığını ta ki amellerinde Allah’ın fazlını takip edinceye kadar ter döktüğünü beyan etmektedir. Bunun için şeri ilimlerden birine dayanmak gerektiğini dile getirir. Bunun yolunun da olabildiğince şeri

⁶⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/471-488.

⁶¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/152-164; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 228-230.

⁶² Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1422), 1/41-42.

⁶³ M. Fatih Kesler, *Mekke Tefsîr Ekolü* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005), 51.

ilimlerden istifade etmekte, afetlerinden emin olmakta ve ilmî derinliği yakalamakta olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda İbni Atıyye, tefsirinin mukaddimesinde yer alan “Kur’ân’ı tefsir etmek ve müfessirlerin mertebeleri” konulu babında; rey ile tefsir hakkında gelen hadisi zikreder ve bu hadisin, insanın birtakım çıkarlar sağlamak için âlimlerin bu konudaki görüşlerine bakmaksızın Kur’ân’ı kendi görüşüne göre tefsir ettiğine delalet ettiğini söyler.⁶⁴

İbn Atıyye Hz. Âişe’den gelen “Rasûlullah, Allah’ın kitabından Cebrâil’in kendisine öğrettiği birkaç âyetten başkasını tefsîr etmemiştir” hadîsini zikrederek Hz. Peygamber’in tefsirinin kıyâmet vakti, sûrun üfürülmesi, göklerin ve yerin yaratılması gibi Kur’ân’ın muğayyebâtı ve mücmeli hakkında olduğunu söyleyerek tefsirin tarihî gelişimini anlatır. “Kim Kur’ân hakkında (sırf) kendi görüşüne dayanarak konuşursa, isâbet de etse hata etmiş olur” hadîsini hatırlatarak Arapçanın ve Kelâm’ın kurallarını bilen dilci ve fıkıhçıların hadîsin kapsamına girmediğini, ilmin ve düşünmenin kurallarına bağlı kalındığında Kur’ân’ın tefsir edilebileceğini söyler. İbni Atıyye daha sonra ilk müfessirler olarak, müfessirlerin başı olarak kabul ettiği Hz. Ali ve onu takip eden İbn Abbâs, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr gibi sahâbe ve tâbiînin tefsir öncülerini zikreder. Tâbiûn döneminin öne çıkan müfessirleri olarak Hasan Basrî, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr’in isimlerini sıralar. Mücâhid’in İbn Abbâs’tan okuduğunu ve onları İkrime ve Dahhâk’ın izlediğini söyler. Ayrıca Şa’bî’nin eleştirilerine marûz kalsa da Süddî’den söz eder. Tefsiri yazılı olmayan rivâyetler şeklinde aktaran bütün bu kimselerden sonra Abdürrezzâk b. Hemmâm, Mufaddal, Ali b. Ebî Talha ve Buhârî gibi âlimlerin bu alanda ilk eserleri yazdıklarını belirtir. Sonra Taberî’nin gelip iyi bir isnâdla tefsirin çeşitlerini derlediğini ifade eder. Sonraki dönemin tefsircileri arasında ise Zeccâc, Ebû Ali el-Farisî, Nakkâş ve Nehhâs gibi dilcileri zikreden İbn Atıyye en sonunda da Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebû’l-Abbâs Mehdevî gibi Endülüslü müfessirlerden övgüyle bahseder.⁶⁵

Yapılan değerlendirmeler çerçevesinde, İbn Atıyye’nin tefsirinin durumuna gelince, İbn Haldûn’a (öl. 808/1406) göre İbn Atıyye’nin⁶⁶ tefsiri tüm rivâyet tefsirlerinin özetlendiği bir tefsir olup, tefsirle ilgili en doğru nakilleri içermekte ve Endülüs’te çokça okunmaktadır.⁶⁷

⁶⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/41.

⁶⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/41-42.

⁶⁶ İbn Atıyye hakkında yapılan bazı olumsuz eleştiriler hakkında bk. Ahmed Şihâbuddîn İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ’l-hadisîyye* (b.y. Dâru’l-Fikr, ts.), 2/172. Ayrıca bk. Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *et-Tefsîru’l-lugavî li’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 2008), 220-250.

⁶⁷ Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Beirut: Dâru’l-Erkâm, 2001), 478; Alevî b. Abdulkâdir es-Sekafî, *Hizânetü’l-Kutub (Kutubü’t-tefsîr)*, (b.y., y.y, ts.), 17; Ahmet Sait Sıcak, *Kur’an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 181.

Ömer Nasuhi Bilmen'e (öl. 1971) göre ise bu tefsir, hem rivâyet hem de dirâyet yöntemini içermektedir. Bu tefsirdeki rivâyetler mevzu ve hurafelerden arındırılmış olup, Ehl-i sünnet mezhebine uygun olarak yazılmıştır. Tefsir, aynı zamanda kırâatları, fikhî konuları ve fikhî ihtilafları ihtiva eden bir eserdir.⁶⁸ M. Hüseyin Zehebî'ye (öl. 1977) göre, İbn Atıyye'nin tefsiri bir rivâyet tefsiridir. Suat Aşkar ile Musâid b. Süleymân et-Tayyâr, İbn Atıyye'nin tefsirini filolojik yönelişe örnek olan tefsirlerden sayarlar.⁶⁹ İbn Atıyye üzerine doktora çalışması yapan Abdulvahhâb Fayid,⁷⁰ yine *el-Muharrerü'l-vecîz'in* tahkikini yapmış olan Mecdi Mekki ise İbn Atıyye'nin tefsirinin rivâyetle dirâyet arasında bir tefsir olduğuna dikkat çekerler.⁷¹ Görüldüğü gibi aynı tefsirin kategorisi noktasında ulemanın farklı değerlendirmesi olduğu görülmektedir.

Tefsirde rivâyet-dirâyet ayrımının sorunsallığını gündeme getiren bir diğer müfessir ise Şevkânî'dir (öl. 1250/1834). Nitekim, tefsirini, bu ayrımın olmaması gerektiğini tefsirine verdiği *Fethu'l-kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* ismiyle ortaya koymaktadır. Onun, eserini bu şekilde isimlendirmesi, bu iki yöntemi bir arada kullanmayı amaçladığını göstermektedir.⁷² Bu çerçevede Şevkânî, tefsir ilmiyle ilgilenmenin önemi hakkında mukaddimesinde bu ilmin fazileti üzerinde durarak, ilimlerin en şereflişinin tefsir ilmi olduğunu, Kur'ân ile beşer sözü arasındaki farkı kavrayanların, tefsir ilminin önemini daha iyi anlayacaklarını beyan eder. Şevkânî, tefsir ilminin önemini, Hz. Peygamber'in "Allah'ın kelâmının, sair kelâma olan fazileti, Allah'ın mahlûku üzerine olan fazileti gibidir."⁷³ hadisi kapsamında ele alır.⁷⁴ Daha sonra Şevkânî, müfessirlerin genellikle iki gruba ayrıldığını, birinin, tefsirlerini tamamen rivâyete hasrettiklerini, diğerinin ise Arap diline ve alet ilimlerine önem verip, rivâyete önem vermediklerini söyler. Bu yüzden her iki anlayışın da gereksiz uzatmalara gittiklerini, ancak yaptıkları bazı doğru açıklamaların da tefsir ilmini canlı ve dinamik tuttuğunu söyler.⁷⁵ Şevkânî bu ifadeyle tefsirinin metodolojisi hakkında okuyucuya genel bir bilgi sunmaktadır. Şevkânî kendi eserinde, önceki tefsirlerde genellikle yakalanamayan rivâyet-dirâyet dengesini sağlıklı bir şekilde uygulayacağını belirttiikten sonra yazmış olduğu bu tefsirin tahlilinin rivâyet ve dirâyet tefsirleri

⁶⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/472-473. Ayrıca bk. Abdulvehhâb İbrâhim Ebû Süleymân, *Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî*, (Mekke: y.y, 1983), 180.

⁶⁹ Tayyâr, *et-Tefsîrü'l-lugavî*, 224.

⁷⁰ Abdulvahhâb Fâid, *Menhecü tefsîri İbn Atıyye* (b.y., y.y., ts.), 138.

⁷¹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz* (Muhakkikin Mukaddimesi), 5.

⁷² Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr: el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1997), 1/12-13.

⁷³ Buhârî, "Fedâil", 684.

⁷⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/30.

⁷⁵ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/70

görüldükten sonra yapılmasının uygun olacağını kaydeder. Bundan dolayı tefsirini *Fethu'l-kadîr: el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr* olarak isimlendirdiğini,⁷⁶ bu eserinin dirâyetin derinliği ile rivâyetin doğru olanlarını birleştiren bir tefsir⁷⁷ olduğunu ifade eder. Anlaşıldığı kadarıyla Şevkânî yazdığı eserin öneminin ve ortaya koyduğu tefsir yönteminin iyi anlaşılması için okuyucularının diğer klasik eserlere baktıktan sonra bu tefsiri analiz etmelerini önermektedir.

Şevkânî'nin tefsirinin hangi türe girdiğine gelince, Abdulhamit Birışık, tefsir kavramının tanımlamasını ve sınıflamasını yaparken *Fethu'l-kadîr* isimli bu tefsiri karma⁷⁸ yöntem kategorisine dahil etmiştir. Reşid Rıza (öl. 1935), klasik tefsirler bağlamında bu tefsirin rey merkezli bazı yaklaşımlarını da eleştirmiştir. Bu çerçevede Reşit Rıza, Zemahşerî başta olmak üzere hemen hemen bütün müfessirleri tenkit etmiş; Şevkânî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Kurtubî, Tûsî, Râzî, Beyzâvî, Neseî, Ebüssuûd, Âlûsî ve Sıddık Hasan Han gibi müfessirleri de Zemahşerî'yi taklit ve tekrar etmekle itham etmiştir.⁷⁹

Şevkânî'nin tefsirini rivâyet tefsiri kategorisinde değerlendiren Yakup Bıykoğlu müfessirin sebab-i nüzûl rivâyetlerini verirken temel hadis kaynaklarından azami ölçüde yararlandığını belirtir.⁸⁰ Şevkânî rivâyet tefsirinin içini Hz. Peygamber (sav), sahâbe, tabiîn, tebeu't-tâbiîn ve güvenilir ulemâdan sabit olan rivâyetler şeklinde doldurur. Kur'ân terkiplerinin tefsirinde sefein tefsir anlayışını temel ilke kabul ettiğini ifade eder. Rivâyet tefsirinde zayıf isnatlara itibar edilmemesi gerektiğini çarpıcı ifadelerle belirtir. Şevkânî rivâyetlere yaklaşımını bu şekilde ortaya koymuştur. Tefsirlerin rivâyet ve dirâyet eserleri şeklindeki ayrımı, günümüzdeki anlamıyla sonradan ortaya çıkmıştır ve bu ayrım da Zürkânî'nin önemli bir rolü vardır.⁸¹

Konuya ilişkin görüş beyan edenlerden birisi de Bergamalı Cevdet Bey'dir (öl. 1926). Ona göre, güzellik bakımından bir gelin mesabesinde olan Kur'ân'ın irfan odasına bir elde

⁷⁶ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/30.

⁷⁷ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/6. Ayrıca bk. Mevlüt Güngör, *Kur'ân Araştırmaları 1* (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1995), 109-126.

⁷⁸ Karma yöntem; dirâyet tefsirinde kullanılan bir yöntem olarak değerlendirilir. Bir yönden rivâyete değer verilirken, diğer yandan dil tahlillerinin yapıldığı, kırâat farklılıklarına ve akli yoruma geniş bir şekilde yer verilir. (Abdulhamit Birışık, "Tefsir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/287-290).

⁷⁹ Mustafa Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'ân-Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4, (Temmuz-Aralık 2004), 100; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr* (Mısır: y.y., t.y.), 12/134-138.

⁸⁰ Yakup Bıykoğlu, *Esbab-ı Nüzul ve Kur'an'ın Anlaşılması* (İstanbul: Ragbet Yayınları, 2005), 145; Yahya Yaşar, "es-Salâtü'l-Vustâ" Kavramının Rivâyet ve Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler Bağlamında Metodolojik Tahlili", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/11 (2013), 1-42.

⁸¹ Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", 50, 59.

rivâyet kandili, diğer elde dirâyet feneriyle girmek gerekir ki, prenses ve onun göz alıcı güzelliğindeki ince özellikler gönüllerde tecelli edebilsin. Rivâyet kandili ihmal edilerek girilecek olursa güzelliğinden tamamıyla istifade sağlanamaz.⁸² Cevdet Bey bu açıklamalarıyla tefsirlerde rivâyet ve dirâyetin bir bütünlük arz ettiğine dikkat çeker. Yani rivâyet tefsirinin dirâyetten, dirâyet tefsirinin de rivâyetten uzak ve bağımsız olması mümkün değildir. Her ikisi de birbirine muhtaçtır.⁸³

Burada dikkat çeken bir durum var o da şudur: Dirâyet yöntemini kullanabilmek için belli bir hiyerarşinin olması zorunlu mudur? Rey tefsirin yapılması için Kur'ân'da veya sünnette yeri olmayan bir konu olmalı mıdır? Halbuki bunların yerini rivâyetlerden de yararlanarak aklın verilerini de kullanmak suretiyle bir anlama cehdini ortaya koymak daha güzel olmaz mı? Her halükarda rivâyetler hem rivâyetçi anlamada hem de dirâyetçi anlamada kullanıldığına göre bu ayrımı yapmanın nasıl bir yarar olacaktır? Genişleyen İslâm sınırları içinde yeni müslüman olan kitlelerin antik çağın eski ve güçlü kültür çevrelerine mensup olmaları (Hıristiyan, Yahûdî, Kildânî, Kıbtî, İrân, Türk ve Mısır kültürleri) İslam dünyasında çeşitli düşünce tarzlarının ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Kur'ân'ı, dileyenin dilediği gibi ve keyfine göre tefsir etmemesi için bilginlerin kendi şahsî çabalarıyla ve fakat esaslı kaidelere bağlı olarak yaptıkları dirâyet tefsirleri ile doğabilecek fikrî kargaşanın ortadan kalkması için gayret gösterilmiştir. Bu sebeple bazı bilginler dirâyet tefsirinin yanında yer alırken, bazıları da ona karşı çıkmıştır. Bir kısmı Kur'ân'ın rey ile tefsirine şiddetle karşı çıkarak; âlim de olsa, edip de olsa, fıkıh, nahiv ve diğer konularda derin bilgiye de sahip olsa hiçbir kimsenin Kur'ân'ı rey ile tefsir edemeyeceğini belirtmiştir. Bunlara karşı çıkan bir diğer grup ise Kur'ân'ın rey ile tefsirinde bir beis olmadığını, zengin bir edebiyat bilgisi olan kişinin kendi görüş ve içtihadına göre Kur'ân'ı tefsir edeceğini dile getirmiştir.⁸⁴ Şu halde rey ile tefsirin bir kısmı yerilmiş, bir kısmı övülmüştür. Ancak caiz görülüp övülen kısma da belirli şartlar getirilmiştir.

Tefsir kitaplarının “dirâyet” ve “rivâyet” metotlarına dayanarak ikiye ayrılması meselesi de tamamen itibari olup, bu ayrım, M. Hüseyin Zehebî'den sonra yaygınlık kazanmıştır. Zehebî tefsirleri bu şekilde ikili olarak tasnif etmiştir. Ona göre Taberî, Begavî ve İbn Atıyye'nin tefsirleri birer rivâyet tefsiri, Râzî, Beydâvî, Nesefî ve Hâzin'in tefsirleri de

⁸² Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 58-59, 69.

⁸³ Çetin, *Tefsirde Dirâyet Metodu*, 15-17.

⁸⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 1/28.

birer dirâyet tefsiridir.⁸⁵ Rivâyet tefsirinin tanımı dikkate alındığında gelen bu listeler yanıltıcı olabilmektedir. Listenin başında yer alan Taberî'nin tefsiri ortaya konan temel ölçütler çerçevesinde rivâyet tefsiri kapsamında değerlendirilmesi zor gözükmektedir. Çünkü onun tefsirdeki yöntemi salt nakilcilikten öte beyânî epistemolojinin öncüsü sayılan Şafî'nin (öl. 204/819) metin-yorum anlayışıyla örtüşmektedir. Bu durum Taberî'nin tefsirini rivâyetten çok dirâyet tefsiri olarak nitelendirmenin daha doğru olduğunu göstermektedir. Aynı durum bilhassa İbn Atıyye ve İbn Kesîr gibi müfessirlerin tefsirleri için de söz konusudur. Sözelimi İbn Kesîr'in tefsirinde büyük dилcilerin görüşlerine yer verilmiş; ayrıca sık sık Arap şiiriyle istiḥatta bulunulmuştur.⁸⁶ Zehebî'nin bu tasnifine rağmen örneğin rivâyet tefsiri kabul edilen Taberî'nin, zikrettiği görüşler arasında yeri geldiğinde bir tercihte bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla rivâyetler arasında Taberî'nin tercih yapan yönü bilindiği halde nasıl oluyor da tefsiri salt rivâyet tefsiri sınıfında değerlendirilmektedir.⁸⁷ Rivâyet tefsirini dirâyet tefsirinin karşısında bir tefsir türü olarak değerlendirmek, ilmî kıstaslar açısından doğru olmadığı gibi seleften gelen tefsir bilgileri rivâyet tefsiri olarak gözükmele onlara ait tefsirlerin birçoğunun da reye/ictihata dayandığı bilinmelidir.⁸⁸

M. Hüseyin Zehebî'den önceki ulemâ arasında tâbiûnun sözlerinin rivâyet türünden sayılıp sayılmayacağına yönelik bir tartışmanın bulunmadığı söylenmektedir. Zira, rivâyet tefsiri kavramı, geçmiş ulemâdan Süyûtî ve Şevkânî tarafından kullanılmakla beraber onların bunu bugünkü yaygın anlamıyla kullanmadıkları belirtilmiştir.⁸⁹ Ancak bu düşüncenin de sağlam temellere dayanmadığı anlaşılmakta, tâbiûn görüşünün rivâyet olup olmadığı tartışmasının yapıldığı dönemi kesin çizgilerle ayırmak oldukça zor gözükmektedir.

Yukarıdaki tartışmalardan yola çıkarak, ilk devir tefsirleri hakkında böyle bir ayrımın olmadığını, ilerleyen dönemlerde tefsirler arasında tasnife gidilirken böyle bir ayrımın gündeme geldiğini söylemek mümkündür: Bu ayrımı ortaya koyan objektif bir kriter olmadığından, zaman zaman bu tür sıkıntıların yaşandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla önceden zihinde oluşan bu ayrım, tefsirlerdeki birçok ayrıntıyı görmeyi de engellemektedir. Tefsiri tanımlarken rivâyetle birlikte dirâyeti de işin içine katan ulemanın en çok vurguladığı

⁸⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/240. Ayrıca bk. İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 53. Rivâyet tefsirleri hakkında farklı gelen listeler için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/135; Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, 236-266.

⁸⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 72-73.

⁸⁷ Muhammed Aydın, "Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 1-32.

⁸⁸ Aydın, "Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 30.

⁸⁹ Aydın, "Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 8-9.

şeyin, Kur'ân lafızlarının manasını beyan etmek olduğu görülmektedir. İster bir konuşmada isterse bir yazıda bulunsun, lafızların manasını beyan etmek demek, hem onlardaki mücmellik, müşkillik, muğlaklık gibi kapalılık unsurlarını gidermek hem de kendileriyle kastedilen manayı ortaya koymak demektir.⁹⁰

7. Örnek bir Uygulama: Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ve Mâtürîdî (öl. 333/944) Örnekleri: Rivâyet mi Dirâyet mi?

Mukâtil'in eseri günümüze ulaşan ilk tefsirler arasında yer almaktadır.⁹¹ İmam Şafîî “insanlar tefsir konusunda onun yanında çömezdirler.” şeklindeki ifadeleriyle onu överken tam tersi onu aşırı tenkit edenler de olmuştur. Bu durum onun hakkında zıt, farklı değerlendirmelerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Mukâtil'i konu edinen çalışmalar farklı değerlendirmeler çerçevesinde geniş bir bilgi manzumesi sunmaktadır. Onu methedenler onunla ilgili eleştirilerin başka bir Mukâtil'e ait olacağı ihtimalini gündeme getirdikleri halde bu yaklaşım pek isabetli bulunmamaktadır.⁹²

Zehebî de Mukâtil'in *et-Tefsîrû'l-Kebîr* isimli tefsirinin rivâyet ve Ehl-i sünnet çizgisinde bir tefsir olduğuna dair görüşleri nakleder. Ancak ortaya konan bu görüşe katılmaz. İyimser bir tablo çizmez. Zeydîler'in en önemli tefsir kitapları arasında olduğunu ortaya koyar.⁹³ Öyle ki Mukâtil b. Süleymân hakkında Mücessime, Cebriye ve Zeydiye mezhebinden olduğu söylenmiştir. Ancak hakkında söylenen bu olumsuz şeylerin haset kaynaklı olduğu da söylenmektedir. Fransız şarkiyatçısı Massignon (öl. 1962) o hukuken Zeydî, akide yönünde Cehm'e aşırı derecede hasımdı. Her ne kadar Mukâtil, zamanında haberlerin nakli hususunda uyulan yola aykırı bir yol takip etmişse de onun meydana getirdiği tefsir, zamanındaki tefsir kitaplarının bir hülâsas olması bakımından önemlidir.⁹⁴ Aynı şekilde Mukâtil'e bu kadar isnatların yapılmasının ve birçok inanılmaz eleştirilerin yöneltilme sebebi olarak; evveleminde kendi yaşadığı dönemdeki hakim ilmi geleneğe kayıtsız kalmasından dolayıdır ki kendisi “kezzâb”, “metrûkü'l-hadis”, “mehcûrû'l-kavl” diye cerh edilmiştir. Döneminin ilim anlayışı o ilme vakıf hocaların ders halkalarına katılmak ve

⁹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 158.

⁹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran: y.y, 1971), 227.

⁹² Hatice K. Arpağuş, “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (2012), 65-106.

⁹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/246.

⁹⁴ Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: Üniversitesi Basımevi, 1968), 135-136; Fevzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleymân ve İlk Fıkhi Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 80-81.

rivâyet hakkını elde etmek bu ilim geleneğine bağlı tedriste bulunmayı gerektirmektedir. Hâkim paradigmaya muhalif bir ilim anlayışını benimsemesi bunca eleştirileri almasına zemin hazırlamıştır. Ehl-i Hadis tarafından tenkit edilmesi nakle dayalı tefsir bilgilerini yaşadığı çağdaki yaygın ilim anlayışına ve aynı zamanda nakil/rivâyet geleneğine muvafık olmayan bir tarzda zikretmesi, Kur'ân tefsiriyle ilgili bilgileri isnatsız aktarması onun tefsirini mevsûkiyet açısından eleştirel ve tartışılır kılmıştır.⁹⁵

Çeşitli sebeplerden dolayı klasik tefsir tarihi kaynaklarında Mâtürîdî'nin ismine ve tefsirine yer verilmemiştir. Bunun neticesinde yanlış değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Örneğin dirâyet tefsiri yazan Zemahşerî ve Râzî bu ekolün ilk ve en önemli temsilcileri kabul edilmiştir. Ancak Mâtürîdî daha önce yaşamasına rağmen eseri dirâyet tefsirleri arasında zikredilmemiştir. Burada yeri gelmişken Sünni tefsir literatüründe dirâyet tefsiri olarak anılan meşhur eserlerin revaç bulmasında özellikle Eş'ariliğin dominant faktör/baskın unsur olduğunu da belirtmek gerekir. Zira anılan eser listesinde sistematik Sünnî kelimelerin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Matürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri de mevcut değildir. Oysa Matürîdî'nin bu eseri Kur'ân'ın baştan sona kadar Sünni perspektife uygun şekilde yorumlandığı ilk tefsir olarak kabul edilmektedir. Hatta dirâyet tefsirinin ilk örneği olmasına ve bilhassa kelimeler, fıkıh ve fıkıh usulü gibi alanlara dair çok zengin bilgiler içermesine rağmen tefsir tarihi kitaplarında maalesef kendisine yer bulamamıştır.⁹⁶ Mustafa Öztürk'e göre bunun en temel sebebi şudur: Allah'ın zatıyeti konusunda Mu'tezile'ye daha yakın bir çizgide yer aldığı bilinen Mâtürîdî kelamının İslam coğrafyasının kıyı bir şeridinde (Mâverâünnehir) sıkışıp kalması ve aktüelleşememesi; buna karşın Allah söz konusu olduğunda, Onu salt kudret ve mutlak irade ile özdeşleştirmeyi tercih eden Eş'ârî kelamının, kendilerini Mâtürîdî akideden çevreler de dâhil olmak üzere İslam dünyasının büyük bölümünde mutlak hakimiyet kurmuş olmasıdır. Öte yandan Gazalî'nin (öl. 505/1111) hoca olarak istihdam edildiği Nizamiye Medresesi'nde, hatta Mâtürîdî ulemanın görev yaptığı Osmanlı medreselerinde dahi yüzyıllarca Eş'ârî kelamının okutulması ve bilhassa İslam ilim ve kültür tarihinde çok derin izler bırakmış olan Bâkılânî (öl. 403/1013), Cüveynî (öl. 478/1085), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1209) ve daha bir çok meşhur alimin Eş'ârî itikadını benimsemiş olması da İmam Mâtürîdî'nin anılan tefsirinin bugüne kadar ilgi görmemesinde önemli rol

⁹⁵ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 57-58; Süleyman Ateş, *İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 5.

⁹⁶ Bu tefsir hakkında derli toplu bilgi için bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 129-137.

oynamıştır.⁹⁷

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı, rivâyet-dirâyet ayrımı açısından bakıldığında önemli bir dirâyet tefsiridir. Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil ayrımı lafız ve anlam ayrımı demektir. Lafızda rivâyet, anlamda dirâyet esastır. Mâtürîdî'nin Kur'ân yorum yöntemi, dirâyet olarak adlandırılan tarzdir. Dirâyet tefsiri, semantik tahlillere ve metin analizine dayanır. Arapça, Kur'ân sayesinde zenginleşmiş ve Kur'ân'ın anlam evreninin keşfedilmesini mümkün kılacak bir yoğunlukla geliştirilmiştir. Dilin bu kadar geliştirilmesi, bu anlam evrenini keşfetme çabasının önünü biraz daha açmıştır.⁹⁸

Mâtürîdî'nin tefsir yönünü ele alan araştırmalarda *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın rivâyet ve dirâyet açısından nerede durduğu ile ilgili değerlendirmeler mevcuttur. Bu araştırmalarda ifade edilen bilgilere göre *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* bir çok açıdan tefsirde yeniliğin başlangıcı kabul edilmektedir. Önceleri tefsirler rivâyete dayanmakta iken *Te'vîlât*'ta akıl ve nakil Kur'ân'ı anlamada birlikte kullanılmış ve arada denge kurulmuştur. *Te'vîlât*, rivâyet ve dirâyet arasındadır; ancak dirâyete yakın özellik taşımaktadır. Çünkü Mâtürîdî, âyetleri açıklamada aklın verilerini kullanmıştır. *Te'vîlât*'a kadar nakil ön planda iken *Te'vîlât*'ta şahsi değerlendirme ve tahliller yer almıştır. Bu anlamda *Te'vîlât* dirâyet tefsirlerinin ilkidir.⁹⁹ Kırca, bu gerçeğe şöyle dikkat çekmiştir: *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, elimizde mevcut dirâyet tefsirlerinden ilk olma özelliğine sahip olduğu gibi, Ehl-i sünnet mezhebinin ilk tefsir kitabı olma şansına da sahiptir. Fakat ne gariptir ki, Mâtürîdî, birçok tabakat ve mezhepler tarihi kitaplarında isminden bahsedilmeyen bir kişi durumunda bırakıldığı gibi ünlü eseri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın da mezhebi tefsir ekollerine ait eserler arasında bahsedilmeyen bir kitap durumunda bırakılmıştır. Mesela, M. Hüseyin ez-Zehebî, mezhebî tefsir ekolü ile ilgili bilgi verirken, Şia ve tefsirlerinden, Hâriciler ve tefsirlerinden ve Mu'tezile ve tefsirlerinden uzun uzadıya bahsediyorken, Ehl-i sünnet mezhebi ve onun en önemli iki temsilcisinden biri olan el-Mâtürîdî ve tefsirinden hiç bahsetmez. Hatta Mâtürîdî'ye dirâyet tefsiri içinde yer vermez. Tefsirleri bize kadar ulaşabilen veya ulaşamayan Şii, Mu'tezilî ve Hâricî müfessirlere yer verip

⁹⁷ Mustafa Öztürk, "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/5 (2005), 91-114; Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: 2002), 18; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2003), 18; Şükrü Özen, "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Maturidi", *Marife* 3/5 (Kış 2005), 411-27; Celal Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987), 60; Hasan Kurt, "İmam Mâtürîdî'de Mu'tezilî Ka'bî'nin Eleştirisi", *Bilimname* 20/1 (2011), 109-134.

⁹⁸ Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/10 (2012), 1-18.

⁹⁹ Ali Karataş, "Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı", *EKEV Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 47 (2011), 161-174.

eserlerinden ve metotlarından söz eden Zehebî'nin Ehl-i sünnet mezhebinin önemli teorisyenine ve tefsirine yer vermeyişi ciddi çök garip ve dikkat çekicidir.¹⁰⁰ Nitekim Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657), söz konusu eser hakkında “Hiçbir kitap ona eş olamaz. Hatta şimdiye kadar bu konuda yazılan eserlerin hiçbirini kıymet yönüyle ona yaklaşmamıştır.”¹⁰¹ değerlendirmesinde bulunmuştur. Ayrıca Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da kendi zamanına kadar gelen tefsir malzemesi dahil İslam düşüncesine ait fikirlere ilaveten kendi usûl ve üslubunu büyük bir maharetle sergileyerek Kur'ân-ı Kerim'i yeni bir yoruma tabi tutmuştur. Tefsirde onun marifetiyle ciddi bir inkişaf zuhur etmiş olmasına rağmen, o, kelamda olduğu gibi tefsirde 'imam' payesi pratikte görülmemektedir. Artık onu tefsirde de imam (imâmu'l-müfessirîn) saymak gerekir.¹⁰²

Sonuç

Her bilim dalı için vazedilen kavramların ve kategorik ayrımların doğruluğu çok önemlidir. Bu bağlamda tefsir usûlü ve tarihi ilminde de rivâyet ve dirâyet terimlerinin önemli bir yeri vardır. Bu perspektiften bakıldığında tefsirlerin rivâyet-dirâyet olmak üzere ikili ayrımında bazı problemlerin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim modern dönemde tefsirlerin rivâyet-dirâyet şeklinde tasnif edilmesi, hem tefsirlerin kaynaklarını, yöntemlerini hem de tefsirleri okuyup anlamada bazı sıkıntılara sebep olmuştur. Zira yapılan bu ayırım, rivâyet tefsirini ya kıymetsiz hale getirmekte veya onlarla ilgilenmeme eğilimine yol açmaktadır. Halbuki tefsirlerde rivâyet ve dirâyet, iç içe girmiş, birbirinin mütemmimi özelliğini kazanmıştır. Dolayısıyla tefsirlerde rivâyet-dirâyet tasnifi, tefsirlerin müşterek, paralellik arz eden ve ayrışan sahalarını dışarıda bırakmıştır. Tefsirlerin rivâyet ve dirâyet şeklinde kategorize edilmesi ve tanımlanması efradını cami ağyarını mani bir yapıya sahip olmadığı tespit edilmiş bu ayrıma alternatif olarak içeriklerine göre tefsirler, karma tefsirler gibi çeşitlemeleri yapılmıştır. Dirâyet tefsiri tanımına, rivâyet tefsirinin kaynak ve yöntemlerine yer verdiği ancak sadece bunlarla yetinmeyip, müfessirin yorumlarının ağır bastığı kısmı ilave edilerek tanımlamada düzeltme yapılarak problemler giderilmeye gayret edilmiştir. Tefsir kitaplarının dirâyet ve rivâyet metotlarına dayanarak ikiye ayrılması konusu da tamamen subjektif olup Zehebî'den sonra yaygınlık kazanmıştır. Rivâyet tefsirini

¹⁰⁰ Celal Kırcı, “Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu”, *Ebû Mansûr Semerkandî Maturidî (862-944) Sempozyumu* (Kayseri: y.y., 1986), 51-70.

¹⁰¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, nşr. Kilisli Muallim-Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: y.y., 1941) 1/335-336.

¹⁰² İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 67-93.

dirâyet tefsirinden bıçak sırtı gibi ayıran objektif bir ölçütün olmadığını net bir şekilde söylemek mümkündür. Hiç ayırım yapmadan seleften gelen tefsir bilgilerinde rivâyetin ve dirâyetin yer aldığı ifade edilmelidir. Ancak tefsirlerde bir tasnifleme yapılacaksa bu rivâyet-dirâyet ayrımı şeklinde değil de rivâyetin ağırlıklı olduğu/dirâyetin ağırlıklı olduğu veya karma tefsir olarak sınıflandırılabilir.

Kaynakça/Reference

- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 1992.
- Ateş, Süleyman. *İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Aydın, Muhammed. "Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 1- 32.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Medine: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osmân Cum'a Dâmiriyye-Süleymân Müslim el-Harş. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr, 1417/1997.
- Bergamalı Cevdet Bey. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. haz. Mustafa Özel, İstanbul, 2002.
- Bıyıkoğlu, Yakup. *Esbab-ı Nüzul ve Kur'an'ın Anlaşılması*. İstanbul: Ragbet Yayınları, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirîn)*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birişik, Abdulhamit "Tefsir". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 40/287-290. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara: Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye (es-Sihâh)*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âlem li'l-Melayîn, 1990.
- Cündioğlu, Dücane. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 67-93.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Çetin, Mustafa, *Tefsirde Dirâyet Metodu*. İzmir: Kevser Yayınları, 1997.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'ânü'l- Mecîd*. çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen-Mehmet Çelen. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Dumlu, Ömer. *Kur'ân Tefsirinde Yöntem*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1998.

- Durmuş, Zülfikar. "Haris el-Muhâsibî ve Fehmü'l-Kur'ân'ı". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 16 (2003), 124-136.
- Düzgün, Şaban Ali. "Maturidi'nin Kur'an Yorum Yöntemi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/10 (2012), 1-18.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Ece, A. Vehbi. "Maturidi'nin Tanınması". *Ebu Mansur Semerkandi Maturidi Kongresi Tebliğleri*. Kayseri 1986, 10.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.
- Gümüş, Sadreddin. *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'ân Araştırmaları 1*. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1995.
- Gürler, Kadir. "Kur'ân'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/3 (2004), 17-46
- Hâmid, Ebû Zeyd, Nasr. "Hermenötik ve Metin Yorumu". çev. Muhammed Coşkun. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 237-266.
- Hamurcu, Fevzi. *Mukatil b. Süleyman ve İlk Fıkhi Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- İbn Âşûr, Muhammed Fâzıl. *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*. çev. Bahattin Dartma-Ömer Pakiç. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetü İbni Haldûn*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 2001.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh. *İ'lâmü'l-muvakkı'în*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. 15 Cilt. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd, Tahran: y.y., 1971.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb. *el-Müfredât li elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut: ed-Darü's-Şâmiyye, 2002.
- Karaçam, İsmail. *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mâhiyeti", *Bilimname*, 5/2, (2004), 45-60.

- Karaoğlan, Arslan. *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin "Ahkâm-ı Kur'âniye" ve "Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin "Revâiü'l-beyan" Adlı Eserinin Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Karataş, Ali. "Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ı". *EKEV Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 47 (2011), 161-174.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. nşr. Kilisli Muallim-Şerefeddin Yaltkaya. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1941.
- Kattân, Mennâ. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000.
- Kesler, M. Fatih. *Mekke Tefsir Ekolü*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kırca, Celal. "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu". *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî (862-944) Sempozyumu 14 Mart 1986*. 51-70. Kayseri: y.y., 1986.
- Kırca, Celal. "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987), 52-61.
- Koşum, Adnan. "Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkhî Boyutları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 87-98.
- Kurt, Hasan. "İmam Mâtürîdî'de Mu'tezilî Ka'bî'nin Eleştirisi". *Bilimname* 20/1 (2011), 109-134.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. haz. Sönmez Kutlu. 25-66. Ankara: Otto Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed. *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1982.
- Okiç, M. Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- Ögke, Ahmet. *Metaforik Anlatım*. Van: Ahenk Yayınları, 2005.
- Özen, Şükrü. "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Maturidi". *Marife* 3/5 (Kış 2005), 411-427.
- Öztürk, Mustafa. "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/5 (2005), 91-114.
- Öztürk, Mustafa. "Neo-Seleflilik ve Kur'ân -Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Temmuz-Aralık 2004), 77-106.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân. *Buhûs fî usûli't-tefsîr*. b.y: Mektebetü Tevbe, 2008.

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sadan, Hamza. "Rivayet Tefsirinde Müfessirin Tercihinin Belirleyiciliği", Kur'an'ı Anlamada Yöntem, ed. Mürsel Ethem. Ankara: İlâhiyât, 2022, 339-340.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Nüzülünden Günümüze Kur'ân ve Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
- Süyûtî, Celaleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru İbni Kesîr, 2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1997.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2000.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *et-Tefsîr bi'r-re'yi mefhûmühû ve ahkâmühû*. y.y: Mecelletü'l-Beyân, ts.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2008.
- Tûfî, Süleymân b. Abdülkavî. *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdülkâdir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.
- Türcan, Saliha. *Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesîr (öl. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*. Ankara: AÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı". *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 851-880.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs, 1976.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1995.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1 (Temmuz/July 2023): 031-057

İbnü'l-Vezîr'in Kader Meselesine Dalma Yasağına Bakışı

The View of Ibn al-Wazîr on the Prohibition of Diving into the Issue of Destiny

İbrahim Bayram

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Kelam Anabilim Dalı

Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic
Sciences, Department of Kalām
Tokat, Türkiye

ibrahim.bayram@gop.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4752-0447>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Haziran/June 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Temmuz/July 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Temmuz/July 2023

Atıf / Citation

Bayram, İbrahim. "İbnü'l-Vezîr'in Kader Meselesine Dalma Yasağına Bakışı". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz/July 2023), 031-057. <https://doi.org/10.54122/umde.1316123>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Bayram).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Zeydiyye mezhebine mensup iken Selef anlayışını seçen, itikadi görüşlerini daha çok İbn Teymiyye'nin fikirleri etrafında şekillendiren İbnü'l-Vezîr, diğer inanç konularının yanı sıra kader meselesi hakkında da düşüncelerini ortaya koymuştur. Bu son konu özelinde kader meselesine dalma yasağına dair de görüşlerini beyan etmiş, birtakım prensipler çerçevesinde fikirlerini izhar etmiştir. Daha çok hadis kaynaklarının şerhlerinde ve Selefiyye mensubu ilim ehlinin itikadi eserlerinde kendisine yer bulan mesele, bu kaynaklarda ağırlıklı olarak ilgili yasağın neleri kuşattığı üzerinden ele alınmaktayken İbnü'l-Vezîr, onu hem bu yönüyle hem de o yasağın neleri kapsamadığı çerçevesinde incelemiştir. Konuyu müstakil bir başlık altında ele alan müellif, önce bu yasağına kaynak olduğunu düşündüğü on hadise yer verip bunların sıhhat derecelerine dair bilgiler paylaşmış, ardından nasıl yorumlanması gerektiği hakkında görüşlerini beyan etmiştir. Bunu yaparken, mukayeseli bir yol izlemiş, ilgili hadislerin ortaya koyduğu yasağın neye yorulup neye yorulamayacağını dile getirmiştir. Yasağın özünü bid'ata dalma ve kötülöklere neden olma maddesine dayandırmış, ayrıca birtakım kanıtlar üzerinden kader hakkında konuşmanın tümü ile yasak görölmeyeceğini temellendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hadis, İbnü'l-Vezîr, Kader, Yasak.

Abstract

Ibn al-Wazir, who adopted the concept of salaf during his affliction with the Zaydiyya sect and centered his religious beliefs more on Ibn Taymiyyah's theories, shared his opinions on the subject of predestination as well as other matters of faith. He discussed the restriction of delving deeply into the subject of predestination in this last topic, and he did it within the framework of several principles. Ibn al-Wazir examined the issue both from this perspective and within the context of what the prohibition does not cover, whereas the issue is primarily discussed in the commentaries of the hadith sources and the works of Salafi scholars. The author, who addressed the issue under a different heading, listed ten hadiths that he believed to be the foundation for this ban, provided information about their degree of reliability, and then offered his opinions on how they should be interpreted. He did this while using comparison to explain what can and cannot be attributed to the prohibition stated in the relevant hadiths. He based part of the evidence that discussing predestination would not be fully prohibited, as well as the prohibition's core on the article of engaging in bid'at and inciting evil.

Keywords: Kalâm, Hadith, Ibn al-Wazir, Fate, Prohibition.

Giriş

İnsan düşüncesini en fazla meşgul eden mevzuların başında gelen, bu konumuna bağlı olarak hakkında oldukça farklı anlayışlar geliştirilen, çeşitli tartışmalara konu olan, herkesi tatmin edecek bir görüşe ulaşılamayan kader meselesi, belli ki bu hususiyetlerini her daim muhafaza edecektir. Bu noktada kaderi insanlık tarihinin belki de en çok merak uyandıran, buna karşın gizeminden bir şey kaybetmeyen bir sır yahut içildikçe kanılmayan bir memba olarak nitelemek mümkün gözükmektedir. Bunda insanların meseleye sadece akıl düzeyinde bakmayıp çoğu kez duygularını da işin içine katmasının da elbette bir payı bulunmaktadır.

Genel İslâm telakkisinde de kendisine ilâhî sır gözüyle bakılan kader, konuşuldukça açık hale gelmeyip aksine kişinin zihnindeki soruları çoğalttığı için ona dalınmamasına

dönük nebevî uyarılar eksik olmamıştır. Konunun iman maddesi olmasının gerektirdiği hassasiyetin, onunla ilgili konuşmalarda ve tartışmalarda zedelenebileceğine dönük endişeler nebevî ikazın anlaşılmasını sağlamaktadır. Ancak diğer yandan inanılması gereken bir iman maddesinin hiç değilse kimi vecihlerden öğrenilip bilinme ihtiyacı onunla ilgili bazı muhavere ve soruları da adeta zorunluluk haline getirmektedir. Bu durumda kader konusuna dalınmamasına yönelik nebevî haberlerin doğru şekilde anlaşılması, ilgili yasağın nerede başlayıp nerede bittiği, neyi kuşatıp kuşatmadığının düzgün surette tespit edilmesi gerekmektedir.

Meseleye tefekkürün derinleşmesi, araştırmaların çoğalması, ilmî zenginliğin artması gözüyle bakıldığında belki ortada zahiren bir kazanç varsa da, işin görülmeyen yahut dikkat çekmeyen kısmında birtakım kayıp yahut tehlikelerin yaşanma riski de bulunmaktadır. Mesele kendi bünyesinde hem kazancı hem de kaybı birlikte taşımaktadır. O halde yapılması gereken, işin avantajlı kısmından istifade etmek, riskli bölümünden uzak durmaktır. Durumu teoride bu şekilde tasavvur etmek kolay ise de bunu pratiğe yansıtmak o kadar da basit değildir. Daha ötesi işin pratik kısmı halledilse dahi, meselenin ayrıntılarına dair farklı bakış açıları olduğu için bu hususta ortak bir zeminde buluşmak da pek mümkün gözükmemektedir.

Nitekim özellikle Selefiyye, ilgili nebevî ikaza uymayanları daha çok Mu'tezile olarak tayin etmekteyken, hadislerin sıhhati yönündeki çekinceleri bir tarafa bırakılırsa mezkûr akılcı fırka ise söz konusu uyarıları üzerine alınmamaktadır. Hatta kader konusunda yanlış telakki geliştirdikleri bağlamında muhataplarını kusurlu addetmektedir. O halde burada öncelikle ilgili hadislerin sıhhat derecelerini tespit etmek, ardından nasıl yorumlanması gerektiğine dair bir çerçeve ortaya koymak gerekmektedir.

Sözü edilen bu hususları genel anlamda bir mezhebe bağlı kalmadan İslâm düşüncesi dairesinde beyan etmek mümkün olduğu gibi, bunları bir fırka yahut bir ilim ehli üzerinden de aktarmak mümkündür. Burada ilk iki yolun makale hacmini aşabileceği endişesi, üçüncü yolun tercih sebebi olmuştur. Konu ağırlıklı olarak hadis şerhlerinde ve görece daha düşük düzeyde de olsa Selefiyye mensubu ilim ehlinin akaid eserlerinde kendisine yer bulmuştur. Bu teliflerde daha çok ilgili yasakların neyi kuşattığı üzerine odaklanılmıştır. Kelâm sahasında telif edilen çalışmalarda ise konuya belki de doğal olarak sözü edilen diğer iki türdeki eserler düzeyinde yoğun bir ilgi gösterilmemiştir.

Böyle bir atmosferde açıkçası seçilecek şahsiyet büyük önem arz etmektedir. İlgili kişi müstakil olarak konuya dair hadisleri bütünlük içerisinde ele alıp onların sıhhat derecelerini açıklayabilmeli, yorumlarında meseleyi iki boyutlu şekilde inceleyebilmeli ve hadislerin neyi amaçlayıp amaçlamadığını mukayeseli bir surette ortaya koyabilmelidir. İşte konuyu böylesi bir yapı içerisinde ele alan zevatın başında İslâm düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinden olan Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr (öl. 840/1436) gelmektedir.¹ Hadis eserlerine dönük şerhler bir tarafa bırakılırsa konuyu bu çerçeve içerisinde müstakil bir surette ele alan klasik ilim ehli çok fazla değildir. Üstelik o, bunu bir objektiflik içerisinde işin yasak kısmını ilgili bid'at fırkasının çığnediği gibi muayyen bir mezhebi suçlama yoluna gitmeden yapmaktadır. Bu da açıkçası adaletli ve insafı elden bırakmayan bir fikir manzumesini ortaya çıkarmaktadır.

İbnü'l-Vezîr'in önceleri Zeydî fikre sahipken sonrasında Selefî anlayışı benimsemesi² buna bağlı olarak her iki yaklaşımı çok iyi bilmesi onun bu meseleyi iki boyutlu incelemesine katkı sağlamışa benzetilmektedir. Yine de sonuç itibariyle ortada bir meselenin bir ilim ehlinin perspektifinden sunulması gibi bir durum söz konusu olduğu için bunları diğer kimi kaynak ve âlimlerin penceresinden de zenginleştirmek gerekmektedir. İşte bu yüzden müellifin ilgili görüşleri arasına farklı ekol ve anlayışa sahip zevatın düşünceleri de ilave edilmiştir. Bu durum, aynı zamanda konunun daha geniş bir fikrî zemine oturmasına da hizmet edecektir.

Burada İbnü'l-Vezîr hakkında yapılan çalışmalara da kısaca değinilecek olursa daha çok biyografi türünde olanı dışında³ kimi itikadi⁴ kimi hadis alanında⁵ tezler ve makaleler kaleme alınmıştır. Ancak bunların yeterli düzeye ulaştığını söylemek güçtür. Onların daha farklı konularla zenginleştirilmesi gerekmektedir. İşte bu makale İbnü'l-Vezîr'in itikadi sahada, onun en önemli konularından biri olan kaderin hususi bir meselesi etrafındaki

¹ Hayatı hakkında bk. Muhammet Raşit Batur, *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezîr* (Ankara: Gece Yayınları, 2018), 79-111; Enes Çalık, Yemen'de *Sünnet Müdafaaası İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (H. 775-840) Örneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 20-39.

² M. Sait Özervarlı, "İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/240.

³ Elif Yazıcı, "Zeydî-Selefî Âlim İbnü'l-Vezîr'in Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Pamukkale University Journal of Divinity Faculty 2* (2014).

⁴ Ali b. Ali Câbir el-Harbî, *İbnü'l-Vezîr ve ârâuhü'l-itikâdiyye* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dîrâsâti'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1406/1985); Haşim Emirdağı, *İbnü'l-Vezîr'in Hayatı, Şahsiyeti, Metodu ve Kelami Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Muhammet Raşit Batur, *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezîr* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); İbrahim Bayram, "İbnü'l-Vezîr'de Akıl-Nakil İlişkisi", *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi 72* (2019).

⁵ Ahmet Özdemir, *İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (öl. 840/1436) Hayatı ve Hadisçiliği*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Ahmet Özdemir, "İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (öl. 840/1436) ve Hadisçiliği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/20* (2018/2); Enes Çalık, *Yemen'de Sünnet Müdafaaası İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (H. 775-840) Örneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

görüşlerini inceleyerek bu boşluğu bir nebze doldurmaya çalışacaktır. Onun hakkında kelâmî çerçevede yapılan çalışmaların bir kısmında kaderle ilgili bazı ayrıntılar varsa da, burada ele alınacağı şekliyle bu meseleye dalma yasağını kapsamlı ve müstakil surette inceleyen bir çalışma yoktur.

Kader meselesine dalma yasağı, kaynağı itibariyle hadis, konusu itibariyle daha çok kelâm alanını ilgilendirmektedir. Şerhleri dikkate alındığında konu itibariyle de hadis eserleri elbette işin içerisine girmektedir. Hatta mevzuyla ilgili açıklamalar en çok bu tür şerhlerde yer almaktadır. Ancak bu çalışma meseleye kelâmî perspektiften bakma amacıyla kaleme alındığı için ilgili şerhlere istisnai yerler dışında atıf yapılmayacak, daha çok itikadi eserlere, kimi zaman ise diğer İslâm ilimleri alanındaki teliflere başvurulacaktır.

Konuya ilk aşamada İbnü'l-Vezîr'in kader meselesine dalma yasağı şeklinde algıladığı hadislerin aktarılmasıyla başlanacaktır. Onun hadislerin sıhhatine dönük izahları da burada kendisine yer bulacaktır. Bu bölüm, daha çok hadis sahasını alakadar edecek şekilde ilerlese de bunların arasına ilgili hadislere aynı yahut yakın bir perspektifte atıfta bulunan müelliflere de gönderme yapmak suretiyle kelâm ile daha ilişkili hale getirilecektir. Ardından müellif penceresinden söz konusu hadislerin yorumlanma biçimine geçilecek, bunu daha sistematik hale getirmek içinse burada yasağa konu olan hususlar ve olmayan durumlar şeklinde ikili bir tasnife başvurulacaktır. Nihayet sonuç kısmıyla çalışma hitama erdirilecektir.

1. İbnü'l-Vezîr'de Kader Meselesine Dalma Yasağına Konu Olabilecek Hadisler

İbnü'l-Vezîr, kaderle ilgili muhtelif meseleleri oldukça detaylı şekilde incelediği *el-Avâsım ve'l-kavâsım* adlı meşhur eserinde kader meselesine dalmayı yasaklama babında gelen ifadeleri ele alan bir bölüm açar. Yine *el-İsâr* adlı eserinde de konuyla ilgili nispeten muhtasar açıklamalarda bulunur.

Kader hakkında konuşmayı yasaklayan ifadelerin umumi ve hususi olarak iki şekilde tasavvur edilebileceğini söyleyen İbnü'l-Vezîr, bunların ilkinin kısaca aktarır. Bilinmeyen şeye dalınmasını yasaklayan şer'î ifadelerin bu kapsamda değerlendirileceğini söyler.

“*Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme*”⁶ âyetini bu kapsamda kanıt olarak kullanır.⁷

Böylece müellif, kaderin çok bilinmezlik barındırdığını ihsas ile ona dalınmamasını, ilgili âyetin genel planda ifade ettiği hususa ittiba olarak takdim etmiş olur. O, bu bağlamda başka bir örnek zikretmese de ilâhî kitap, nebevî haberler ve İslâm’ın genel düsturları ölçüt alındığında benzer muhteva içerisinde pek çok ifade bulmanın mümkün olduğu açıktır. Belki de bunları az konuşma, suizanna düşmekten ve tehlikeli işlere girmekten kaçınma şeklinde genel bir çerçeveye oturtmak da mümkündür.

İbnü'l-Vezîr’in daha kapsamlı şekilde incelediği yasak ifadeleri ise doğrudan kaderle ilgili olarak zikredilip de ona dalınmamasını tembihleyen yahut bu meyanda ikazda bulunan hadislerdir.⁸ Müellif bu hususta bir kısmının sadece senedini zikrettiği, bir kısmının ise metnini de ilave ettiği on hadise yer verir. Onların sıhhatine dönük bazı açıklamalar getirir.

Bunlardan ilki Ebû Hureyre rivayetidir. Buna göre ashap kader hakkında tartışırken meclise gelen Hz. Peygamber “Siz bununla mı emrolundunuz yoksa ben size bunun için mi gönderildim? Sizden öncekiler bu hususta tartıştıklarında helak oldu. Sizi bu konuda tartışmaktan menederim”⁹ buyurur. Bu aşamada hadisle ilgili Tirmizî’nin değerlendirmesini de aktaran İbnü'l-Vezîr, onun, bunun garip bir hadis konumunda olduğu, bu tarikten sadece Sâlih el-Mürrî kanalıyla geldiği yorumunda bulunduğunu söyler.¹⁰

İbnü'l-Vezîr’in zikrettiği bu hadis, diğer bazı müellifler tarafından da kimi zaman yine doğrudan kader meselesine dalınması yasağının kanıtı olarak kullanılırken kimi zaman ise ona daha geniş yahut daha dar bir çerçeve içerisinde atıfta bulunulur. Bunlara bazen hadisin sıhhat bilgisi de eklenir. Bu ilim ehlinden biri olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ilgili kelâmî konulara dair eserinde ilâhî iradeden, buna bağlı olarak da kaderden bahsettiği bir yerde bu hususta dikkatli olunması gerektiği meyanında açıklama yaparken mezkûr hadise işaret eder.¹¹ Yine Şâfiî âlim Yahya b. Ebu'l-Hayr el-İmrânî de (öl. 558/1163)

⁶ el-İsrâ 17/36.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 6/171-172.

⁸ Müellifin hadisle ilgili temel konulara yaklaşımı için bk. Ahmet Özdemir, “İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (öl. 840/1436) ve Hadisçiliği”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (2018/2), 278-290.

⁹ Muhammed b. İsrâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Kader”, 1.

¹⁰ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/172.

¹¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kitâbü'l-Erbâîn fi usûli'd-dîn fi'l-akâid ve esrâri'l-ibâdât ve'l-ahlâk*, thk. Abdullah Abdülhamid Urvânî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003), 23.

hadisin ilk kısmına yer verdikten sonra onu kadere dalmanın nehyine yorar.¹² İbnü'l-Vezîr'in itikadi görüşlerinin oluşumunda önemli bir payı olan Takiyyüddîn İbn Teymiyye de (öl. 728/1328) mezkûr hadisi aynı râvi, aynı kaynak doğrultusunda kaydettikten sonra yine Tirmizî üzerinden onun garip hasen olduğu bilgisini verir.¹³ Hanbelî fakihi Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân el-Merdâvî (öl. 885/1480) aynı hadisi zikrederse de bu kez İbn Teymiyye'den farklı olarak onun zayıf olduğuna işaret eder.¹⁴

Osmanlı kelâmcılarından Bihîştî Ramazan Efendi ise (öl. 979/1571) daha genel bir muhtevada görüş bildirirken, sahih haber şeklinde geldiğini söylediği ilgili hadise atıf yapar.¹⁵ Yine çok yönlü ilim ehlinden olan Muhammed Murtaza ez-Zebîdî de (öl. 1205/1791) *İhyâ'nın* şerhinde Gazzâlî'nin yakın anlamda paylaştığı hadisin mezkûr versiyonunu kaydeder.¹⁶ Yine son dönem Osmanlı kelâmcılarından Ömer Nasuhi Bilmen de (1883-1971), ona tüm önemine karşın kader meselesinde derine dalmanın yasaklanması meyanında atıf yapar.¹⁷

İbnü'l-Vezîr'in yer verdiği diğer rivayet Abdullah b. Amr b. As kanalından gelir. Buna göre insanları kader hakkında konuşurken bulan Hz. Peygamber büyük bir öfke içerisinde “Size ne oluyor ki Allah’ın kitabının bir kısmını öteki bölümüne kıyaslıyorsunuz. Sizden öncekiler de bununla helak oldu”¹⁸ buyurur. Müellif, bu noktada hadisin Ahmed b. Hanbel’de Amr b. Şuayb kanalından aktarıldığını, onun bu tarikte hadisi hafızları arasındaki ihtilafın meşhur olduğunu belirtir.¹⁹

İbn Teymiyye de ilgili hadise aynı kanal üzerinden atıfta bulunur. Onun İbn Mâce’de de geçtiğini, Amr b. Şuayb kanalından geleninin mahfuz/sahih konumda bulunduğunu belirtir. Ahmed b. Hanbel’in mihne günlerinde Halife Mütevekkil’e yazdığı mektupta bu hadise de yer verdiğini, kendisini onun mefhumu üzerinden konumlandığını ifade eder.²⁰ Aynı konuyu incelediği yerde Ali el-Merdâvî de aynı hadise ve Ahmed b. Hanbel’in aynı

¹² Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebü'l-Hayr b. Salim İmrânî, *el-İntisâr fî'r-red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr*, thk. Suud b. Abdülaziz el-Halef (Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1999), 1/142.

¹³ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân (Riyad: Mektebetü Edvâü's-Selef, 1420/2000), 426-427; Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*, thk. Nâsır b. Abdülkerim Akl (Riyad: Mektebetü Rüşd, ts.) 1/146/147.

¹⁴ Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usuli'l-fikhi'l-Hanbelî*, thk. Ahmed b. Muhammed b. Salih es-Serrâh (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 8/4026.

¹⁵ Bihîştî Ramazan Efendi, *Şerh-i Ramazan Efendi ala şerhi's-Sa'd ale'l-Âkâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Hâdî eş-Şemmerî el-Mardinî (Diyarbakır: Mektebetü Seyda, 1433/2012), 30.

¹⁶ Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *İthâfî's-sadeti'l-muttakîn bi-şerhi İhyâ-i ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 10/467.

¹⁷ Ömer Nasûhî [Bilmen], *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342), 316.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavûd-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 11/250.

¹⁹ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/173; Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak 'ale'l-halk fî reddi'l-hilâfât 'alâ mezhâibi'l-hak min usuli't-tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 280.

²⁰ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 425-426; İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, 1/145-146.

rivayet halkasına atıf yapar. Yine ilave olarak İbn Mâce'nin de aynı kanalına işaret eder. Ancak "eğer sahihse" şeklinde bir kayıt düşerek onun sıhhati noktasında bir ihtiyat payı ayırır.²¹

Konuyla ilgili hadislere atıfta bulunmaya devam eden İbnü'l-Vezîr, Hz. Peygamber'in yine kader hakkında yapılan tartışmalara kızgınlık içerisinde tepki gösterdiği muhtevastaki üçüncü, dördüncü ve beşinci hadisin ise metnine yer vermez. Onların hangi sahâbînin rivayeti olduğunu ifadeden sonra hadisin senedinde yer alan kimi râviler hakkında bazı hadis ehlinin görüşünü aktarmakla yetinir. İlgili üçüncü hadisin Sevbân'dan merfû olarak nakledildiğini ve Taberânî'de²² geçtiğini söyler. Hadisin senedinde adı olan Yezid b. Rebâa er-Rahabî hakkında İbn Adî'nin la be's/zararsız, Heysemî ve Nesâî'nin ise metruk ifadeleri kullandığını belirtir.²³

İbnü'l-Vezîr, dördüncü olarak Ebu'd-Derdâ hadisine atıf yapar. Bunun da Taberânî'de yer aldığı²⁴ ifadeden sonra İmam Ahmed'in hadisin senedinde adı geçen Abdullah b. Yezid b. Âdem'in hadislerinin uydurma olduğu yorumunda bulunduğunu söyler. Beşinci hadisin yine Sevbân kanalından gelip yine Taberânî'de geçtiğini kaydeder. Onun bunu ikinci bir hadis olarak zikrettiğini, orada sahabe anıldığında kendinizi tutunuz şeklinde ilave bir ifadenin de yer aldığı²⁵ söyler.²⁶

İbnü'l-Vezîr altıncı hadis olarak Abdullah İbn Mes'ûd kanalından aktarılan "Ashabım anıldığında susunuz, kader anıldığında susunuz" mealindeki nebevî habere atıf yapar. Yine onun da Taberânî'de geçtiğini²⁷ söyler. Hadisin senedinde yer alan Müshir b. Abdülmelik'i, İbn Hibbân ve diğer kimi zevat sika addetse de bunda ihtilaf olduğunu belirtir. Seneddeki diğer râvilerin sahih kişiler olduğu bilgisini ise Heysemî'ye izafe eder.²⁸

İbnü'l-Vezîr'in paylaştığı bu hadis kadere dalınmayacağı hususunda kendisine en çok atıf yapılan hadislerin başında gelir. Bu manada kelâmî alanda da eserleri olan Ebü'l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983) kadere dalınmasının nehyedildiği şeklindeki ifadelerini takiben

²¹ Merdâvî, *et-Tahbîr*, 8/4027-4028.

²² Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1404/1983), 2/95-96 (No. 1423).

²³ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/173.

²⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8/179 (No. 7660).

²⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2/96 (No. 1427).

²⁶ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/174.

²⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/243-244 (No. 10448).

²⁸ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/174.

mezkûr hadise atıfta bulunur.²⁹ Mu'tezilî kelâmcı Kâdî Abdülcebbâr ise (öl. 415/1025) ona kader hakkında konuşmanın haram olduğu yönündeki iddianın kanıtı mahiyetinde yer verir. Burada onun haber-i âhâd olduğunu, aklın aksini gerektirdiği yerde bu tür bir haberin kabul edilemeyeceğini savunur. Sıhhatini mutlak surette reddetme yoluna gitmeden “eğer sahihse” şeklinde bir kayıt düşerek bu durumda geliştirilmesi gereken düşünceye ayrıca işaret eder.³⁰

İmam Gazzâlî ise ona kaderin sırrını ifşaya getirilen yasak bağlamında atıfta bulunur.³¹ Meşhur müfessir ve kelâmcı Fahreddîn er-Râzî ise (öl. 606/1210) söz konusu hadise farklı bir vesileyle atıf yapar. Onun sıhhatine dönük bir itiraz getirilmeden, sadece ondan daha farklı bir muhtevada yapılan istidlale cevap mahiyetinde açıklamada bulunur.³² Meşhur Hanbelî âlim Abdurrahman İbn Receb ise (öl. 795/1393) onu kader konusuna dalınmayacağı hususunda doğrudan kanıt olarak kullanır.³³

İbnü'l-Vezîr, konuyla ilgili diğer kimi nebevî haberlerde yaptığı gibi kadere dalınmaması muhtevastaki yedinci hadisin de metnini zikretmeden onun Enes kanalından aktarıldığını ifade ile yetinir. Sadece Ebû Ya'la tarafından kaydedilen bu hadisin sened zincirinde yer alan Yûsuf b. Atıyye'nin metruk konumunda bulunduğunu ilave eder.³⁴

Müellif, sekizinci hadisin Ebû Hureyre'den aktarıldığını beyandan sonra bu kez onun metnini de paylaşır. “Kader hakkında konuşma bu ümmetin şerhilerine bırakıldı” mealindeki hadisin Bezzâr'da³⁵ geçtiğini söyler. Heysemî'nin, Bezzâr'ın, iki senedinden birinde yer alan Ömer b. Ebû Halife'nin sika, diğerlerinin sahih kişi konumunda olduğu bilgisini paylaştığını ekler.³⁶ Böylece İbnü'l-Vezîr hadisin senedi ve metnine dönük sıkıntılı bir hale yer vermemek suretiyle onu görece olarak diğerlerinden daha üstün gördüğünü ihsas eder. Nitekim o, ilgili hadisi konu hakkındaki yorumlarında kullanarak bu algısını daha açık şekilde ortaya koyar.

²⁹ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkanî, *Bustânü'l-ârifin*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 130.

³⁰ Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Hızır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 7/303.

³¹ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 4/303.

³² Ebü Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 2/105.

³³ Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Fazlu ilmi's-selef ale'l-halef*, thk. Ahmed Fethi Bükeyrî (Kahire: Dâru'l-Lü'lü, 2021), 49.

³⁴ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/174.

³⁵ Ebü Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr=Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Adil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988), 14/231 (No. 7796); 17/313 (No. 10079). Bunların ilkinde Anbese el-Haddâd, ikincisinde Ömer b. Ebü Halife vardır. Müellifin sahih dediği de bu ikinci tarihtir.

³⁶ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/175. Heysemî'nin ilgili ifadeleri için bk. Nüreddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid ve menbâü'l-fevâid*, thk. Muhammed Abdülkâdir el-Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 7/295.

İbnü'l-Vezîr, burada düştüğü ilgili kayıt ile hadisin iki senedinden birinde problem olduğunu ihsas eder. Zira hadisin Ömer b. Ebû Halife kanalından aktarılmayanın senedinde Anbese el-Haddâd isminde sıkıntılı bir râvi bulunmaktadır. Nitekim cerh ve ta'dîl alanında eseri bulunan Ebû Cafer el-Ukaylî (öl. 322/934) hadisin sened zincirinde yer alan Anbese el-Haddâd'ı zayıf râvi olarak anar. Buhârî'nin onun hadisine tâbi olunmayacağı bilgisi verdiğini söyler. Sonrasında onun tarikinden gelen söz konusu hadise atıfta bulunur.³⁷ Yine Ebû Abdurrahmân el-Hût da (öl. 1276/1859) mezkûr hadisi zikrettikten sonra onun senedinde yer alan Anbese el-Haddâd'ı münker konumunda bulunan râvi şeklinde niteler.³⁸ Bu kayıtlar, hadisin sahih olduğunu ifade ederken İbnü'l-Vezîr'in, onun Anbese el-Haddâd değil Ömer b. Ebû Halife kanalından gelen versiyonunu kastettiğini ortaya koyar.

Hadisin ilgili tarihinin senedinde yer alan zat sıkıntılı bir mevkide olsa da ona da kimi atıflar yapılır. Örneğin itikadi sahada da telifleri olan Ebü'l-Kâsım el-Lâlekâî (öl. 418/1027) ona yer verir.³⁹ Yine kelâmî alanda da söz sahibi olan Şemseddîn ez-Zehebî de (öl. 748/1348) büyük günahlarla ilgili eserinde kaderi yalanlama başlığı altında ilgili hadisi zikreder. Onun sıhhatine dönük bir ifade ise kullanmaz.⁴⁰ Yine Celâleddîn es-Suyûtî de (öl. 911/1505) Hz. Peygamber'in mucizelerini ispat sadedinde topladığı rivayetlerden oluşan eserinde kimi bid'at fırkalara dönük nebevî haberleri mucize sadedinde aktarırken ilgili hadisi de zikreder.⁴¹

İbnü'l-Vezîr dokuzuncu hadis olarak İbn Abbas'tan merfû şekilde aktarılan rivayete yer verir. "Kaderden sakınınız. O Hristiyanlıktan bir şubedir" mealindeki hadisin Taberânî'de geçtiğine⁴² işaret eder. Hadisin senedinde yer alan Nizâr b. Hayyân'ın zayıf olduğunu söyler. Ayrıca bunun, kader hakkında konuşmaktan değil bizzat kaderden nehyettiğini ilave eder.⁴³

Kelâmcı kimliği de olan Ahmed el-Beyhakî de (öl. 458/1066) kaza ve kader alanına hasrettiği eserinde mezkûr nebevî habere atıfta bulunur.⁴⁴ Yine Şâfiî fakih Nûreddin el-

³⁷ Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/365-366.

³⁸ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Derviş Muhammed el-Hut, *Esne'l-metâlib fî ehâdîsi muhtelifi'l-meratib*, thk. Mustafa Abdülkâdir el-Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 33-34.

³⁹ Hibetullâh b. Hasan el-Lâlekâî, *Şerhu Usûl-i itikadi ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Ebu Yakub Neş'et b. Kemal el-Mısrî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1425/2005), 2/351-352.

⁴⁰ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Kitâbü'l-kebâir ve tebyînü'l-mehârim*, thk. Muhyiddin Müstü (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1987), 117.

⁴¹ Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 2/252.

⁴² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/262 (No. 11680).

⁴³ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsum ve'l-kavâsum*, 6/175.

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Kaza ve'l-kader*, thk. Muhammed b. Abdullah Al-i Âmir (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1421/2000), 288.

Halebî de (öl. 1044/1635) siyer alanındaki çalışmasında kader hakkında konuşmanın bu ümmetin değil, önceki ümmetlerin şiarından olduğu meyanında söz konusu hadise gönderme yapar.⁴⁵

İbnü'l-Vezîr, onuncu ve son rivayet olarak ise Ebû Recâ el-Utâridî'nin İbn Abbas'tan işittiğini söylediği bir ifadeyi paylaşır. Buna göre İbn Abbas, Hz. Peygamber'in, "(Müşrik) çocukları ve kader hakkında konuşmadıkça bu ümmetin durumunun düzgün -veya- mutedil şekilde devam edeceği" içeriğinde bir ifade kullandığını söyler. Bezzâr ve Taberânî'nin o rivayeti naklettiğini⁴⁶ kaydeden İbnü'l-Vezîr, Heysemî'nin, Bezzâr'ın râvilerinin sahih kişi konumunda bulunduğu bilgisi verdiğini söyler. Onun sened yönünden sıkıntı içermediğine dönük diğer kimi hadis otoritelerinden de bir kısım paylaşımlarda bulunur.⁴⁷

İbn Abbas'tan aktarılan bu ifadeler İbn Receb tarafından da kader konusuna dalmanın nehyine kanıt olarak kullanılır.⁴⁸ Yine İbn Teymiyye de ona bir vesileyle farklı tarikleri üzerinden atıfta bulunur.⁴⁹ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr de (öl. 774/1373) tefsirinde yine Utâridî'nin İbn Abbas'tan rivayeti meyanında ona gönderme yapar.⁵⁰

el-Avâsım ve'l-kavâsım adlı eserinde kadere dalmayı yasaklayan hadisler özelinde temel olarak ilgili bilgileri veren İbnü'l-Vezîr, bir diğer eserinde bu bağlamdaki hadislerin sayısını yine iki yerde on olarak takyit ettikten sonra onlara dair daha genel iki değerlendirme yapar. İlkinde bunların bir kısmının râvilerinin sika olduğunu, bir bölümünün başka senetlerle de gelen tariklerinin bulunduğunu söyler.⁵¹ İkincisinde ise bunların içerisinde sıhhatinde ittifak olunanı, Buhârî ve Müslim tarafından tahric edileni bulunmadığını belirtir. Peşi sıra *el-Avâsım ve'l-kavâsım* isimli eserinde ilgili hadislerle bağlantılı olarak Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Bezzâr, Heysemî ve Taberânî üzerinden yahut onlara izafe ile aktardığı kimi hususları teyit eder.⁵²

Müellif söz konusu hadisler hakkında onların rivayetlerinin sıhhatinde ittifak olunmadığı, Buhârî ve Müslim tarafından kaydedilmediği yönündeki değerlendirmesiyle ilgili rivayetler üzerinden yasaklayıcı tarzda hiçbir kayıt gözetmeden herkesi bağlayacak bir

⁴⁵ Nüreddîn Ali b. İbrâhim el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, tsh. Abdullah Muhammed el-Halîfî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/242.

⁴⁶ Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, 11/490 (No. 4739); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 12/163 (No. 12764).

⁴⁷ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/175-176.

⁴⁸ İbn Receb, *Fazlu ilmi's-selef*, 48.

⁴⁹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 2. Basım, 1411/1991), 8/402-403.

⁵⁰ Ebü'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Cîze: Müessesetü Kurtuba, 1930), 8/461.

⁵¹ İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, 97.

⁵² İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, 280.

hüküm tesis edilemeyeceği anlamını vurgulamak ister gibidir. Nitekim konuyla ilgili ondan alıntıda bulunan Zeydî âlim Emir es-San'ânî de (öl. 1182/1768) İbnü'l-Vezîr'in bu yönde bir ifadesi olmadığı halde "eğer bu hadisler sahih ise" şeklinde kayıt düşerek onu aynı surette anladığını gösterir.⁵³

Ortaya çıkan bu tablo, İbnü'l-Vezîr'in konuyla ilgili hadisleri asla sahih addetmediği gibi bir anlama elbette yorulamaz. Nitekim onun, konuyla ilgili açıklamalarında bu bağlamda kaydettiği kimi hadislere atıf yapması ve meseleyi onlar üzerinden izah etmesi de bu durumu teyit eder. Hatta açıklamasından bağımsız bu konuda izahta bulunması da tek başına doğrudan aynı hususu destekler. O halde müellif açısından burada yapılması gereken iş, ilgili hadisleri hiçbir yoruma tâbi tutmadan mutlak surette zahiri üzerinden değerlendirip, yasağı en keskin şekliyle kabul etmek değil, Hz. Peygamber'in ilgili ifadelerini, diğer sözleri ve davranışlarıyla birlikte ele almak, bunlara diğer kimi unsurları dâhil edip yasağı doğru bir zemine oturtmaya çalışmaktır. İşte müellif de hadisleri bu bağlamda ele alacak ve ne o ifadeleri sanki hiç dile gelmemişçesine yokluğa mahkûm edecek ne de onları dar bir çerçeve içerisinde değerlendirip ilgili yasağı kaderle ilgili tüm konuşmalara hasredecektir.

2. İbnü'l-Vezîr'de Yasağı Yorumlama Şekli

İbnü'l-Vezîr, kaderle ilgili konuşma yasağı bağlamında gördüğü hadisleri zikrettikten sonra onların değerlendirmesini de yapar. Burada kader hakkında konuşmanın mutlak şekilde yasaklanmadığını ifade etmeye çalışır. Bu doğrultuda konuyla ilgili hangi tür ve/veya hangi amaca hizmet eden konuşmaların yasak, hangi türlerinin ise mubah/serbest olduğunu beyan eden açıklamalar getirir. Böylece yasağın mutlak değil, mukayyed olduğunu göstermiş olur.

Müellifin kimi beyanlarında meseleyi mukayeseli bir şekilde izah etmesi, burada yasağa konu olan ve olmayan hususları tümüyle ayırmayı nispeten sıkıntılı hale getirirse de böyle bir taksim genel itibarıyla mevzuu daha net bir hale getirecektir. Kaldı ki, bu türden mukayeseli bazı açıklamalar da bir zorunluluğa mebni olarak metinde yer alacağı için tümüyle bir eksiklik de söz konusu olmayacaktır. Burada bu bağlamdaki izahlar yorumda

⁵³ Muhammed b. İsmail Emir es-San'ânî, *İkâzu'l-fikre li-mürâcaati'l-fitre*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999), 352.

öne çıkarılan hususa göre ilgili başlığın altına derç edilecek, böylece genel yapı da korunmuş olacaktır.

2.1. Kader Konuşmalarında Yasağa Konu Olan Hususlar

İbnü'l-Vezîr konuyla ilgili hadislerin amacını izah ettiği yerde yasağın alanını da tayin eden açıklamalar getirir. Buradaki hususları kimi zaman Ehl-i sünnetin bid'at fırkaları olarak telakki ettiği mezheplerin tavırları şekline büründürür. Ancak bunu yaparken özel olarak bir mezhebi hedef haline getirmez. Onları çok açık şekilde belirleyecek bir görüş aktarımına da başvurmaz. Kimi zaman ise daha mutlak bazı prensipler vazeder. Böylece kendi zaviyesinden kader konusunda uzak durulacak tavır manzumesini sunmuş olur.

İbnü'l-Vezîr, genel çerçevede ilgili hadislerin, belki daha doğru ifadesiyle yasakların gayesini; kader meselesinde bid'ata cüret etmekten, batıla götürecek tarzda ilimsiz ve haksız bir surette tartışmaya girmekten ve şerri teşvik pozisyonuna düşmekten sakındırma şeklinde açıklar. Kader hakkında konuşmanın ümmetin şerlilerine bırakıldığı içeriğindeki hadisin zahirini bu amaçlarla ilintili hale getirir. Kötü kişilere bırakılan bu işin ilgili fasit yönlerden herhangi biriyle iltisaklı bir şekilde kader konusuna dalmak olduğunu savunur.⁵⁴

İbnü'l-Vezîr burada ve daha sonra kimi yerlerde meseleyi genel bir prensip içerisinde *bid'ata dalma* şeklinde takdim edip bir fırka ismi anmasa yahut onları çağrıştıracak hususi bir paylaşım yapmasa da diğer kimi kaynaklar bazen özel olarak isimlerini zikrederek bazen temel fikirlerine atıf yaparak Kaderiyye ve Cebriyye'ye işaret ederler. Örneğin İbn Receb aklî birtakım kıyaslar üzerinden kaderin nefiy ve isbatına dönük kelâmı da bu yasağın altına aldıktan sonra bu durumu Kaderiyye ve Cebriyye üzerinden temellendirir. İlk fırkanın, Allah'ın takdir ettiği bir şey üzerinden kuluna azap etmesi halinde zalim olacağı; diğerinin ise O'nun, kullarının fiilleri üzerine cebir uyguladığı şeklindeki görüşlerini örnek verir.⁵⁵

İbn Receb kader yasağının gerekçesi mahiyetinde Kur'an'ın bir kısmını diğer kısmına kıyas şeklinde bir madde zikrederken de benzer bir dil seçer. Kaderi ispat edenin, bunu bir âyetle ortaya koyarken; nefyedenin, buna başka bir âyetle karşılık verdiğini ve bu şekilde

⁵⁴ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/176; İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, 280. Burada işin içerisine kader konusuna dalma yasağını da dâhil eder tarzda açıklama getiren Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) ilgili nehyin gerekçesini, inanç esasının sarsılmasına neden olacak şerri teşvik korkusu şeklinde izah ederek benzer bir tavır sergiler. Bk. Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alfî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-hâtir* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 2020), 142.

⁵⁵ İbn Receb, *Fazlu ilmi's-selef*, 50.

mücadelenin ortaya çıktığını kaydeder.⁵⁶ Her ne kadar ilgili mezhep şeklinde kayıt düşmese de seçtiği cümlelerle o iki fırkaya atıf yapmış olur. Yine Yahya b. Ebu'l-Hayr el-İmrânî de aynı konu etrafında Allah'ın nasıl olup da hem günahları yarattığı hem de bundan kulları nehyedip azaba duçar ettiği şeklinde bir soru ortaya atılmasını bu yasağın delinmesi şeklinde gösterir.⁵⁷ O da böylece özel mezhep ismi anmasa da Mu'tezile'yi iş'âr etmiş olur.

İbn Teymiyye ise kader meselesine dalma ile mezkûr iki mezhep arasında daha yakın bir bağ kurar. Bu işin Basra ve Şam'da yayıldığını, Medine'de de görüldüğünü ifadeden sonra bunları yapanları Kaderiyye ve Cebriyye şeklinde konumlandırır.⁵⁸ Kelâm alanındaki eseriyle tanınan İbrâhim el-Bâcûrî ise (öl. 1277/1860) bu hususta, kader meselesine daldıkları için onlara Kaderiyye denildiği şeklinde bir ifade kullanarak bu konuda yasağı ihlal edenlerin Kaderiyye/Mu'tezile olarak görülme nedenini daha açık şekilde ortaya koyar.⁵⁹ Sözü edilen bu bakış açısını Hz. Peygamber'in ilgili uyarılarına ilk devirlerde uyulmasına karşın ilerleyen süreçte yeterli özen gösterilmediği, bu yasağı çiğneyenlerin kendilerine konum belirledikleri ve işin içerisine mezhebi aidiyetin girmesiyle meselenin iyice dallanıp budaklandığı şeklinde özetlemek mümkün gözükmektedir.

Konuyla ilgili suçlamaların baş muhatabı olan Mu'tezile'nin en önemli müelliflerinden Kâdî Abdülcebbâr ise aynı mantığı, bu kez aksi istikametten yürütür. Kader hakkında mutlak şekilde konuşulmayacağı düşüncesini reddeden müellif, Allah'ın beşerî fiilleri yarattığı, kullarını ilzam edecek şekilde onlara günahı takdir ettiği gibi bir ifade kullanılamayacağına atıfta bulunur. Hz. Peygamber'in kader hakkında konuşulmayacağı yönündeki ifadelerini bu konuda Allah hakkında caiz olmayanı O'na nispet eder şekilde kelâm edilmeyeceği üzerinden anlamak gerektiğini savunur.⁶⁰ Böylece eğer kader hakkında bir yasak söz konusu edilecekse, bunun, muhaliflerinin konuyla alakalı bir kısım görüşlerine hamledileceğini ifade etmiş olur.

İbnü'l-Vezîr, kaderle ilgili derinleşme yasağının sebebinin kimi zaman yukarıda olduğu gibi doğrudan açıklarken bazen onu, bir yasağın düşünülmemeyeceğine kanıt olarak

⁵⁶ İbn Receb, *Fazlu ilmi's-selef*, 49.

⁵⁷ Yahyâ el-İmrânî, *el-İntisâr*, 1/142.

⁵⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, haz. Âmir Cezzâr-Enver Baz (Medine: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005), 13/23.

⁵⁹ İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd Şerhu Cevhereti't-tevhîd*, tsh. Muhammed Halîlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 126; İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî- Tahkikü'l-makâm ala Kifâyeti'l-avâm fi ilmi'l-keâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 179.

⁶⁰ Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Hızır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 7/303.

kullandığı hususları takiben, onun neye yorulacağı meyanında izah eder. Bu tür açıklamalarından birinde ilgili kanıtlardan çıkardığı sonucu teyit ederken naslarda haram kılınan yasağın aklın da delalet ettiği üzere kader konusunda ilâhî sır mahiyetinde olup bilinemeyecek olan hususlara dalma ve tartışma tarzında konuşma olduğunu kaydeder. Yine kişinin kendi görüşünü hakem kılma, onu konuyla ilgili haberlerin önüne geçirme ve işi fesada götürecektir herhangi bir yolu seçme gibi bid'at hususlara tevessülün de bu kapsamda olduğunu vurgular.⁶¹

Konuyla ilgili, İbnü'l-Vezîr'in de daha önce atıfta bulunduğu iki hadise yer verdikten sonra eğer ilgili hadis sahihse bu yasağın batıl şekilde mücadeleye yorulacağını söyleyen ve bunu “*Onlarla en güzel şekilde mücadele et*”⁶² âyetiyle temellendiren Ali el-Merdâvî de aynı hususa işaret eder.⁶³ Yine Kemalpaşazâde (öl. 940/1534) kaderle ilgili cedelin, mutlaka bir bozukluğu ve eksikliği beraberinde getireceği için yasaklandığını söylerken aynı noktaya dikkat çeker.⁶⁴ Ömer Nasûhî de ilgili yasağa riayet edilmediğinden çeşitli fırkaların ortaya çıktığı ve dalalet vadisine düşüldüğü yönündeki ifadeleriyle benzer bir vurgu yapar.⁶⁵

İbnü'l-Vezîr'in kader konusundaki yasağı daha çok bid'at ehlinin yaptığını söylediği işlere yormaya meyilli olduğu görülür. O, bu türden açıklama getirdiği yerlerden birinde önce bir hadisin mefhumuna işaret eder. Buna göre Hz. Peygamber, ümmetinin helakinin kitap üzerinden gerçekleşeceğini belirtip de kendisine bunun ne anlama geldiği sorulduğunda “Bu kişiler Kur'an'ı öğrenirler de onu Allah'ın indirdiğinden başka bir şekilde tevil ederler”⁶⁶ şeklinde cevap verir. Müellif, bu aşamada ilgili hadisin mantuku üzerinden yorum yapacağı için onun sıhhatine dönük açıklamalar getirip bunlar arasında onun Müslim'in şartlarına göre sahih konumunda bulunduğu bilgisini de paylaştıktan sonra hadisi değerlendirmeye başlar.⁶⁷

Müellif ilkin kaderle helakin Kitap'la helak gibi olduğunu söyler. Böylece hadisle ilgili olarak Kitap üzerinden yapılacak yorumun kader için de geçerli olduğunu ihsas eder. Bu doğrultuda helaki o ikisinin yalanlanması üzerinden anlamak gerektiğini söyler. Ardından ağırlıklı olarak batıl tevil faaliyetine atıfta bulunur. Batıl tevili, kaderi yalanlama

⁶¹ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/178.

⁶² en-Nahl 16/125.

⁶³ Merdâvî, *et-Tahbîr*, 8/4028.

⁶⁴ İbn Kemâl Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, “el-Cebr ve'l-kader”, *Resâil-i İbn Kemal* (Dârulhilâfetaliiyye: Matbaa-i İkdâm, 1316), 181.

⁶⁵ Ömer Nasûhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 317.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/632.

⁶⁷ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/178-181.

ve bilme imkânı bulunmayan hususları öğrenmeye dönük zorlama olarak takdim eder. Bütün bunların bid'at ehlinin alameti olduğunu zikreder.⁶⁸

Akaid eseriyle meşhur Ebû Ca'fer et-Tahâvî (öl. 321/933) kaderin temel itibariyle ilâhî sır olduğu, kimsenin ona muttali kılınmadığı, ona dalınması, onun tefekkür edilmesinin lütuftan uzaklaşmaya sebebiyet vereceği ifadelerini kullanırken tam da bu bakış açısını yansıtır.⁶⁹ Tahâvî'nin ilgili eserini şerh eden Mâtürîdî kelâmcı Ekmeleddîn el-Bâbertî de (öl. 786/1384) mezkûr ifadeleri yorumlarken, kulun, Allah'ın ahkâmında çekişme, O'nun sırlarına ulaşma eğilimi gösterme gibi bir hakkı bulunmadığını ifade ile aynı düşünceyi teyit eder.⁷⁰

İbn Receb kadere dalınmasını yasaklı hale getiren işlerden biri olarak kaderin sırrına girme maddesine yer vererek aynı hususa atıf yapar. Hz. Ali'nin ve diğer selef ehlinin bu durumu yasakladığına işaret eder. Kulların kaderin sırrına muttali olamayacağını ifade ile ilgili maddenin gerekçesini daha net bir şekilde belirlemiş olur.⁷¹ İbnü'l-Cevzî de muhtemel bir gerekçe mahiyetinde beşerî idrakin ilgili hakikatleri öğrenmekten acziyetine atıf yaparak benzer bir vurguda bulunur.⁷² Kemalpaşazâde kader hakkında konuşmanın değil onun sırrına girmenin, ayrıntısına boğulmanın, dalgalı denizinin karanlık sularına dalmanın yasak olduğunu ifade ederek aynı hususa atıf yapar.⁷³ Yine Ömer Nasûhî de bu konuda derine dalma yasağını, kaderi idrakin insanın takatini aşmasına karşın onun esrarını keşfe çalışmak üzerinden açıklar.⁷⁴

Kaynaklarda, bu şekilde İbnü'l-Vezîr'in konuyla ilgili yorumlarına paralel ifadeler yer aldığı gibi doğrudan ondan uzunca alıntılara da başvurulur.⁷⁵ Kimi zaman ise ilgili paylaşımı takiben onun ilgili bakış açısı teyit olunarak konuya dalma yasağının temel ölçütleri verilir. Bunun; ilim ve delil olmadan konuşulması, Kur'an ve sünnetten bağımsız şekilde sınırlı olan akla güvenilmesi, gaybî bir konu olduğu halde burada Allah'a teslimiyet gösterilmemesi, işin ilâhî sır tarafının araştırılması, itirazi mahiyette sualler ortaya atılması ve insanları ihtilafa düşürecek şekilde tartışılması gibi durumlardan neş'et ettiği

⁶⁸ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/181.

⁶⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995), 17.

⁷⁰ Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*, thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr ([Beyrut]: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009), 80.

⁷¹ İbn Receb, *Fazlu ilmi's-selef*, 50.

⁷² İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-hâtir*, 142.

⁷³ Kemalpaşazâde, "el-Cebr ve'l-kader", 180-181.

⁷⁴ Ömer Nasûhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 316.

⁷⁵ Hamed b. İbrâhim Osman, *Usûlü'l-cedel ve'l-münazara fî'l-kitâb ve's-sünne* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 1425/2004), 282-284.

vurgulanır. Bu tür tehlikelerden uzak durulması halinde kader hakkında konuşulacağı ima olunur.⁷⁶

İbnü'l-Vezîr konuyla ilgili getirdiği bütün bu yorumlarıyla aslında, selefin yolundan ayrılma olarak gördüğü faaliyetleri bu nehyin kapsamı altına alır. Onun bu doğrultuda öne çıkardığı ifadenin bid'at, buna bağlı olarak işin fesada gitmesi hususu olduğu görülür. Açıkçası diğer maddeler onun gözünde hep bir bid'atin tezahürü ve bozukluğun zuhuru şekline bürünen tavır ve davranışlardan ibarettir. Bunların arasında; bilgisiz şekilde konuşma, şerri yayma, ilahi sırrı idrak hususunda beyhude çaba, işi tartışmaya dökme ve şahsi kanaatine büyük paye verip onu şer'î haberlere takdim etme gibi hususlar dikkat çeker.

İbnü'l-Vezîr'in bu konuda dile getirdiği maddelerin, onun muhtemelen kalbinde, diğer kimi ilim ehlinin ise dilinde muhatabı olan kişilerce genel itibariyle kötü kabul edileceğini varsaymak mümkündür. Bu yüzden işin kural tespitinde belki bir sıkıntı yoksa da, o netameli işlere giren kimselerin kimler olduğu yahut sergilenen bir tavrın o zikredilen maddelerden birinin altına girip girmediği bir problem olarak ortada kalır. Bu yüzden en azından bir kısım maddelerde işi teori olarak belirleyip onun kapsamına girenleri meçhul bırakmak belki de daha salim bir yol olacaktır. Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Vezîr de bu yolu takip etmektedir.

2.2. Kader Konuşmalarında Yasağına Konu Olmayan Durumlar

İbnü'l-Vezîr, kader hakkındaki konuşmaların yasak boyutlarını izah ettiği gibi onların serbest olanlarını da aktarmaya çalışır. Bunları kimi zaman Hz. Peygamber'in tavrı ve ashabın davranışları, kimi zaman ise iman esaslarından biri olan kaderi öğrenmenin gerekliliği, ilmin güzelliği ve cehaletin kötülüğü üzerinden ortaya koyar. Bu hususta aktardığı örnekleri, dikkat çektiği detayları, kader hakkındaki kimi konuşmaların meşruluğu, hatta yer yer vücubiyetinin delilleri haline getirir. Kaderle ilgili konuşmaya dönük zahiri yasaklar söz konusu olduğundan bu yasakların kapsamı altına girmemek için dikkat edilecek hususlara dair de izahatta bulunur.

İbnü'l-Vezîr, kader hakkında konuşmayı ashap üzerinden meşrulaştıran açıklamalar getirirken yine izahının merkezine kader hakkında şerhlerin konuşacağı hadisini alır.

⁷⁶ Abdullah Muhammed el-Mutayrî, *Mesâilü'l-İtikâd inde Emîr es-San'anî Muhammed b. İsmâil* (Kahire: Câmîatiü'l-Kâhire, Külliye-i Dâru'l-ülûm, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 181-182.

Şeriatın konuyla ilgili getirdiği ahkâmı bilip öğrenmek, peşi sıra da ona iman etmek şeklinde kader meselesine girmenin ümmetin şerhilerine bırakılmadığını söyler. Aksine ashabın kaderi bilme ve ona iman etme bağlamında bu konuya girdiklerini, Hz. Peygamber'in de onları bu tür bir derinleşmekten alıkoymadığını belirtir. Bunu da ilgili durumun kadere imana vesile olması ve bir bid'atçının alametlerinden birini taşımaması üzerinden açıklar. Hz. Peygamber'in kaderle ilgili beyanı vacip olan sorulara cevap vermekten geri durmadığını ilave eder.⁷⁷

Kader konusuna dalma yaşağını çiğnemekle belki de en çok itham edilen mezhep olan Mu'tezile'nin öncü kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbâr da aynı mantığı yürütür. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in de ashabın da kaderi zikredip onun hakkında kelâm ettiğine dikkat çeker. Kâdî, kader hakkında konuşmanın mutlak şekilde yasaklanamayacağını savunurken ayrıca bunu; ilgili yaşağın en önemli referanslarından olan "Ashabım anıldığında susunuz, yıldızlar zikredildiğinde susunuz, kader anıldığında susunuz"⁷⁸ hadisi üzerinden teyit etmeye çalışır. Hadisin insanları ashab hakkında kötü konuşmak, yıldızlara yağmur yağdırmayı nispet etmek, kaderi ise Allah'ın, kullarını ilzam edeceği fiillerini kendisinin yarattığı şekilde algılamaktan nehyettiğini savunur. Yoksa hadisin, faziletini ortaya koyma kabilinden ashaptan, yaratıcının hikmetine delaleti boyutuyla yıldızlardan bahsetmekten alıkoymadığı gibi Allah hakkında kullanılması caiz olan sıfatlar bağlamında kaderden konuşmaktan da nehyetmediğini söyler.⁷⁹

İbnü'l-Vezîr, kader konusunda Hz. Âdem ve Hz. Mûsâ arasında geçen muhavereye dönük rivayeti⁸⁰ ve taun bulunan şehre girip girmeme meyanında Hz. Ömer ile Ubeyde b. el-Cerrâh arasında yine kader eksenli konuşmayı,⁸¹ sırasıyla Hz. Peygamber'in kaderle ilgili açıklama yapmasına ve ashabın kader hakkında kelâm etmesine örnek sadedinde zikreder. Bu ikinci misaldeki muhavereenin toplum önünde gerçekleştiği halde kimsenin o iki sahâbîyi ayıplamadığına işaret eder. Bununla kader hakkında bu türden konuşmanın yasaklığı olsa, o yaşağa mebni o kadar insandan birinin bunu hatırlatacağını ima eder.

Müellif, söz konusu ilk örneği her ne kadar Ebû Ömer İbn Abdülberri'nin (öl. 463/1071) kader konusunda konuşmanın cevazı meyanındaki delili şeklinde aktarsa da belli ki o da bu

⁷⁷ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/176; İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, 280.

⁷⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/243-244 (No. 10448).

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 7/303; 12/170.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Kader", 11; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Kader", 13.

⁸¹ Buhârî, "Tıp", 30; Müslim, "Selâm", 98.

yaklaşımı güçlü şekilde destekler.⁸² Nitekim bir diğer eserinde yine aynı konu etrafında aynı fikri ekseninde bu kez başka detaylar da zikreder.⁸³

İbnü'l-Vezîr'in burada kendisine nispet ettiği yaklaşımı açık şekilde onaylayan İbn Abdülber, bu doğrultuda, ilgili hadiste, hakkı ve onun zuhurunu talep söz konusu olduğunda meseleyi delillerle ispatın ve münazaranın meşruiyetine ve mubahlığına kanıt olduğunu ifade eder.⁸⁴ Bu delile kader eksenindeki bir muhavereye sonra yer vermek suretiyle de mezkûr hükmün kapsamına doğal olarak kaderle ilgili konuşmayı da dâhil etmiş olur.

İbnü'l-Vezîr *el-Avâsım ve'l-kavâsım* adlı eserinde söz konusu hadis üzerinden kısaca ilgili hususlara değinirken bir başka eserinde aynı hadisi nispeten detaylı şekilde inceler. Ayrıca ilkinden farklı olarak burada kendi bakış açısına da yer verir, asıl konuyu ilgilendiren ve ona ışık tutan açıklamalar getirir. Burada her ne kadar ilgili açıklamasını genel bir kaide olarak zikredip sadece bu meseleye tahsis etmezse de belli ki daha çok mezkûr hadisi aydınlatmak ister. Bu bağlamda peygamberler arasında dinî bir işte bir tartışmanın cevazı söz konusu olmadığından hareketle ilgili hadisin içerdiği muhavereye dönük durum tespiti yapar. Hadiste bu türden bir intiba uyandıran ifadeler olduğu için ilgili durumu nasihat, paylama ve bilginin artırılması kabilinden bir iş olarak algılamak gerektiğini söyler. Bunun hakikatin tartışma veya mücadelede derinleşmek yoluyla ortaya çıkması olarak görülemeyeceğini ifade eder.⁸⁵

Böylece kaderle ilgili konuşmalarda ölçünün ne olacağını özel olarak ifade etmese de aslında bu hususta yasaklanan ve yasaklanmayan tavrın ne olduğuna dair önemli bir ayrıntı vermiş yahut savunageldiği görüşün teyidini yapmış olur. Bu şekilde kaderle ilgili bir nasihat, hatta azarın ve bir bilgilendirmenin söz konusu olduğu yerde onun hakkında konuşmanın mubahlığına işaret etmiş olur. Burada dikkat çeken ayrıntı ise, hakkın ortaya çıkması için yeri geldiğinde takdir içerikli konuşmanın da yapılabileceğine dönük iş'âr olur.

İbnü'l-Vezîr, konuyla ilgili yasağın hangi anlama yorulmayacağını izah ettiği yerlerden bir diğerinde, zikrettiği tehlikelerden uzak şekilde kaderle ilgili konuşmaların caiz olmasını bu kez ona imanın vücubiyeti üzerinden açıklar. Bu doğrultuda vaciple ilgili bir hususta söz konusu olacak bir helakin, kesinlikle sadece belirli yönlerden olacağını

⁸² İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/176-177.

⁸³ İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, 180.

⁸⁴ Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-meâni ve'l-esânid* (Tıtvan: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1408/1998), 19/14.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzü'l-basım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Ali b. Muhammed el-Amran (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 2/465.

kaydeder.⁸⁶ Böylece imanı vacip olan bir hususa dönük konuşma yasağının asla mutlak olamayacağını, bunun mukayyet durumlarının bulunacağını ifade etmiş olur.

Kâdî Abdülcebbâr da ilkin Allah hakkında caiz olan ve olmayan hususları konuşmanın vücubiyetine atıf yaptıktan sonra kaderin de bu tür farz konulardan biri olduğunu, onun hakkında konuşmaktan nehyin düşünülemediğini belirtir.⁸⁷ Böylece o da vacip konumdaki bir hususa dair kelâmın yasaklanmış olamayacağını savunur. Muhaddis kimliği daha ön planda olsa da kelâmcı hüviyeti de bulunan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de (öl. 543/1148), Hz. Peygamber'in, iman maddeleri arasında saydığı kader hakkında konuşmaktan nehyetmesinin tasavvur edilemeyeceğini belirtir.⁸⁸ Kemalpaşazâde de kişinin tahkik seviyesine göre kaderin sırrı değil de aslı üzerine tefekkürünün müstehap hatta vacip olduğunu ifade eder.⁸⁹

İbnü'l-Vezîr, konuyla ilgili verdiği hükmü, kadere imanın vacipliği esası üzerine tesis ettiği için onu teyide de çalışır. Kadere imanın vücubiyeti hususunda hadislerin mütevatir düzeyde olduğunu, ilâhî kitabın da buna dönük nas barındırdığını söyler. Öte yandan Allah'ın pek çok âyette kaderi zikrettiği gibi ayrıca ilâhî kitabın tefekkürünü de emrettiğini vurgulayan müellif, bu ikinci vurgusunu kaderle ilintili hale de getirir. “*Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?*”⁹⁰ ve “*Bu Kur'an, âyetlerini düşünsünler..*”⁹¹ ilâhî kelâmının, bilmeye güç yetirilmeyecek müteşabih ile manası peygamberlere ve meleklere tahsis edilen âyetler dışında, tüm gayretin Kur'an'da yer alan tüm ifade ve anlamların düşünülmesine sarf edilme zorunluluğunu ortaya koyduğunu belirtir.⁹² Seyfeddîn el-Âmidî ise (öl. 631/1233) “*Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler*”⁹³ âyetine atıftan sonra bunun övgü makamında geldiğine işaret ederek bu durumun kader hakkında tefekkürün yasaklandığı anlayışına cevap içerdiğini söyler.⁹⁴

İbnü'l-Vezîr, yine kadere dalmanın mutlak şekilde kötülenmeyeceği hususunu işlediği bölümde genel bir ilke üzerinden de bu durumu dolaylı şekilde teyit etmeye çalışır. İnsanın cehaleti karşısında sükûta düşeceği yönündeki bir ifadeyi ilme ve onun içerdiği

⁸⁶ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/181.

⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 7/303.

⁸⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-Meâfirî el-İşbîlî, *Kitâbü'l-Kabes fi Şerhi Muvatta'-i Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 1091-1092.

⁸⁹ Kemalpaşazâde, “el-Cebr ve'l-kader”, 180.

⁹⁰ Muhammed 47/24.

⁹¹ Sâd 38/29.

⁹² İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/181.

⁹³ Âl-i İmrân 3/191.

⁹⁴ Seyfeddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Şeyh Abdürrezzâk Afîfî (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1424/2003), 4/275.

hayra teşvik, cehalete ve onun barındırdığı şerden sakındırmaya tembih olarak yorumladıktan sonra bu kaidenin, ancak haramlığında kesin şekilde uzlaşılan bir duruma mebni terk edilebileceğini söyler. Böylece kader konusundaki yasağın bu türden bir haram olmadığını, ilmin iyiliği, cehaletin kötülüğü ortada iken bu meseleyi tamamen terk etmenin, bu konuda hiçbir şekilde konuşmamanın doğru olmadığını ima etmiş olur. Tam da bu aşamada kişinin bilme imkânının olmadığı yerde zaruri olarak susacağına işaretlerle kaderin bu tür konularında sükût edileceğine, zaten konuşma yasağının da ilgili alana dönük olduğuna dikkat çekmiş olur.⁹⁵

Öte yandan İbnü'l-Vezîr, yine kader konusunda derine dalanların en üst meramlarının neler olabileceğine dönük sıraladığı maddelerle de bu meseleyi konuşmanın ve araştırmanın mutlak olarak yasaklanmadığını göstermeye çalışır. Zikrettiği maddeler kişiye dönük faydalar şeklinde düşünülmesi gerektiği için bunları kendisinden uzak durulacak işler olarak görme imkânı bulunmamaktadır. Söz konusu maddelerin ilkinde göre kadere dalma, kişiye kaderin sırrını bilme hususundaki acziyetini gösterecek, bu da onun ilgili durumları bilmeye dönük talebinde nefsine itminan sağlayacaktır. Müellifin bu ifadesini nefsin iştahını kırmak şeklinde anlamak da mümkündür. İkinci maddeye göre ise kişi bu şekilde Kur'an ve sünnette konuya dair geçen haberlerden, genel akli prensiplerden, imamların ve evliyanın hükümlerinden bilinebilecekleri bilme imkânına da kavuşacaktır. Üçüncü maddeye göre ise kişi bid'atçıların yolundan, onların kendi görüşlerini haberlerin önüne geçirme anlayışından sakınacaktır.⁹⁶

Müellif, detaylıca konuşulmasına yasak gelen bir mesele hakkında, Ehl-i sünnetin kul fiillerini inkâr ettiği yönündeki iddiayı cevaplandırmak için dört yüz sayfayı aşar şekilde⁹⁷ ayrıntılı izahlar getirmesinin sıkıntısını aşmak için bu tavrın eşlik ettiği fikirleri de paylaşır. Bunu her ne kadar mutlak şekilde aktarsa da sanki kendi durumunu anlatıyor yahut ideali tasvir ediyor gibidir. Bu doğrultuda o, nice akıl ve fazilet sahibi kişinin çekindiği bir derinliğe dalmanın beslendiği duygu ve düşünceleri ortaya koyar. Burada iyi niyet, ilâhî hidayete ulaşmaya dönük kuvvetli eğilim, anlamadan ve uzunca tefekkür etmeden konuşmaktan kaçınma, insafı elden bırakmama, sözün yeri geldiğinde birbirine zıt unsurlarını uzlaştırma, güzel bir yorum arzulama, karine işin doğrusuna işaret ettiği halde,

⁹⁵ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/182.

⁹⁶ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/182-183.

⁹⁷ Ali b. Ali Câbir el-Harbî, *İbnü'l-Vezîr ve ârâuhü'l-itikâdiyye* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1406/1985), 613.

ibarenin zahirine tutunup bundan muahezeye duçar olma endişesinden kurtulma isteğine atıfta bulunur. Böylece müellif bu türden netameli bir meselede söz edebilmek için ne kadar halis bir niyete sahip olunması gerektiğinin de ipuçlarını vermiş olur.⁹⁸

İbnü'l-Vezîr her ne kadar bu açıklamalarını kader meselesine dalma yasağının mutlak bir nehiy olarak algılanamayacağı hususunu aydınlattığı bir yerde yapsa da, bu ilkeleri bütün ilmi konulara teşmil etmek de mümkün gözükmemektedir. Bunları aynı zamanda konuya dar bir çerçeveden bakmama, aksi yöndeki fikirleri de anlamaya çalışma, meselenin doğru yorumuna ulaşmak için elden gelen tüm gayreti gösterme, ilahî rızaya nailiyet, ilahî gazaptan kurtulmayı temel hedef alma, genelleyici bir bakış açısından uzak durup hükmü tafsilata göre belirleme şeklinde okumak da mümkün olsa gerektir. Ancak burada iş yine teoride tespit edilen ve genel manada muhtemelen her iki tarafça da kabul gören ilgili hususları pratiğe düzgün bir şekilde yansıtmaya gelmektedir. Bunu başarmak ise maalesef pek de kolay gözükmemektedir.

Sonuç

Allah'ın insanları kendisine ulaşması için pek çok âyette davet ettiği tefekkür, kişinin hakikatlere erişmesi için vazgeçilmez bir konumu haizdir. Bu tefekkürü bütün iman maddeleri için geçerli addetmek temel itibariyle mümkün ise de onların hakikatinin, tefekkürün kaynağı olan akıl ile tamamen keşfolması çok da mümkün gözükmemektedir. Akıl insanları bir yere kadar götürebilirse de onu son çizgiye ulaştırması, onun kapasitesi dikkate alındığında pek de mümkün değildir. İşte gidebileceği son noktada akli durdurmayı bilmek, gerisini, onun zaten varlığına ulaştığı Allah'a ve O'nun üzerinden Hz. Peygamber'e bırakmak gerekmektedir. İş, ona tevdi edildiğinde, emir ve yasaklarını dikkate almak da bir zorunluluk bildirmektedir.

Aklın daha ötesine gidemediği, gitmeye çalıştığında çeşitli sıkıntıların baş gösterdiği, bunlardan uzak kalabilmek için işin tamamen imana bırakılması gereken meselelerden birini de kadere iman maddesi teşkil etmektedir. Açıkçası hem iman edilmesi hem de genel manada ilahî nasların genel buyruğu doğrultusunda tefekkür edilmesi gereken bir meselede iş, bu iki boyutun sınırlarını iyi tayin etmekten geçmektedir. Kişiyi Kur'an'ın açık

⁹⁸ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 6/182.

hakikatlerine aykırı hususları savunmaya götürecek yerlerde durmayı bilmek, orada işi imanın güvenilir limanına bırakmak ve daha fazla zorlama yapmamak gerekmektedir.

Bir iman maddesi olarak kader konusu, kişinin beşerî yapısı içerisinde son noktayı koyabileceği bir mesele değildir. Kişinin üzerine düşen kaderi, kendisini ilgilendiren kadarı ile bilmek, kapasitesini aşan yahut zihnini sıkıntılı tasavvurlara götüren veya başka bir kısım problemleri beraberinde getiren yerde durmaktır. Bu aslında İbnü'l-Vezîr'in kader meselesine dalma yasağına karşı onu çift kutuplu şekilde değerlendirmesine de uygun bir tavidir. Söz konusu tavır, gerekli kısmıyla kaderi anlamaya çalışmak, başka problemler oluştuğunda geri durmaktır. İşin anlaşılması gereken kısmı, kader yasağı dışında kalan hususlar; problem teşkil eden bölümleri ise yasağın kapsamı altına girenlerdir. İbnü'l-Vezîr bu problemleri bir kısım maddeler üzerinden somut hale getirmiştir.

İşin problem teşkil etmeyen kısımlarında Müslüman, Kur'anî emirler, nebevî tavırlar ve ashabın davranışları çerçevesinde kaderi bilmeye çalışmak ve onun hakkında konuşmak durumundadır. Bu tür, kendisinde ilgili boyutları itibariyle hem teşvik hem de yasak tasavvur edilebilecek konularda iş, gereken dengeyi oluşturmaya dayanmaktadır. Burada her ne kadar söz konusu denge herkeste aynı hassasiyet üzerinden kurulamıyorsa da kişi hiç değilse durması gereken bir yer olduğunun bilincinde olmalıdır.

İşte İbnü'l-Vezîr de bu meselede Kur'an, peygamber ve ashab üzerinden kendisine bir denge oluşturmaya çalışmış ve ne tamamen yasaklayıcı ne de tamamen konuyla ilgili bütün tavırları kucaklayıcı bir yol izlemiştir. Bu noktada kendisine bir sınır tayin etmiştir. Onun meselenin izahında özel mezhep ismi zikretmeden prensipler üzerinden ilerlemesi, derdinin kişi veya gruplar değil, konunun ilkeli şekilde anlaşılmasına çalışma olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu tavır, İslâm akaidinin temel düsturlarından olan denge anlayışına da uygun bir yaklaşımdır. Konuyla ilgili farklı tutumlar takınmak, ilgili sınırı genişletmek yahut daraltmak elbette mümkünse de meseleyi tek boyuttan ele almak, mevzuu diğer unsurlardan bağımsız şekilde değerlendirmek pek de uygun bir tavır olarak gözükmemektedir. İşte İbnü'l-Vezîr'in çizdiği sınır, kimi boyutlarıyla tartışılabilirse de bir denge kurmaya, meseleyi farklı vecihleriyle değerlendirmeye çalışması itibariyle bir takdiri hak etmektedir.

Kaynakça/Reference

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavûd-Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Âmidî, Seyfeddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Şeyh Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1424/2003.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*. thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009.
- Bâcûrî, İbrâhim b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Bâcûrî= Tahkikü'l-makâm ala Kifâyeti'l-avâm fî ilmi'l-keîâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Bâcûrî, İbrâhim b. Muhammed. *Tuhfetü'l-mürîd Şerhu Cevhereti't-tevhîd*. tsh. Muhammed Halîlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2004.
- Batur, Muhammet Raşit. *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir*. Ankara: Gece Yayınları, 2018.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Kaza ve'l-kader*. thk. Muhammed b. Abdullah Al-i Âmir. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1421/2000.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî. *el-Bahrü'z-zehhâr=Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Adil b. Sa'd. 20 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988.
- Bihîştî, Ramazan Efendi. *Şerh-i Ramazan Efendi ala şerhi's-Sa'd ale'l-Âkâidi'n-Nesefiyye*. thk. Muhammed Hâdî eş-Şemmerî el-Mardinî. Diyarbakır: Mektebetü Seyda, 1433/2012.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. haz. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Çalık, Enes. *Yemen'de Sünnet Müdafaası İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (h. 775-840) Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Erbâîn fî usûli'd-dîn fi'l-akâid ve esrâri'l-ibâdât ve'l-ahlâk*. thk. Abdullah Abdülhamîd Urvânî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003.
- Halebî, Nûreddîn Ali b. İbrâhim. *es-Sîretü'l-Halebiyye*. tsh. Abdullah Muhammed el-Halîlî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Harbî, Ali b. Ali Câbir. *İbnü'l-Vezîr ve ârâuhü'l-itikâdiyye*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1406/1985.

- Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*. thk. Muhammed Abdülkâdir el-Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Hut, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Derviş Muhammed. *Esne'l-metâlib fi ehâdîsi muhtelifi'l-meratib*. thk. Mustafa Abdülkâdir el-Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-meâni ve'l-esânid*. 26 Cilt. Tıtvan: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1408/1998.
- İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ İsmâil ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 14 Cilt. Cîze: Müessesetü Kurtuba, 1930. 8/461.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *Fazlu ilmi's-selef ale'l-halef*. thk. Ahmed Fethi Bükeyrî. Kahire: Dâru'l-Lü'lüe, 2021.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *İktizâ'ü's-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*. thk. Nâsır b. Abdülkerim Akl. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Rüşd, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. haz. Âmir Cezzâr-Enver Baz. 37 Cilt. Medine: Dâru'l-Vefâ, 3. Basım, 1426/2005.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *en-Nübüvvât*. thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1420/2000.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî el-İşbîlî. *Kitâbü'l-Kabes fişerhi Muvatta'-i Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Saydü'l-hâtır*. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 2020.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb el-Arnaut. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî. *Îsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî. *er-Ravzü'l-basım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Ali b. Muhammed el-Amran. 2 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.

- İmrânî, Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebü'l-Hayr b. Salim. *el-İntisâr fi'r-red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr*. thk. Suud b. Abdülaziz el-Halef. 3 Cilt. Riyad: Edvau's-Selef, 1419/1999.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Mugnî fi'ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. thk. Hızır Muhammed Nebhâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Kemalpaşazâde, Ahmed Şemseddîn. "el-Cebr ve'l-kader". *Resâil-i İbn Kemal*. 158-185. Dâruhilâfetalıyye: Matbaa-i İkdâm, 1316.
- Lâlekâî, Hibetullâh b. Hasan. *Şerhu Usûl-i itikadi ehli's-sünne ve'l-cemâa*. thk. Ebu Yakub Neş'et b. Kemal el-Mısrî. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1425/2005.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleymân. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi'usuli'l-fikhi'l-Hanbelî*. thk. Ahmed b. Muhammed b. Salih es-Serrâh. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Mutayrî, Abdullah Muhammed. *Mesâilü'l-itikâd inde Emîr es-San'anî Muhammed b. İsmâil*. Kahire: Câmîatü'l-Kâhire, Külliye-i Dâru'l-ulûm, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahîh*. haz. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Osman, Hamed b. İbrâhim. *Usûlü'l-cedel ve'l-münazara fi'l-kitâb ve's-sünne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 1425/2004.
- Özdemir, Ahmet. "İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (öl. 840/1436) ve Hadisçiliği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (2018/2), 269-294.
- Özervarlı, M. Sait. "İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/240-242. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail Emir. *İkâzu'l-fikre li-mürâcaati'l-fitre*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bustânü'l-ârifîn*. thk. Abdülvâris Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hasâisü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1404/1983.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *el-Akâidetü't-Tahâviyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ukaylî, Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd. *ed-Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.

Zebîdî, Murtaza Muhammed b. Muhammed. *İthâfî's-sadeti'l-muttakîn bi-şerhi İhyâ-i ulûmi'd-dîn*. 14 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Kitâbü'l-kebâir ve tebyînü'l-mehârim*. thk. Muhyiddin Müstü. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1987.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1 (Temmuz/July 2023): 058-085

Farsça Bir Tefsirde Arapça Meseller (Ravdu'l-Cinân Örneği)
Arabic Parables in a Persian Tafsîr (The Example of *Rawd Al-Jenân*)

Seyfullah Efe

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Birgivî İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Ege University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rethoric
İzmir, Türkiye

seyfullah.ef@ege.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0296-0104>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Haziran/June 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Temmuz/July 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Temmuz/July 2023

Atıf / Citation

Efe, Seyfullah. "Farsça Bir Tefsirde Arapça Meseller (Ravdu'l-Cinân Örneği)". UMDE Dini Tetkikler Dergisi 6/1 (Temmuz/July 2023), 058-085. <https://doi.org/10.54122/umde.1313952>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektas Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Meseller, insan ve toplulukların yaşamlarında bazı önemli olayları vurgulayan, sonraki nesillerin bunlardan haberdar olmasını sağlayan kültür aktarımı vazifesi gören sözel unsurlardır. Kur'ân-ı Kerîm Arap dilinde indiğinden onun içinde de cahiliye dönemi Arap kültüründe yerleşmiş bazı meselleri görmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm, tüm insanlığa rehber ve hidayet kaynağı olarak indirilmiş, Arapça bir kitap olduğu için onu anlamada bazı sorunlarla karşılaşmış ve bu sorunları çözmek adına bazı çalışmalar yapılmıştır. Kimi çalışmalar onun dilsel yönüne yoğunlaşırken kimileri de anlam boyutunu, verdiği mesaj kısmını ön planda tutmuşlardır. Bazı ayetleri yorumlamada mesellerden yardım alan müfessirler olmuştur. Nitekim meseller hem dil hem de anlam boyutunun ortak olduğu kabul edilen öğelerdendir. Arapça konuşan toplumlar dışında Kur'ân-ı Kerîm'i anlama sorunu ortaya çıkınca tercüme tefsirler yazılmaya başlanmıştır. Bu çalışmada Şii-İmami çizgiye mensup bir müellif tarafından yazılan ilk Farsça tefsir olan *Ravdu'l-Cinân* esas alınarak bu tefsirdeki Arapça meseller ele alınmıştır. Tefsirde Farsça meseller olsa da Arapça mesellerin kullanımı ile belli bazı amaçlar gözetilmiştir. Bu meseller yoluyla kelimenin kökeni, etimoloji/sarf açısından kelimenin kalıbı ve nahiv ilmi açısından da kelimenin mahiyeti ve i'râbı, cümlede işgal ettiği yer gibi hususlar açığa kavuşturulmuştur. Ayrıca bunların dışında da ayette geçen kelime ile doğrudan ilişkisi olmasa da ya içinde geçtiği için ya da anlam olarak karşılması nedeniyle mesel kullanılmıştır. İşte tüm bu amaçlar örnekleriyle verilip değerlendirilecek, mesel kitaplarından asılları tahriç edilerek geçen diğer hususlar da ayrıca açıklanacak ve bir sonuçla çalışma sonlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mesel, Farsça, Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-Cinan*.

Abstract

Parables are rhetorical devices that highlight significant occurrences in peoples and communities' lives and act as a mechanism of cultural transmission, making them known to succeeding generations. The Qur'ân contains parables that were ingrained in the Arab culture of the Jahiliyyah period because it was revealed in the Arabic language. Because the Qur'ân was revealed as a source of guidance and direction for all humanity, and because it is an Arabic book, various challenges in comprehending it have arisen, and some efforts have been made to resolve these difficulties in understanding the meaning. While some research have concentrated on its linguistic aspects, others have prioritized its meaning and message. Some interpreters have used parables to help them comprehend certain verses. In reality, parables are among the elements that are considered to share both language and meaning dimensions. When it became difficult to read the Qur'ân outside of Arabic-speaking countries, prominent commentaries began to be translated or commentators began to write in foreign languages. This study is based on *Rawd al-Jinân*, which is not the first tafsîr written in Persian but the first Persian tafsîr written by a member of the Shi'ite-Imami line and deals with the Arabic parables in this tafsîr. Although the tafsîr is in Persian, the use of Arabic parables serves certain purposes. Through these parables, issues such as the origin of the word, the morphology of the word in terms of etymology/orthography, and the nature and irâb of the word in terms of the science of grammar and the place it occupies in the sentence have been explained. Apart from these, even though it is not directly related to the word mentioned in the verse, it is used either because it is mentioned in it or because it fulfills its meaning. All these purposes will be given and evaluated with examples, analyzed from the books of parables, other issues will be explained separately and the study will be concluded with a conclusion.

Key words: Tafsîr, Parable, Persian, Abû al-Fotouh Râzî, *Rawd al-Jenân*.

Giriş

Kuran-ı Kerim, tüm insanlığa gönderilmiş hidâyet kaynağıdır. Hitap ettiği kitlenin dünya ve ahiret saadetini temin için kimi zaman emir ve nehiy gibi üsluplarla kurallar

koymuş; kimi zaman da konuları daha açık hale getirip somutlaştırmak için kıssa ya da mesel kullanma yolunu tercih etmiştir.

Mesel, “bir şeyin benzeri, delili, vasıf, ibret, kıssa, halk arasında yaygınlık kazanmış atasözü türündeki söz” gibi anlamlara gelen (مثل) kelimesinden ya da “benzemek, benzeri olmak” manasındaki “müsûl” (مئول) kökünden türemiş bir sıfat olup “benzeyen” demektir.¹ Misl ve mesîl kelimeleri de bu anlamda kullanılır. Bir meseli benzeşen yeni bir durum için söylemeye “darbu’l-mesel”; açıklama ve pekiştirme amacıyla söz arasında mesel ve vecize zikretmeye de “irsâl-i mesel” denir. Hikmet, vecize ve deyim de bu bağlamda zikredilebilir.² Meseller, soyut fikirlerin somut örnek ve benzetmeler yoluyla zihinlerde yerleşmesini sağlar. Etkileme, ikna etme, nesilleri iyiye ve güzele yönlendirmedeki önemli rolleri sebebiyle başta Kur’an olmak üzere kutsal kitaplarda, peygamberlerin öğüt ve dualarında, tefsir kitaplarında, edebiyat eserlerinde bolca mevcuttur. Bu bağlamda elimizdeki makale mesellerin Kur’an-ı Kerîm tefsirinde hangi fonksiyonu icra ettiklerini ortaya koyma amacındadır.

Öncelikle makalemize örneklem olarak seçtiğimiz Farsça yazılmış bir tefsir olan *Ravdu’l-cinân* ve müfessir Ebû’l-Fütûh Râzî (öl. 554/1159) tanıtılacaktır. Müteakiben her bir mesel kullanım amacına göre alt başlıklara ayrılacaktır. Ele alınan meselin geçtiği ayetin meali verilecek, metni dipnota atılacak ve gerekli kelimeler sözlüklerden açıklanacaktır. Daha sonra müfessir tarafından serdedilen mesel konuyla ilgili klasik emsal kitaplarından tahriç edilerek müfessirin meseli kullanmadaki amacı belirtilecektir. Ayrıca konunun gidişatına göre şiir, hadis ya da başka ayetler de geçtiği takdirde onlar da tespit edilecek ve dipnotta referans gösterilecektir.

1. Ebû’l-Fütûh Râzî

Ülkemizde akademik çevrelerde ve kaynaklarda hiç tanınmayan bu müfessir, Şî-îmâmî mezhebi esasınca Farsça dilinde tefsir yazan ilk âlimdir. Kendisine eş-Şeyhu’l-îmâmu’l-Celîl, Kudvetü’l-Müfessirîn, Tercümân-ı Kelâmullâh, Cemâlüddîn gibi lakaplar verilen müfessirin adı Ebû’l-Fütûh el-Huseyn b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Huseyn b. Ahmed el-Huzâî en-Nişâbûrî er-Râzî’dir³.

¹ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Ferahîdî, *Kitâbü’l-ayn* (Dâru Mektebeti’l-Hilâl, ts.), “mesel”, 8/228; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü’l-luga* (Beyrut: Daru’l-ilm li’l-Melayîn, 1987), “mesel”, 1/432.

² İsmail Durmuş, “Mesel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2004), 29/291; İsmail Durmuş, “İrsâl-i Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/450.

³ Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî Ebû’l-Fütûh Râzî, *Ravdu’l-cinân ve ravhu’l-cenân*, ed. Muhammed Cafer Yâhîkî (Meşhed: Bünyâd-ı Pejûheşâyî İslâmî, 1408), 1/78; Ebû Cafer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî İbn Şehrâşûb, *Meâlimü’l-ulemâ* (Necef: Matbaatü’l-

Doğum tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda kesin bir bilgi yoktur. Yıl olarak tam bilinemesi de 480/1087 yılında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Ömrünün geneli Rey şehrinde geçen müfessirin ilim yolculuklarına baktığımızda hocalarından olan Ebû Ali et-Tûsî ile görüşmek ve ilminden istifade etmek için Necef'e gitmiş olduğu görülmektedir.

Hayatı hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Ebû'l-Fütûh Râzî'nin vefat tarihi de tartışmalıdır. Çeşitli kanıtlar eşliğinde vardığımız sonuca göre vefat tarihinin h. 554 yılı olarak kabul ediyoruz.⁴ Müfessirin kabri ise şu an Tahran'a bağlı bir belde olan Rey'de⁵ ve bulunan Şah Abdulazim Külliye'sinin İmamzâde Hamza Sahnı'nda bulunmaktadır⁶.

Kendisinin yetişmesinde pay sahibi olanlar arasında Şeyh Ebu'l-Vefâ Abdülcebbâr b. Abdillâh b. Ali el-Mukri' er-Râzî (öl. 503/1109); Şeyh Ebu Ali Hasen b. Muhammed Tûsî (öl. 500/1106); Şeyh Ali b. Muhammed b. Ahmed Nişâbü'rî Râzî (öl.?).; Kâdî İmâdüddîn Ebû Muhammed b. Hasen Esterâbâdî (öl.?).; Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi ilim adamları vardır.⁷

Öte yandan Şeyh Müntecebüddin Ali b. Ubeydullah İbn Bâbeveyh el-Kummî er-Râzî (öl. 585/1189); Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî (öl. 588/1192); Nasîruddîn Abdullah b. Hamza et-Tûsî (öl. 573/1177); Tacuddîn Muhammed b. Huseyn (öl. ?); Şerîf Şerefşâh b. Muhammed Eftasî (öl. ?) ve Ali b. Kutb Râvendî (öl. ?) gibi âlimlerin de yetişmesine vesile olmuştur.⁸

Müellif sadece tefsir alanında eser vermekle kalmayıp hadis ve İmamiyye fihri konusunda da eserler vermiştir. Bu eserler şunlardır:

1- *Ravhu'l-ahbâb ve rûhu'l-elbâb fi şerhi's-şihâb*. Muhammed b. Selâme el-Kuğâî'nin (öl. 454/1062) *Müsnedü's-şihâb* adlı eserine müfessirin yazdığı Farsça bir şerhtir.⁹

2- *Risâle-i Hüsnîyye*: Çok kıymetli ve meşhur bir eser olan bu risale, Şîa'nın imamet meselesi mihverinde yazılmıştır. Harun Reşid döneminde sonradan İslam'a giren Hüsnîye adındaki Şii bir cariyenin Ehl-i Sünnet âlimleriyle imamet ve diğer konuları tartışıp onlara galip gelmesini anlatır.¹⁰

Haydariyye, 1380), 141; Muhammed Hadî Marifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn fi sevbihi'l-kaşib* (Meşhed: el-Câmiatü'r-Radaviyye l'l-ulûmi'l-islâmiyye, 1418), 2/390.

⁴ Seyfullah Efe, *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı (Nesefî-Râzî Örneği)* (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2021), 24.

⁵ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Müessesetü't-Tab ve'n-Neşr, 1410), 90/192; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/312.

⁶ Mirzâ Abdullah Efendî, *Riyâzu'l-ulemâ* (Tahran: Matbaatü'l-Hayyâm, 1401), 2/156; Efe, *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı*, 25.

⁷ Efe, *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı*, 25.

⁸ Efe, *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı*, 26-27.

⁹ Ali b. Ubeydullah Müntecebüddîn, *el-Fihrist*, ed. Seyyid Celaeddin Muhaddis Urmevî (Kum, ts.), 48; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beirut: Mektebetü'l-Müsenna, ts.), 2/1684.

¹⁰ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 90/192; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 1/312.

3- *Risâle-i Yûhannâ*: Evvelen Hıristiyan olup sonrasında İslam'a giren Yûhannâ'nın ağzından anlatılan bir kurgudur. Yûhannâ, Müslüman olduktan sonra dört sünni mezhebi ve sonrasında İmamiyye'yi inceleyip hak mezheb olarak İmamiyye'yi tercih etmiştir.¹¹ Bu kitap, Radyüüddîn b. Tâvûs'un (öl. 664/1266), zimmî Abdulhamid'in diliyle imamet meselesini anlattığı eseri *et-Tarâif fi ma'rifeti mezâhibi't-tavâif*'in üslubuyla yazılmıştır.¹²

4- *Tebşiratü'l-avâm fi'l-milel ve'n-nihal*: Milel ve Nihal türü eserlere bir örnektir. Müfessire nisbeti hakkında bazı sıkıntılar olsa da¹³ rical âlimleri aynı eserin aynı adla başka birine nisbet edilmesinin imkân dâhilinde olduğunu söylemektedirler.

5- *Tefsir-i Arabî*: Müfessir, tefsirinin mukaddimesinde bir topluluğun kendisinden tefsir yazmasını istediklerini söyledikten sonra onlara biri farsça diğeri Arapça olmak üzere iki tefsir yazmayı söz verdiğini söylemektedir.¹⁴ Ancak bu Arapça olanı ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.

1.1. *Ravdu'l-Cinân ve Ravhu'l-Cenân*

Çalışmamızın ana kaynağı olan bu tefsir Farsça konuşulan bir coğrafyada yaşayan insanların dünya ahiret saadetleri için kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak amacıyla hem Arapça hem de Farsça yazabilen bir müfessir tarafından yazılmış bir eserdir. Bu tefsir, Fars coğrafyası denilen İran, Afganistan bölgesinde telif edilen ilk Farsça tefsir değildir.¹⁵ Ancak müfessirin yaşadığı bölge olan Rey kentinde ve civar bölgelerde Şîî/İmâmî akidesi egemen olduğu için böyle bir tefsirin yazılması zorunlu hale gelmiş; halkın ihtiyaçlarına bigâne kalınmamıştır. Neticede Ebû'l-Fütûh Râzî tarafından ilgili mezhebin görüşleri bağlamında ilk Farsça tefsiri kaleme alınmıştır.¹⁶ Bu tefsirin tanıtımı ve müfessirin burada izlediği tefsir yöntemi hakkında ayrıntıya girmeyeceğiz.¹⁷ Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de ve tefsirlerde geçen mesellerle ilgili yapılan çalışmaları da tek tek anlatmamak ve makalemizde özü yakalamak adına yapılan çalışmalara yeri geldiğinde atıfta bulunacağız.¹⁸

¹¹ Efendî, *Riyâzu'l-ulemâ*, 2/173; Muhammed Muhsin Tahrânî Aga Büzürg, *ez-Zer'â ila tasânîfiş-Şîa* (b.y.: Matbaatü'l-Kada, ts.), 25/296.

¹² Tahrani, *ez-Zer'â*, 25/296.

¹³ Efe, *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı*, 26.

¹⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-Cinân*, 1/2.

¹⁵ Efe, "Kur'ân'ın Farsçaya tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 224.

¹⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 1/2; Efe, *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı*, 32.

¹⁷ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Efe, *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı*.

¹⁸ Ayşe Seyithanoğlu, *Maksatları ve Mesajları Bakımından Kuran Meselleri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 10-11.

2. *Ravdu'l-Cinân* Tefsirinde Meseller

Ebû'l-Fütûh Râzî, “Allah, gerçeği açıklamak için bir sivrisineği hatta ondan daha küçüğünü misal vermekten çekinmez”¹⁹ ayetinin tefsirinde darb-ı meselin, teşbih yoluyla bir hali anlatmak için başka bir hali kullanmak olduğunu ifade eder. Bu meyanda, “Allah, size kendinizden bir örnek verdi”²⁰ ayetine, “Allah, sizi vafetti, açıkladı” anlamını veren müfessir, “darb” (ضرب) kelimesini açıklar ve mesel kelimesine geçer. Mesel ile misl kelimelerinin şebih ile şibh gibi aynı anlama sahip olduklarını belirttikten sonra teşbih ile temsilin de benzer olduklarını beyan ederek buradaki açıklamasını bitirir. Buna benzer açıklamaları, mesellerin niçin kullanıldıklarını ve ayeti anlamadaki fonksiyonlarını ilgili ayetlerde tekrar eder.²¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, Farsça olarak yazdığı tefsirinde hem Arapça hem de kendi ana dilinde kullanılan mesellerden de yararlanmıştı. Ancak Farsça meselleri başka bir çalışma konusu olarak işlemeyi uygun görüyoruz.

2.1. Mesellerin Kullanım Amaçları

Müfessirin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra ana konumuza yani *Ravdu'l-cinân* adlı tefsirde değinilen mesellere ve onların kullanım amaçlarını açıklamaya geçebiliriz. Başta da belirtildiği üzere mesel, soyut olanın akla daha yakın kılınması amacıyla somutlaştırma metodunun fonksiyonel hale getirilmesidir. Söz konusu metodun kullanım amaçlarına bakıldığında da kelimenin tabii anlamını açıklama, kelimenin sahip olduğu anlamlardan birini tercih etme, ayette geçen kelimenin i'râbını ortaya koyma, kelimenin sarf ilmine göre kalıbını açıklama, ayette anlatılan durumun günlük hayattaki yansımalarını belirtme vb. gibi amaçlara matuf olarak mesellerin kullanıldığını görürüz.

2.1.1. Kelimenin Sözlük Anlamını Açıklama

Müfessir, “Onlar, kurtuluşa ermişlerdir”²² ayetinde geçen “felâh” (فلاح) kavramını açıklarken felâh ve fevz lafızlarının eş anlamlı olduğunu ve ilgili kelimenin sözlük anlamının “yarmak” ve “koparmak” manasına geldiğini belirtir. Bu yüzden çiftçiye “fellâh”, alt dudağı

¹⁹ el-Bakara 2/26: “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْخِجِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا...”

²⁰ er-Rûm 30/28: “ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ...”

²¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 1/176-177.

²² el-Bakara 2/5: “...أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ...”

yarık kişiye de “eflah” adı verildiğini ifade ederek²³ konuyla ilgili (الْحَدِيدُ بِالْحَدِيدِ يُفْلَحُ)²⁴ meselini de serdeder. Bu mesel, kültürümüzde “Dinsizin hakkından imansız gelir.” şeklinde kullanılmaktadır. İlgili mesel, acıması olmayan zorba kişilerin hakkından yine o derece güçlü ya da daha kuvvetli birilerinin geleceğini ifade etmektedir. Râzî bu meselde sadece felah kelimesinin tabii anlamına vurgu yapılan bir meseli kullanmıştır.²⁵

Râzî, “*Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti.*”²⁶ ayetinde geçen halife kelimesinin türediği h-l-f kökünü incelerken onun fiil, isim vb. türevlerini açıkladıktan sonra bu kökten türeyen “half” (حَلْفٌ) lafzının anlamlarından birinin “geride bırakılan-iyi ya da kötü- nesil” olduğunu “*Onlardan sonra bir nesil geldi. Namazı terkettiler, şehvetlerine uydular*”²⁷ ayetiyle delillendirir. Kelimenin diğer bir anlamı ise “kötü söz” veya “hatalı söz” demektir. İşte bu anlamı ortaya koymak isteyen müfessir de (سَكَتَ أَلْفًا) (وَوَ نَطَقَ حَلْفًا)²⁸ meselini kullanmıştır.²⁹ Bu mesel, uzun zaman boyunca susup sonrasında da konuşunca hata yapan, pot kıran insanlar hakkında serdedilmiştir.³⁰

“*Allah, onları hiçbir şeyi göremez bir durumda karanlıklar içerisinde bırakmıştır*”³¹ ayetinin tefsirinde “zulümât” kelimesinin zulüm lafzından türediğini belirten Ebû'l-Fütûh Râzî zulmün sözlükte eksiklik, noksanlık³² anlamına geldiğini ifade ederken bu anlamı “*Her iki bahçe de meyvelerini verdi. Hiçbir şeyi de eksiltmedi*”³³ ayetiyle de desteklemiş ve bu meyanda (مَنْ أَشْبَهَ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ)³⁴ meselinden istifade etmiştir. Çocuğun babasına benzemesindeki realiteye işaret edilen bu meselle aslında herhangi bir töhmet bulunmadığı, aslının nesebinin sahih olduğu da vurgulanır. Kültürümüzde “Hık demiş babasının burnundan düşmüş”³⁵ sözü bu mesele karşılık sayılabilir. Burada mesel kullanımının amacı yine ayette geçen kelimenin sözlük anlamına işaret etmektir.

²³ Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, ed. Abdusselam Muhammed Hasan (Kahire: ed-Daru'l-Mısıriyye, 1964), “felah”, 5/47.

²⁴ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Abdullâh el-Herevî, *el-Emsâl* (b.y.:y.y., 1400), 96; Ebû'l-Hayr Zeyd b. Abdullâh b. Mesûd İbn Rifâa el-Hâşimî. *el-Emsâl* (Dimaşk: y.y., 1423), 53.

²⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 1/111.

²⁶ el-Bakara 2/30: “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...”

²⁷ Meryem 19/59: “فَخَلَفَ مِنْ بَدْيِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ...”

²⁸ İbn Rifâa, *el-Emsâl*, 155.

²⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 1/198.

³⁰ Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 55.

³¹ el-Bakara 2/17: “...وَتَرْكَبُهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ...”

³² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, “zulm”, 8/163; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Dureyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408), “zulm”, 2/934.

³³ el-Kehf 18/33: “...آتَتْ أَكْثَرَهَا وَلَمْ تَنْظِلْمِ مِنْهُ شَيْئًا...”

³⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 1/332; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/28.

³⁵ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010), 534.

Râzî, “*İşte bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır*”³⁶ ayetinde geçen hudûd kelimesini tahlil ederken fiil kökenini ve isim türevlerini ortaya koyar. “Haddâd” (حدّاد) kelimesinin hem demirci hem de zindancı anlamına geldiğini söyler. İkinci yani zindancı anlamını tekid etmek için ise şu meseli kullanır: “Artık azab meleğiyle zindancıyı sen kıyasla!” (تقيس الملائكة) (بالحدّادين).³⁷ Burada h-d-d maddesinin anlamlarından biri olan engellemek manasının ileri çıktığını söyleyen müfessir, meleklerin cehennemden çıkmak isteyenlere engel oluşunu zindancıların da çıkmak isteyen mahkûmları engellemesine benzetir.³⁸ Meselin kullanımı, kelimenin sahip olduğu anlamlardan birini vurgulamaktır.

“*Onlarla yüzleri dağlanır*”³⁹ ayetinin tefsirini yapan Râzî dağlamak/كوى fiilinin masdarı olan “*key*” sözcüğünü meselin içinde geçmesi itibariyle o çerçevede açıklama yoluna gitmiştir. Nitekim mesel, “Son çare, dağlamaktır” (آخر الداء الكي)⁴⁰ şeklindedir. Bu mesele eserlerinde yer veren yazarlar, dert anlamına gelen “dâ” (داء) lafzını dil âlimlerinin doğru bulmadığını doğru olanın da “deva” (دواء) kelimesi olması gerektiği şeklinde itiraza da yer verirler. Burada müfessir, meselin bütün çareler tükendikten sonra ve bütün ilaçlar kullanıldığı halde bir iyileşme olmaması halinde son çare olarak dağlama yapılması anlamına geldiğini belirtir. Bir diğer açıklama ise her türlü sulh, müdârâ gibi iyi geçinme yollarının tükenmesi ve anlaşmazlığa gidilmesi hatta savaştan başka yöntemin kalmaması durumunda da “Artık savaştan başka yol kalmadı” anlamında bu mesel kullanılmaktadır. Râzî, bu meseli kelime açıklaması amacıyla kullanmıştır. İlgili kelimenin kökeni hakkında kullanılan bir diğer mesel ise (قد يضرب العير والمكواة في النار)⁴¹ şeklindedir. İfadede geçen “dağlama aleti” (المكواة) kelimesi dağlamak anlamındaki fiilden türetilmiş ism-i alet vezninde bir kelimedir. Bu ifade, korktuğu şeyle göz göze gelince kişinin halden hale geçmesine mesel olarak verilmiştir. Bu mesel de yine Râzî tarafından aynı amaca matuf olarak kullanılmıştır.⁴²

“*O, söz söylemede bana üstün geldi*”⁴³ ayetini yorumlayan müfessir, bu âyetteki (عزّ) fiilinin galip gelme, yenme anlamına⁴⁴ sahip olduğunu belirttikten sonra bunu destekleme

³⁶ el-Bakara 2/187: “...تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ...”

³⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/268; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/136.

³⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 3/60.

³⁹ et-Tevbe 9/35: “...فَتَكُونُ بِهَا جَنَاهُمْ...”

⁴⁰ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luga*, 1/167; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/97.

⁴¹ el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım ed-Dabbî. *Emsâli'l-arab*, ed. İhsan Abbas (Daru'r-Râidi'l-Arabiyye, 1983), 115; Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 309.

⁴² Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 9/232.

⁴³ Sâd 38/23: “...وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ...”

⁴⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/76.

babında Arapların “Yenen ganimeti alır” (مَنْ عَزَّ بَيَّ)⁴⁵ meselini serdeder.⁴⁶ Buradaki amaç fiilin sözlük anlamını daha iyi ifade etmektir.

Görüldüğü üzere Râzî yukarıdaki altı ayette geçen fiil ya da isimlerin anlamını vurgulamak ve daha iyi kavranmasını sağlamak için meselden örnek verme metodunu kullanmıştır.

2.1.2. Ayette Geçen Kelimenin Nahiv ve Sarf Açısından Tahlili

Açığa çıkarma, vuzuha kavuşturma, beyan etme gibi anlamları olan i'râb⁴⁷, arap dilinin önemli hususlarından biridir. Gramer terimi olarak i'râb, başına gelen âmil nedeniyle kelime sonlarının lafzî veya takdîrî olarak değişmesini konu alır.⁴⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî de tefsirinde bazı i'râb açıklamalarına yer vermiş konuyu Farsça konuşan muhataplarına daha iyi anlatmayı amaçlamıştır. Bu meyanda kelimenin i'râbını daha iyi vurgulamak adına meselleri kullanmayı tercih etmiştir.

“*Hacc, bilinen aylardır*”⁴⁹ ayetini tefsir eden Râzî, ifadede bir düşüklüğün/hazfin bulunduğu dikkat çeker. Buna göre tamlanan/muzaf hazfedilerek yerine muzaf ileyh/tamlayan getirilmiş ve bir anlam değişikliği ortaya çıkmıştır. Bu türden muzaf haziflerinin “*Köye sor*”⁵⁰ ve “*Rabbin geldi*”⁵¹ ayetlerinde de görüldüğüne işaret eden müfessir, olması gerekenin “Köy (halkın)a sor” ve “Rabbin(in emri) geldi” şeklinde tamlayanı takdir edilmiş cümleler olduğunu beyan eder. Yani âyet “Haccın vakti, bilinen aylardır” olarak anlaşılmalıdır. Bu nahiv/i'râb olgusunu desteklemek için de “Yaz/av iki ay, kış üç ay” (إنما إحصاء شهرين الصيفي وثلثة أشهر)⁵² meselini alıntılar. Yani yaz/av zamanı iki ay, kışın taylasan giyilecek zaman üç aydır şeklinde vakit veya zaman kelimelerini muzaf kabul etmişlerdir.⁵³ Görüldüğü gibi nahiv ilminin bir konusuna açıklık getirmek için meselden istifade edilmiştir.

“*...Bana yaşlılık gelip çatmışken...*”⁵⁴ ayetini i'râb açısından ele alan müfessir, bu ayette bir taklîb olduğunu/kelimelerin yer değiştirdiğini dile getirir. Aslında olması gereken “...ben

⁴⁵ ed-Dabbî, *Emsâli'l-Arab*, 83; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/288.

⁴⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 16/267.

⁴⁷ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “arab”“, 2/218; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhitü'l-a'zam fi'l-luga*, ed. Yahya el-Hişab (Kahire: Câmîatu Devli'l-Arabiyye el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulum, 1996), “arab”, 2/126.

⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî en-Nahvî İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.), 1/44.

⁴⁹ el-Bakara 2/197: “الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُوبَاتٌ...”

⁵⁰ Yûsuf 12/82: “وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ...”

⁵¹ el-Fecr 89/22: “وَجَاءَ رَبُّكَ...”

⁵² Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Sa'lebî)* (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 5/146.

⁵³ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 3/105.

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/40: “...وَقَدْ بَلَغْتَ الْكِبَرِ...”

yaşlılık çağına ulaşmışken ...” (وَقَدْ بَلَغَتْ الْكِبَرَ) şeklindedir. Arap üslubunda da böyle kullanımların olageldiğini söyleyen Râzî, bunun için (إذا ظَلَعْتَ الشَّعْرَى اسْتَوَى الْعُودُ عَلَى الْحِزْبَاءِ)⁵⁵ “Şi'râ⁵⁶ yıldızı çıkınca bukalemun ağacın üzerine dikildi” deyimini kullanır. Bu mesel doğrudan tercüme edildiğinde “Ağaç bukalemunun üzerine dikildi” anlamına sahip olsa da kelimeler arasındaki taklîb denilen uygulama nedeniyle ayetteki gibi anlamlı bir ifadeye kavuşmak adına “Bukalemun, ağacın üzerine dikildi” (استوى الحِزْبَاءِ عَلَى الْعُودِ) şeklinde tercüme edilmektedir. Arapça aslında fail ile mefulün yeri değiştirilmiş fail sona alınarak harf-i cer ile kullanılmıştır. Ebû'l-Fütûh Râzî yukarıdaki ayette de sözdizimi açısından aynı durumun varlığını isbat amacıyla bu meseli kullanmıştır.⁵⁷

“Sadece benden korkun!”⁵⁸ ayetinde “iyyâ” (يَا) ön ekinin muttasıl mansup zamire bitişmesini ve anlamda hasır ifade edişini anlatan müfessir, “Yalnız sana tapar, senden yardım isteriz”⁵⁹ ayetiyle konuyu örneklendirir. Ardından bu kullanımın ve anlamdaki hasrın Arapçada görülen bir üslup olduğunu da Sehl b. Fezâre et-Tâî'nin sevdiği kıza duygularını doğrudan anlatamadığı için yakınlarından birine söylüyormuşçasına şiir okuyarak bu kıza mesaj gönderdiği şiirin içinde geçen ve meselleşen “Kızım! Sana söylüyorum, gelinim sen anla!” (إِيَّاكَ أَغْنِي وَأَسْمِعِي يَا جَارَهَ)⁶⁰ ifadesinde de aynı vurgunun yapıldığını belirtir.⁶¹ Bu aynı zamanda bir şeyi başkasına söylüyormuş gibi yaparak asıl söylenmek istenen kimseye ima yoluyla anlatmayı da ifade eder.⁶²

“Şayet Allah'ın size olan fazlı ve rahmeti olmasaydı ...”⁶³ ayetinde bulunan şart edatı “lev lâ” (لولا) nın cevabının mahzuf olduğunu söyleyen Ebû'l-Fütûh Râzî, bu cevabın “helak olurdu” ya da “azabı hak ederdiniz” şeklinde olacağını beyan eder. Cevabın hafz olmasının ya da zikredilmemesinin Kuran'da da kullanılan bir üslup olduğunu “Eğer Kur'an kendisiyle dağların yerlerinden koparılıp yürütüldüğü bir kitap olsaydı...”⁶⁴ ayetiyle örneklendiren Râzî arap dilinde de böyle bir üslubu “Bari bana bilezikli bir hanım tokat atsaydı...” (لَوْ ذَاتُ سَوَارٍ لَطَمْتَنِي...)⁶⁵ meseliyle örneklendirmiştir.⁶⁶ Nitekim meselin hikayesine

⁵⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiü'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Daru'l-Fikr, 1995), 16/273; Ebû'l-Munzir Seleme b. Muslim b. İbrâhîm es-Suhârî, *el-İbâne fî'l-Luğati'l-'Arabiyye* (Meskat: y.y., 1420), 1/231.

⁵⁶ Murat Sülün, “Şi'râ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/180.

⁵⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 4/311.

⁵⁸ en-Nahl 16/51: “...فَيَايَ فَازْهَبُونَ...”

⁵⁹ el-Fatiha 1/5: “إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ”

⁶⁰ ed-Dabbî, *el-Fâhîr* (b.y.: y.y., 1380), 158; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/38.

⁶¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 12/248.

⁶² Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 705.

⁶³ Nûr 24/10: “وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ...”

⁶⁴ er-Ra'd 13/31: “وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ...”

⁶⁵ Ebû Zeyd Saîd b. Evs Ebû Zeyd el-Ensârî, *en-Nevâdir fî'l-luğa* (b.y.: y.y., 1401), 270; Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 268.

⁶⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 14/102.

baktığımızda kendine denk olmayan hatta daha aşağı konumda bulunan bir hasmından haksızlık gören birinin bu sözleri söylediğini görürüz. Ayette de muhtemel bir cevap takdiri olduğu bu meselle desteklenerek şartın cevabının mahzup olabileceği vurgulanmıştır.

“İnsan o zifiri karanlıkta elini çıkarsa göremeyecek gibidir.”⁶⁷ ayetinin tefsirinde Râzî, Müberred’e ait olan “Karanlıktan dolayı neredeyse seni göremeyecektim” (مَا كِدْتُ أَرَاكَ مِنْ) (الظُّلْمَةِ) ifadesini delil getirerek kişinin karanlık bir ortamda ancak olanca bir gayret harcadıktan sonra elini görebileceğini ifade eder. Diğer bir görüşe göre de mukarabe fiili olan “كاد”nin eklendiği görme fiili için görmeye yaklaşmakla birlikte görememek anlamını verdiği de söylenmiştir. İşte bu anlamı teyid etmek için müfessir şu meselden yararlanır: “Damat neredeyse emir olacak, devekuşu da neredeyse uçacak” (كَادَ الْعُرُوسُ يَكُونُ أَمِيرًا وَكَادَ النِّعَامُ يَطِيرُ)⁶⁸ Bu mesel, meydana gelme alametleri görüldüğü halde gerçekleşmeyen ya da çok yaklaşan olaylar hakkında kullanılır. Müfessirin bunu kullanma amacı, nahiv ilminde mukarabe/ fiillerinin ne anlama geldiğini ve ayete ne gibi anlamlar kattığını belirtmektir.⁶⁹

“Biz, böylece İbrahim’e göklerin ve yerin hükümranlığını gösteriyorduk”⁷⁰ ayetinin tefsirini yaparken “melekût” (مَلَكُوتٍ) lafzını etimolojik açıdan inceleyen Râzî, melek lafzının sonundaki vav ve tâ harflerinin aslî kök harfi olmadığını ve eklendikleri kelimenin anlamına abartı/mübalâğa kattıklarını söyler. Ayrıca bu kelimenin bu vezinde tek olmadığını rahamût, ceberût ve rehebût gibi faalût vezninden türetilen diğer farklı kelimelerin de varlığından bahseder. İçinde bu türden kelimelerin geçtiği bir meselle konuyu bitirir: “Senin etrafa korku salman, bağışlamandan daha iyidir.” (رَهْبُوتٌ خَيْرٌ مِنْ رَحْمَةٍ)⁷¹ Bu meselde vurgulanmak istenen mesaj, korkuyla itaat edenlerin işlerini sevgiyle itaat edenlere nazaran daha iyi yaptıklarıdır. Râzî bu meseli kullanırken ayette geçen kelime veznini başka örneklerle desteklemeyi gaye edinmiştir.⁷²

Sarf başlığında verilebilecek bir örnek de ezdâd bahsindedir. Kelimenin yazımı aynı olmakla birlikte açık-kapalı, almak satmak gibi doğrudan zıt anlamları içinde barındıran lafızlara ezdâd adı verilir.⁷³ Bu lafızlar, arap dilinin zenginliğini gösteren söz varlıklarındandır. Eşsesli lafızdan farkı eşseslilerin en az iki olmak üzere çok sayıda anlamı

⁶⁷ Nûr 24/40: “إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا...”

⁶⁸ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el-Mubberred, *el-Muktedab* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/74; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/162.

⁶⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-Cinân*, 14/162.

⁷⁰ el-En'âm 6/75: “وَكَذَلِكَ نُزِّيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...”

⁷¹ el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, “rahb”, 4/47; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luga*, “rahb”, 1/332; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/288.

⁷² Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 7/342.

⁷³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd* (b.y.: y.y., 1407), 1.

varken; bu tür ezdad lafızların sadece birbirine zıt iki anlamı vardır. Hangi anlamın kastedildiği de bağlamdan anlaşılabilir.

Mesela müfessir “*Ve bunda Rabbiniz tarafından sizin için büyük bir sınamanın olduğunu hatırlayınız*”⁷⁴ ayetinde geçen “belâ” (بَلَاءٌ) lafzının anlamlarını sayarken onun hem mihnet ve meşakkat anlamında olduğunu hem de imtihandan kurtuluş, nimet manasına geldiğini söylemektedir. Buna göre kelime ezdad sayılmaktadır. Bu ifadelerden sonra kelimenin diğer ayetlerdeki kalıplarına yer veren müfessir ilgili kelimenin hem imtihan anlamını hem de nimet anlamını (البلاء ثم الثناء) meseliyle destekler. Yani kelimenin nimet anlamını alırsak mesele “Önce nimeti gör, sonra şükret!” anlamı verilir. Öte yandan bela kelimesine fitne, imtihan anlamını verirsek de “Önce karşındakini tart/sına, sonra onu methet!” şeklinde meseli anlamak mümkündür. Bu bağlamda yani kelimenin deneme/sınama anlamı söz konusu olunca Râzî şu deyimini de destek mahiyetinde serdedir: (اخْبُرْ ثَقْلَهُ)⁷⁵ Buna göre “Dilediğin kişiyi deneyebilirsin. Ama sonrasında hoşuna gitmeyecek yönleri aranızı bozar.”⁷⁶

Ebû'l-Fütûh Râzî, “*Allah yolunda bana kimler yardımcı olacak?*”⁷⁷ ayetinde “ilâ” (إِلَى) harf-i cerinin “mea” (مَعَ) zarfı anlamında kullanıldığını belirtir. Çünkü ilâ harf-i ceri gaye anlamı taşıırken yani ismin “-e” halini anlatmaktayken burada maiyyet belirtmesi için kullanılmıştır. Müfessir aynı kullanımın bulunduğu “*Yetimlerin mallarını kendi mallarınızla birlikte yemeyin!*”⁷⁸ ayetini buna delil getirir. Bunu daha iyi açıklamak ve Arap edebiyatında mevcut olan bir üslup oluşunu isbat etmek için Râzî şu meselden yararlanır: “Birkaç deve birkaç deveye eklenirse sürü olur” (الدَّوْدُ إِلَى الدَّوْدِ إِبْلٌ).⁷⁹ Kültürümüzdeki “Damlaya damlaya göl olur” ya da “Her çok azdan olur” atasözlerinin aynı duruma karşılık geldiği söylenebilir. Yazar burada Arapçada tazmin konusunun bir alt başlığı olan harf-i cerlerin birbiri yerine kullanılabileceğini⁸⁰ dile getirmiş ve örneklendirmiştir.⁸¹

“*Ardından da ona cehennem vardır/Önünde de cehennem vardır...*”⁸² ayetinin tefsirinde ard, arka gibi anlamlara gelen “verâe” (وَرَاءَ) kelimesinin yukarıdaki iki örnekte geçenler gibi ezdâddan olduğunu dile getiren Râzî, lafzın hem ön hem de arka anlamlarına

⁷⁴ el-Bakara 2/49: “... وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ”

⁷⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-Emsâl*, 1/105; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/363.

⁷⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 1/274.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/52: “...مِنَ النَّصَارِيِّ إِلَى اللَّهِ...”

⁷⁸ en-Nisâ 4/2: “...وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ...”

⁷⁹ Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 101; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/462.

⁸⁰ İsmail Durmuş, “Tazmin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tazmin--dil-edebiyat#1> (03.06.2023).

⁸¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 4/340.

⁸² İbrahim 14/16: “...مِنَ وَرَائِهِ جَهَنَّمَ...”

muhtemel olduğunu söyler. Arka anlamının daha uygun olduğunu da ekler ama yine de ön, ileri manasını tercih ederek ayette zikredilen cehennem kişinin önünde, ilerleyeceği yolda olduğunu belirtir. Bu anlamı da “Ölüm herkesin önünde/başında” (الموتُ مِنْ وَرَاءِ كُلِّ أَحَدٍ)⁸³ meseliyle açıklar. Bu meselde ve ayette geçen kelimeye “ön” anlamının verilebileceğini ise “...Çünkü onların ilerisinde/varacakları yerde öyle bir kral vardı ki ...”⁸⁴ ayetiyle destekler.⁸⁵

Görüldüğü üzere yukarıda verilen ayetlerin açıklamasında kullanılan meseller kimi zaman kelime veznini açıklamada kullanılırken kimi zaman da geçen ifadenin nahiv ilmi açısından neye karşılık geldiğini, hangi anlamlara sahip olduğunu belirtme amacı güdülmüştür.

2.1.3. Ayetin Anlamını Destekleme

Tefsir metodolojisi açısından en sağlam tefsir yöntemi Kur’ân-ı Kerîm’in yine bir Kur’ân ayetiyle açıklanmasıdır. Bir yerde kapalı olan husus başka ayette açıklanmakta; Kur’ân-ı Kerîm’de açıklanmayan bir husus sünnet deliliyle tefsir edilebilmektedir.⁸⁶ Bu iki ana kaynağın yanında kıraat, şiir, meseller, fıkıh, kelim ilminin verileri ve daha pek çok malumat ayetleri yorumlamada dikkate alınan unsurlardandır. Bu başlık altında da mesellerin ayeti anlamaya ve okuyucunun zihninde olayı somutlaştırmaya ne gibi katkıları olduğuna dair örnekler sunulacaktır.

Müfessir, “...kıskançlıklarından...”⁸⁷ ayetindeki “hased” (حَسَدًا) kelimesinin tefsirinde bu lafzın mahzuf bir fiilin meful-ü lehi⁸⁸ olduğunu söyler. Devamında hasedin anlamlarını sıraladıktan sonra Hz. Peygamber tarafından yapılmış olan bir hased tanımına yer verir: “Hased, tıpkı ateşin odunu yemesi gibi iyilikleri yer bitirir.”⁸⁹ Ayetin hadisle tefsiri uygulamasından sonra Râzî, hasedin sosyal hayattaki yansımalarına vurgu yapmak ve ayette geçen kavramı daha da bilindir hale getirerek bu karaktere sahip kişilerdeki bazı olumsuz özellikleri belirtmek adına “Hasedçi, asla adam olmaz” (الْحَسُودُ لَا يَسُودُ)⁹⁰ meselini kullanmıştır.⁹¹ Nitekim kardeşindeki iyi bir varlığa gıpta ile imrenerek bakmayı kendisine

⁸³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, “verâe”, 3/161; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, “verâe”, 3/1368.

⁸⁴ el-Kehf 17/79: “..وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ..”

⁸⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 11/262.

⁸⁶ Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usuli't-tefsir* (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1980), 39.

⁸⁷ el-Bakara 2/109: ...حَسَدًا...

⁸⁸ Meful Leh: Eylemin yapılış nedenini açıklayan ve cümlelerin fiiliyle aynı kökten olmayan masdardır. Bk.. İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-Nahv*, 1/195.

⁸⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (b.y.: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.) Zühd, 22; Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Delhi: el-Matba'atu'l-Ensâriyye, 1323) Edeb, 52.

⁹⁰ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/230; Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyan et-Tevhidi, *el-Besair ve'z-zehair* (Dâru Sadır, 1988), 4/171.

⁹¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 2/108.

yediremeyen hased/kıskançlık illetine tutulmuş birisi ancak kışkırdığı kişiye verilmiş olan nimetin, imkânın ortadan kalkmasıyla rahata erebilir. Bu da hem ferdi hem de toplumu çıkmaza sürükler.

Müfessir, “*Onlar dediler ki: “Cennete Yahudi veya Hıristiyanların dışında asla hiçbir kimse girmeyecektir”*”⁹² ayetinin tefsirinde Yahudi ve Hıristiyanların, aralarındaki onca düşmanlık ve çelişkiye rağmen kendi dinlerini nesh ettiği gerekçesiyle Hz. Peygamber’e karşı omuz omuza dayanışma gösterdiklerini ifade eder. Durumu açıklayıcı olması ve ayetin yorumuna açılım getirmesi adına Râzî “Düşmanımın düşmanı dostumdur” diye bizim kültürümüze aktarılabilir olan “Zor anlarda küçük tartışmalar ortadan kalkar” (عِنْدَ الشَّدَائِدِ) ⁹³ meselini kullanır. Düşmanlar ya da aralarında tartışma yaşayan kişi ya da gruplar menfaat birliği oluşması durumunda aralarındaki husumeti bırakıp birleşerek aynı hedefe karşı omuz omuza mücadele ederler.⁹⁴

Ebû'l-Fütûh Râzî, “*... Vay haline o kişilerin ki kendi elleriyle kitabı yazıyorlar...*”⁹⁵ ayetinde Yahudilerin kitabı tahrif etmeleri konusunu işlerken yazma fiilinin sadece elle yapılabileceğini, başka bir organla bu işin yapılamayacağını söyler ve elin ne derece önemli bir organ olduğunu da vurgular. Buradan da insanın kendi eliyle yaptığının cezasını kendinin çektiğine dair bir meselden yararlanır. Bağdatlıların bir meseline göre bir adam su içtiği tulumu şişirip üzerine binerek Dicle Nehri’ne açılır. Derken tulum bir yerden hava kaçırıp adam da batmaya başlayınca çevreden yardım istemek üzere feryad etmeye başlar. Bu feryadı duyanlardan birisi de “Ellerin bağladı, ağzın şişirdi.” (يَدَاكَ أَوْكَّتَا وَفُوكَ نَفَخَ)⁹⁶ diyerek cevap verir. Bu mesel bizdeki “Kendin ettin kendin buldun!” deyimini hatırlatmaktadır. Burada Râzî ayette geçen “yed” kelimesinin geçtiği bir meseli hem lafzen hem de anlam yoluyla ayeti açıklamada kullanmıştır. Nitekim Yahudilerin meşhur söz oyunlarına bir kınama yapma amacı güden müfessir, onların, kendi elleriyle Kitab’ı tahrif edip sonra da “Bu, Allah katındandır” demeleriyle çelişkiye düştüklerini bize anlatmaktadır.⁹⁷

“*...Biz, hükümdar olmaya ondan daha layığız...*”⁹⁸ ayetinin tefsirinde Ebû'l-Fütûh Râzî, ayetin anlaşılmasına katkıda bulunmak ve anlamı daha somutlaştırmak için “B.kböceği

⁹² el-Bakara 2/111: ... وَقَالُوا لَنْ نَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى...

⁹³ İbn Rifâa, *el-Emsâl*, 115.

⁹⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 2/114.

⁹⁵ el-Bakara 2/79: “فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ...”

⁹⁶ ed-Dabbî, *Emsâlü'l-arab*, 77; Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 331.

⁹⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 2/26.

⁹⁸ el-Bakara 2/247: “... وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمَلِكِ مِنْهُ...”

annesinin gözünden kelebek görünür.” (الخنفساة في عين امها رامشنة)⁹⁹ meselini kullanmıştır.¹⁰⁰ Bu ayette İsrailoğulları, Talut’un hükümdar olmasını çekemedikleri için onu küçümsemişler ve kendilerinin bu işe daha ehil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim kendi içlerinden kral ve komutan seçmede ehil ve layık bir kimseyi bulamadıklarından Allâh Teâlâ Talut’u onlara yönetici seçmiştir. Bu bize, kişiye kendi ehlinin, aile fertlerinin, tanıdıklarının ne kadar işin ehli olmasa da işe uygun olduğu ve başkasına bu işin verilmemesi anlamında “Kuzguna yavrusu şahin görünür”¹⁰¹ atasözünü hatırlatmaktadır.

Allah Teâla, kâfirlerin iman etmeyeceğini bildiğinden elçisinin de onlara bağlı kalmaması ve onların iman edeceği beklentisinden umudunu kesmesi için “*Sen onları uyarsan da uyarman da inanmazlar*”¹⁰² ifadesini kullanmıştır. Müfessir, ayete açıklık getirmek amacıyla ünlü şair el-Buhturî’nin şiirinde¹⁰³ geçen ve meselleşen “Umut kesmek, iki rahatlıktan biridir” (اليأسُ إحدى راحتين)¹⁰⁴ ifadesini kullanmıştır.¹⁰⁵ Nitekim Râzî aynı bağlamda bu meseli A’raf sûresi 146. ve Şu’ara sûresi 200. ayetlerinin tefsirinde de kullanır.

Râzî, yukarıda nahiv başlığında işlemiş olduğumuz “...Yetimlerin mallarını yemeyin...”¹⁰⁶ ayetinin tefsirinde yetim malı yiyenin akıbetinin cehennem olduğunu, böyle yapanların karınlarını yetim malı değil cehennem ateşiyle doldurduklarını söyler. Bu durumda olanlar için şu meselin kullanıldığını ifade eder: “Kendi toynağıyla ecelini ararcasına...” (كالباحث عن حنفيه بظلفه).¹⁰⁷ Bu meselin hikayesi olarak bir koyunu kesmek isteyen kasabın keseceği bıçağı bulamaması ve koyunun da toynağıyla yeri eşelerken orada üstü örtülmüş olan bıçağı bulması olayı anlatılır. Türkçede buna karşılık “Eceline susamak”¹⁰⁸ deyimini kullanılmaktadır. Müfessir burada yine ayette anlatılan ifadeyi somutlaştırma ve ayete net bir anlam verme amacına matuf olarak bu meselden yararlanmıştır.

Râzî, “Genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun!”¹⁰⁹ ayetini yorumlarken “arz” kelimesinin özellikle kullanılmasını açıklar. Burada bir mübalağa olduğunu belirten müfessir, genelde boyun enden daha çok/uzun olduğunu söyler. Aslında burada “eni/genişliği bu

⁹⁹ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 2/97.

¹⁰⁰ Ebû’l-Fütûh Râzî, *Ravdu’l-cinân*, 3/356.

¹⁰¹ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 754.

¹⁰² el-Bakara 2/6: “...سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تُنذِرهم لا يؤمنون...”

¹⁰³ Ebû’l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmedî Ebû’l-Kâsım el-Âmedî, *el-Muvâzene beyne Şi’ri Ebî Temmâm ve’l-Bahterî* (b.y.: y.y., 1994), 3/118.

¹⁰⁴ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/315; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sevd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 317.

¹⁰⁵ Ebû’l-Fütûh Râzî, *Ravdu’l-cinân*, 3/283.

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/2: “...وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ...”

¹⁰⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu’l-emsâl*, 1/363; Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 2/157.

¹⁰⁸ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 350.

¹⁰⁹ Âl-i İmrân 3/133.

kadarsa boyu/uzunluğu ne kadar acaba?” sorusunun sorulması gerektiğinin altını çizen Râzî, kimi âlimlere göre gerçekten de amacın bu genişliği vasfetmek olduğunu belirtir. Ama kimi âlimlere göre burada mesele en/boy meselesi değil genişlik, ferahlık ve büyüklüğü anlatma durumu vardır. İşte bu ikinci seçenek için Araplar “Dehnâ’dan daha geniş” (أَعْرَضُ مِنَ الدَّهْنَا)¹¹⁰ meselini kullanırlar. Burada adı geçen Dehnâ boyu belli olmayan ama eni üç ya da dört gecede geçilebilen Yemâme ile Mekke arasında yer alan bir çöldür.¹¹¹ Bu meselden yararlanmada müfessirin amacı “arz” kelimesinin anlatımına katkıda bulunmaktır.¹¹²

“Münafıklara acıklı bir azabı müjdele!”¹¹³ ayetinin yorumunda müfessirimiz, müjdeleme/beşaret kelimesinin örfî kullanımında içinde hayır ya da menfaatin bulunduğu durumlar için kullanıldığını söyler. Aynı zamanda mecaz yoluyla da kötü haber ya da azaba da şamil olma ihtimalini de belirtir. İşte bu ayette ikinci durumun söz konusu olduğunu ifade eden Râzî, ayete açıklık getirme bağlamında “Selamın, dayak; azarın da kılıç darbesi!” (تَحِيَّتُكَ (الضَّرْبُ وَعِتَابُكَ السَّيْفُ)¹¹⁴ meselinden istifade eder.¹¹⁵ Bu mesel de anlamı pekiştirmek amacıyla müfessir tarafından serdedilen örneklerdendir.

“O bitkiden de yeşil bir fidan bitirdik”¹¹⁶ ayetini tefsir eden Râzî, yeşil/خَضِرًا kelimesinin, bakla ve tere gibi yeşillikler anlamına geldiğini söyler. Bunun yanında da yine Arapların “afiyet olsun” anlamına gelen (هُوَ لَكَ خَضِرًا مَضِرًا)¹¹⁷ ifadesini de kullandıklarını belirtir. Burada kelimenin kullanım amacı onun sözlük anlamını ortaya koymak değil de kültürdeki yansımalarının ne olduğunu ikileme yoluyla vurgulamaktır.¹¹⁸

Ebû'l-Fütûh Râzî, ayetin kültürdeki karşılığını belirtmek için de mesellerden yararlanma yolunu seçmiştir. Mesela “Herkes günahı kendi aleyhine kazanır. Hiç kimse diğerinin günahını yüklenmez”¹¹⁹ ayetinin tefsirinde müfessir, bizim kültürümüzde “Her koyun kendi bacağından asılır” şeklinde yer alan (كَلَّ شَاةٌ بِرِجْلِهَا سَتْنَاطُ)¹²⁰ meselini kullanır.¹²¹ Bu mesel, aynı olgunun tüm toplumlarda olabileceğini ve suçsuz kişiye işlemediği suçun vebalinin yüklenmemesi gerektiğini bize gösteren bir örnektir.

¹¹⁰ Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz el-Endelusî Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mucemu Me'stace min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi* (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403), 2/559; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/71.

¹¹¹ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mucemu Me'stace min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi*, 2/71.

¹¹² Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 7/67.

¹¹³ en-Nisâ 4/138: “بَشِّرِ الْمُتَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا”

¹¹⁴ Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, ed. thk Abdüsselam Muhammed Harun (Mektebetü'l-Hancı, 1988), 1/502; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve Lubbu lubâbi lisâni'l-arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1997), 3/222.

¹¹⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 6/154.

¹¹⁶ el-En'âm 6/99: “فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا...”

¹¹⁷ el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 7/49; Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris el-Kazvîni, *el-İtbâ ve'l-Muzâvece* (Kahire: y.y., ts.), 45.

¹¹⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 7/392.

¹¹⁹ el-En'âm 6/164: “...وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى...”

¹²⁰ İbn Rifâa, *el-Emsâl*, 200; Ebû Bekr Muhammed b. el-Abbâs el-Hârizmî, *el-Emsâlü'l-muvellede* (Abu Dabi: el-Mecmeu's-Şekâfî, 1424), 471.

¹²¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 8/115.

“...Kavmim içinde benim halifem ol. İslah edici ve yapıcı ol. Fesatçıların peşinden gitme!”¹²² ayetinin tefsirinde Hz. Musa’nın Hz. Harun’a çeşitli tavsiyelerde bulunmasını anlatan Râzî, Hz. Musa’nın söylediklerini yapacağını bildiği halde Hz. Harun’a yine de tavsiyelerde bulunduğunu ifade eder. Yani Musa’ya düşen söylemek; Harun’a düşen ise dinlemektir. Müfessir, bunu “Elçi göndereceğin zaman anlayışlı birini bul da ona ayrıca nasihatte bulunma!”¹²³ (أَرْسَلْ حَكِيمًا وَلَا تُوصِيهِ) meseliyle vuzuha kavuşturmuştur.¹²⁴ Bu mesel aslında meşhur muallaka şairi Tarafe’nin divanında¹²⁵ geçmektedir ve yeri geldiğinde iktibas edilmektedir.

“Sırf, Allah ve Resûlü kendi lütfu ile onları zengin kıldığı için intikam almaya kalktılar.”¹²⁶ ayetini tefsir eden müfessir, sebep-i nüzul bilgisi olarak Müslümanların savaş ganimetleri gibi çeşitli vesilelerle zengin olmalarını çekemeyen kişilerin bu konuda ileri geri konuşmalarını aktarır. Bu ayetin bağlamına göre Müslümanlar, kendilerine edilen iyiliğin altında kalmazken bazı münafıkların bu iyiliğe nankörlük etmeleri sonucu ayet nazil olmuştur. Bu meyanda Râzî, “İyilik ettiğin kişinin şerrinden kork!”¹²⁷ (اتَّقِ شَرَّ مَنْ أَحْسَنَتْ إِلَيْهِ) meselini kullanmıştır. Ancak gerek Arap kültüründe gerekse bizim kültürümüzde daha yaygın olan “Besle kargayı oysun gözünü”¹²⁸ (سَمِّنْ كَلْبَكَ يَا كَلْبَكَ) meselinden de ayeti açıklamak için yararlanmıştı.¹²⁹ Bu mesel kendisine yapılan iyiliklere karşılık kötülükle mukabele eden, nimete nankörlük eden kişiler hakkında serdedilmiştir.¹³⁰

Râzî, Bedir Savaşı’nın öncesini resmeden “Şeytan onlara yaptıklarını güzel gösterip: “Bugün insanlardan sizi yenecek hiçbir kimse yoktur, ben de sizin yanınızdayım” demişti. Ve iki topluluk karşı karşıya gelince de gerisin geriye çekilip: “Ben sizden uzağım. Çünkü ben sizin görmediklerinizi görüyorum ve ben Allah’tan korkarım. Allah’ın azabı şiddetlidir” deyip kaçmıştı”¹³¹ ayetinin yorumuna sebep-i nüzul açıklaması ile başlar. Bedir Savaşı öncesi Hz. Peygamber, ashabıyla Şam’dan gelen Ebu Süfyan kervanı ile mi yoksa Mekke’den gelen silahlı orduyla mı karşılaşmak istediklerini sormuştu. Ashabdan kimisi kervanı isterken kimisi de savaşmak için Mekke ordusunu tercih etmişlerdi. Neticede bir sonuç çıkmayınca bu duruma

¹²² el-A’râf 8/142: “...اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ”

¹²³ İbn Rifâa, *el-Emsâl*, 1/42; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu’l-emsâl*, 1/98.

¹²⁴ Ebû’l-Fütûh Râzî, *Ravdu’l-cinân*, 8/374.

¹²⁵ Ebû Amr Tarafe b. el-Abd b. el-Bekrî, *Divânü Tarafe b. el-Abd* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 51.

¹²⁶ et-Tevbe 9/74: “...وَمَا تَقْتُمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ...”

¹²⁷ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/145.

¹²⁸ ed-Dabbî, *Emsâlü’l-arab*, 111; Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 296; İbn Rifâa, *el-Emsâl*, 40.

¹²⁹ Ebû’l-Fütûh Râzî, *Ravdu’l-cinân*, 9/299.

¹³⁰ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 167.

¹³¹ el-Enfâl 8/48: “وَإِذْ رَأَيْنَا أَغْمَاطَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتْهُ الْفِئْتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَزَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ”

¹³¹ “إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ”

bir mesel irad edildi: “Ne orduya karşı savaşa ne de kervana karşı çıkmada kesin kararlı olmadılar, hiçbir işe de yaramadılar.” (لا في العير ولا في النغير)¹³² Burada müfessir, ayette bir kelime veya kavram açıklaması değil de sebep-i nüzûl üzerinden durumu açıklayıcı mesel kullanmıştır.¹³³ Ancak bazı kaynaklara göre Ebu Süfyan kervanı kurtarıp ordu çıkararak Mekkelilerle karşılaşınca Zühre kabilesi ordudan ayrılmış ve Mekke’ye dönmüştü. Bu olay üzerine Ebu Süfyan’ın söz konusu kabile için “Hiçbir şeye hayrınız yok. Ne orduya ne kervana!” anlamında bu meseli kullandığı da zikredilmektedir. Kültürümüzde “İki cami arası beynamaz” şeklindeki benzetmeyi buna uyarlamak mümkündür.

Ebû'l-Fütûh Râzî, “*Haydi! Siz de onun benzeri bir sûre getirin!*”¹³⁴ ayetinde muhatap kitle olan müşriklerin Kur’ân-ı Kerîm’i kabullenememelerinin sebebini açıklarken onun içeriğini bilmedikleri için türlü bahanelerin ardına sığındıklarını belirtir. Kur’ân-ı Kerîm’in içeriğini bilmeyen müşriklerin de bundan dolayı düşmanlık tasladıklarını dile getiren müfessir, “Kişi, bilmediğinin düşmanıdır” (النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا)¹³⁵ meseliyle konuyu somutlaştırır.¹³⁶ Kimi kaynaklarda bu söz Hz. Ali’ye de nisbet edilir.¹³⁷ Meselde geçen düşmanlık ifadesini aslında önyargı olarak da anlamak mümkündür.

“... Onu, bir kurdun yemesinden korkarım ...”¹³⁸ ayetinde müfessir, Hz. Yakub’un bu sözünü işiten evlatlarının gerçekten de bu sözü dinlediklerini(!) belirterek “... Onu bir kurt yedi...”¹³⁹ şeklindeki ayet ifadesiyle yalanlarını dillendirir. Aslında babalarının sözüyle bunu ortaya attıklarını ve akıllarında olmayan bir şeyi babalarının onların akıllarına getirdiği hususunu Râzî, “Ben unutmuştum, sen hatırlattın mızrağımı” (ذَكَرْتَنِي الطَّعْنَ وَكُنْتُ نَاسِيًا)¹⁴⁰ meselini kullanarak açıklar.¹⁴¹ Bu meselle müfessir, yeri ve zamanı değilken ve hiç gündeme gelmemişken Hz. Yakub’un bunu dillendirip oğullarını işkillendirmesini açıklama amacını gütmüştür. Zaten meselin hikayesinde de bu durum vurgulanır. Yola çıkan bir adamın düşmanları tarafından yolu kesilmiş ve tehdit edilmişti. Adam teslim olmayı aklına getirmişken düşmanlarının ona “Elindeki mızrağı at” diye seslenmeleri üzerine elinde

¹³² Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/399; İbn Rifâa, *el-Emsâl*, 2/221.

¹³³ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 9/68.

¹³⁴ Yûnus 10/38: “... فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...”

¹³⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/296; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/453.

¹³⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 10/150.

¹³⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *Rebû'u'l-ebâr ve nusûsu'l-ahyâr* (Beyrut: Muesseseti'l-Alemî, 1412), 2/23.

¹³⁸ Yûsuf 12/13: “... وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدُّبُّ...”

¹³⁹ Yûsuf 12/17: “... فَأَكَلَهُ الدُّبُّ...”

¹⁴⁰ Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 62; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/463.

¹⁴¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 11/20.

mızrak olan kişi “Ben mızrağım olduğunu bile unutmuştum. Siz bana hatırlattınız” ifadesini kullanmış ve bu ifade böylece mesel haline gelmiştir.

Yine Yusuf sûresinde Yusuf’un (as) kardeşi Bünyamin’in kralın su kabını çaldığı iddiasının anlatıldığı “*Eğer o hırsızlık yaptıysa, onun bir kardeşi de daha önceden bu suçu işlemiştir...*”¹⁴² ayetinde müfessir, kardeşlerinin su kabını çalma konusunda onu -hayatta olmadığını düşündükleri öz ağabeyi- Yusuf’a benzettiklerini aktarır. Ardından da hem ağabeylerinin Yusuf’a haksızlık etmelerine hem de önyargı ile olaya yaklaşmalarına tepki olarak “Özrü, kabahatinden de beter” (عذرُهُ أَشَدُّ مِنْ جُرْمِهِ)¹⁴³ meselini kullanan Râzî bununla olayı açıklama ve anlam desteği sağlama amacını hedeflemiştir.¹⁴⁴

“*O’nu öldürmeyin. Eğer yaparsanız, onu bir kuyuya atın ki, onu bulan kervan alıp götürsün*”¹⁴⁵ ayetini tefsir eden Ebû'l-Fütûh Râzî şunları söyler: “Hasan Basrî’ye ‘Mümin hased eder mi?’ diye sorulunca o da cevaben ‘Sübhaneallah! Sen, Yusuf’un kardeşlerini unuttun herhalde! Bu sebeptendir ki, ‘Baba çocukları için toplayıcı, celbedicidir, kardeş ise sana geleni alıkoyucudur’ (الْأَبُّ جَلَّابٌ وَالْأَخُّ سَلَّابٌ)¹⁴⁶ meseli söylenmiştir’ demiştir”.¹⁴⁷ Burada ayeti açıklama babından Hasan Basrî’nin ağzından bir meseli kullanan müfessir, babaların evlatları için çok fedakârlık yapmalarına rağmen evlatlarından bunun karşılığını alamamaları konusuna değinmiş ve kültürümüzdeki “Baba evladına bağ bağışlamış, evladı ona bir salkım vermemiş”¹⁴⁸ sözüne telmihte bulunmuştur.

“... Onlar, sadece ağızlarına gelsin diye avuçlarını açan kimselerdir ...”¹⁴⁹ ayetinin ilgili kısmında Râzî, herhangi bir kelime açıklaması yapmadan doğrudan meseli betimleyici bir ifade kullanır. Zira onun da naklettiği gibi bu mesel, susuz bir adamın bir kuyunun yanında bulunup da su almak için elini uzatması ve buna karşılık suya erişememesi ya da istediği şey yanı başında olmasına rağmen elde edemeyenler hakkında kullanılmaktadır. Bu adam elini açıp istediği kadar beklesin, su ona gelmeyecektir. Aynı şekilde bu mesel, putperestlerin de onca yalvarma ve tapınmalarının bir fayda vermeyeceğini en güzel anlatan mesellerden

¹⁴² Yûsuf 12/77: “إِنَّ يَشْرُقَ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلِهِ...”

¹⁴³ Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 46; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/13.

¹⁴⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 11/123.

¹⁴⁵ Yûsuf 12/10: “...لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ...”

¹⁴⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân (tefsîru's-sa'lebî)*, 14/503.

¹⁴⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 11/18.

¹⁴⁸ Nevin Güngör Ergan, “Türk Atasözleri ve Deyimlerinde Aile ve Akrabalık Anlayışı” (Erişim 04 Temmuz 2023).

¹⁴⁹ er-Ra'd 13/14: “...كَيْبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ...”

biridir.¹⁵⁰ Kaynaklarda bu mesel hem âyet metnindeki gibi (كَبَّاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ)¹⁵¹ şeklinde hem de Ferezdak'ın Divan'ında¹⁵² geçtiği üzere (كالقابض على الماء)¹⁵³ şeklinde de yer almaktadır.

Hız. Yusuf kıssasında Yusuf'un Züleyha'dan kaçışı esnasında kapıda efendisiyle karşılaşması esnasında Züleyha'nın eşine mahcup olmamak adına ayette geçtiği üzere “*Senin hanımına kötülük düşünen kişinin cezası zindana atılmak ya da acıklı bir işkence değil de nedir?*”¹⁵⁴ demesi konusunu açıklayan Ebû'l-Fütûh Râzî, (رَمَثْنِي بِدَائِهَا وَأَسَلْتُ)¹⁵⁵ meselinin buraya tam uyduğunu söyler. Meselin arka planında ise kendindeki eksikliği/hastalığı muhatabına isnad ederek deyim yerindeyse aradan sıyrılanlar anlatılmaktadır. Kültür varlığımızdaki “Yavuz hırsız, ev sahibini bastırırımış”¹⁵⁶ atasözü bu meselin karşılığı olsa gerektir. Psikoloji bilimindeki “yansıtma” adlı savunma mekanizması bunun temelini oluşturmaktadır. Rivayete göre Ruhm adlı bir kadın kendi kabilesine ait kalıtsal bir hastalıktan dolayı çok aşığılanmış. Bu durumu annesine anlatınca o da kendindeki derdi muhatabına nispet etmesini söyler. Bir gün eltilerinden biri Ruhm'a laf söyleyince o da kendindeki hastalıkla karşısındakini itham etmiş ve bunun üzerine de bu mesel söylenip gitmiştir.¹⁵⁷

“*Melik, onu (Yusuf'u) bana getirin de kendime danışman yapayım dedi. Yusuf oraya gelip onunla konuşunca ...*”¹⁵⁸ ayetini açıklayan Râzî, aslında melikin onu konuşurken dinlemesinin arka planında onu denemek olduğunu söyler. Gerçekten bilgi sahibi olup olmadığını bilmek için onunla sohbet etmek ister. Bu durumu okuyucu nazarında somutlaştırmak için müfessir “Kişi(nin aklı), dilinin altında gizlidir” (عقل الرجل مدفون تحت لسانه)¹⁵⁹ meselini serdeder.¹⁶⁰

“*Ana babandan birisi ya da her ikisi birden senin yanında yaşlılık çağına ulaşırlarsa ...*”¹⁶¹ ayetinde geçen yaşlılık çağı ifadesini açıklamak isteyen Râzî, bu çağda insanın daha çok yardıma ihtiyacı olduğunu “Amelles'ten daha şefkatli” (أَبْرُّ مِنَ الْعَمَلَسِ)¹⁶² meseliyle destekler. Cahiliye döneminde yaşayan ve annesine karşı son derece hürmetli ve şefkatli davranan Amelles

¹⁵⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 11/203.

¹⁵¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî el-Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sunne* (Beyrut; Dımaşk: y.y., ts.), 31; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/148.

¹⁵² Ebû Firâs Hemmâm b. Galib b. Sa'saa et-Temîmî el-Ferezdak, *Divanü'l-Ferezdak* (Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 441.

¹⁵³ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/149.

¹⁵⁴ Yûsuf 12/25: “... مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ”

¹⁵⁵ ed-Dabbî, *Emsâlü'l-arab*, 47; Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 73.

¹⁵⁶ Ayverdi, *Misalli Büyüyük Türkçe Sözlük*, 1372.

¹⁵⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 11/56.

¹⁵⁸ Yûsuf 12/54: “وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِضُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ..”

¹⁵⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb Cāhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002), 1/55; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/184.

¹⁶⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 11/99.

¹⁶¹ el-İsrâ 17/23: “..إِنَّمَا يَبْتَلِيكَ عِنْدَكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا..”

¹⁶² Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 369; İbn Rifâa, *el-Emsâl*, 7.

adlı biri için bu mesel türetilmiştir. İşte ayetin de emir buyurduğu üzere ana babasına itaat ve hürmette nasıl olunması gerektiğini bu meselle müfessir vurgulamakta ve ayeti mesel yardımıyla açıklamaktadır.¹⁶³

“... *Azab, kendilerine fark etmedikleri yerden geldi*”¹⁶⁴ ayetinin tefsirinde müfessir, kafirlerin içinde buldukları durumdan ötürü bir körlük içinde olduklarını ve gereken ıslahatı yeterince yapamadıklarını anlatıp onların başlarına gelen ya da gelecek olan azabı savamayacaklarını anlatır. Ardından da uğrayacakları azabın nereden geleceği tahmin edemeyenleri anlatmak için “tehlike, tedbirli adamın güvendiği/tedbir almadığı yerden gelir” (مِنْ مَأْمَنِهِ يُؤْتِي الْحَدِيرَ)¹⁶⁵ meselini kullanır.¹⁶⁶ Nitekim Yüce Allah kendilerini en güvende hissettikleri evlerini alt üst ederek müşriklere azabı beklemedikleri yerden tattırmıştır.

Ebû'l-Fütûh Râzî “Herkes, kendi mizacına göre hareket eder”¹⁶⁷ ayetini açıklarken herkesin yaratılış özelliklerine göre davrandığını, içindeki neyse dışına onu vurduğunu, böylece tabiatını ortaya koyduğunu ifade eder. Bunu da “Her kap içindekini sızdırır” (كُلُّ إِنَاءٍ يَئْشَحُ بِمَا فِيهِ)¹⁶⁸ meseliyle anlatır.¹⁶⁹

“Bir şey bilmesin diye ömrünün en düşkün (yaşlılık) dönemine döndürülür”¹⁷⁰ ayetinde Allah tarafından yaşlılığa “erzel-i ömür” denildiğini söyleyen Râzî, bu çağda kişinin akıl ve vücut fonksiyonları itibariyle çöküşe geçtiğini ifade eder. Bu olumsuz durumu da “Yaşlılık, iki ölümden biridir” (الشيب احدى الميتتين)¹⁷¹ meseliyle açıklar.¹⁷² Zira yaşlılık sağlam hafıza ve sağlam vücudun olduğu gençlik çağı gibi değildir. İnsan yaş aldıkça çeşitli fizikî ve zihnî rahatsızlıkların artmasıyla bakıma muhtaç hale gelir ki işte “ömrün en düşkün çağı” diye bu yüzden adlandırılır.

Müfessir, “Geceyi sizin için örtü, uykuyu dinlenme vasıtası ve gündüzü de dolaşıp rızık arama vakti yapan O’dur”¹⁷³ ayetinde uyku için kullanılan “sübât” (سُبَات)¹⁷⁴ kelimesinin rahat, güven, işle meşgul olmama ve serbest bırakma gibi anlamlara geldiğini dile getirmiştir. Son tahlilde başka bir görüşe göre ayete “Uykunuzu, uyku yaptık, ölüm değil!” anlamını vermiştir. Uykunun ölüme benzetildiğine vurgu yapan Râzî, konuyla ilgili olarak “Uyku, ölümün kardeşidir”

¹⁶³ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 12/210.

¹⁶⁴ el-Hasr 59/2: “..فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا..”

¹⁶⁵ Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 327; İbn Rifâa, *el-Emsâl*, 255.

¹⁶⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 19/105.

¹⁶⁷ el-İsrâ 17/84: “فَلْ كُلُّ يُعْمَلُ عَلَى شَاكِلِيهِ..”

¹⁶⁸ Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/195.

¹⁶⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 12/283.

¹⁷⁰ el-Hacc 22/5: “..وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعَمْرِ لِكَيْلَا يَغْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا..”

¹⁷¹ Ebû Amr Ahmed b. Muhammed İbn Abdî Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 2/357; Zemahşerî, *Rebû'l-ibrâr*, 3/27.

¹⁷² Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 13/300.

¹⁷³ el-Furkân 25/47: “وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا”

¹⁷⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, “sübât”, 7/238.

(التَّوَمُّ أَخُو الْمَوْتِ)¹⁷⁵ meselini kullanmış ve ayeti anlam bakımından mesel yardımıyla vuzuha kavuşturmuştur.¹⁷⁶

Şuarâ sûresinde şairlerden bahsederken Yüce Allah kötü amaçlı şairlerin varlığını ve şiirin kötüye kullanıldığını belirttiikten sonra bir istisnada bulunarak her şairin bu türden sayılmaması gerektiğini bilakis “*İman edip yararlı işlerde bulunanlar hariç...*”¹⁷⁷ buyurarak iyi amaçlı şairlerin de bulunduğunu tespit etmiştir. Ebû'l-Fütûh Râzî de ayetin tefsirinde her şiir inşad eden kişinin kötü olamayacağını, şairlerin arasında da iyilerin bulunabileceğini söyler. Birine hicivde bulunulduğu zaman bunlar gibi iyi şairlerin bu kötü fiilin başlatıcısı olmadıklarını şu meselle ifade eder: “Kötüye karşılık kötüyle cevap verilir. İşi başlatan da zulmün büyüğünü işlemiştir.” (السَّرُّ بِالسَّرِّ وَالْبَادِي بِالْبَادِي اظلم)¹⁷⁸ Buna ilaveten müfessir, Hz. Peygamber’in “Birbirine söven iki kişinin vebali, mazlum olan aşırıya kaçmadıkça başlatana aittir”¹⁷⁹ sözüyle de yorumunu destekler. Burada mesel kullanımının amacı, anlam açısından ayete açıklık kazandırmak ve aynı zamanda ayeti sünnetle tefsir etmektir.¹⁸⁰

“*Sizin için yeşil ağaçtan ateş çıkaran O'dur...*”¹⁸¹ ayetinde çeşitli dil açıklamaları yapan Râzî'nin, İbn Abbâs'a izafe ettiği görüşe göre yeşil ağaç Merh ve Afâr adıyla bilinen ağaçlardır. Araplar, ateş yakmak istediklerinde bu iki ağaçtan iki dal keserek birini üste diğerini alta getirirler. Üsttekenden akan suyu alttakine geçirirler. Sonrasında da birbirlerine sürterek kıvılcım çıkması ve ateşin yanması sağlanır. Bu sebepten Râzî Arapların “Her ağaçta ateş vardır, Merh ve Afâr'da bundan bolca bulunur” (فِي كُلِّ شَجَرٍ نَارٌ، وَاسْتَمَجَدَ الْمَرْحُ وَالْعَفَارُ)¹⁸² meselini kullandıklarını belirtir.¹⁸³ Her ağaçta ateşin olduğu, kültürde herkesin bir şan ve şerefine olmasıyla açıklanırken Merh ve Afâr ağaçlarında bu ateşin fazla oluşuna yapılan vurgu ise bazı kişilerin diğer insanlara nazaran çok daha üstün, faziletli olduklarını ihsas ettirmek babındandır. Meselin kullanım amacı arapların günlük yaşamındaki bir sözle ayetin anlaşılmasını sağlamaktır.

Sebe sûresinde Sebelilerden bahseden “*Bunun üzerine onlara Arim Seli'ni gönderdik*”¹⁸⁴ ayetinin tefsirinde İbn Abbas ve Vehb b. Münebbih kaynaklı birtakım bilgiler aktaran Ebû'l-Fütûh Râzî, bolluk bereket içinde yaşayan Sebelilerin yaptıkları azgınlıklar neticesi Arim Seli'nin kimini helak edip kimini de yurtlarından ederek dağıttığını söyler. İşte Sebe halkının bu dağılması, arap

¹⁷⁵ el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 9/45; İsbahbed Merzubân b. Şirvîn b. Rustem b. Şehriyâr İsbahbed Merzubân, *Merzubânnâme* (Beyrut; Kahire: Matbaatu Haceriyye fî Matbaaati Ahmed Efendî el-İzmîrîlî, 1287), 62.

¹⁷⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 14/238.

¹⁷⁷ eş-Şuarâ 26/226.

¹⁷⁸ Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 88; İbn Rifâa, *el-Emsâl*, 269.

¹⁷⁹ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), Birr 17; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Edeb 47.

¹⁸⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 14/367.

¹⁸¹ Yâsîn 36/80: “الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا..”

¹⁸² İbn Rifâa, *el-Emsâl*, 195; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/92.

¹⁸³ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 16/170.

¹⁸⁴ Sebe' 34/16

kültürüne dağılıp parça parça olan ve bir daha birleşemeyen insan grupları hakkında “Sebelilerin kolları gibi dağıldılar” (تَفَرَّقُوا أَيَّدِي سَبَا)¹⁸⁵ şeklinde mesel olarak girmiş ve kullanılmıştır.¹⁸⁶ Bu ayette meselin kullanım amacı da konuya açıklık getirmek olup bizim kültürümüzdeki “Çil yavrusu gibi dağılmak”¹⁸⁷ deyiminin tam karşılığıdır.

Râzî, “Onların korkuya kapılacakları, hiçbir kaçış yollarının olmayacağı ve yakın bir yerden yakalanacakları anı bir görseydin.”¹⁸⁸ ayetinde resmedilen korku ve kaçış hallerini şöyle açıklar: Bu ortam, Dahhak’a göre Bedir Savaşı, Kelbî’ye göre yakın yerden maksadın da ayaklarının altıdır. Son olarak “Beyda’da yerin dibine geçirilecek ordu”¹⁸⁹ rivayetiyle Huzeyfe el-Yemânî’den naklen bu ortamı bir fiten hadisi ile anlatır.

Bu hadise göre Beyda’da yerin dibine geçirilen Süfyânî ordusundan iki kişi kurtulur ve bu ikisi de Cüheyne kabilesine mensuptur. Bu iki kişiden biri uyarıcı, diğeri de müjdecidir. Dolayısıyla doğru haber bunlardadır ve onlar ne diyorlarsa inanmak durumundadır. Müfessir de bu söylemin mesele dönüştüğünü söyleyip ayeti açıklamak için yaptığı tercihi “Doğru haber-bilgi Cüheyne’dedir” (عند جهينة الخبر اليقين)¹⁹⁰ meseliyle güçlendirir.¹⁹¹ Ancak bu mesele yer veren eserlerde bu meselin serd edilme sebebi olarak bu olay yerine başka sebepler zikredilmektedir.¹⁹² Burada müfessirin, sadece Cüheyne kelimesi geçtiğinden ve konu da buna uyduğundan bu meselden yararlanma yoluna gittiği ihtimali de ileri sürülebilir.

Sonuç

Tefsir ameliyesinin birer meyvesi olan tefsir kitapları Kur’ân-ı Kerîm’i daha iyi anlamak için yazılmış eserlerdir. Bu eserler genelde vahyin dili olan Arapça ile yazılmış olsa da Farsça, Türkçe ve birçok farklı dilde de tefsirler telif edilmiştir. Bu eserlerin kimisi rivayet metodu ile yazılmışken kimisi dilsel açıklama yapan ve i’râb açıklamaları içeren ya tasavvufî metoda göre ya fikhî akımlara göre ya da itikadî esaslara göre ayetleri yorumlama esasını benimsemişlerdir. Dirayet türü dediğimiz tefsirin içinde ayetin ayetle, hadisle ve sahabe ve tabiûn görüşüyle açıklanması temel kabul edilirken bunların yanında şiir, kıraat, i’râb ve mesellerden de ayetlerin açıklanmasında yararlanılmıştır.

¹⁸⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/309; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/275.

¹⁸⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 16/62.

¹⁸⁷ Ayverdi, *Misallî Biyyük Türkçe Sözlük*, 235.

¹⁸⁸ Sebe' 34/51: “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فُرُتُوا فَلَا فُوتَ وَأَجْدُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ”

¹⁸⁹ Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, Fiten 2.

¹⁹⁰ Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, 202; ed-Dabbî, *el-Fâhir*, 126.

¹⁹¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravdu'l-cinân*, 16/85.

¹⁹² Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/398.

Bu makalede Fars coğrafyasında yaşamış ve yaşadığı bölge insanların Kur'ân'ı anlama çabasına derman olmak isteyen bir müfessir olan Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Farsça yazdığı *Ravdu'l-Cinân* adlı dirayet türü tefsirde Arapça meseller ele alınmıştır. Yaklaşık elli civarında Arapça mesel varlığından söz edebileceğimiz tefsirde bir o kadar da başka bir çalışma konusu olabilecek Farsça meseller bulunmaktadır. Bu Arapça mesellerin kullanım amacına baktığımızda felâh, hadîd, half gibi kelimelerin kökenini açıklamada kendilerinden yararlandığını görürüz.

Sarf ve nahiv ilmi açısından kullanılan mesellere bakılırsa bunlardan takdim-tehir, muzafın hazfi, mukarabe fiilleri, şartın cevabı, ezdâd kelimeler, sarfa göre kelime kalıpları gibi konuların işlendiği ayetlerde yararlanılmıştır. Son bölümde ise ayeti kelime ve sarf açısından değil de anlam ve bağlam açısından destekleyen meseller örnek olarak seçilmiştir. Hem burada hem de önceki başlıklarda meselin bizim kültürümüzde karşılığı tespit edilebiliyorsa sözlükten Türkçe karşılığını verme yoluna gidilmiştir.

Yaklaşık elli meselden istifade eden Ebû'l-Fütûh Râzî, bu meselleri kullanarak ayetlerin zihinlerde ve muhataplarda yerleşmesini, somutlaşmasını gaye edinmiştir. Nitekim meselin amacı da budur. *Ravdu'l-Cinân* tefsiri de içerdiği bu zengin mesel muhtevasıyla bu sebeple araştırmamıza konu olmuştur. Yukarıdaki kullanım amaçları dışında mesellerden mutlaka yararlanılmıştır. Ancak bu tefsirin sınırları içerisinde bu sonuçlara ve kullanımlara ulaşılmıştır. Kimi yerde hem Arapça hem Farsça orijinal mesel kullanılırken kimi yerde ise sadece Arapça mesel ve onun tercümesine yer verilmiştir.

Mesel kaynağı olarak Ebu Ubeyd'in *el-Emsal'i*, ed-Dabbî'nin *Emsâli'l-Arab'ı*, Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Cemheretu'l-Emsal'i*, Hakîm et-Tirmizî'nin *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sunne'si*, İbn Rifâa'nın *el-Emsal'i* ve el-Meydânî'nin *Mecmau'l-Emsal'i* seçilmiştir. Dil kaynağı olarak ise Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-ayn'ı* ve İbn Dureyd'in *Cemheretu'l-luğa* adlı sözlüğü başat kaynaklarımız olmuştur.

Sonuç olarak meseller ayetleri açıklamada birer veri olarak kullanılmakta ve yoruma açılım sağlamaktadır. Mesellere kaynak olarak da sadece mesel edebiyatı değil aynı zamanda Arap edebiyatının klasikleri ve sözlükleri de sayılmalıdır. Kimi zaman aranan mesel sadece lügatlerde karşımıza çıkabilmekte kimi zaman ise bir şiir divanında ya da bir makâmât türü eserde ortaya çıkabilmektedir. Bu da bize Arap dilinin zenginliğini, malzeme sağladığı hinterlandın genişliğini ve aynı zamanda da bu malzemeyi dalgıç gibi bulup çıkararak ve yerinde kullanan Fars kökenli bir müfessirin Arap kültürüne hâkimiyetini göstermesi açısından önemlidir.

1	الْأُوبُ جَلَابٌ وَالْأُخُ سَلَابٌ	24	سَمَّنْ كَلْبَكَ يَا كَلْبُكَ
2	أَبْرُ مِنَ الْعَمَلَسِ	25	الشَّرُّ بِالشَّرِّ وَالْبَادِي أَظْلَمُ
3	أَتَقُّ شَرًّا مِنْ أَحْسَنْتَ إِلَيْهِ	26	الشَّيْبُ أَحَدَى الْمَيْتَيْنِ
4	أَخْبِرْ تَقْلُهُ	27	عَذْرُهُ أَشَدُّ مِنْ جُزْمِهِ
5	آخِرُ الدَّاءِ الْكَبِيُّ	28	عَقْلُ الرَّجُلِ مَدْفُونٌ تَحْتَ لِسَانِهِ
6	إِذَا طَلَعَتِ الشَّعْرَى اسْتَوَى الْعُوْدُ عَلَى الْحِزْبَاءِ	29	عِنْدَ الشَّدَائِدِ تَذْهَبُ الْإِحْقَادُ
7	أَرْسِلْ حَكِيمًا وَلَا تُوصِهِ	30	عِنْدَ جَهِيْنَةِ الْخَبْرِ الْيَقِيْنِ
8	أَغْرَضُ مِنَ الدَّهْنِ	31	فِي كُلِّ شَجَرٍ نَارٌ، وَاسْتَمَجَدَ الْمَرْخُ وَالْعَقَاؤُ
9	الْأَنَاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا	32	قَدْ يَضْرِبُ الْعَيْرُ وَالْمَكْوَاةُ فِي النَّارِ
10	إِنَّمَا الصَّيْدُ شَهْرَانِ، وَإِنَّمَا الطَّيْلِسَانُ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ	33	كَادَ الْعَرُوسُ يَكُونُ أَمِيرًا وَكَادَ النَّعَامُ يَطِيرُ
11	إِيَّاكَ أَعْيِي وَاسْمِعِي يَا جَارَهُ	34	كَالْبَاحِثِ عَنْ حَنْفِهِ بِظِلْفِهِ
12	الْبَلَاءُ ثُمَّ الثَّنَاءُ	35	كَالْقَابِضِ عَلَى الْمَاءِ
13	تَحِيَّتُكَ الضَّرْبُ وَعِتَابُكَ السَّيْفُ	36	كُلُّ إِنَاءٍ يَزْشُخُ بِمَا فِيهِ
14	تَفَرَّقُوا أَيْدِي سَبَا	37	لَا فِي الْعَيْرِ وَلَا فِي النَّفِيرِ
15	تَقْبِيسُ الْمَلَائِكَةِ بِالْحَدَّادِيْنَ	38	لَوْ ذَاتُ سَوَارٍ لَطَمْتَنِي
16	الْحَدِيدُ بِالْحَدِيدِ يُفْلِحُ	39	مَنْ أَشْبَهَهُ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ
17	الْحَسُودُ لَا يَسُودُ	40	مَنْ عَزَّ بَزَّرَ
18	الْخَنْفَسَاءُ فِي عَيْنِ أَمَّهَا رَامِشْنَةُ	41	مِنْ مَأْمِنِهِ يُؤْتِي الْحَذِرَ
19	ذَكَرْتَنِي الطَّعْنَ وَكُنْتُ نَاسِيًا	42	الْمَوْتُ مِنْ وَرَاءِ كُلِّ أَحَدٍ
20	الدَّوْدُ إِلَى الدَّوْدِ إِبِلٌ	43	النُّومُ أَخُو الْمَوْتِ
21	رَمَثْنِي بِدَائِهَا وَأَنْسَلْتُ	44	هُوَ لَكَ حَضْرًا مَضْرًا
22	زَهَبُوتُ خَيْرٌ مِنْ رَحْمَوْتِ	45	الْيَأْسُ أَحَدَى الرَّاحَتَيْنِ
23	سَكَتَ اللَّفَا وَنَطَقَ خَلْفًا	46	يَدَاكَ أَوْكْنَا وَفُوكَ نَفَخَ

Tablo 1: Makalede Kullanılan Mesellerin Alfabetik Sıralı Tablosu

Kaynakça / Reference

- Abdulkâdir el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Dabbî, Mufaddal b. Seleme b. Âsım. *el-Fâhir*. b.y.: y.y., 1380.
- Dabbî, Mufaddal b. Seleme b. Âsım. *Emsâlü'l-arab*. ed. İhsan Abbas. Daru'r-Râidi'l-Arabiyye, 2. Basım, 1983.
- Durmuş, İsmail. "İrsâl-i Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/450-451. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/293-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Ebû Bekir el-Hârizmî, Muhammed b. el-Abbâs. *el-Emsâlu'l-muvellede*. Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekâfî, 1424.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşas es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Delhi: el-Matbaatu'l-Ensâriyye, 1323.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdullâh. *Cemheretu'l-emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz el-Endelusî. *Mucemu Mestaceme min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. el-Herevî el-Bağdâdî. *el-Emsâl*. b.y.: y.y., 1400.
- Ebû Zeyd el-Ensârî, Saîd b. Evs. *en-Nevâdir fî'l-luğa*. b.y.: y.y., 1401.
- Ebû'l-Fütûh Râzî, Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî. *Ravdu'l-cinân ve ravhu'l-cenân*. ed. Muhammed Cafer Yâhikî. 20 Cilt. Meşhed: Bünyâd-ı Pejûheşhâyî İslamî, 1. Basım, 1408.
- Ebû'l-Kâsım el-Âmedî, el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmedî. *el-Muvâzene beyne şiri Ebî Temmâm ve'l-Bahterî*. b.y.: y.y., 1994.
- Efe, Seyfullah. "Kur'ân'ın Farsçaya tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 221-237.
- Efe, Seyfullah. *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı (Nesefî-Râzî Örneği)*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2021.

- Efendî, Mirzâ Abdullah. *Riyâzu'l-ulemâ*. Tahran: Matbaatü'l-Hayyâm, 1401.
- es-Salebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân (tefsîru's-sa'lebî)*. 10 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Ezherî, Ebu Mansur Muammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. ed. Abdusselam Muhammed Hasan. 8 Cilt. Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye, 1964.
- Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Galib b. Sasaa et-Temîmî. *Divanü'l-Ferezdak*. Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî. *el-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sunne*. Beyrut; Dimaşk: y.y., ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman b. Amr el-Ferahidî. *Kitâbü'l-ayn*. 8 Cilt. Daru Mektebeti'l-Hilal, ts.
- İbn Abdi Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed. *el-Ikdu'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *el-İtbâ ve'l-muzâvece*. Kahire: y.y., ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî. *Uyûnu'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Rifâa, Ebû'l-Hayr Zeyd b. Abdullâh b. Mesûd el-Hâşimî. *el-Emsâl*. Dimaşk: y.y., 1423.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhitü'l-azam fî'l-luga*. ed. Yahya el-Hişab. 12 Cilt. Kahire: Câmiatu Devli'l-Arabiyye el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulum, 1996.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Cafer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî. *Meâlimü'l-ulemâ*. Necef: Matbaatü'l-Haydariyye, 1380.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Mukaddime fî usuli't-tefsir*. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *el-Ezdâd*. b.y.: y.y., 1407.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî en-Nahvî. *el-Usûl fî'n-nahv*. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- İsbehed Merzubân, İbn Şirvîn b. Rustem b. Şehrîyâr. *Merzubânnâme*. Beyrut; Kahire: Matbaatu Haceriyye fî Matbaati Ahmed Efendî el-İzmirlî, 1287.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mucemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübî'l-arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, ts.

- Marifet, Muhammed Hadî. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn fi sevbihî'l-kaşîb*. 2 Cilt. Meşhed: el-Câmiatü'r-Razaviyye li'l-ulûmi'l-islamiyye, 1418.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Biharü'l-envar*. 110 Cilt. Müessesetü't-Tab ve'n-Neşr, 1410.
- Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *Mecmau'l-emsâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Muberrred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî. *el-Muktedab*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Müntecbüddîn, Ali b. Ubeydullah. *el-Fihrist*. ed. Seyyid Celaleddin Muhaddis Urmevî. Kum, ts.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, ts.
- Seyithanoğlu, Ayşe. *Maksatları ve Mesajları Bakımından Kuran Meselleri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b Osman b Kanber el-Harisi. *Kitâbu Sibeveyhi*. thk Abdüselam Muhammed Harun. 2 Cilt. Mektebetü'l-Hanci, 1988.
- Suhârî, Ebû'l-Munzir Seleme b. Muslim b. İbrâhîm. *el-İbâne fî'l-luğati'l-arabiyye*. 4 Cilt. Meskat: y.y., 1420.
- Sülün, Murat. "Şî'râ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmül el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1995.
- Tahrani, Muhammed Muhsin Aga Büzürg. *ez-Zeria ila tasanifi's-Şia*. 25 Cilt. Matbaatü'l-Kada, ts.
- Tarafe b. el-Abd, Ebû Amr Tarafe b. el-Abd b. el-Bekrî. *Dîvânu Tarafe b. el-Abd*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Tevhidî, Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyan. *el-Besair ve'z-zehair*. Dâru Sadır, 1988.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *Rebû'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahyâr*. Beyrut: Muesseseti'l-Alemî, 1412.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1 (Temmuz/July 2023): 086-112

Arap Alevîlerinin Ahirete İman Anlayışları ve Tenâsüh İnançları

Understanding of Arab Alawî Beliefs of the Hereafter and Reincarnation

Mehmet Hanifi Yoldaş

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı,

Dr., Ministry of National Education

Malatya, Türkiye

mehmethanifiyoldas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3912-0256>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Mayıs/May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Temmuz/July 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Temmuz/July 2023

Atıf / Citation

Yoldaş, Mehmet Hanifi. "Arap Alevîlerinin Ahirete İman Anlayışları ve Tenâsüh İnançları". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz/July 2023), 086-112. <https://doi.org/10.54122/umde.1302403>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Hanifi Yoldaş).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Ülkemizin güney illeri ile Suriye topraklarında ve Lübnan'ın kuzey bölgelerinde yaşayan inanç gruplarından biri olan Nusayrîler ya da Arap Alevîleri, bâtinî fırkalardan ve Şîa'nın gulâtından kabul edilen bir mezheptir. Nusayrîlerin inanç esasları tetkik edildiğinde, yaşadıkları coğrafyada yaygın olan dinlerden ve bu beldelerin kültürlerinden etkilendikleri açıkça müşahade edilmektedir. Nusayrîler için Allah'ın Hz. Ali'nin bedenine hulûl ettiği şeklindeki inançları, tenâsüh, takiyye, bâtin-zâhir, te'vil, Hızır kültü, türbe inançları, İslâm'ın yapılmasını istediği temel ibadetlere dair bâtinî görüşleriyle aşırı fikirlere sahip Şîî kökenli bir fırka nitelemesi yapılabilir. Nusayrîler, ahiret hayatının varlığını kabul ettiklerini ifade etmekle birlikte cennet ve cehennem sembolik olduğuna inanırlar. Onlara göre cennet ve cehennem insanın derununda yaşadığı bir haldir. Yaşadığımız dünya, kişi için hem cennet hem de cehennem olabilir. Ölen kişinin ruhunun tekrardan dünyaya gelmek suretiyle önceki yaşamında yaptıklarının karşılığı olarak bir hayat süreceği inancına sahiptirler. Asıl olan, kişinin mümin bir Nusayrî olarak yaşamını sürdürmesi ve nihayetinde nurlar âleminde nûrânî bir varlığa dönüşmesidir. Bu mertebeye ulaşan Nusayrî nâim cennetine gidecek ve böylelikle mükâfatlandırılmış olacaktır. Mezhebin temel inanç esaslarından biri olan tenâsüh hakkında Nusayrîler, bu konunun Kur'an-ı Kerim'de geçtiğini, haliyle İslâm'a aykırı olmadığını iddia etmektedirler. Biz de bu çalışmada Nusayrîlerin tenâsüh inancı hakkındaki görüşlerini betimleyici bir bakış açısıyla ele alacağız. Herhangi bir değer yargısında bulunmadan ahiret inancı, cennet ve cehennem konusu ile reenkarnasyon hakkında fikirlerini tarafsız bir bakış açısıyla inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Nusayrîlik, Alevî, Ahiret, Cennet, Cehennem, Reenkarnasyon/Tenâsüh.

Abstract

Nusayrîs or Arab Alawîs are generally viewed to be among the esoteric sects and the gulât of the Shia residing in the southern provinces of Turkey the Syrian territories, as well as the northern areas of Lebanon. When the beliefs of the Nusayrîs are analyzed, it is evident that the towns' cultures and religious beliefs had an impact on them. Due to the beliefs of the [hulul], tanâsukh, taqiyya, batin-zahir, ta'wil, the cult of Khidr and shrine, and a number of other esoteric views about the basic Islamic rituals, the Nusayrîs is considered to be the ghulat sect with an extreme view. Although the Nusayrîs state that they accept the existence of the hereafter, they believe that heaven and hell are symbolic. According to them, heaven and hell are a state in which a person lives. The world we live in can be both heaven and hell for a person. They believe that the soul of the deceased will be born again, and will lead a life in return for what he did in his previous life. The main thing is that the person continues his life as a believing Nusayrî and eventually turns into a luminous existence in the world of light. Nusayrî who reaches this level will go to the paradise of nâim and will be rewarded in this way. Regarding the principle of reincarnation, which is one of the basic belief principles of the sect, Nusayrîs claim that this issue is not contrary to Islam, as it is mentioned in the Qur'an. In this study, we will consider the views of Nusayrîs about the belief in reincarnation from a descriptive point of view. Without making any certain judgments, we will examine the belief in the afterlife, the concept of heaven and hell, and their ideas regarding reincarnation from an impartial point of view.

Key words: History of Islamic Sects, Nusayrî, Arab Alawîs, Hereafter, Heaven, Hell, Reincarnation.

Giriş

Hicrî 3. ve 4. asırlar İslâm dünyasında ilmî ve düşünsel hareketliliklerin yaşandığı zaman dilimlerindenidir. Bu dönem, İslâm toplumu içerisinde gruplaşma ve fırkalaşma hareketlerinin arttığı, akideye dair birçok konu ile siyasî meselelerin kamuoyu gündemini meşgul ettiği bir dönemdir. Nusayrîliğin meydana çıktığı hicrî 3. asra baktığımızda Şîî

meyilli grupların Müslümanlar arasında önemli bir yer tutmaya başladığı, felsefe ve İslâm öncesi din ve inançların bu görüşlerinden etkilenen kişi ve grupların uğraşları ile toplumda yayıldığı müşahede edilmektedir.¹ Ayrıca Karmatîler'in, İsmâiliyye'nin ve İsnâaşeriyye'nin fikirleriyle dinî ve siyasî anlamda etkin olduğu bir dönemdir. Bir de Nusayrîliğin teşekkül ettiği Basra bölgesi biraz önce ifade edilen grup ve akımların etkisinin en çok hissedildiği yerlerdendir.² Nusayrîlik, sayılan bu şartlar altında mezhepleşmiştir. Genel anlamda Nusayrîliğin, Şîîliğin oluşumuna neden olan şartlardan ve ortamlardan etkilenerek meydana gelmiş bir fırka³ olduğunu söylemek mümkündür.

Nusayrîlik, görüşleri İslâm'dan kaynaklanan ve bâtinî te'villere dayanan bir fırkadır. Bâtinî fırkaların karakteristik özelliklerinden olan ve teşekkül ettikleri bölgelerin kültürlerinden, inançlarından ve dinlerinden etkilenme durumu Nusayrîlik için de geçerlidir.⁴ Nusayrîliğin yayıldığı bölgelerin kadîm inançlarından, dinlerinden ve kültürlerinden etkilenmiş eklektik bir mezhep olduğu iddia edilmektedir. Buna göre Nusayrîliğin; Sâbiîlik, Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik, Zerdüştlük ve Budizm'den etkilendiği ifade edilir.⁵ Kimi araştırmacılar Nusayrîliği İslâmî bir mezhep olarak kabul etmektedirler.⁶ Günümüzde bazı araştırmacılar Nusayrîlerin İslâm dairesinde olup olmadıklarını tartışmanın gereksiz olduğunu ifade ederler.⁷ Gerçek olan husus ise Nusayrîlerin kendilerini İslâm dairesi içerisinde Şîî kökenli bir fırka olarak ifade etmeleridir.⁸ Bu sebepten onları İslâm kültürel havzası içerisinde bir değer olarak ele almak mümkündür. Semavî dinlerin tamamı öldükten sonra dirilmenin vuku bulacağına, ahiret hayatının, cennet ve cehennem hak olduğuna inanırlar. İslâm kültür dairesi içinde sayılan Nusayrîler de ahiret hayatının var olduğuna inanırlar. Ancak Nusayrîler bu inanç esasını bâtinî te'villere tabi tutarak kendi düşünce sistemleri içinde yorumlarlar. Bugün daha çok Uzak Doğu ve Hint dinlerinde görülen reenkarnasyon inancı tüm canlılığı ile Nusayrîlerde de görülür. Ahiret inancı ile reenkarnasyon fikrinin birbirine zıt fikirler olduğu gerçeğine mukabil Nusayrîler her iki inancı da bağdaştırmışlardır. Bu konudaki fikirlerini Kur'an-ı

¹ Reyhan Erdoğan Başaran, "Nida'dan Takiyye'ye: Nusayri-Alevi İnancında Nida ve Takiyye Uygulaması", *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 46 (2022), 68.

² İnan Keser, *Nusayriler: Arap Alevîliği* (İstanbul: Chiviyazıları Yayınları, 2002), 17-18.

³ Mazlum Uyar, "Nusayrîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 299.

⁴ Ethem Ruhi Fırlah, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2011), 370.

⁵ M. Hanefi Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 26.

⁶ Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik", 22.

⁷ Hüseyin Türk, "Nusayrîliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 17 (2018), 71.

⁸ Erdoğan Başaran, "Nida'dan Takiyye'ye", 54-55.

Kerim'den ayetlerle ve bâtinî te'villerle temellendirirler. Tenâsüh inancı Nusayrîleri diğer İslâm mezheplerinden ayıran esaslardan en önemlisidir. Biz bu çalışmamızda özellikle Türkiye'de yaşayan Arap Alevîleri de denilen Nusayrîlerin ahiret inançlarını ve tenâsüh görüşlerini inceleyeceğiz. Nusayrîlerin tenâsüh hakkındaki fikirlerine dair bir değerlendirmede bulunmadan, konuyu betimleyici bir yöntemle ele almak suretiyle Nusayrî düşüncüyü ortaya koymaya gayret edeceğiz. Tenâsüh inancı hakkında ülkemizde yaşayan günümüz Nusayrî şeyhlerinin eserlerine müracaat etmek ve bu şeyhlerle farklı zamanlarda bazı araştırmacıların yaptıkları mülakatlara başvurmak suretiyle konu hakkında incelemelerde bulunacağız.

1. Nusayrîliğin Teşekkül Sürecine Kısa Bir Bakış

Hicrî üçüncü asırda Basra'da teşekkül eden Nusayrîlik, Şîî İmâmiyye'nin onuncu imamı Ali el-Hâdî (ö. 254/868) ve on birinci imamı Hasan el-Askerî (ö. 260/874) döneminde Kûfe ve Sâmerâ'da yaşamış olan Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî (ö. 270/883) tarafından kurulmuştur.⁹ Fırka, İbn Nusayr'a nispet edildiği için bu isimle anılmaktadır.¹⁰ Erken dönem mezhepler tarihçilerinin eserlerine baktığımızda, bunlardan Bağdâdî (ö. 429/1037-38) Nusayrî isminin yerine "Nemîriyye" ismini kullanırken¹¹ Eş'arî (ö. 324/935-36) de fırkayı "Nemîriyye" olarak ve Râfizî fırkalardan biri şeklinde zikreder.¹² Nevbahtî'ye (ö. 310/922 [?]) göre ise Muhammed b. Nusayr, Ali el-Hâdî'nin imameti zamanında kendisinin onun tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunu iddia etmiş ve Ali el-Hâdî hakkında aşırı görüşler ortaya atmıştır. O'nun ilâh olduğunu söylemiş, hulûle ve tenâsühe inanmış, ayrıca haramları helal kılmıştır.¹³ İbn Nusayr, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin tabilerinden

⁹ İlyas Üzümlü, "Nusayrîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/271; Fıçlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 361; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 308.

¹⁰ Mustafa Öz, "Nusayriyye", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 1999), 181; Uyar, "Nusayrîlik", 300; Üzümlü, "Nusayrîlik", 33/270; Keser, *Nusayrîler: Arap Aleviliği*, 15; İrfan Abdülhamid Fettah, "Nusayriyye", çev. Avni İlhan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 360; Abdulhamit Sinanoğlu, "Günümüz İnanç Problemlerinden Nusayrîlerin Tanrı Tasavvurları ve Reenkarnasyon Görüşleri", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Sempozyumu (Günümüz İnanç Problemleri)* (Erzurum: y.y., 2001), 319; İsmail Onarlı, *Arap Aleviliği (Nusayrîler)* (İstanbul: Etik Yayınları, 2006), 17; Reyhan Erdoğan Başaran, "Er-Risâletü'l-Numâniyye Eseri Doğrultusunda Nusayrî-Alevî İnançında Tevhid İlkesinin İzahı", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 14/2 (2021), 950; Mahmut Reyhani, *Gölgesiz Işıklar 2 Tarihte Alevîler* (İstanbul: Can Yayınları, 1995), 21.

¹¹ Ebû Mansûr Abdülkâbir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 252.

¹² Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1950), 1/86.

¹³ Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, ed. Seyyid Muhammed Al-i Bahrî'l-Ulum (Necef: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1936), 147.

olup¹⁴ Nusayrîler tarafından el-Askerî'nin babı olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Nusayrîlere göre İbn Nusayr, el-Askerî'nin ölümünden sonra on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin (gaybeti 260/874) gaybetinde onun sefirliğini yapmıştır.¹⁶

Nusayrîliğin isimlendirilmesi ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden en çok kabul göreni fırkanın ismini Muhammed b. Nusayr'dan aldığı şeklindeki görüştür.¹⁷ Nusayrî şeyhlerinden Mahmut Reyhani'ye göre Nusayrî kelimesi Muhammed b. Nusayr'dan gelmektedir.¹⁸ Çünkü kendileri on birinci imam Hasan el-Askerî'nin yanında yetişen Muhammed b. Nusayr'ın cemaatidirler. Muhammed b. Nusayr'dan yüz yıl sonra yaşayan Hamdân el-Hasîbî (ö. 346/957 veya 358/969) ise mezhebin inanç felsefesini sistematize eden kişidir.¹⁹ Ancak Nusayrî şeyhlerinden Nasreddin Eskiocak,²⁰ Nusayrî isminin Muhammed b. Nusayr'a bağlananlar anlamında kullanımının doğru olmadığını söyler. Ona göre Hz. Ömer zamanında Şam bölgesini fetih için gelen orduya Medine'den yola çıkan ve 450 kişiden oluşan bir askeri kuvvetle yardım edilmiştir. Bu gelen kuvvet içerisinde Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'ye biat eden Alevîler de bulunmaktaydı. Bu kişiler Hz. Ali'nin imamlığını kabul edenlerdi. Yardıma gelen bu kişiler o bölgeyi fethettiler. Fethettikleri bu bölgedeki dağlara Ansariye Dağları ve buralara yerleşenlere de Nusayrî denilmeye başlandı.²¹ Şeyh Eskiocak bu görüş dışındaki diğer adlandırmaların tümünün batıl olduğunu ve iftira içerdiğini söyler.²² Günümüz araştırmacılarından Bulut, fırkanın isimlendirilmesi ile ilgili en makul görüş, mezhebin kurucusu olan Muhammed b. Nusayr'a

¹⁴ Naim Tozlu, Ürkmez Selahattin, *Nusayrîler: Tarih, İnanç, Edebiyat ve Kaynakça* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 31; Fettah, "Nusayriyye", 349; Onarlı, *Arap Alevîliği (Nusayrîler)*, 53; Mahmut Reyhani, *Gölgesiz Işıklar 2 Tarihte Alevîler* (İstanbul: Can Yayınları, 1995), 22.

¹⁵ Ömer Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)* (Adana: Gözde Yayınları, 2011), 27; Erdoğan Başaran, "Nida'dan Takiyye'ye", 64.

¹⁶ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîlik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 587; Muhammed Emin Galip Tavail, *Nusayrîler Arap Alevîlerin Tarihi*, çev. İsmail Özdemir (İstanbul: Çivi Yazıları Yayınları, 2000), 164.

¹⁷ Üzüm, "Nusayrîlik", 33/270; Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik", 24; Nusayrîliğin isimlendirilmesi ile ilgili yapılan değerlendirmeler için bk. Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 308-309.

¹⁸ Reyhani, *Gölgesiz Işıklar 2*, 21.

¹⁹ Piri Er, "Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevîleri (Nusayrîler) ve İnanç Esasları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54, Nusayrîlik özel sayısı (2010), 281.

²⁰ Aydın'ın, Nusayrî şeyhlerinden Eskiocak ile yaptığı röportajda "Nasrettin Eskiocak kimdir? sorusuna kendisi; "Ben 1939 Antakya Harbiye doğumlu Abdullah oğlu Nasrettin Eskiocak. Genellikle Hatay'da Antakya'da Alevîlerin ileri gelen ve büyük saydıkları ailelerinden olan, Antakya ve Hatay'da Alevîlerin önder saydıkları Şeyh Davut ailesiyle bilinmekteyiz. Rahmetli pederimiz 87 yaşında vefat etmiştir. Babası Şeyh Davut tanınan, sevilen, sayılan din önderi bu yörenin büyüklerindedir. Bizler 250 yıldan beri Harbiye'de oturmaktayız. Bu zaman içerisinde Alevîlerin din işlerini görmüş olan bu aile her kesimden Antakya ve çevresinde taktir kazanan bir ailedir." ifadeleriyle tanıtmaktadır. Ayhan Aydın, *Günümüz Alevî, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderlerinin Görüş ve Düşünceleri* (İstanbul: Cem Vakfı Yayınları, 2006), 430.

²¹ Nasreddin Eskiocak, *Gerçek İnsanlık ve Din* (İstanbul: Can Yayınları, 2006), 145; Er, "Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevîleri", 281; Aydın, *Günümüz Alevî, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderleri*, 437-438.

²² Eskiocak, *Gerçek İnsanlık ve Din*, 146.

atfen verildiği şeklindeki görüştür demektedir.²³ Fırka için Nusayrî ismi kullanılsa da Nusayrîler kendileri Alevî adıyla anılmayı tercih ederler.²⁴ İfade etmek istediğimiz bir husus da Nusayrîler, kendilerinin diğer Alevîlerle karıştırılmaması için Arap Alevîliği, Nusayrî Alevîliği, Suriye Alevîliği veya Çukurova Alevîliği gibi isimlerin kullanımını tercih etmeleridir.²⁵ Şeyh Eskiocak ise kendi lakaplarının/adlarının Alevilik olduğunu ve bunun dışında başka bir şeyi kabul etmeyeceğini ifade eder.²⁶

Muhammed b. Nusayr tarafından kurulan Nusayrîlik, İbn Nusayr'ın ölümünden sonra fırkanın başına aynı zamanda öğrencisi de olan Muhammed b. Cündeb (ö. 3. yüzyılın son çeyreği) geçti. İbn Cündeb'ten sonra Muhammed el-Cenân el-Cünbülânî (ö. 287/900) Nusayrîlerin dinî önderi oldu.²⁷ el-Cünbülânî fırkanın görüşlerinin yayılması için bazı beldelere seyahatler düzenledi ve bu seyahatlerden biri olan Mısır'a gittiği zaman Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî'yi kurmuş olduğu tarikata yani Cünbülânî tarikatına intisap ettirdi. Hasîbî de Cünbülânî ile birlikte Cünbülâ kasabasına geldi.²⁸ Cünbülânî, Hamdân el-Hasîbî'ye çeşitli alanlara ait ilimleri öğreterek ona dersler verdi. Cünbülânî öldükten sonra fırkanın başına Hasîbî geçti.²⁹ Hasîbî, Nusayrî görüşleri geliştiren ve sistemli hale getiren önemli bir din adamıdır.³⁰ Kendisi için Nusayrîlerin asıl kurucusu da denilebilir.³¹ Nusayrîlerce şeyhu'd-din olarak kabul edilen Hasîbî ömrünü ilme, öğrenci yetiştirmeye ve Nusayrîliği yaymaya adamıştır.³²

Nusayrî isminin fırkaya verilmesi Hasîbî'nin döneminden itibaren dir.³³ Hasîbî'nin vefatıyla liderlik makamına Muhammed b. Ali el-Cillî (ö. 384/994) geçti.³⁴ Aslında Hasîbî'den sonra Nusayrîler için iki şehirde, Bağdat'ta Ali b. İsâ el-Cisrî ve Halep'te ise Muhammed b. Ali el-Cillî olmak üzere, mezhebin liderlik makamının devam ettirildiği görülmektedir.³⁵ el-

²³ Halil İbrahim Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik", *Ortaoğru Yıllığı* 7/7 (ts.), 583; Nusayrî kelimesinin iştikakı hakkında geniş bilgi için bk. Abdülhamit Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı: (Çağımızda Batınlık Örneği)* (Konya: Esra Yayınları, 1997), 15-16.

²⁴ Fiğlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 361; Nusayrî ismine dair değerlendirmeler hakkında geniş bilgi için bk. Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik", 582-584.

²⁵ Abdulmuttalip Arpa - Kasım Ertaş, "Bâtınî Düşüncede Tevil ve Nusayrîlik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62 (2012), 295.

²⁶ Aydın, *Günümüz Alevî, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderleri*, 438.

²⁷ Tavil, *Nusayrîler Arap Alevîlerin Tarihi*, 164; Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 69; Fiğlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 363; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 310.

²⁸ Tavil, *Nusayrîler Arap Alevîlerin Tarihi*, 166; Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 70; Reyhani, *Gölgesiz Işıklar* 2, 42.

²⁹ Fiğlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 363; Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik", 24.

³⁰ Keser, *Nusayrîler: Arap Alevîliği*, 17; Uyar, "Nusayrîlik", 303.

³¹ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 19-20; Onarlı, *Arap Alevîliği (Nusayrîler)*, 54; Reyhani, *Gölgesiz Işıklar* 2, 41.

³² Fiğlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 363; Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik", 24.

³³ Louis Massignon, "Nusayrîlik", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 9/365.

³⁴ Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik", 585; Onarlı, *Arap Alevîliği (Nusayrîler)*, 54; Reyhani, *Gölgesiz Işıklar* 2, 46.

³⁵ Erdoğan Başaran, "Nusayrî-Alevî İnançında Tevhid İlkesinin İzahı", 951.

Cillî'nin halefiyse Şeyh Ebû Saîd Meymûn b. Kâsım et-Taberânî (ö. 426/1034-5) oldu.³⁶ Taberânî hem telif ettiği eserlerle hem de hasımlarına karşı vermiş olduğu mücadele ile Nusayrî inanç esaslarının sistemleşip gelişmesine çokça katkıda bulundu.³⁷ Taberânî'den sonra mahalli şeyhler kendilerine bağlı Nusayrîlerin başına geçerek fırkanın günümüze kadar devamını sağladılar.³⁸

2. Nusayrîlik İnanç Esasları

Nusayrîlerin fikirlerinin kaynağı İslâm dini olmakla beraber bâtınî te'viller düşüncelerinde önemli bir yer tutmaktadır. Evrenin tümünü zâhir-bâtın ilişkisi ekseninde ele alırlar.³⁹ Nusayrîlik inancı İslâm'ın bâtınî yorumuna, Ehl-i beyt sevgisine dayanmakla birlikte tasavvuftan beslenmekte ve buna göre tanımlanmaktadır.⁴⁰ Nusayrîliğin temel inanç esaslarının farklı din, kültür ve İslâm dışı mezheplerden etkilendiği, ayrıca yaşadıkları bölgenin geleneklerinden de beslendikleri ifade edilmektedir. Bu etkilenme sonucu bir sentez inanç sistemi, senkritik bir inanç biçimi ortaya çıkmıştır.⁴¹

Nusayrî inanç akidesinin beslendiği İslâm dışı kaynaklara bakıldığında üç ayrı kaynak öne çıkmaktadır. Birinci olarak Yunan felsefesi ve Yeni Eflatunculuğun feyz-sudûr görüşündeki dinî unsurlardan beslenmiştir. İkincisi Harran putperestliğinin ruhanî ve ayrı ayrı varlıklar olarak kabul ettikleri gezegenlerin, yıldızların tanrılaştırılmasından beslenmiştir. Üçüncüsü Zerdüştlük ve Maniheizm'den beslenmiştir. Bu dinlerin nûrânî âlem ve nurların kıdemi görüşlerinden faydalanmıştır. Bu görüşler eklektik bir yapıya sahip Nusayrîliğin temel görüşlerine ciddi anlamda etki etmiştir.⁴² Müsteşrikler tarafından Nusayrîlik üzerine yapılan çalışmalarda ise Nusayrîler, Hıristiyanlık ve Yahudilikle ilişkilendirilmiştir. Nusayrî akidesi ile Hristiyan teolojisi arasında bir bağlantının olduğunu ve hatta Nusayrîlerin köken olarak Hıristiyanlıktan geldiği iddia edilmişse de⁴³ bu görüş pek kabul görmemiştir.

³⁶ Öz, "Nusayriyye", 183; Reyhani, *Gölgesiz Işıklar* 2, 46; Erdoğan Başaran, "Nusayrî-Alevî İnançında Tevhid İlkesinin İzahı", 951.

³⁷ Uyar, "Nusayrilik", 304.

³⁸ Tavit, *Nusayriler Arap Alevîlerin Tarihi*, 171; Ergin Sertel, *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler (Arap Alevîleri)* (Ütopya Yayınevi: Ankara, 2005), 64-68.

³⁹ Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrilik", 589.

⁴⁰ Türk, "Nusayrilik Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", 55.

⁴¹ Hüseyin Türk, *Anadolu'nun Gizli İnançları Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 288; Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik", 26.

⁴² Fettah, "Nusayriyye", 353.

⁴³ Aytekin Şenzyeybek, "Suriye'de Dürzi-Nusayri-İsmaili ve Sünni İlişkileri", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 479.

Nusayrîlerin inançlarının temelinde Hz. Ali'nin ilâh olması kabulü bulunur. O tanrıdır, mabuttur, ne doğuran ne de doğrulandır, ilâhi zatı gizli olan nurun nurudur.⁴⁴ O, görünürde imam, bâtınî anlamda ise Allah'tır ve ilâhi zatı itibariyle gizlidir.⁴⁵ Onun zatı yıldızlara hâkimdir.⁴⁶ Nusayrîlere göre aşkın ve içkin nitelikte bir tanrı vardır. O'nun eşi ve benzeri olmadığı gibi saf haliyle bilinemez ve dahi anlaşılabilir. Allah, sadece somut bir varlık değildir. O'nun hem nâsûtî (beşeri/görünen) hem de lâhûtî (ilâhi/görünmeyen) olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Kullarının kendisini tanıyabilmesi ve bilmesi için, nâsûtî kalıba hulûl etmiş, yani Hz. Ali'nin şahsında zuhur edip Ali şeklinde varlığını sürdürmüştür. Hz. Ali'nin ilâhlığı bu anlamdadır.⁴⁷ Yani Ali, tanrının cisimleşmiş bedeni halidir.⁴⁸ Hz. Ali'nin tanrı olarak kabulü aşkın olan Allah'ın bir insan bedenine hulûlu anlamındadır yoksa bir beşerin ilâhlaştırılması değildir.⁴⁹ Ulûhiyet anlayışlarına göre tanrı, Hz. Ali'nin suretine hulûl ettiğinden ötürü Hz. Ali, Allah Teâlâ için Kur'an-ı Kerim'de kullanılan tüm sıfatlara sahiptir.⁵⁰ Nusayrîlere göre Hz. Ali'nin tanrılığı Hz. Muhammed'in şehadeti ile onaylanmıştır.⁵¹

Nusayrîler, İslâm'ın tevhit akidesini Hz. Ali'nin ilâhlığı ve hulûl inancı çerçevesinde yorumlamışlardır.⁵² Bu görüşe karşı çıkan Erdoğan Başaran ise bu konuda, "Ancak Nusayrî teolojisine göre, Tanrı'nın insan suretinde görünmesi Tanrı'nın bir insanda cisimleşmiş

⁴⁴ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 42; İlyas Üzümlü, "Türkiye'de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 173-187; Hz. Ali'nin ilah olarak kabulü Kitâbu'l-Mecmû'da ikinci surede şu ifadelerle geçmektedir: "Ey Ali b. Ebi Talib! Ey her arzu edenin sevip dilediği! Ey uluhiyeti ile ezeli olan! Ey bütün yaratılmışların aslı! Sen bizim gizli ilahımız, açıkça imamımızsın." Ayrıca onbirinci surede de; "Ey parlayan ve aydınlanan yıldızlar, deveren halinde olan gökleri! Bana şahitlik ediniz ki apaçık bir şekilde bilinen ve tanınan suret-i mer'iyeye Ali b. Ebi Talib'dir. O, ezeldir, birdir, tektir, sameddir, parçalanamaz, bölünemez, taksim edilemez, sayılamaz. O, benim ve sizin ilahınızdır. Sizin ilahımız ve benim ilahımdır." Ahmet Turan, "Kitabu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 9, 16.

⁴⁵ Erdoğan Başaran, "Nusayrî-Alevî İnançında Tevhid İlkesinin İzahı", 959-960.

⁴⁶ Fıçlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 370-371.

⁴⁷ Uyar, "Nusayrîlik", 311; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 332.

⁴⁸ Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik", 590; Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik", 28; Hüseyin Türk, "Nusayrîlerde Hızır İnanç", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 54 (2010), 227-228.

⁴⁹ Üzümlü, "Nusayrîlik", 33/272; Arpa - Ertaş, "Bâtınî Düşüncede Tevil ve Nusayrîlik", 297.

⁵⁰ Sinanoğlu, "Nusayrîlerin Tanrı Tasavvurları ve Reenkarnasyon", 322.

⁵¹ Hatice Arslan, "Klâsik Nusayrî Eserlerinde Tanrı Düşüncesi" 35 (2017), 473.

⁵² Uyar, "Nusayrîlik", 311; Erdoğan Başaran, Nusayrîlerin Tanrı İnançları söz konusu olduğunda dile getirilen hulûl inancının klasik Nusayrî eserlerinde kabul edilmediğini dile getirir. O, bu konuda yaptığı çalışmada; "Nusayrîlikte yer alan Tanrı'nın insan sûretinde görünür olması da araştırmacılar tarafından hulûl inancı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ancak Cillî Nusayrî inancının hulûl nazariyesi ile izah edilemeyeceğini belirtmiştir. Cillî incelemeye tabi tuttuğumuz er-Risâletü'l-Numâniyye isimli nüshada hulûl nazariyesine yönelik detaylı bir izahat vermemektedir. Lakin Cillî, Taberânî tarafından yazılan ve Cillî'nin görüşlerini içeren Risâletü'l-zuhûr ve'l-butûn isimli risalede Hulûliyye'yi tekkir etmiştir. Bu risalede vahdaniyetin anlaşılması için tecellî'nin yanı sıra Hakk'ın görünürlüğü'nün anlaşılması gerektiği ifade edilmiş ve Allah'ın kuluna görünür olmasının hulûl inancı ile eşdeğer olmadığı iddia edilmiştir. Çünkü Cillî'ye ve dolayısıyla Nusayrî öğretiyeye göre Allah'ın farklı bir sûrette görünür olması demek, Allah bir insanın kişiliğinde bedene büründü demek değildir. Cillî kati bir dille Nusayrî inancında yer alan Allah'ın yarattığı varlıkların sûretinde görünür olmasını hulûl nazariyesi kapsamında içinde ele alınamayacağını belirtmektedirler. Zira Cillî'nin de işaret ettiği gibi Nusayrî inancında hulûl nazariyesinde olduğu gibi Allah başka bir varlıkta vücut bulmuyor, yalnızca insanlara kendisini başka bir varlığın sûretinde gösteriyor. Yani Hz. Ali, Allah'ın kendisini insanlığa gösterdiği bir formdur. Bu şu şekilde izah edilebilir: Ali b. Ebû Tâlib Tanrı'nın kendisidir, ancak insanlar onu Ali sûretinde görmektedirler. Başaran, "Nusayrî-Alevî İnançında Tevhid İlkesinin İzahı", 957-958.

olması demek değildir. Nusayrî metinleri Tanrı'nın bu şekilde insanda cisimleşmiş olduğunu kabul ve iddia etmenin küfür olduğunu belirtmektedir.” demek suretiyle düşüncesini ortaya koymaktadır.⁵³ Nusayrîlerce kutsal kabul edilen *Kitâbü'l-Mecmû* incelendiğinde Hz. Ali'nin ilâhlaştırıldığı burada da görülür. Onlara göre Ali mânâdır ve kendi nurundan isim olan Muhammed'i, Muhammed de bab diye kabul edilen Selmân-ı Fârisî'yi yaratmıştır. Bu üçleme Nusayrî akidesinin temelini oluşturur.⁵⁴ Nusayrîlerin tanrı inancında “mânâ-isim-bab” şeklinde üçlü bir ilâhi birlik nitelemesi bulunmaktadır. Burada mânânın bu üçlemenin oldukça ötesinde bir konumda olduğu söylenebilir. Mânâ, tanrı ile bir kabul edilir.⁵⁵ Nusayrîlere göre Hz. Ali, Hz. Muhammed'i yaratandır. Hz. Muhammed ilâh olan Hz. Ali'nin sözcüsüdür. Selmân-ı Fârisî de babı yani bu inanca girilen kapıdır.⁵⁶

Ali zatı idrak edilemediği için tabir ve tavsiften yüce, mücerret ulûhiyet için bir sembol olan “mânâ”dır. Ondaki hariçte görünen şahıslaşmış şekillerin oluşması için ilk mevcut sudûr etmiştir. Bu ilk mevcut isim yani Muhammed'dir. “İsim”in, mânânın harici ve müşahhas görüntüsü olduğu gibi “bab” da (Selmân-ı Fârisî) mücerret gayb âlemini kavramaya giden yolda sıradan insanı gideceği yere ulaştıran ruhânî yoldur.⁵⁷ Bu inanış, ayn-mîm-sîn (A-M-S) harfleriyle sembolleştirilmiş ve kelime-i şhadette, “Ben şahadet ederim ki Ali b. Ebî Tâlib'den başka ilâh yoktur, övülmüş Muhammed'den başka hicap yoktur, kendisine dönülen Selmân-ı Fârisî'den başka bab yoktur.”⁵⁸ şeklinde ortaya konulmuştur. A-M-S harfleriyle de ifade edilen bu inanç, mezhebin kurucusu Hamdân el-Hasîbî tarafından formüle edilmiştir. O, Şîîlerin karşılaştıkları takibat ve cezalardan ötürü taraftarlarının birbirini tanıması için bu formülü geliştirmiştir.⁵⁹

Günümüzde Suriye ve Lübnan dışında Türkiye sınırları içerisinde de yaşayan Nusayrîler, kendilerinin ulûhiyet anlayışı ile ilgili yukarıda ifade edilen bilgileri kabul etmemektedirler. Örneğin Piri Er'in Hatay'da görüştüğü Nusayrî şeyhlerinden Mahmut Reyhani, Allah'ın Hz. Ali'ye olağanüstü güçler verdiğini ve onun da bu güçlerle imkânsız

⁵³ Reyhan Erdoğan Başaran, “Nusayrî-Alevî İnancında Tecellî Konusunun Kâsım et-Taberânî'nin Eserleri Doğrultusunda Analizi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2022), 555.

⁵⁴ Öz, “Nusayriyye”, 190; bu konuda geniş bilgi için bk. Erdoğan Başaran, “Nusayrî-Alevî İnancında Tevhid İlkesinin İzahı”, 958-962.

⁵⁵ Arslan, “Klâsik Nusayrî Eserlerinde Tanrı Düşüncesi”, 468.

⁵⁶ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 43.

⁵⁷ Fettah, “Nusayriyye”, 9; Üzümlü, “Türkiye’de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım”, 184; Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîîlik ve Kolları*, 342; Palabıyık, “Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik”, 29.

⁵⁸ Turan, “Kitabu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi”, 10-11.

⁵⁹ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 37-38; Başaran, *Kitâbü'l-Mecmû*’nun Hasîbî’ye nispet edilmesi genel bir kabul olarak benimsendiğini ancak bu eserin kim tarafından nerede kaleme alındığının tam olarak bilinmediğini ifade etmektedir. Bk. Erdoğan Başaran, “Nida’dan Takiyye’ye”, 67.

olan işler yaptığını söyler. Bu duruma bakarak “Ali, Allah’tır” demediklerini söyler. Ancak Hz. Ali’nin evliyalık derecesinin çok yüksek olduğunu da ifade eder. Nusayrîler “Allah yaratıcıdır. Hz. Muhammed peygamber ve Hz. Ali de Hz. Muhammed’den sonra halife olması gereken kimsedir” görüşünü dile getirirler. Yine Nusayrîler, Hz. Ali ile Hz. Muhammed’in Allah tarafından aynı nurdan yaratıldığını söylerler.⁶⁰ Daha ilginç olan husus ise Şeyh Eskiocak, Hz. Ali’yi anlatırken Ehl-i sünnetin kabul ettiği fikirler çerçevesinde görüşler dile getirir.⁶¹ Ancak Nusayrî inancında takiyye anlayışının önemli bir yer tuttuğu düşüncesi⁶² Şeyh Eskiocak’ın bu görüşüne şüpheyile yaklaşmamıza neden olmaktadır.

3. Nusayrîlik’te Ahiret İnancı

Ahiret inancı ilkel kavimler de dâhil olmak üzere tanrıya inanan, tanrının varlığını kabul eden tüm dinlerde ve inançlarda bulunur. Bununla birlikte ahiret hayatının mahiyeti ve ne şekilde gerçekleşeceği konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur.⁶³

İslâm dininin temel inanç esaslarından biri ahirete imandır. Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette bu konu işlenmekte ve ahiret hayatının varlığı sıklıkla tekrarlanmaktadır.⁶⁴ Müslümanlar, inançları gereği ahiretin varlığına inanırlar. Dünya hayatının bir imtihan yeri ve ölümden sonra dirilmenin hak olduğuna, sevap ve cezanın gerçekleşeceğine, kimseye zerre kadar haksızlık yapılmayacağına iman ederler. Genel olarak itikadî İslâm mezhepleri içerisinde ahiret hayatının varlığını kabul etmeyen herhangi bir fırka bulunmamaktadır. Ancak ahiret hayatı ve ahvali ile ilgili bazı mezhepler tarafından farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu mezheplerden biri de Nusayrîliktir. Nusayrî olmayan araştırmacılar, Nusayrî inancında İslâm dinindeki gibi ahiret inancı olmadığını ifade ederler. Kıyametin kopması, yeniden dirilme, mahşer, mîzan, amel defteri, sırat köprüsü gibi ahiret hayatının çeşitli safhalarından bahsedilmemektedir.⁶⁵ Buna mukabil olmak üzere Uluçay’ın aktardığına göre Nusayrî şeyhlerinden Mustafa Bedri Sonay “Kur’an’da cennet ve cehennem bahsi birçok ayette geçtiği halde ahirete iman etmeyi inkâr etmek güneşin ışığını inkâr etmekten farklı olmaz” demektedir.⁶⁶ Şeyh Memet Mullaoglu ahiret inançlarıyla ilgili olmak üzere, “Maad’a inandığımız gibi Kur’an-ı Kerim’in tüm hükümlerine inanırız. Kur’an-ı Kerim ve Hz.

⁶⁰ Er, “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevîleri”, 278.

⁶¹ Nasreddin Eskiocak, *İlk Alevî Kimdir* (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 15.

⁶² Türk, “Nusayrîlerde Hızır İnancı”, 227.

⁶³ Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/543.

⁶⁴ Topaloğlu, “Ahiret”, 1/544.

⁶⁵ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 55.

⁶⁶ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasüh (Reenkarnasyon)*, 45.

Peygamber'in (s.a.v.) bahsettiği ahiretteki ba'is, nuşur, cennet, cehennem, azap, naîm, sırat, mîzan (terazi) gibi ahirette bahsedilen her şeye inanırız." demektedir.⁶⁷ Günümüz araştırmacılarından Sertel, Nusayrîler içerisinde yaptığı gözlemlerde Nusayrîlerin kendilerini nurlar âlemine yükselmenin vaat edildiği bir toplum olarak kabul ettiklerini müşahede ettiğini söyler. O, Nusayrîlerin kötülük yapan kişi hangi din ve milletten olursa olsun cezadan kurtulamayacaklarına inandıkları aktarır.⁶⁸ Bu ifade edilenlere bakılarak Nusayrî inancında ahiret hayatının varlığının bulunduğu söylenebilir. Ayrıca çağdaş araştırmacılarından Erdoğan Başaran da Taberânî'nin eserleri üzerine yaptığı çalışmada kıyamet konusunun ele alındığını ifade etmek suretiyle Nusayrî inancında ahiret hayatının varlığına inanıldığını ortaya koymaktadır.⁶⁹

Nusayrîlerin ahiret anlayışları tamamen bâtinî bir içeriğe sahiptir. Onlara göre ruhanî âlem iki karanlık ve iki aydınlık olmak üzere dört tanedir. Birincisi büyük parlak âlem ulûhiyetin altında yer almakta ve naîm cennetinin yer aldığı mekândır. Buraya ancak Nusayrîler gideceklerdir. İkincisi küçük parlak âlem olup düşmüş yarı maddeleşmiş olan mahlûkları tedrici bir şekilde göğe götürmek içindir. Üçüncü büyük karanlık âlemdir ve şeytanlar burada bulunur. Büyük parlak âlemin zıtları buradadır. Dördüncüsü küçük karanlık âlemdir. Sönmüş olan ışıklar bulunur. Ruhlar lanetlendikten sonra kadın ve hayvan olarak vücuda bürünürler.⁷⁰

3.1. Cennet-Cehennem

Nusayrîlerin ahiret anlayışlarında cennet ve cehennem inancı bulunmaktadır. Fakat bu inançları öteki İslâm mezheplerinin görüşlerinden oldukça farklılıklar göstermektedir.⁷¹ Nusayrîlerde cennet ve cehennem inancı, yaratılış düşünceleri paralelinde bir içeriğe sahiptir.⁷² Nusayrîlere göre cennet ve cehennem insanın kendi derununda yaşadığı bir halden ibarettir. Kulun ödüllendirilmesi veya cezalandırılması dünyadaki yaşamında olacaktır.⁷³ Cennet ve cehennem kişinin içindedir. Bu ifade ile kastedilen kişi iyi bir insansa iyi bir hayat sürer, kötü bir insansa kötü bir hayat sürer.⁷⁴ Nusayrîler cennet ve cehennemin

⁶⁷ Memet Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan* (Onur Ofset: Hatay, 2006), 65.

⁶⁸ Sertel, *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayrîler (Arap Alevîleri)*, 103.

⁶⁹ Erdoğan Başaran, "Nusayrî-Alevî İnancında Tecellî Konusu", 560.

⁷⁰ Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik", 593; Massignon, "Nusayrîlik", 9/366.

⁷¹ Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik", 30.

⁷² Keser, *Nusayrîler: Arap Alevîliği*, 55.

⁷³ Büşra Meryem Seyit, *Nusayrîlik'te Âhiret İnancı* (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 56.

⁷⁴ Arpa - Ertaş, "Bâtinî Düşüncede Tevil ve Nusayrîlik", 298.

başka bir âlemde olduğuna inanmazlar. Onlara göre dünya hayatı cehennem demektir.⁷⁵ Onlar âlemi, kadîm kabul ederler ve cennet ile cehennemin sembolik olduğunu ifade ederler. Ödül ve ceza bu dünyada meydana gelecektir.⁷⁶ Nusayrîlere göre cennet ve cehennemden bahseden ayetler bâtinî bir yoruma tabi tutulmalıdır.⁷⁷

Şeyh Eskiocak, insanların dünya hayatında başlarına gelen sevinçlerin, mükâfatların veya musibetlerin aslında bir hesabın neticesi olduğunu ifade eder.⁷⁸ Nusayrîlik üzerine alan çalışmaları yapmakla bilinen Hüseyin Türk, kimi Nusayrîlerle (Salih İflasoğlu) yaptığı görüşmede; “Cennet ve cehennem insanın kendi içindedir. İnsan iyiye iyi bir yaşam sürer, kötüye kötü bir yaşam sürer. Ruh bedenden bedene girip süresini tamamladıktan sonra tanrı tarafından cennete ya da cehenneme gönderilir. Burada cennet kemale ermiş insanlar için nur ehline karışma ya da nur haline dönüşmedir. Cehennem ise bitki ya da hayvan haline dönüşmedir.”⁷⁹ demektir. Bu fikirler makalemizin ilerleyen sayfalarında inceleyeceğimiz reenkarnasyon düşüncesinin ifade edilışıdır. Nihayetinde Nusayrîler, ahiret inancını ve reenkarnasyon düşüncesini ilişkilendirecek bir çabanın içerisinde olmuşlardır.⁸⁰

Cennet ve cehennemin bu dünya yaşamında olduğu inancına sahip olan Nusayrîler, bir taraftan da fikirlerini ispatlama gayretindedirler. Örneğin Şeyh Eskiocak; “Allah’ın adaletinde bir insanın hayvan bedenine girmesini (mesh) kabul etmeyenler, bir insanın yakıcı ateş ile azap edilmesini nasıl kabul ediyorlar. Bu bir zulüm değil midir? Allah’ın bundan tenzihi gerekmez mi?” demek suretiyle bu konudaki fikrini ortaya koymaktadır. Kur’an’da anlatılan cehennem burayı hak eden kişinin iyi bir yerden kötü bir yere gönderilerek cezalandırılması anlamındadır. Dünya hayatından sonra insan için üç ihtimal vardır. Birincisi Allah’ın emirlerine riayet ederek bunları hayatında uygulamak, iyi olanları yapmaya azmetmek ve Allah’ın rızasını kazanmak suretiyle bu dünya hayatından kurtulup evliyaların bu âlemden sonra yaşamış olduğu âleme gitmektir.⁸¹ İkincisi Allah’ın emirlerini yapmakla birlikte işlediği salih amellerin azlığından ötürü tekrar insan hayatı ile yeni bir yaşama başlamasıdır. Örneğin bir öğrencinin bazı derslerdeki eksikliklerini tamamlayana kadar sınıf tekrarına kalması gibi kişinin kendisindeki eksikliklerini tamamlayana kadar

⁷⁵ Türk, *Anadolu’nun Gizli İnançları Nusayrîlik*, 258.

⁷⁶ Bulut, “Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik”, 594.

⁷⁷ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 56.

⁷⁸ Nasreddin Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur’ândaki Reenkarnasyon* (İstanbul: Can Yayınları, 1998), 51.

⁷⁹ Türk, *Anadolu’nun Gizli İnançları Nusayrîlik*, 258.

⁸⁰ Seyit, *Nusayrîlik’te Ahiret İnançları*, 45.

⁸¹ Eskiocak, *Gerçek İnsanlık ve Din*, 141-142.

dünya hayatına devam etmesidir. Üçüncüsü Allah'ın emirlerinden uzak bir yaşamı olanların ölümlerinden sonra insan hayatına veda edip hayvan bedenine geçmesidir. Bu da Kur'an-ı Kerim'de anlatılan esfel-i sâfilîn derecesidir.⁸²

3.2. Reenkarnasyon/ Tenâsüh

Reenkarnasyon, Fransızca “réincarnation” kelimesinin dilimizde söyleniş şekli olup ruh göçü anlamına gelir.⁸³ Reenkarnasyon kelimesinin Arapçada kullanımı olan tenâsüh ise nesh kökünden türemiş bir kelimedir. İbn Manzûr (ö. 711/1311) bir şeyin birinden başka birine intikali anlamına geldiğini ifade eder.⁸⁴ İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) de n-s-h kelimesinin silmek, bozmak, değiştirmek gibi anlamlara gelmekte olduğunu ve bir şeyi kendisinden sonra gelen bir şeyle bertaraf etmek demek olduğunu söyler.⁸⁵ Tenâsühün kelime anlamı, bir şeyi silip yok etmek, gidermek ve bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymaktır. Terim anlamı ise insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen manevi unsurun yani ruhun ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi demektir.⁸⁶ Başka bir ifadeyle ruhun bir bedenden başka bir bedene göçüne denir.⁸⁷ Yani insanın öldükten sonra yeni bir bedenle dünyaya gelmesi ve bu durumun kişinin mükemmelleşene kadar devam etmesi halidir.⁸⁸

Şehristânî (ö. 548/1153) tenâsühü, devirlerin sonsuz olarak tekrarlanması ve devamı şeklinde tanımlamaktadır. İşlenen amellerin karşılığı olan sevap ve cezanın kişiye bu dünyada verilmesidir. Kişinin yaşadığı hayat daha önceki yaşamında yaptıklarının karşılığıdır.⁸⁹ İsfahânî, tenâsüh fikrini kabul edenlerin şeriat tarafından belirlenen dirilişi/ba's inkâr ettikleri gibi bu inancın yerine ruhların sonsuza kadar bir bedenden diğer bir bedene geçeceğine inandıklarını ve bu durumun böyle sürüp gideceğini iddia ettiklerini

⁸² Eskiocak, *Gerçek İnsanlık ve Din*, 142.

⁸³ Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “Reenkarnasyon” (Erişim 18 Mayıs 2023).

⁸⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1985), “Nsh”, 3/61; Her iki kavramın ifade ettiği anlam aynıdır. Aralarındaki fark dünyaya geri gelmek ve tekrar doğmak için gösterilen sebeptir. Tenasüh, ceza ve mükkâfat için dünyaya geri gelmek anlamındayken reenkarnasyon ise ruhun tekâmül edip olgunlaşması için geri gelmesi anlamındadır. Bk. Uluçay, *Nusayrilik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 221.

⁸⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1961), 490.

⁸⁶ Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/441.

⁸⁷ Adnan Bülent Baloğlu, *İslâm ve Reenkarnasyon* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 17; Bernard Carra De Vaux, “Tenâsuh”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 12/159; Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 168.

⁸⁸ Temel Yeşilyurt, “Tenasüh”, *Kelam El Kitabı*, ed. Ramazan Altıntaş - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, ts.), 700; Türk, *Anadolu'nun Gizli İnançları Nusayrilik*, 247; Uluçay, *Nusayrilik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 220.

⁸⁹ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993), 366-367.

söyler.⁹⁰ Tenâsüh inancına göre ölen bir kimsenin ruhunun tekrardan insan bedeninde dünyaya gelmesi bir zorunluluk olmayıp ruh, hayvan ya da bitki bedeninde de dünyaya gelebilir.⁹¹ Tenâsüh inancında asıl olan kişinin günahlarından arınması ve cezalandırılması için öldükten sonra defalarca başka bedenlerde tekrar dünyaya gelmesidir.⁹²

Tenâsüh, deneysel, mantıksal ve benzeri yollarla ispat edilememesine rağmen dinî bir inanç olarak bazı insanlar tarafından kabul edilmektedir.⁹³ Tenâsüh fikrinin kökeni Budizm ve Hinduizm gibi dinlere dayanmaktadır.⁹⁴ Tenâsüh ayrıca Roma, Yunan, Mısır ve Kelt geleneklerinde kabul gören bir inançtır. Bununla birlikte İslâm mezheplerinden kabul edilen Yezîdîlik, Dürzîlik, İsmâiliyye ve Nusayrîlik'te de bu inanca rastlanmaktadır.⁹⁵ Bu inanç, antik dönemlerden günümüze gelene kadar farklı kültürlerde değişerek karşımıza çıkmaktadır.⁹⁶

Tenâsüh, Nusayrîlerin temel inanç esaslarındandır.⁹⁷ Nusayrîler kendilerinin yeniden bedenlenmeye inandıklarını ifade ederler.⁹⁸ Nusayrî şeyhlerinden Turhaner, tenâsühün hak olduğunu ve bu konuda şüpheye mahal olmadığını söylemektedir.⁹⁹ Nusayrîler, bu inançlarının Hinduizm, Budizm veya farklı bir din, mezhep ve kültürle alakasının olmadığını ve tamamen Kur'an'dan kaynaklandığını dile getirirler. Kendileri kaynağı Kur'an ve sahih hadisler olmayan hiçbir inancı kabul etmediklerini özellikle belirtirler.¹⁰⁰ Şeyh Eskiocak Hatay Alevîleri olarak kendilerinin tenâsühe kesin bir şekilde

⁹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 490.

⁹¹ Yitik, "Tenâsüh", 40/443.

⁹² Keser, *Nusayrîler: Arap Alevîliği*, 56.

⁹³ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnanıcının Tenasüh İnançıyla İlişkisi* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996), 73-74; Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 216.

⁹⁴ Yeşilyurt, "Tenasüh", 699; Tenâsüh inancının tarihçesi hakkında geniş bilgi için bk. Baloğlu, *İslam ve Reenkarnasyon*, 48-80; Mustafa Çetin, "Kur'an Işığında Reenkarnasyon", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 24; Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 210; Onarlı, *Arap Alevîliği (Nusayrîler)*, 231; Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 175.

⁹⁵ Yitik, "Tenâsüh", 40/441; Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 215; Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnanıcının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, 186; Emrullah Fatış, "Akli ve Nakli Açından Reenkarnasyon (Tenâsüh)", *Hikmet Yurdu* 9/17 (2016), 149-150; Baloğlu, reenkarnasyonu savunan kişi veya mezheplerin görüşlerinde şu ortak özelliklerinin olduğunu ifade etmektedir. "1) Ruhlar sonsuza kadar bir bedenden diğerine intikal eder. 2) İnsanlar için sevap ve ceza ahirete değil bu bedenlerde gerçekleşir. 3) Ameli iyi olanlar mükâfatlarını bir dahaki yaşamlarında daha güzel suretlerde/bedenlerde gelmek ve en sonunda meleklik ve nebilik mertebesine ulaşmakla görürler. İçinde buldukları rahatlık, sürur, ferahlık, genişlik vs. önceki bedenlerindeki güzel amellerin karşılığıdır. 4) Kötü amel işleyenler ise cezalarını hayvan, bitki ve cansız varlıklara intikal etmek suretiyle görürler. Karşılaştıkları hüznün, gam, keder, külfet, elem, hastalık vb.durumlar ise önceki hayatlarındaki kötü amellerin karşılığıdır. 5) Devirler sonsuz olarak tekerrür eder, gider. Bu dünya hayatı sonsuzdur. Mead, ba's, cennet ceheennem yoktur. Mead kişinin ölümü, bas ruhun/nefisin bir başka bedeninde doğması; cennet kişinin hayatındaki iyilikler, güzellikler; Ceheennem de kötülükler, çirkinliklerdir. 6) İnsanlar ve hayvanlar dahil, bütün canlılar teklif makamındadırlar; Allah'ın emirlerini yerine getirmekle mükelleftirler. Hayvanlar da dahil bütün canlılara peygamberler gelmiştir ve gelmeye devam edecektir." Baloğlu, *İslam ve Reenkarnasyon*, 265-266.

⁹⁶ Sertel, *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayrîler (Arap Alevîleri)*, 99; Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 211.

⁹⁷ Öz, "Nusayriyye", 190.

⁹⁸ Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 169; Aydın, *Günümüz Alevî, Bektâşi, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderleri*, 466.

⁹⁹ Mahmut Nedim Turhaner, *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi* (b.y.: y.y., t.y.), 135.

¹⁰⁰ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 112; Türk, *Anadolu'nun Gizli İnanıcı Nusayrîlik*, 261; Şerafettin Serin, *Alevî Nusayrîler Hakkında Soru ve Cevaplar* (Adana: Koza Matbaacılık, 2007), 125.

inandıklarını söyler. Tenâsühün eski inançlarda var olduğunu ve yeni bir şey olmadığını ifade eder. Ona göre her doğan nasıl ki ölmekte ise her ölen de aynı şekilde yeniden doğacaktır.¹⁰¹ Kendisiyle görüşme yapılan Nusayrîlerden Hasan Atıcı, Kıyamet gününe de tenâsühe de inandıklarını ifade eder. Tenâsüh fikrini Hint felsefesinden aldıkları şeklindeki görüşün kesinlikle doğru olmadığını bilakis bu konuyu Kur'an'dan aldıklarını ifade eder. Devamla “Haksızlık yaparsak bunun hesabını vermek için kıyamete kadar beklemeyeceğiz. Yeniden bedenlenme sayesinde suçun hesabı verilecektir.” demektedir.¹⁰² Şeyh Mullaoğlu, tenâsühün duyularımız ötesinde bir gizem olduğunu, bu konunun derinini düşünmeden bu olayı anlamamanın zor olduğunu ifade eder. O, Kur'an'ın derin te'vili içerisinde, evrenin içinde tenâsüh gizine benzer birçok gizler de somutlaşmıştır. Tenâsüh evrenin bir sırrıdır ve bir gün mutlaka başka gizler gibi bu husus da netleşecektir.¹⁰³

Kur'an'da herhangi bir ayette ölen bir insanın tekrardan yeni bir bedenle dünyaya geleceğine yani tenâsühün varlığına dair açık bir hüküm geçmemektedir.¹⁰⁴ Bundan ötürü Kur'an-ı Kerim'e göre tenâsühün kabulü mümkün değildir. Tenâsüh görüşüne inananlar ahiret inancını yok saymakta ve ahiret günü gerçekleşecek sevap ve cezanın bu dünyada gerçekleşeceğini iddia etmektedirler.¹⁰⁵ Kur'an ayetleri bütüncül ele alındığında tenâsühün kesin bir şekilde reddedildiği müşahede edilir. Ahiret inancı İslâm'ın temel inanç esası olduğundan Kur'an'da tenâsühü açıkça destekleyen ayetler bulunmamaktadır.¹⁰⁶ İslâm âlimlerinin büyük bir kısmı da ahiret inancıyla çeliştiği ve dinin ilkelerine aykırı olduğu için tenâsühü kabul etmezler.¹⁰⁷ Ayrıca itikadî İslâm mezheplerinin çoğunluğu da tenâsühü reddetmektedir. Bu reddetmede sorumluluk prensibi ve ruhun birliği belirleyici olan esaslardandır.¹⁰⁸

Nusayrîler, tenâsühe inanmanın kıyamet gününe olan inançlarını ortadan kaldırmayacağını ifade ederler. Kıyamet gerçektir ve kıyamete kadar insanın bedenleşme süresinde yaptıklarından ötürü kendisinden hesap sorulacaktır.¹⁰⁹ Şeyh Eskiocak tenâsüh

¹⁰¹ Er, “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevîleri”, 288.

¹⁰² Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 101.

¹⁰³ Mullaoğlu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 168.

¹⁰⁴ Baloğlu, *İslam ve Reenkarnasyon*, 148.

¹⁰⁵ Fatiş, “Akli ve Nakli Açından Reenkarnasyon (Tenâsüh)”, 152; Vahdi Boydaş, “Ruh Göçü (Reenkarnasyon)”, *Diyanet İlmî Dergi XXXI/2* (1995), 43.

¹⁰⁶ Yeşilyurt, “Tenasuh”, 704.

¹⁰⁷ Mehmet Bulgen, Baloğlu Adnan Bülent, “Tenâsüh (İslâm Düşünce Tarihinde)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/444; Tozlu, Ürkmez, *Nusayrîler*, 43; Fatiş, “Akli ve Nakli Açından Reenkarnasyon (Tenâsüh)”, 162.

¹⁰⁸ Bulgen, vd., “Tenâsüh (İslâm Düşünce Tarihinde)”, 40/443.

¹⁰⁹ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 112.

olayının bilimsel olarak açıklanamayacağını ifade eder. Bu konudaki inançları için tek kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an bitmek bilmeyen sırlara ve tükenmez harikuladeliklere sahiptir. Kur'an'ın bu konuda ne dediğinin araştırılması, insanın tekrar dünyaya gelmesinin Kur'an'a uygunluğunun hassas bir şekilde incelenmesi gerekir.¹¹⁰ Örneğin Vâkıa sûresi 60. ve 61. ayette, “*Sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden yaratmak üzere aranızda ölümü biz takdir ettik.*” buyrulmakta ve Nusayrî şeyhleri bu ayeti insanların kesin olarak dünyaya tekrar geleceğine ancak bilemeyeceği bir yaratılışla var edileceğine dair bir delil olarak kullanırlar.¹¹¹ Eskiocak da bu ayetlerde anlatılan ilk yaratılışı insanın bildiğinin belirtildiği, ayrıca ikinci bir yaratılıştan bahsedildiğini ve bizim bilmediğimiz bir şekilde tekrar yaratılıp var edileceğimizin anlatıldığını ifade eder.¹¹²

Nusayrîlere göre Kur'an'da insanın dünyaya tekrar geldiğine dair birçok ayet bulunmaktadır. Örneğin Yûnus sûresi 4. ayette “*Şüphesiz O, başlangıçta yaratmayı yapar, sonra, iman edip salih ameller işleyenleri adaletle mükâfatlandırmak için onu (yaratmayı) tekrar eder.*” ve aynı sûrenin 34. ayetinde “*De ki: “Allah’a koştuğunuz ortaklarınızdan, başlangıçta yaratmayı yapacak, sonra onu tekrarlayacak kimse var mı?”* bu husus anlatılır. Yine Ankebût sûresi 19. ayette “*Onlar, Allah’ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını, sonra onu nasıl tekrarladığını görmüyorlar mı? Şüphesiz bu, Allah’a göre kolaydır*” ve Burûc sûresi 13. ayette de “*Şüphesiz O, başlangıçta yaratmayı yapar, sonra onu tekrarlar.*” buyrulmaktadır.¹¹³ Uluçay, bu ve benzeri ayetlerin hepsinin yeniden bedenlenmeye delalet etmekte olduğunu ve Nusayrî din adamlarının bu hakikati yüzyıllardır ifade ettiklerini söyler.¹¹⁴ Şeyh Mullaoglu da bu ayetlerin tenâsühün gerçekleşeceğini, yaratıkların tekrar yaratılacağını ve onların dönüşlerinin gerçekleşeceğini apaçık şekilde ifade ettiğini söyler.¹¹⁵

Sinanoğlu'nun Nusayrî bir din adamından aktardığına göre; “Allah Kur'an'da Yahudiler için onları maymunlara ve domuzlara çevirdik. Ayrıca Vâkıa sûresi 59., 60., ve 61. ayetlerde “*Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz? Sizin yerinize benzerlerinizi*

¹¹⁰ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon*, 41.

¹¹¹ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon*, 46.

¹¹² Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon*, 61.

¹¹³ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon*, 48-49; Reenkarnasyona delil olarak kullanılan ayetlere dair değerlendirmeler için bk. Baloğlu, *İslam ve Reenkarnasyon*, 118-136.

¹¹⁴ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 113.

¹¹⁵ Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 176-181.

getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden yaratmak üzere aranızda ölümü biz takdir ettik. (Bu konuda) bizim önümüze geçilmez.” ve Bakara sûresi 27. ayette de “Ölüydünüz, sizleri diriltti. Sonra öldürecek, sonra tekrar diriltecek ve sonunda ona döndürüleceksiniz. Öyleyken Allah’ı nasıl inkâr edersiniz.” buyrulur. Biz Kur’an’ın daha başka ayetlerinde de görüyoruz ki ruhun değişmesinden bahsedilmektedir. Fakat bu daha çok bir şüphe halinde kalmıştır.¹¹⁶ Burada ifade edilenlere bakıldığında Nusayrîlerin tenâsüh inançlarını bazı ayetleri te’vil etmek suretiyle temellendirmeye çalıştıklarını görmekteyiz.

Şeyh Eskiocak, Allah’ın bazı insanları methettiğini ve sadece bir defa öldürdüğünün ayetlerde anlatıldığını ifade eder. Örneğin Duhân sûresi 51, 52, 53 ve 56. ayetlerde “Allah’a karşı gelmekten sakınanlar ise güvenli bir yerdedirler. Bahçelerde ve pınar başlarındadırlar. İnce ipekten ve parlak atlastan elbiseler giyinerek karşılıklı otururlar.” ve “Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar. Allah, onları cehennem azabından korumuştur.” Kâfirler içinse bir kereden fazla öldükleri ayetlerde anlatılmaktadır. Mü’min sûresi 11. ayette “Onlar da şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?” Rûm sûresi 11. ayette “Allah, başlangıçta yaratmayı yapar, sonra onu tekrar eder. Sonra da yalnız O’na döndürüleceksiniz.” ve aynı sûrenin 27. ayetinde “O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu, O’na göre (ilk yaratmadan) daha kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce ve eşsiz sıfatlar O’nundur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” buyrulmaktadır. Bu ayetler Allah’ın mahlûku yaratıp öldürdükten sonra tekrarladığını açık bir şekilde anlatmaktadır. Eskiocak burada ifade edilen ayetlerden hareketle insanların öldükten sonra yeni bir hayata başladıklarının anlatıldığını söyler.¹¹⁷

Nusayrîler, tenâsüh düşüncesini delillendirmede akli bazı değerlendirmelere de başvururlar. Şeyh Eskiocak’a göre insanlar yaratılış amaçları için dünyaya sadece bir defa gelmekle tekâmül edememektedirler. Bundan ötürü ruhun yeni bir bedende dünyaya tekrar gelmesi akıl ve mantık sahiplerince kabul edilmelidir.¹¹⁸ Burada tekâmül ile kastedilen

¹¹⁶ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 200-201; Çetin, Kur’an’da tenâsüh inancının varlığına dair ayetlerin bulunduğu ve bu ayetlerin te’vilene dair olmak üzere; “Tenâsüh inancına kayanlar genellikle, Kur’an-ı Kerim’i bütünlük mozaiği içinde değerlendiremeyenler ve ahirete sağlam bir şekilde inanmayanlardır. Bunlar, ayetlerin siyak ve sibakına, bir başka ifade ile sözgelimine dikkat etmeden, üstünlük anlam çıkarmaya yeltenen kimselerdir. Onların yanlış yorumladıkları ayetler çoğunlukla, birden çok diriltme ve öldürmeden söz eden ayetlerdir. Kur’an yorumunda uzman olmayan bazı insanlar, bu ayetleri kendi yanlış düşüncü ve dar görüşleri doğrultusunda te’vil etmeye çabalamakta ve Kur’an’da reenkarnasyon inancına yer verilebileceği iddiasında bulunmaktadır.” konu hakkında görüşlerini ifade etmektedir. Çetin, “Kur’an Işığında Reenkarnasyon”, 26.

¹¹⁷ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur’ândaki Reenkarnasyon*, 62-63.

¹¹⁸ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur’ândaki Reenkarnasyon*, 48; Turhaner, *Allah’ın Mezheplerle Mücadelesi*, 134.

varlıkların bilgilenmesi ve şuurlanması halidir. Maddi ortamların (dünya hayatı) her biri bir tekâmül yeri olduğundan bu tür ortamlarda varlıklar yaşamak suretiyle bilgi ve şuurlarını genişletmektedir.¹¹⁹ Kur'an'da verilen bazı misallere göre kimi insanlara “cennete gir” denilerek mükâfatlandırılmış, bazılarına “aşağılık maymunlar olun” denilerek ceza verilmiştir. Bazılarına “taş ya da demir olun” denilerek şiddetli bir azaba uğratılmış, bazılarına da yeniden dünyaya gönderilip kendilerine yeni bir fırsat verilerek yaşamın amacı olan tekâmülü tamamlamak için fırsat verilmiştir. Böylelikle Allah'ın mutlak adaleti tamamlanmış olur.¹²⁰ Eskiocak'a göre İsrâiloğulları'ndan bazı insanlar, Allah'a ve Peygamberlerine itaatsizliklerinden ötürü mesh edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin emirlerini dinlemeyenlerin maymun ve domuz şekline döndürüldüğünden bahsedilir. A'râf sûresi 166. ayette “*Yasaklandıkları şeylerden vazgeçmeye yanaşmayınca da onlara “aşağılık maymunlar olun” dedik.*”¹²¹ bu hususa işaret edilmektedir. Eskiocak bu duruma (mesh) bazı kimselerin itiraz ettiklerini ve bir insanın hayvan kılığına giremeyeceğini iddia ettiklerini söyler. O, kötü amelleri olanların yakıcı ateş azabının olduğu cehenneme gideceklerini kabul ettiklerini ifade ettikten sonra tenâsühün akli ölçülere uygunluğunu anlatmak için “Acaba hangisi mantıklı, cehennemde yanmak mı hayvan kılığına geçmek mi? Acaba seçme şansı olsaydı insanlar hangisini seçerdi?”¹²² demek suretiyle bu konudaki görüşünü bu kıyas üzerine ortaya koymuştur.

Ruh göçüne inananlar yeni hayatlarının her birinde biraz daha yetkinleşmeye doğru ilerlediklerini kabul ederler. Bundan dolayı ölüm bir yok oluş değil bir halden diğerine geçiş için bir vasıta gibidir.¹²³ Ruh en son haline gelebilmek için birçok şekilden ve bedenden geçmelidir. Şekil ile kastedilen hayvan bedeni veya insan bedenidir. Ruhun göçü ile ilgili çeşitli sayılarda şekillerden bahsedilmektedir.¹²⁴ Ruhun intikal edeceği yeni bedenin hangisi olacağı kişinin ölmeden önce işlediği amellere göre belirlenmektedir. Bu durum rastgele olmayıp bir neden-sonuç ilişkisine göre gerçekleşmektedir.¹²⁵ Ruhun insan bedenine girmesi nesh, hayvan bedenine girmesi mesh, bitkilere girmesi resh ve cansız varlıklara

¹¹⁹ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 212.

¹²⁰ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon*, 61-62.

¹²¹ Eskiocak, *Gerçek İnsanlık ve Din*, 16.

¹²² Eskiocak, *Gerçek İnsanlık ve Din*, 140-141.

¹²³ Türk, *Anadolu'nun Gizli İnançları Nusayrîlik*, 249.

¹²⁴ Ahmet Beşe, “İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayrîler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54, Nusayrîlik özel sayısı (2010), 175.

¹²⁵ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, 70-71.

girmesine ise fesh adı verilir.¹²⁶ Şeyh Mullaoğlu bu dört dereceye “vesh” derecesini ekler ve tenâsüh-sonucu bazı ruhların da haşerâtın bedeninde tekrardan dünyaya geleceğini ifade eder.¹²⁷

Nusayrîlere göre olgunlaşmamış ruhlar ölümden sonra sorgudan geçirilir. Bir süre cezalandırmanın akabinde Allah’ın dilemesiyle tekrardan dünyaya gelirler. Burada amaç ruhun olgunluğa ulaşmasını sağlamaktır.¹²⁸ Tanrı insanın gerektiği kadar ceza çekmesine kani olduktan sonra kişi önceki yaşamdan daha üst seviyelerde bedenlerle dünyaya gelir.¹²⁹ Allah’ı inkâr eden kişi kafir olup ölüm esnasında bu kişiye şeytan farklı şekillerde görünür. Erdoğan Başaran, Taberânî’nin Allah’ı inkâr edenin göreceği cezanın beş dereceden (nesh, fesh, mesh, vesh ve resh) oluştuğunu ifade ettiğini aktarır. Kişi bu derecelerin hepsinde ceza görecektir. Taberânî insanoğlunun yaptığı kötülüklerin tam karşılığının bu olduğunu ve bu derecelerde çekilen cezalardan sonra kişinin nihayetinde gölgeye dönüşeceğini söyler. Böyle bir kişi diğer inkârcılarla birlikte kıyamet kopana kadar gölgeler âleminde kalacaktır. Mümin bir kişinin ölüm esnasında canı melekler tarafından alındıktan sonra hayat ırmağına götürülür. Melek bu kişiye farklı bir bedene yerleşmesi için telkinde bulunur. Böylece kişi yeni bir bedenle dünyaya döndürülür.¹³⁰

Nusayrîlere göre reenkarnasyonun asıl amacı tanrının insanlara iyi bir kul olmaları için onlara birden çok fırsat vermesidir.¹³¹ Ruhlar dünyaya tekâmül için gelirler. Ruh, Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmalı ve buna göre de amelde bulunmalıdır. Allah bu ruhları mükâfatlandırarak tekâmül yoluna iletir. Allah’ın emirlerine uymayanlar ise Allah tarafından cezalandırılır ve daha aşağı seviyelere düşerler.¹³² Nusayrî inancında asıl olan ruhtur. Ruhlar insan bedeninde dünyaya geldiğinde Allah’a itaat eder ve dinlerinin emirlerini hayatlarında uygularlarsa öldükten sonra tekrar insan bedeninde gelirler. Nusayrî inancına göre ruh her seferinde bir cesede geçecektir. Sadece bir kere dünyaya gelen ruh bu gelişle cenneti veya cehennemi hak edemez. Defalarca dünyaya gelişten

¹²⁶ Fatiş, “Akli ve Nakli Açından Reenkarnasyon (Tenâsüh)”, 148; Baloğlu, *İslam ve Reenkarnasyon*, 38-39; Yeşilyurt, “Tenasüh”, 700; Sertel, *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler (Arap Alevileri)*, 99; Boydaş, “Ruh Göçü (Reenkarnasyon)”, 34.

¹²⁷ Mullaoğlu, *Ali’nin Özü Kur’an Evren’in Gizi İnsan*, 168-169; ayrıca bk. Erdoğan Başaran, “Nusayrî-Alevî İnancında Tecellî Konusu”, 560.

¹²⁸ Türk, *Anadolu’nun Gizli İnanç Nusayrîlik*, 259.

¹²⁹ Keser, *Nusayriler: Arap Aleviliği*, 57.

¹³⁰ Erdoğan Başaran, “Nusayrî-Alevî İnancında Tecellî Konusu”, 560.

¹³¹ Seyit, *Nusayrîlik’te Âhîret İnanç*, 55.

¹³² Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 112.

sonra cennet ve cehennem insan için bir hak olur.¹³³ Nusayrî şeyhlerinden Tahsin Yılmaz, Allah'ın adaletinin sağlanması için insanın defalarca dünyaya gelmesi gerektiği söyler. İnsan bu gelişlerinde mükemmelliğe ulaşırsa artık dünyaya gelmez.¹³⁴

Nusayrîlik'te tenâsüh inancının Allah'ın adaletinin bir gereği olduğuna inanılır.¹³⁵ Tenâsühün inkârı Allah'ın zulümle ithamı anlamına gelmektedir.¹³⁶ Nusayrî şeyhi Şerafettin Serin;

Dünyada meydana gelen musibetler, gök ve yer afetleri insanların günah işlemesi nedeniyle olmaktadır. İnsanların dünya hayatına bakıldığında aralarında birçok noktada farklılıkların olduğu, haliyle insanların hayatlarında eşitlik olmadığı bir hakikattir. Doğru davranan ve iyi amellerde bulunan insanlarla kötü davranan, cahil, zalim ve fâsık insan arasında eşitlik yoktur. Allah'ın adil olduğunu ifade eden ayetlerde (Yûnus sûresi 44. ayette “*Şüphesiz Allah, insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler.*” ve Nisâ sûresi 79. ayette “*Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindedir.*”) buyrulduğu üzere dünya hayatında eşitlik olmama nedeni ruhların muhtelif amellere sahip olmasıdır. Bundan ötürü ruhun ikinci kez doğumu amelene göre olacaktır. Yani iyi amellere sahip kişinin ruhunu Allah, iyi yerde ve yörede yaratmayla mükâfatlandırır. Aynı şekilde kötü amellere sahip kişinin ruhu da kötü yerde ve mahrumiyet bölgelerinde yoksulluk işkencesi ile doğar ve bu hal üzere ömür sürer.¹³⁷

Nusayrîlere göre insanların dünya hayatında sahip olduğu farklılıklar, eşitsizlikler örneğin zengin-fakir olmak gibi, tenâsüh inancı sayesinde giderilmiş ve insanlar arasında eşitlik sağlanmış olur. Aksi takdirde doğuştan gelen anormal haller, onlara göre açıklanamaz; fakir, çirkin, hasta, sakat veya muhtaç olarak yaşamını sürdürenlerin suçunun ne olduğu sorusu yanıtızsız kalır.¹³⁸ Allah, adaleti gereği suçu olmayan hiçbir kişiyi cezalandırmaz. Muhtaç, sakat, fakir, hasta, çirkin vb. şekillerde dünyaya gelen insanların bu yaşamlarından önce bir hayat yaşamadan biraz önce sayılan durumlara maruz kalmaları Allah'ın adaletine uygun değildir.¹³⁹ Eskiocak, çocuk yaşta ölenlerin kendilerine bir yaşam şansı verilmediği için imtihandan geçirilmediklerini ve akibetlerinin ne olacağına dikkatleri çeker. Cennet için iyi amellerin ve cehennem için kötü amellerin işlenmesi gerekmektedir. Allah hiçbir kişiye zulmetmez. Bu durumdaki çocuklar hem dünya hayatını hem de ahireti

¹³³ Aydın Durdu, “Hatay Nusayrîlerinde Eren İnancı ve İnanç Merkezleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54, Nusayrîlik özel sayısı (2010), 256; Aydın, *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderleri*, 465.

¹³⁴ Er, “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevîleri”, 288.

¹³⁵ Turhaner, *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi*, 131; Arpa - Ertas, “Bâtınî Düşüncede Tevil ve Nusayrîlik”, 298.

¹³⁶ Serin, *Alevî Nusayrîler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 125.

¹³⁷ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 95-96; bk. Serin, *Alevî Nusayrîler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 131.

¹³⁸ Türk, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik*, 259.

¹³⁹ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon*, 43-44.

kaybetmiş olmaktadır. Akıl ilkeleri çerçevesinde düşünüldüğünde erken yaşta ölen çocukların hak ettikleri bir ceza nedeniyle bu duruma gelmiş olmaları gerekmektedir.¹⁴⁰ Hasta veya çeşitli şekillerde engelli olarak dünyaya gelenler daha önceki yaşamlarında yaptıkları günahlardan dolayı bu şekilde yaratılmışlardır. Küçük yaşta vefat edenler yeni bir yaşamla dünyaya gönderilip imtihan edilerek ödül veya cezaya tabi tutulurlar.¹⁴¹

Nusayrîler adaletin, eşitliğin ve barışın olmadığı bir dünyada reenkarnasyon inançları sayesinde bu esasların sağlanabileceğine inanırlar. Ayrıca kişi reenkarne olacağına inandığından hayatta karşılaştığı kötülüklerin ve adaletsizliklerin yeniden bedenleneceği hayatında biteceğine inanır. Bundan ötürü ölümden korkma azalmakta ve insan hayata daha bir umutla bakıp mutlu olabilmektedir.¹⁴²

Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında geçiş olarak da kabul edilen ölüm Nusayrîlere göre şekil değiştirmek ve bir yerden başka bir yere intikal etmektir. Ölümden sonra hiçbir şey yok olmamakta ve bir şekilden başka bir şekle geçmektir.¹⁴³ Ölümle birlikte cisimden/bedenden ayrılan ruh yeni bir cesede/libasa girer. Bu ceset kişinin dindar olup olmamasına göre değişmektedir. Nusayrîlere göre mümin, yıldızlar arasında bulunan konuma gelmeden önce yedi kere dönüşüme uğrar.¹⁴⁴ Burada şart olan husus, mümin bir Nusayrî'nin inancının gerektirdiği şekilde yaşamını devam ettirmesidir. Bunun sonucunda kişi yedi tane değişime uğrar ve yıldızlar arasında kendisine ait yere geçer.¹⁴⁵ Ölüm yeni bir doğuşun başlaması ve yeni bir yaşamın başlangıcı anlamına gelir. Bunun içindir ki cenaze törenlerinde şeyh, ölen kimseye yeni hayatında haram yememesi ve iyi bir hayata sahip bir Nusayrî olması için telkinde bulunur.¹⁴⁶

Nusayrîler, kâinatın yaratılışı esnasında kendilerinin birer yıldız olduklarını ancak işledikleri günahlar yüzünden Allah tarafından yeryüzüne gönderildiklerine inanırlar.¹⁴⁷ Nusayrîler, kendilerini diğer insanlardan üstün görürler. Çünkü kendi inançlarında olan herkes Allah tarafından seçilmiş olanlardır. Bu düşüncelerin bir sonucu olarak mükâfat ve cezalandırılmalarının kendileri için diğer insanlarla aynı düzeyde olmadığını iddia

¹⁴⁰ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon*, 44.

¹⁴¹ Seyit, *Nusayrîlik'te Âhiret İnancı*, 56.

¹⁴² Türk, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik*, 288.

¹⁴³ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon*, 50; Seyit, *Nusayrîlik'te Âhiret İnancı*, 51.

¹⁴⁴ Öz, "Nusayriyye", 190.

¹⁴⁵ Arpa - Ertuş, "Bâtîni Düşüncede Tevil ve Nusayrîlik", 298.

¹⁴⁶ Keser, *Nusayrîler: Arap Alevîliği*, 57.

¹⁴⁷ Tozlu, Ürkmez, *Nusayrîler*, 43; Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasül (Reenkarnasyon)*, 248; Baloğlu, *İslam ve Reenkarnasyon*, 94; Türk, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik*, 258; Keser, *Nusayrîler: Arap Alevîliği*, 55; Türk, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik*, 258.

ederler.¹⁴⁸ Dünya hayatında Nusayrî olarak yaşayan kişi insanlar içerisinde en üst makamda bulunur.¹⁴⁹ Kendilerini nur ve nûrânî yıldızlar olarak gören Nusayrîler, kendilerinin taat ve günahattan azat edildiklerine inanırlar. İçmeyen, yemeyen ve bazı bedensel ihtiyaçlardan beri olarak Hz. Ali'ye bakan şekilde tasvir edilen durumlarının 7077 sene 7 saat devam ettiğine inanırlar.¹⁵⁰

Nusayrîlere göre kendileri ölümden sonra yıldızlar âlemine ve gökyüzündeki gezegenler arasında bulunan Naîm cennetine gideceklerdir.¹⁵¹ Günahkâr bir Nusayrî'nin ruhu dünyaya Hristiyan, Yahudi veya Sünni müslüman hüviyetine tekrardan gelmektedir. Hz Ali'yi tanımamış bir kişi ise hayvan bedeninde dünyaya gelir. Yedi aşamayı tamamlayan Nusayrî ruhları daha önceden indikleri yıldızlara tekrardan yükselmiş olurlar.¹⁵² Nusayrîler tanrının emirlerine uygun bir hayat sürerlerse bu maddi bedenden kurtularak yükselecekler ve nihayetinde nur haline geleceklerdir.¹⁵³ Nusayrîlerin ahiret inancına göre kâfirlerin dünyaya yeni bir bedenle gelişleri çağlar boyunca sürmektedir. On ikinci imam Mehdî bu duruma son vererek bunları insan suretine çevirir ve öldürür.¹⁵⁴

Sonuç

Nusayrîlik, itikadî İslâm mezhepleri içerisinde gulat-ı Şiâ'dan sayılan, bâtınî te'villere dayanan eklektik bir mezheptir. Fikirlerinin temelinde tanrının Hz. Ali'nin bedenine hulûl ettiğine dair olan inanç bulunmaktadır. Ancak kendileri bu görüşü kabul etmemekte ve Hz. Ali'nin Hz. Muhammed ile aynı nurdan yaratıldığını ve evlilik derecesinin çok yüksek olduğunu iddia etmektedirler. Nusayrîler, İslâm'daki ahiret inancından tamamen farklı görüşlere sahiptirler. Aslında itikadî İslâm mezhepleri gibi ahiret inancına sahip olmakla birlikte konuya dair görüşlerini incelediğimiz Nusayrîler, tenâsüh görüşleriyle farklı bir inanca sahip olduklarını göstermektedir. Cennet ve cehennem var olduğuna inanmakta ayrıca cennet ve cehennem tamamen sembolik ve kişinin yaşadığı bir iç hal olduğu, ödül ve cezanın bu dünyada gerçekleşeceği, dünyaya bir kere gelmekle cennetin hak edilemeyeceği, bundan ötürü kişinin ruhunun enkarne olması gerektiğine inanırlar. Ölen insanın ruhunun amelîne göre tekrardan bedenlenmek suretiyle dünyaya gelmeye devam

¹⁴⁸ Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik", 594.

¹⁴⁹ Keser, *Nusayrîler: Arap Alevîliği*, 57.

¹⁵⁰ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 41.

¹⁵¹ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 54.

¹⁵² Bulğen, Baloğlu, "Tenâsüh (İslâm Düşünce Tarihinde)", 40/443; Çetin, "Kur'an Işığında Reenkarnasyon", 25; Vaux, "Tenâsüh", 12/159.

¹⁵³ Keser, *Nusayrîler: Arap Alevîliği*, 55.

¹⁵⁴ Üzümlü, "Nusayrîlik", 33/272.

etmesiyle ahiret hayatında gerçekleşecek olan ödül ve cezanın bu dünyada vuku bulacağına inanırlar. Ruh insandan insana, insandan hayvana ve insandan bitkiye geçebileceği için kişi dünya hayatında mümin bir Nusayrî olarak yaşamını sürdürmeye gayret etmelidir. Nusayrîler, inançlarının gereklerine uygun bir ömür sürmekle sonraki yaşamlarında daha iyi şartlarda bir dünya hayatına kavuşacaklarına inanırlar. İnsanın farklı bedenlerle defalarca dünyaya gelmesindeki maksat ruhun olgunluğa ulaşmasıdır. İyi bir Nusayrî olmak için sarf edilen gayretler sonucu defalarca tenâsühe uğrayan kişinin ruhu gökteki yıldızlardan olup meleklerden biri olana kadar dünyaya gelmeye devam edecektir.

Kaynakça/Reference

- Arpa, Abdulmuttalip - Ertaş, Kasım. “Bâtınî Düşüncede Tevil ve Nusayrîlik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62 (2012), 289-304.
- Arslan, Hatice. “Klâsik Nusayrî Eserlerinde Tanrı Düşüncesi” Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi) 35 (2017), 463-476.
- Aydın, Ayhan. *Günümüz Alevî, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderlerinin Görüş ve Düşünceleri*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları, 2006.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *İslam ve Reenkarnasyon*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- Beşe, Ahmet. “İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayrîler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54, Nusayrîlik özel sayısı (2010), 159-182.
- Boydaş, Vahdi. “Ruh Göçü (Reenkarnasyon)”. *Diyanet İlmî Dergi* 31/2 (1995), 33-44.
- Bulğen, Baloğlu, Mehmet, Adnan Bülent. “Tenâsüh (İslâm Düşünce Tarihinde)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/443-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. “Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik”. *Ortadoğu Yıllığı* 7/7 (ts.), 579-614.
- Çetin, Mustafa. “Kur'an Işığında Reenkarnasyon”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 23-30.
- Durdu, Aydın. “Hatay Nusayrîlerinde Eren İnanıcı ve İnanç Merkezleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54, Nusayrîlik özel sayısı (2010), 255-266.
- Er, Piri. “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayrîler) ve İnanç Esasları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54, Nusayrîlik özel sayısı (2010), 277-290.
- Erdoğdu Başaran, Reyhan. “Er-Risâletü'l-Numâniyye Eseri Doğrultusunda Nusayrî-Alevî İnanıcında Tevhid İlkesinin İzahı”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 14/2 (2021), 948-969.
- Erdoğdu Başaran, Reyhan. “Nida'dan Takiyye'ye: Nusayri-Alevî İnanıcında Nida ve Takiyye Uygulaması”. *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 46 (2022), 53-71.
- Erdoğdu Başaran, Reyhan. “Nusayrî-Alevî İnanıcında Tecellî Konusunun Kâsım et-Taberânî'nin Eserleri Doğrultusunda Analizi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2022), 550-563.

- Eskiocak, Nasreddin. *Gerçek İnsanlık ve Din*. İstanbul: Can Yayınları, 2006.
- Eskiocak, Nasreddin. *İlk Alevi Kimdir*. İstanbul: Can Yayınları, 2014.
- Eskiocak, Nasreddin. *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon*. İstanbul: Can Yayınları, 1998.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*. 2 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Fatiş, Emrullah. "Akli ve Nakli Açından Reenkarnasyon (Tenâsüh)". *Hikmet Yurdu* 9/17 (2016), 145-173.
- Fettah, İrfan Abdülhamid. "Nusayriyye". çev. Avni İlhan. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 329-361.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı Yayınları, 2011.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1985.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1961.
- Keser, İnan. *Nusayriler: Arap Aleviliği*. İstanbul: Chiviyazıları Yayınları, 2002.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Massignon, Louis. "Nusayrilik". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/365-369. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Mullaoğlu, Memet. *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*. Onur Ofset: Hatay, 2006.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Fırakü's-Şîa*. ed. Seyyid Muhammed Al-i Bahrî'l-Ulum. Necef: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1936.
- Onarlı, İsmail. *Arap Aleviliği (Nusayriler)*. İstanbul: Etik Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Öz, Mustafa. "Nusayriyye". *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler*. 181-193. İstanbul: Ensar Yayınları, 1999.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 19-48.
- Reyhani, Mahmut. *Gölgesiz Işıklar 2 Tarihte Aleviler*. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- Serin, Şerafettin. *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*. Adana: Koza Matbaacılık, 2007.
- Sertel, Ergin. *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler (Arap Alevileri)*. Ütopya Yayınevi: Ankara, 2005.

- Seyit, Büşra Meryem. *Nusayrilik'te Âhîret İnanıcı*. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "Günümüz İnanç Problemlerinden Nusayrilerin Tanrı Tasavvurları ve Reenkarnasyon Görüşleri". *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Sempozyumu (Günümüz İnanç Problemleri)*. 319-326. Erzurum: y.y., 2001.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. *Nusayrilerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı: (Çağımızda Batınlık Örneği)*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Şenzybek, Aytekin. "Suriye'de Dürzi-Nusayri-İsmaili ve Sünni İlişkileri". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 469-493.
- Tavil, Muhammed Emin Galip. *Nusayriler Arap Alevilerin Tarihi*. çev. İsmail Özdemir. İstanbul: Çiviyazıları Yayınları, 2000.
- Topaloğlu, Bekir. "Ahiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Tozlu, Ürkmez, Naim, Selahattin. *Nusayrîler: Tarih, İnanç, Edebiyat ve Kaynakça*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.
- Turan, Ahmet. "Kitabu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 5-18.
- Turhaner, Mahmut Nedim. *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi*. b.y.: y.y., t.y.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "Reenkarnasyon". Erişim 18 Mayıs 2023. <http://www.sozluk.gov.tr>
- Türk, Hüseyin. *Anadolu'nun Gizli İnanıcı Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Türk, Hüseyin. "Nusayrîlerde Hızır İnanıcı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 225-242.
- Türk, Hüseyin. "Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi". *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 17 (2018), 51-73.
- Uluçay, Ömer. *Nusayrilik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*. Adana: Gözde Yayınları, 2011.
- Uyar, Mazlum. "Nusayrilik". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Üzüm, İlyas. "Nusayrîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/270-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. "Türkiye'de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 173-187.

Vaux, Bernard Carra De. “Tenâsuh”. *İslâm Ansiklopedisi*. 12/158-159. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.

Yeşilyurt, Temel. “Tenasüh”. *Kelam El Kitabı*. ed. Ramazan Altıntaş - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, ts.

Yitik, Ali İhsan. *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnanıcının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.

Yitik, Ali İhsan. “Tenâsüh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/441-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1 (Temmuz/July 2023): 113-143

Kur'ân'da Hidayet ve Dalâletin Allah'a Nispetinin Kulun İradesiyle İlişkisi

The Relationship Between the Attribution of Guidance/ Misguidance to Allah in the Qur'ân and Human Free Will

Zeynel Abidin Alptekin

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı,

Dr., Ministry of National Education

Mardin, Türkiye

abidinalptekin@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6882-969X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mayıs/May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Temmuz/July 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Temmuz/July 2023

Atıf / Citation

Alptekin, Zeynel Abidin. "Kur'ân'da Hidayet ve Dalâletin Allah'a Nispetinin Kulun İradesiyle İlişkisi". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz/July 2023), 113-143.

<https://doi.org/10.54122/umde.1296868>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynel Abidin Alptekin).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektas Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışmada Kur'ân'ın dalâlet konusuna nasıl yaklaştığı incelenmeye çalışılmıştır. Kur'ân'da her ne kadar dalâlete erdirme fiili Allah'a izafe ediliyorsa da, ilgili ayetlerin geçtiği bağlamlar değerlendirildiğinde, bilinçli şekilde inkâra yönelmiş kulların işledikleri kalbi ve ameli olumsuz ahlaki davranışlar sebebiyle, kullar bu yönde bir iradede buldukları için Allah'ın dalâlete erdirdiği görülür. Dalâlet fiilinin kulda kevnî yaratılışı Allah'a ait olduğu için Allah dalâlete erdirmeyi kendine izafe etmiştir. Kur'ân'da yer alan dalâlet ve hidayetle ilgili ayetler incelendiğinde, imtihan edilmek üzere yeryüzüne gönderilen insanın akıl ve iradeyle donatılarak tercihlerinin sorumluluğunu üstlenmesi adalet ilkesi gereğince sağlanmaktadır. Ayrıca Allah, kullarına rahmet ve şefkati gereği hidayete erişmeyi kolaylaştırıcı, dalâlete düşmeye mâni etmenleri devreye koymaktadır. Kur'ân'da iman-küfür kavram sahasında çokça kullanılan dalâlet kavramı gerek sözcük gerekse ıstılâhî anlamda 200'den fazla yerde kullanılmıştır. Değişik formlarda geçen dalâlet kelimesi çoğunlukla fiil halinde ele alınır. Bu fiil Kur'ân'da zaman zaman Allah'a, bazen Şeytan'a bazen de insana izafe edilir. Allah'a izafe edildiği ayetlerin genel bağlamı dikkate alındığında dalâlet fiilinin kul tarafından kalbî ve fiili bir takım olumsuz ahlaki davranışlar sebebiyle Allah tarafından yaratıldığı vurgulanır. Kul bilinçli iradesiyle tercihini batıldan yana kullandığı için Allah bunu kevnî bir yaratılışla husule getirmektedir. Allah dilediği ya da bu fiili yarattığı için kul dalâlete düşmemektedir. Kul bu yönde davrandığı ve bu şekilde iradede bulunduğu için dalâlete düşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Allah, Kur'ân, İnanç, Dalâlet, Rehber.

Abstract

This research looks at how the Qur'ân addresses the topic of misguidance (dalâlât). Although Allah is attributed to the act of misguidance in the Qur'ân, it is clear from the context in which the relevant verses are mentioned that Allah causes misguidance because of the negative moral behaviors committed by the servants who consciously turn towards disbelief, and because the servants have a will in this direction. Because Allah created the act of misguidance in the servant, Allah has attributed misguidance to Himself. When the verses in the Qur'ân about misguidance and guidance are assessed, it is clear that the human being sent to earth to be tested is endowed with reason and choice, and is held accountable for his choices in accordance with the principle of justice. Furthermore, out of mercy and compassion for His followers, Allah puts in place circumstances that promote access to guidance and prevent misguidance. The concept of misguidance, which is prevalent throughout the Qur'ân in the realms of faith and disbelief, appears more than 200 times in both lexical and idiomatic phrases. The word dalâlât, which has several meanings, is usually employed as a verb. This verb is sometimes assigned to Allah, sometimes to Satan, and sometimes to man in the Qur'ân. In the context of the verses in which it is attributed to Allah, it is underlined that Allah causes the act of misguidance as a result of some undesirable moral behavior of the servant's heart and deed. Because the servant chooses misguidance with his conscious will, Allah manifests it via creation. The servant is not led astray because Allah willed or created the conduct. Because he acts and wills in this direction, the servant becomes misguided.

Keywords: Tafsir, Allah, The Qur'ân, Faith, Misguidance, Guidance.

Giriş

Hakikatin ne olduğu ve nasıl elde edileceği konusu insanlık tarihi boyunca din mensupları ve düşünürler tarafından tartışılmalı bir sorundur. İnsanoğlu bir ömür boyu kendisine nefisinden daha yakın olan Rabbini aramak gibi ilginç bir serüvende yol almaktadır. Din mensupları genellikle bu evreni yaratan bir varlığın bulunduğu düşüncesinin en açık bir hakikat olduğunu ileri sürerek bütün değer sistemlerini bu düşünce ve inanca göre şekillendirirler. Bunu reddedenler ise hayatlarını ona göre kurarlar. İnsanoğlunun bu yaşam

mücadelesinin özetini tasdik ve inkâr cihetleri arasında gerçekleştirdiği tercihler oluşturmaktadır. İnsanlık tarihiyle eşdeğer bir geçmişe sahip inanma ve inkâr problemi, insanlığın en kadim ve öncelikli sorun alanını teşkil etmektedir.

Dalâlet, Allah'ın indirdiği İlahi mesajlara inanmayarak onları inkâr etmeye ve bu amaçla bilinçli bir yönelim içerisinde bulunmaya denir. Bu anlamda Allah'ın kullarını eriştirme gayesi güttüğü doğru yola erişmenin adı olan hidayetın zıt kutbunda yer almaktadır. Hidayet ve dalâlet kavramları iman ve küfür anlam ağı içerisinde en önemli basamağı teşkil etmektedirler. Hidayetin bir adım sonrası iman, dalâletin neticesi ise küfürdür.¹ İslam kelamcıları arasında imanın mı hidayete, hidayetın mi imana tabi olduğu hususunda çeşitli fikir ayrılıkları yaşanmıştır. el-En'âm 125'e göre hidayete erenlerin kalbine İslam nazil olurken et-Teğâbun 11'de ise “*kim Allah'a iman ederse Allah o kişinin kalbini hidayete erdirir*” ifadesiyle imandan sonra kalbin hidayete erdirilmesinden bahsedilmektedir.

Kelamcılara göre Allah'ın kullarını hidayete erdirmesi dört aşamada gerçekleşmektedir. Birinci aşamada, Allah'ın insana hakikati idrak imkânı sunmak üzere akıl ve irade kuvveti vermesi yer almaktadır. İkinci aşamada Allah'ın kitap ve peygamber vasıtasıyla hakikati beyan etmesi gelmektedir. Bu iki hidayet türü sebep nev'indedir. Bu hidayet türünde Allah'ın akıl ve irade ihsan ederek hakikati beyanı ve insanlığa davette bulunması söz konusudur. Bu iki aşamada önce kul hidayete ermekte, ardından iradesini kullanarak davete icabet etmektedir.

Üçüncü aşama hidayet, Allah'ın iman edenlere salih amelleri kolaylaştırmasından ve kalplerini hakikat üzere sebat ettirmesinden oluşmaktadır. Dördüncü aşama hidayet ise iman edip salih amel işleyenlerin cennete sevk edilmelerinden ibarettir. Bu son iki hidayet türü, sonuç ve karşılık bağlamındadır. Allah, akıl ve iradesini kullanarak ilahî beyana ve davete icabet edenleri salih amel ve cennete sevk ederek hidayetlerini artırmaktadır.²

Aynı şekilde dalâlet de dört aşamada vuku bulmaktadır. Allah, hiçbir şekilde dalâletin sebebi değildir. Zira Allah için yalan beyanda bulunma ve aldatma söz konusu değildir. Şeytanlar aldatarak yalan beyanda bulunurlar. Buna karşın idlâl fiilinde sonuç Allah'a nispet edilmektedir. Bu şekildeki saptırmada Allah'ın, buyruklarına boyun eğmeyen insanlardan

¹ Cihat Tunç, “Dalâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/428.

² Vezir Harman, “Sebep-Sonuç İlişkisi Açısından Hidâyet ve Dalâletin Allah'a Nispeti Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 266.

yardımlarını kesmesi belirtilmektedir. Kelam ilminde Allah'ın tutum ve fiilleri dolayısıyla kulları dalâlete terk etmesine “hızlan” denilmektedir. Bu halde Allah doğrudan doğruya saptırmanın sebebi olarak gösterilmesi, hakkaniyet ilkesiyle bağdaşmamaktadır.³

İnsanlığın en kadim ve öncelikli sorunu halini alan hidayet ve dalâlet meselesini önemli kılan diğer bir husus, neticeleri bağlamında sahibine sağladığı yarar ve zararlarıdır. İslam inancına göre Allah'ın hidayetine uyulduğunda asıl kalınacak ebedi ahiret yurdu cennete kavuşulacak,⁴ Allah'ın varlığının işaretlerini ve vahyini inkâr ise zorluk ve sıkıntılarla bezeli cehenneme düşülmesine sebep olacaktır.⁵ “*İnsanlığın temel yaratılış amacı, kendi Yaratanını tanıyıp O'na şükran vazifesini ifa etmektir.*”⁶ Aksi doğrultuda yol almak ise sahibinin varlığını her iki âlemde yok hükmüne sokarak anlamsız kılacaktır.⁷

Allah dilediğini dilediği şekilde yaratan,⁸ sonsuz ilim, irade ve kudret sahibidir.⁹ İnsan Rabbine karşı sorumlu bir varlık olarak yaratılmış¹⁰ ve hayır-şer, hak-batıl, iman-küfür ve iyilik-kötülük istikametinde imtihan edilmek ve tercihi görülmek üzere (kendisine şahit etöek üzere) yeryüzüne gönderilmiştir.¹¹ Allah bu uğurdaki mücadele ve imtihan için gerekli her türlü imkanı hazırlamıştır.¹² Kendisine akıl gibi ilim elde etme, doğru ile yanlış birbirinden ayırma, muhakemede bulunma imkânı ile belli sınırlılıkları bulunan irade hürriyeti tanımıştır.¹³ Buna karşılık insanda sınırsız arzu, tutku,¹⁴ unutkanlık,¹⁵ cehalet,¹⁶ saldırganlık,¹⁷ kibir¹⁸ ve haset¹⁹ gibi özelliklerin yanında, bunları kullanarak kendisini doğru yoldan saptıracak (dalâlet) ve cehenneme ulaştıracak şeytan ve nefsi²⁰ yaratmıştır. Akıl ve irade ile donatılan insan, gerçekleştirdiği cüz-i iradesine dayalı fiillerin sorumluluğunu üstlenmek üzere imtihan edilmektedir. Bu doğrultuda hak ve batıl seçenekleri karşısında selim fitratı, ilahi yönlendirmeler, kâinattaki sayısız sözlü/sözsüz ayetlerle desteklenen

³ Harman, “Dalâletin Allah'a Nispeti”, 266-267.

⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Burûc 85/11; el-A'lâ 87/14-15; el-Fecr 89/27-30.

⁵ el-Vâkıa 56/92-93; el-Ahkâf 46/20; en-Nâzi'at 79/35-36.

⁶ en-Neml 27/40.

⁷ el-İbrâhîm 14/7.

⁸ el-Kasas 28/64.

⁹ Âl-i İmrân 2/29.

¹⁰ el-Ankebût 29/2.

¹¹ el-Mülk 67/2.

¹² eş-Şems 91/7-9.

¹³ el-Ankebût 29/43.

¹⁴ en-Necm 53/23.

¹⁵ el-Kehf 18/61-63.

¹⁶ el-Ahzâb 33/72.

¹⁷ el-Yûnus 10/22-23.

¹⁸ el-Furkân 25/21.

¹⁹ el-Bakara 2/109.

²⁰ el-Kehf 18/63; el-Yûsuf 12/42; el-Mücâdele 58/19; el-En'âm 6/68.

insan, eşya ve hakikatin asli yapısını tahrif ve tahrip ederek iğvaya sürükleyen şeytani/enfüsi cepheyle mücadeleyle sınanmaktadır.

Dünya hayatının özetini bünyesinde barındıran hak batıl mücadelesinin insan boyutundaki yansıması çok girift sorunlarla örülüdür. Her açıdan gün gibi açık olan bir gerçeği insan için aşılmaz bir problem haline getiren ve insanlığın ayağını kaydırmak üzere siperde bekleyen güçler şeytan ve nefistir.²¹ İnsanın bu süreçte aldanmasına yol açan en önemli etken, her türlü hile ve gizli kapaklı yöntemlere alet olmasına mâni olacak itikadî, ilmî ve ahlaki donanımı yeterli düzeyde sağlayamamasıdır.

Allah, sonsuz rahmeti ile insanlığın iman sınavını kolay kılmıştır. Onu her devirde indirdiği vahiyler ve gönderdiği Resullerle sürekli desteklemiştir. İnsanlığın imtihan âleminde mücadele ettiği karşıt cepheyi teşkil eden şeytan ve işbirlikçisi nefis, bireyin algı dünyasını yönlendirebilecek hissi, ilmi ve maddi imkânlarla donatılmışlardır.²² İnsanın meşakkatli hayat yolculuğunda kötülüğün pençesine düşmeden fitraten sahip olduğu cevheri koruyabilmesi görüldüğü kadar basit değildir. Bu seferi çetin kılan etmenler, insanın kendi kalabilme amacındaki yürüyüşünde ayağına takılan bukağlar, gönlünü tereddütlere düşüren cazip emeller ve doğru düşünüp karar verme aşamasında karşılaştığı olumsuz tesirlerdir. Bu unsurlardan genellikle dalâlete sebep olan hususlar, dünyaya aşırı eğilim, para, mal, çoluk çocuk, makam ve mevki sarhoşluğu ve bu hayatı ebedi sanma yanılgısıdır. Batılı temsil eden bu unsurlar karşısında vahiy, hikmet, sahih itikad ve salih amel doğrultusunda hareket eden kulların, yolun sonunda amacına ulaşacağını Allah belirtmektedir.²³

Kur'ân'da üzerinde durulan temel konuların başında gelen Allah'a yönelmenin (hidayet) tam karşısında yer alan yoldan sapma (dalâlet) sorunu gelmektedir. Kur'ân'ın sağlıklı şekilde anlaşılmasının önünde konulan engellerin başında, Kur'ân ayetlerinin zahiri manalarıyla yorumlanması gelmektedir. Ayetlerin içerisinde bulunduğu bağlam çerçevesinde değerlendirilmediğinde, her türlü saptırma gerçekleşebilmektedir. Özellikle yaratılış amacının özeti mahiyetindeki inanma ve inkâr bağlamında hayati önemi haiz konunun detaylarıyla ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın hidayet ve dalâlet mevzularına nasıl yaklaştığı, hangi sorunlara ne tür çözüm önerileri sunduğu açıklığa kavuşturulmalıdır.

²¹ Yûsuf 12/53.

²² el-A'raf 7/18; el-Hicr 15/40.

²³ el-A'raf 7/200-202; el-Fâtır 35/28; el-Asr 103/3;

Çalışmamızın mihenk noktasını, hidayet ve dalâlet vakalarının Kur'ân ayetleri bağlamında nasıl değerlendirildiği teşkil etmektedir. Sağlıklı ve sahih bir değerlendirme için konu kadim ilmi kaynaklar çerçevesinde ele alınmalıdır. Bahse konu mevzu her ne kadar çok boyutlu ve derin detaylarıyla ele alınması gerekiyorsa da probleme katkı sağlama babında tefsir kaynakları ışığında konuya yaklaşmayı tercih ettik. İtikadî bir sorun olması hasebiyle kelim ve tefsir eserlerinde, konuya ilişkin serdedilen görüşlerin özlü bir şekilde dile getirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bir makalenin dar sınırları çerçevesinde bu mümkün görünmemektedir. Bu çalışmada inkâra yönelenleri Allah'ın dalâlete sürüklediğini ifade eden Kur'ân ayetleriyle neyin kastedildiğini izah edilecektir.

Akademik çevrelerce hidayet ve dalâlet alanı ile ilgili onlarca çalışma kaleme alınmıştır.²⁴ Her bir araştırma dalâlet konusunu farklı açılardan incelemektedir. Bu çalışmada genel anlamda Kur'ân'da hidayet ve dalâlet olgularının nasıl ele alındığı irdelenirken özel olarak dalâlete düşürme fiilinin sebebi olarak Allah'ın gösterilmesinin arka planında yatan nedenler, ilgili ibare ve ayetlerin siyak-sibakları çerçevesinde değerlendirilecektir. Özellikle insan iradesini devre dışı bırakan, zahiri okumalarla Allah'ın insan istikametlerini mutlak şekilde belirlediği izlenimi veren ayetlerin tevilleri üzerinde durulacaktır.

Son dönemde yaygın şekilde seküler anlayış mensuplarının inkârcılığı yaymak ve doğal bir süreçmiş gibi göstermek için kullandığı en klişe savlardan olan “önceden belirlenen kaderini yaşıyorsun. İnkâr veya iman yönündeki yaşam biçimini sen tercih etmedin” yanılığına ilmî etütler ışığında cevaplar vermek gerekmektedir. İnsanın akıl ve iradesiyle tercihlerine yönelik sorumluluğunu ortadan kaldıran ve yeryüzünü ifsada zemin hazırlayan bu sapkın itirazların çürütülmesi icap etmektedir. Araştırmamızda konuyla ilgili ayet metinleri bağlamında ele almaya özen gösterdik. Konu okuyucunun derin tefsir metinlerine ve kelâmî tartışmalara boğulmaması maksadıyla özlü bir şekilde incelenecektir.

²⁴ Bkz. Ramazan Altıntaş, *Kur'ân'da Hidayet ve Dalâlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003); Emrullah Yüksel, “Kur'ân-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 87-107; Cihad Tunç, “İslâm Dinine Göre Hidâyet ve Dalâlet”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25-41/6 (1989); Mehmet Bulut, “Hidayet-Dalalet ve İnsanın Sorumluluğu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 229-260; Kadir Polater, “Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hevâ Kavramı ve Dalâletteki Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 261-299; Selim Türcan, “Hidayet ve Dalaleti Allah'a Nispet Edilen Ayetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/18 (Şubat 2010), 83-97; Halil Aldemir, “Fâtiha Suresi'nde Nimet Verilenler Gazaba Uğrayanlar ve Dalâlette Olanlar”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XII/1 (2012), 219-244; Galip Türcan, “Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidayet ve Dalalet Kavramlarının Anlaşılması”, *Üleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Ocak 2012), 269-285; Harman, “Dalâletin Allah'a Nispeti”; İbrahim Bayram, “Ebussuûd Efendi'nin Hidayet-Dalâlet Anlayışı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmiyat Dergisi = Tokat Journal of Ilmiyat]*, V/1 (2017), 115-144; Mücteba Altındaş, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Kuran'da Hidâyet-Dâlâlet Olgusu”, *Ç. Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 16-17 (2012), 29-42.

Özellikle '*insanların hidayet ve dalâlete ermesi*'²⁵, '*Allah'ın hidayet etmesi ve dalâlete erdirmesi*'²⁶, '*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*'²⁷, '*Allah dilediğinin doğru yoldan sapmasına fırsat verir, dilediğini de doğru yola erdirir*'²⁸ gibi Kur'ân ifadelerinin doğru bir okumaya ihtiyaç duyduğu aşikârdır. Bir yandan hidayet ve dalâletin insan elinde olduğu vurgulanırken diğer yandan '*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*' cümleleri insan zihninde çeşitli soruların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Allah insanları dalâlete sürüklüyorsa insan işlediği çirkin fiillerin cezasını ebedi şekilde cehennemde niye çekmektedir? Bu durum Allah'ın adalet sıfatı ile bağdaşmakta mıdır? İnsan kaderinde inkâr ve ihtida takdir edilmişse insan yaptıklarından niye sorumlu olmaktadır? Bu ve buna benzer sorulardan hareketle konunun Kur'ân'ın genel bakış açısıyla değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

1. Dalâletin Sözcük ve İstılah Anlamı

Dalâl ve dalâlet mastarları yitirmek, örtük ve gizli olma manalarını karşılamaktadırlar. Dalâlet kavramının türediği "d-l-l" fiil kökü varlığını yitirmek, gazaba uğramak, istikametini kaybetmek, amaç ve hedefe giden istikametten şaşmak, yolda binilecek vasıtayı zayi etmek, amaca götürmeyen yola sapmak gibi anlamlar için kullanılmaktadır.²⁹ Hidayet ve rüşd anlamlarının zıt kutbunda dalâl, bilerek veya sehven doğru yoldan sapmak yer almaktadır.³⁰

Dalâlet, özet olarak sözcük anlamı itibariyle bir şeyin zayi olması, kıymetinin bilinmemesi ve yitip gitme anlamlarına gelmektedir.³¹ Kök anlamının yanı sıra dalâleti bilinçli şekilde tercih etmek veya farkında olmadan doğru istikametten az veya çok ayrılmak, sapmak ya da azmak anlamları da dalâlet ile ifade edilmektedir.³² Dalâletin kök anlamının zıddını vicdan, dini ıstılahtaki anlamının karşıt manasını ise hidayet teşkil etmektedir.³³ Bunun örnekleri Kur'ân ayetleri üzerinde verildiğinde konu daha iyi anlaşılacaktır.

²⁵ Bkz. Yûnus 10/108.

²⁶ Bkz. er-Ra'd 13/27; İbrâhîm 14/4.

²⁷ Bkz. Tekvîr 81/29.

²⁸ Bkz. el-İsrâ 18/97; el-Kasas 28/56; el-Fâtır 35/8; ez-Zümer 39/23.

²⁹ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğıp el-İsfahânî, thk. Nizâr Mustafa el-Bâz (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), "el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'ân", "dalâl", 2/388.

³⁰ İsfahânî, "dalâl", 2/388.; Hüseyin K. Ece, *İslam'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006), 113.

³¹ Ebi Huseyn Muhammed b. Zekeriya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğâ*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/356.

³² Ece, *Temel Kavramlar*, 113.

³³ Ahmed b. Yusuf b. Abdudaim Semîn Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, thk. Muhammed Bâsıl Uyunu's-Sûd (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/382; Ebû Hilal el-Askerî, *Furûku'l-luğaviye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.), 209.

1.1. Dalâletin Kur'ân'daki Anlamları

Kur'ân'da dalâlet kavramı içinde bulunduğu bağlama bağlı olarak çeşitli anlamlarda ve şekillerde kullanılabilir. Dini anlamda itikadî ve ahlakî esasları kapsayan Kur'ân, Arap dili ve edebiyatı açısından da Arapçanın divanı konumundadır. Dalâlet sözcüğünün Kur'ân'da işleniş şekilleri ve derin mana boyutları özelinde Kur'ân'ın Arapça'ya sağladığı eşsiz imkân ve kabiliyetin sınırlarını gözlemlemek mümkündür.

Dalâlet kelimesi Kur'ân'da değişik formları ile 210 küsur yerde³⁴ geçmektedir. Kur'ân'da dalâlet daha çok fiil halinde hidayetin zıddı olan küfr ve inkâr anlamındaki sapıklık manasında kullanılmıştır.³⁵ ضَلَّال (Dalâl) kelimesi if'al kipinde 'idlâl' şeklinde çekimlendiğinde, Allah'ın insanları dalaletle terk etmesi ve doğru yolu kaybetmeleri gibi anlamları karşılamaktadır.³⁶

Dalâl kökünün kök anlamının yanı sıra ele alındığı ayetlerde yaygın olarak kullanıldığı pek çok mana bulunmaktadır. Buna etki eden unsurlar, Arap dili ve belagatinin üstün hünerleri olduğu gibi Kur'ân'ın ona kattığı yeni ve ulaşılmaz i'câz sanatıdır. Kavramın yer aldığı siyak ve sibakın yanında fiil kalıbı, nitelendiği sıfat ve harfi cerlerle beraber kazandığı pek çok anlamı vardır. Burada yaygın olarak kullanılan birkaç örnek üzerinde durulacaktır.

Kur'ân-ı Kerim bazı kavramlara kök anlamlarına uygun şekilde, çeşitli formlarda yeni anlamlar kazandırmaktadır. Bu tür durumlarda değişik kültür seviyelerine hitap söz konusudur. Bu tür gelişmelerde ön plana çıkan kelimeler bazen soyut bazen de somut durumları karşılamak üzere ele alınmaktadır. Dalâlet sözcüğü bu bağlamda Kur'ân ayetlerine bakıldığında genellikle dini anlamıyla ön plana çıkarken bazen de seküler alana ait mevzular için kullanılmaktadır. Buna ilişkin bir örnekte, Kur'ân'da müşriklerin tekrardan dirilmeye karşı gösterdikleri tepki tasvir edilirken geçen 'dalâlne' sözcüğüyle gerçek anlamda yitip gitme kastedilmektedir. وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ *(İnkârcılar) şöyle derler: 'Toprakta kaybolup gittiğimizde biz yeniden mi yaratılacakmışız?'*³⁷

Dalâlet sözcüğü bazı ayetlerde dini anlamından farklı olarak mecazi anlamlar için de kullanılabilir. Müdayane ayetinde konuyla ilgili daha çok beşerî yanılma ve hata

³⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısırî, 1364), "Dalâl", 2/128, 362, 650, 651, 1010, 1011.

³⁵ Ebû 'Abdillâh Faḥrüdîdîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabi, 1420), 1/261; Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b Abdullâh b Mahmûd Alûsî, *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşî'l-'Arabi, 1997), 1/96; Tunç, "Dalâlet", 8/428.

³⁶ Mehmet Yolcu, *Kur'ân'da İnkâr Psikolojisi* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2004), 97-104.

³⁷ es-Secde 32/10.

şeklinde doğru davranışı göstermeme ve sağlıklı dengeyi yitirme anlamından bahisle “tedilla” sözcüğü geçmektedir. Yapılan akite şahit olmak üzere iki kadının tanık tutulması talep edilirken geçen ‘tedille’ fiiliyle unutmak veya yanılmak kastedilmiştir.³⁸ Bunun örneğini şu ayette görebiliriz: *فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى* “Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar.”³⁹

Dalâletin ifade edilen anlamlarının yanı sıra hata etme, yanlış yapma, adalete ve gerçeğe muhalif tutum ve davranışlarda bulunmak manaları da bulunmaktadır.⁴⁰ Kur'ân'da ضَلَّالٍ “dalâl” kavramı, yol anlamına gelen sebil sözcüğü ile kullanıldığında yanlış, hakka uymayan ve hidayete uygun olmayan yol anlamında, kâfirlerin çizgisi tanımlanmak için ifade edilmektedir.⁴¹ Uygulamadaki yanlışlık ve unutmakta bu kavramla dile getirilmektedir.⁴²

Kur'ân'da dalâl sözcüğü yalın anlamı ile hem peygamberler hem de inkârcılar için kullanılmıştır. Hz. Peygamber'e (sav) yönelik şu hitap buna işaret etmektedir: *وَوَجَدَكَ ضَالًّا* “Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?”⁴³ Hz. Yakub hakkında da şöyle denilmiştir: *قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ* “Yanıdakiler ise, ‘Vallahi sen hâlâ eski şaşkınlığındasın’ dediler!” diye karşılık verdiler.⁴⁴ Bu ayetlerde geçen “dall” sözcüğü yok olma, şaşkınlık ya da şaşırılmışlık anlamında kullanılmıştır. ed-Duhâ sûresinde peygamberlikten önceki dönemde geçirdiği tehayür haline atıf söz konusudur. Cenab-ı Hak bu ayetlerle Hz. Peygamber'in (sav) vahiyle buluşmadan önce hakikat ve şeriaten bihaber olduğu, kendisine indirilen kitap yardımıyla akli karmaşadan kurtulduğunu anımsatmaktadır.

Bununla birlikte en-Necm sûresi 2. ayette geçen *مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ* “... arkadaşınız sapıtmamış ve eğri yola da gitmemiştir.” ifadeleriyle Hz. Peygamberin (sav) ne dinde ne de akılda sapmadığı belirtilmektedir.

Kur'ân'da dalâlet kavramı, helak olma, iptal etme ve hüsrana uğrama anlamlarında kullanmıştır. *الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ* “İnkâr yolunu seçip Allah yoluna da engel

³⁸ el-Hüseyin b. Muhammed el-Demağani, *Vücuḥ, ve'n-nezair li elfâzi'l-kitâbillahi'l-aziz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 310; Ebi Abdurrahman İsmail b. Muhammed Neysâbüri, *Vücuḥu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimaşk: Dâru's-Sakâ, 1996), 207; Ebî Beka Eyyüp b. Mûsâ Huseynî Kefevî, *Kitabu mu'cemu fi mustahâti ve fîrûku'l-luğaviyyi* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ts.), 577.

³⁹ el-Bakara 2/282.

⁴⁰ el-Yûsuf 12/95, 8.

⁴¹ el-Furkân 25/42.

⁴² en-Nisâ 4/176; el-Bakara 2/282.

⁴³ ed-Duhâ 93/7.

⁴⁴ el-Yûsuf 12/95.

koyanların yapıp ettiklerini O boşa çıkarmıştır."⁴⁵ Ayette bu söz konusu kullanılan kelime أَضَلَّ "edalle" şeklindedir. وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ "Oysa inkârcıların tuzağı hep boşa çıkmıştır."⁴⁶ Bu ayette ضَلَّ "dalâl" kelimesi kullanılmıştır. Her iki dalâlet ile ilgili fiil kalıplarıyla 'bir şeyin hükümünün kalmaması, yok olması ve hükümsüz kalması' kastedilmektedir.⁴⁷

Aşağıdaki ayetlerde geçen dall sözcüğü 'bile bile yoldan ayrılmak ve dinden sapmak' anlamında kullanılmıştır.

وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ *...Nefse uyma. (Nefse uyarsan, nefis) seni Allah'ın yolundan saptırır.*"⁴⁸

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ *Doğruya karşılık sapkınlığı satın alanlar işte onlardır. Bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş ve doğru yolu da bulamamışlardır.*"⁴⁹

Dalâlet sözcüğü kendi başına veya içerisinde bulunduğu bağlam ile birlikte ele alındığında çeşitli yeni anlamları karşıladığı gibi bir takım sıfat ve harfi cerlerle bir arada yer aldığı da yeni anlamlar kazanabilmektedir.

Dalâlet kavramı "ba'iden" بَعِيداً sıfatı ile kullanıldığında 'uzak, tam ve kesin bir sapma' manasında kullanılmaktadır. Aşağıdaki ayette Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü veya bunlardan herhangi birini inkâr eden bir kimsenin haktan uzaklaştığı, doğru yoldan saptığı, maksadını ve gayesini yitirdiği, inkâra yöneldiği ve hakikate sırtını döndüğü ifade edilmektedir.

*"Ey iman edenler! Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kimse iyice sapmıştır."*⁵⁰

Yukarıdaki ayetin yer aldığı en-Nisâ sûresinin 116'ncı ayetinde dalâlet kavramı "ba'iden" بَعِيداً ile bir arada 'derin sapıklığa düşmek' anlamında şirk koşmak şeklinde izah edilmektedir. وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا *Allah'a ortak koşan büsbütün sapmıştır.*"⁵¹

⁴⁵ el-Muhammed 47/1.

⁴⁶ el-Mümin 40/25.

⁴⁷ Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-tenzil ve haşâîku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi Tayyib, 1419/1997), 3/206, 321.

⁴⁸ es-Sâd 38/26.

⁴⁹ el-Bakara 2/16.

⁵⁰ en-Nisâ 4/136.

⁵¹ en-Nisâ 4/116.

Dalâletin bu çeşidinin şirk olduğu vurgulanmaktadır. Bu ayetlerden hareketle her türlü şirkin küfür olduğu ifade edilmektedir.⁵²

Yine en-Nisâ sûresinin 167. ayetinde, dalâl sözcüğü “ba’iden” بَعِيداً ile kullanıldığında inkârın küfür olduğu belirtilmektedir: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا *“İnkâr eden ve Allah yolundan alıkoyanlar şüphesiz doğru yoldan çok uzaklaşmışlardır.”*

Dalâl kavramı مُبِينًا “mubinen” nitelemesi ile ‘apaçık bir sapıklık’ anlamında değişik şekillerde kullanılmaktadır. Konuyla ilgili ayette bu hususa değinilmektedir. Bir kimse bir başkasını değerlendirmek istediğinde şu yorumda bulunmaktadır: قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرِيكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *“Kavminden ileri gelenler, ‘Biz seni gerçekten apaçık bir sapıklık içinde görüyoruz!’ dediler.”*⁵³

Ayrıca Hz. Yakub’un çocukları, babalarının Hz. Yusuf’a (as) yönelik sevgi ve iştihakına atıfta bulunarak aynı anlamda şöyle demişlerdir: إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *“Şüphesiz ki babamız apaçık bir yanılğı içindedir!”*⁵⁴ Şu ayette aynı anlamdadır: وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا *“Ve şehirde kadınlar (birbirleriyle): ‘Şehirdeki bazı kadınlar, ‘Aziz’in karısı, hizmetindeki genç ile beraber olmak istiyormuş; (Yûsuf’un) sevdası kalbine işlemiş! Biz onu gerçekten açık bir sapıklık içinde görüyoruz’ dediler!”*⁵⁵

Bu ayetlerde geçen dalâl kelimesinin içerisinde bulunduğu siyaktan hareketle kullanıldığı mana, doğru olan şeyden açıkça ayrılmaktır. Ayetlerde kişilerin muhatapları nezdindeki izafi değerlendirmelerinden hareketle bu yaklaşımı öne sürdüğü belirtilmektedir.

Dalâl kavramı “mübin” sıfatı ile ele alındığında zalimlerin ve isyan sahiplerinin açık dalâlette olduğu bildirilmektedir.

لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *“...Ne var ki o zalimler bugün tam bir sapıklık içindedirler.”*⁵⁶

هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الْبَيْنَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *“İşte bunlar Allah’ın yarattıklarıdır. Şimdi gösterin bana, O’ndan başkası ne yaratmış? Hayır, zalimler açık bir sapıklık içindedirler.”*⁵⁷

⁵² en-Nisa 4/116; et-Tevbe 9/17.

⁵³ el-A’raf 7/60.

⁵⁴ el-Yûsuf 12/8.

⁵⁵ el-Yûsuf 12/30.

⁵⁶ Meryem 19/38.

⁵⁷ Lokmân 31/11.

“Allah’ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır.”⁵⁸ Bu vb. ayetlerde geçen ‘mübînen’ sıfatı ile açıkça dalâlette olanlar kastedilmektedir. Benzeri ayetlerde Allah’ın sapkınlık içerisinde bulunanlar ile hidayete erenleri bildiği ifade edilmektedir. “قُلْ رَبِّيَ أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” *De ki: ‘Kimin doğru yolda yürüdüğünü, kimin de apaçık bir sapkınlık içinde olduğunu en iyi bilen rabbimdir.’*⁵⁹

Dalâl kavramı كَبِيرٍ “kebir” sıfatı ile kullanıldığında ‘büyük dalâlet’ anlamını vermektedir. Konuyla ilgili tek örnek Mülk sûresinde geçmektedir. قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا “Şöyle cevap verirler: ‘Evet, doğrusu bize bir uyarıcı (peygamber) gelmişti; fakat biz onu yalancılıkla itham etmiş ve ‘Allah hiçbir şey göndermemiştir; siz gerçekten büyük bir sapkınlık içindesiniz!’ demiştik.”⁶⁰

Bu ayette apaçık inkârda olanların kendilerini savunmak için sırat-ı müstakim üzere olanları yalancılık ve yanlış yola sapmakla itham etmelerine örnek gösterilmektedir. Böylelikle inkârcıların işledikleri fiilleri doğru, yaptıkları zulümleri haklı ve yeryüzünü fesada vermelerini ıslah etmekle eşdeğer gördükleri anlaşılmaktadır.

Dalâl ضَلَّال kelimesi ان عن harf-i cer edatı ile okunduğunda ‘yitip gitmek, kaybolmak’ anlamlarına gelir. Dalâlete sürüklenenlerin dünya malına tamah ederek elde ettikleri tüm kazanımların yok olacağını gösterilir.⁶¹ Aşağıdaki ayette dalâl lafzı ‘kaybolup gitme’ anlamında kullanılmıştır.

وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ “... iftira edip durdukları şeyler (uydurma ilahları) onları nasıl yüzüstü bırakıp kayboluverdi!”⁶²

1.3. Dalâletin Anlam Sahası

Kur’ân’da dalâletin anlam sahasıyla ilişkili birçok kavram kullanılmaktadır. Dalâlet anlam sahasına ait ön plana çıkan kavramlar küfr, şirk ve nifaktır.⁶³

Şirk, zulüm ve fiske ile ilgili ayetlerde şu hususlar yer almaktadır: Şüphesiz şirk büyük bir zulümdür.⁶⁴ Bu tür zulmü işleyenler lanetlenmiştir.⁶⁵ Onlara acıklı azap tattırılacağı

⁵⁸ el-Ahzâb 33/36.

⁵⁹ el-Kasas 28/85; Bkz. Sebe 34/24; Yâsîn 36/47; ez-Zuhruf 43/40; el-Mülk 67/29.

⁶⁰ el-Mülk 67/9.

⁶¹ Muhammed b. ‘Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, (Kuveyt: Tab’etü Hukümetü Kuveyt, ts.), “d-l-l”, 29/345.

⁶² el-En’am 6/24; el-Yûnus 10/30.

⁶³ Isfahânî, “dalâl”, 299.

⁶⁴ Lokmân 31/13.

⁶⁵ Hûd 11/18.

bildirilmektedir.⁶⁶ Kur'ân'da inkâr ile bağlantılı bu kavramlar genellikle *ومن اظلم* ya da *فمن اظلم* formaları ile verilmektedir. Yalnız iki yerde⁶⁷ bu formlar Allah'a iftira edenlere tahsis edilmiştir.⁶⁸

Bu üç ana kavramın dışında dalâlet ile eş anlamlı kullanılan farklı kelimeler bulunmaktadır. Şaşkınlık, delilsizlik, dalâlet içinde bocalayıp durma anlamına gelen *يَعْمَهُونَ* “amihe”;⁶⁹ haktan ayrılma, “zulm”, haksızlık anlamını taşıyan *الْقَاسِطُونَ* “kasete”;⁷⁰ evini, yolunu, gideceği/geleceği yeri şaşırma ve çölde yolunu kaybetme *يَتِيهونَ* “yetihe”;⁷¹ cehalete dayalı sapık inanç, dalâlet, eğrilik yol anlamındaki *غَيِّ* “ğayy”;⁷² yoldan sapmak manasındaki *نَكَب* “nekebe”;⁷³ yol ayrılığı, muhalefet, ayrılık ve anlaşmazlık gibi anlamlara gelen *شَقَاق* “şıkâk”⁷⁴ bunların en çok ön plana çıkanlarıdır.⁷⁵

2. Kur'ân'da Dalâletin Anlatımı

Kur'ân'a genel hatlarıyla bakıldığında kavramların zıtlarıyla birlikte beyan edildiği bir üslup göze çarpmaktadır. İman-küfür, cennet-cehennem, dünya-ahiret, gece-gündüz gibi zıtlıklara benzer şekilde hidayet ve dalâlet kavramları da çoğu zaman birlikte yer almaktadır. Kur'ân, yerleştirmek istediği ahlaki düzeni ikame etmek için bu yöntemden yararlanmakta ve sürekli bu doğrultuda misaller üzerinde durmaktadır. Her şeyin zıddıyla kaim olduğu kâinat düzeni Kur'ân'da da yer bulmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân insanlığı iki zıt hat üzerinde konumlandırmaktadır: İhtida ve dalâl. Kur'ân'ın bu yöntemi genel anlamda bütün üslubuna yansımıştır.⁷⁶

Dalâlet ve hidayet lafızları arasındaki karşıtlık, Cahiliye Arapları tarafından bilinmekteydi. Kendi aralarında geliştirdikleri dilde dalâlet kavramı yanlış fikir ve boş düşünce şeklinde kullanılmaktaydı. Benzer şekilde hidayet kelimesi, doğru yolu bulmak anlamının yanı sıra doğru ve hikmetli re'y veya düşünce manasında ele alınmaktaydı.⁷⁷ Bu

⁶⁶ el-İnsan 76/31.

⁶⁷ ez-Zümer 39/32; el-En'âm 6/93.

⁶⁸ Yolcu, *İnkâr*, 97-104.

⁶⁹ el-Bakara 2/15; İsfahânî, “amehe”, 348.

⁷⁰ el-Cin 72/14; İsfahânî, “kasete”, 403.

⁷¹ el-Maide 5/26; İsfahânî, “yetihe”, 76.

⁷² el-A'raf 7/146; İsfahânî, “ğayy”, 369.

⁷³ el-Mü'minûn 23/74; İsfahânî, “nekebe”, 504.

⁷⁴ el-Bakara 2/137; İsfahânî, “ğayy”, 264.

⁷⁵ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 166.; Yolcu, *İnkâr*, 97-104.

⁷⁶ ez-Zümer 39/37; el-Bakara 2/175.

⁷⁷ Halil Ebu Ude Ebu Ude, *et-Tatavvuru'd-delali beyne luğati's-ş'i'ri ve luğati'l-Kur'ân* (Ürdün: Daru'l-Menar, 1405/1985), 320.

anlamda dalâlet kelimesinin lügavî ve dini anlamları arasında yoğun bir benzerlik söz konusudur.

Kur'ân'da "dalâlet" genel olarak ulaşılmak istenen gayeye giden yoldan sapmak veya arzu edilmeyen bir yola yönelmek manalarına gelmektedir. Buradaki gayeden maksat, insanın ebedi saadet yurdunu kazanmaya vesile olan ilahi istikametten ayrılmasıdır.⁷⁸ Dalâlet kelimesi yaygın sözcük ve ıstilahî anlamının yanı sıra bulunduğu bağlama göre farklı yan anlamlar için tercih edilmektedir.

Kur'ân'da 210 küsur yerde geçen dalâlet kavramının 126'sı fiil anlamıyla kullanılmaktadır. Bütün bu fiil anlamlarının sadece yirmisinde dalâlet Allah'a izafe edilmektedir. Geri kalan tüm kullanımlarda dalâlet insan fiili olarak ifade edilmektedir. Bu açıdan dalâletin insan fiili olarak kullanımı ilahi fiil olarak kullanımından kat kat daha fazladır.

Kur'ân, Allah'ı, melekleri, kitapları, peygamberleri ve ahiret gününü inkâr edenleri,⁷⁹ Allah'tan başka ilâh kabul edip O'na eş koşanları,⁸⁰ Hz. Peygamber'in çağrısına uymayan ve onu alaya alanları⁸¹ dalâlet kapsamında değerlendirmektedir. Bunun yanı sıra, Kur'ân'ın kaynağından şüphe edenleri, onun verdiği bilgiler konusunda tereddüt geçirenleri,⁸² kıyamet ve ahiret gerçeğini kabule yanaşmayanları ve bunlara inanmayanları,⁸³ Allah'ın ve Peygamberlerinin emirlerine isyan edenleri,⁸⁴ Allah'ın helâl kıldığını haram sayanları, çocuklarını rızık endişesi ile öldürenleri,⁸⁵ hüküm verirken hakk ve adalet ölçüleri üzere değil de nefsinin isteklerine göre hareket edenleri,⁸⁶ akl-ı selim ve havass-ı selim ile yol almayanları,⁸⁷ ayrıca Allah'ın rahmetinden ümit kesenleri⁸⁸ dalâlete sapsmış kimseler olarak anmaktadır.⁸⁹

Buna göre bir insan ister iman etmiş isterse etmemiş olsun, Allah'ın ve Resulü'nün emir ve yasaklarına isyan eder, hakikati kabule yanaşmaz, heva ve hevesini uyarak Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmak çabasına giriştiği takdirde dalâlet kapsamına dâhil olur.

⁷⁸ Yolcu, *İnkar*, 97-104.

⁷⁹ en-Nisâ 4/136.

⁸⁰ Lokmân 31/11.

⁸¹ el-Furkân 25/41-42.

⁸² Fussilet 41/52.

⁸³ Sebe' 34/8; eş-Şûra 42/18.

⁸⁴ el-Ahzâb 33/36.

⁸⁵ el-En'âm 6/140.

⁸⁶ Sâd 38/26.

⁸⁷ el-A'râf 7/179.

⁸⁸ Yûsuf 12/87.

⁸⁹ İsfahânî, "dalâl", 2/388; Altıntaş, *Kur'ân'da Hidayet ve Dalâlet*, 272; Sadık Kılıç, *Kur'ân'da Günah Kavramı* (Konya: Hibaş Yayıncıları, 1984), 133; Lütfullah Cebeci", *Kur'ân'da Şer Problemi* (Akçağ Yayınları: İstanbul, 1985), 222.

Ayetin verdiği kesin ölçüye göre Allah ve Resulü bir konu hakkında hüküm verdiğinde, Mü'min kadın ve erkek buna itaat etme dışında bir seçeneğe sahip değildir. Bunun dışında bir seçeneği tercih ederek Allah ve Resulüne muhalif tutum takınanların apaçık bir sapıklığa düştükleri sarahatle ifade edilmektedir.⁹⁰ Bu keskin ayırımın hayat ölçüsü kılınması talebine binaen olacak ki her rekâтта okunan Fatiha sûresinde, Allah'ın takip edilmesini istediği dosdoğru yol alan sırat-ı müstakim üzere yol alanları gazaba uğrayan ve dalâlete sapanların الضَّالِّين (dâllîn) izinden ayırmıştır.⁹¹

Allah, hidayet rehberi kitaplar indirir. Bunlar vasıtasıyla dilediği kimseyi doğruya yönlendirir; kimi de şaşırırsa artık ona doğru yolu gösterecek kimse bulunamaz.⁹² Hidayete erdirme ve dalâlete düşürme tamamen Allah'ın elindedir.⁹³ Kur'ân'ın ısrarla vurguladığı böyle bir durumda peygamberin bile insanları hidayete eriştirme yetkisi yoktur. Kur'ân, kendine özgü düşünce alanında insanın hürriyeti meselesi karşısında zihinlere çeşitli sorular üşüşmektedir. Hidayet ve dalâlete erdirme son tahlilde Allah'ın izin vermesi ile gerçekleşiyorsa ise insanın ceza ve mükâfat görmesi adaletsiz bir uygulama değil midir? Bu sorular ilk etapta cevabını bulması gereken sorulardır.

Allah, kâinatta dilediğini gerçekleştirebilme güç ve kudretine sahiptir.⁹⁴ Bu açıdan bakıldığında hidayeti dalâlete tercih edip doğru yola erişen ya da dalâleti seçerek doğru istikametten sapan kimse, gerçekte hür iradesi ve aklıyla tercih ettiği halde bunları irade edip⁹⁵ yaratan Allah'tır.⁹⁶ Allah insanların hidayet bulmalarını sağlayacak imkânlar bahşeder, sapıklıktan uzaklaşmalarını diler.⁹⁷ Bazı araştırmacılar Kur'ân'ın bazı âyetlerinden yola çıkarak asıl hidayet veya dalâlet tercihinin Allah'a ait olduğunu iddia etmişlerdir.

Konu ile ilgili ayetler bağlamları dikkate alınmadan ele alındıklarında zikredilen zahiri okumalarla peşin hüküm verme yoluna gidilebilmektedir. el-En'âm sûresi 39'uncu ayet içerisinde bulunduğu bağlamı itibarı ile değerlendirildiğinde murat edilen mana, inkârcıların

⁹⁰ el-Ahzâb 33/36.

⁹¹ el-Fâtiha 1/6-7.

⁹² ez-Zümer 39/23.

⁹³ el-Kasas 28/56; en-Nahl 16/93.

⁹⁴ el-Burûc 85/16.

⁹⁵ Bağdâdî (öl. 429/1037-38), Allah'ın bilgisinin bağlayıcı olmadığı iddiasını reddederek bilgi ve irade meselesini şu şekilde açıklamaktadır: *"Allah'ın dilemesi, bilgisi ile doğru orantılıdır. Var olacağını bildiği şeyin, -ister hayır ister şer olsun- var olmasını diler. Var olmayacağını bildiği şeyin ise var olmasını diler. Var olmasını dilediği her şey, var olmasını dilediği vakitte ve var olmasını dilediği şekilde var olur. Olmamasını dilediği şey, -ister onu emretsin ister emretmesin- asla var olmaz. Müslümanların genelinin ifadesiyle Allah'ın dilediği olur. Allah'ın dilemediği ise olmaz."* Vezir Harman, *Ebu Mansûr Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi* (Van: Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006), 115-116.

⁹⁶ Ra'd 13/27.

⁹⁷ ez-Zümer 39/41.

olumsuz itikadî ve ahlaki eylemleri nedeniyle sapkınlıklarında ısrar ettikleri olduğu fark edilecektir.⁹⁸

Kur'ân semantiği üzerine kayda değer çalışmaları ile tanınan oryantalist Toshihiko İzutsu, Kur'ân'ın öngördüğü hidayet ve dalâlet meselesini izah ederken büyük yanılgıya düşmektedir.⁹⁹ Ona göre hidayet ve dalâlet üzere yürüme tercihi tamamen Allah'a aittir ve insana bu konuda hürriyet tayin edilmemiştir. Kişi önceden belirlenmiş kaderini yaşamak durumundadır. Bu konuda yazılanlardan hareketle anlaşılacaktır ki, hidayet ve dalâleti isteme iradesi tamamen insana aittir. Allah bu konuda kulun isteğine ve fiillerine göre hidayet ve dalâlet üzere yaşama imkân ve şartlarını yaratmaktadır.

Allah, insanın hidayetini talep ederek vahiy ve peygamber göndermiş, akıl ve sözsüz ayetler yoluyla bu imkânları geliştirmiştir. Kula zulüm yapılmak suretiyle önceden belirlenmiş yaşam koordinatları kendisine dayatılmamıştır. Aksi bir ihtimal Allah'ın adalet sıfatına yakışmamaktadır. İzutsu'nun düşündüğü şekilde, insanlığın kendileri için belirlenmiş hayat tarzını akli ve iradeleri söz konusu olmaksızın sürdürüyor olmasını iddia etmek, Allah'a zulüm yakıştırmak olur ki bu Allah için muhal bir durumdur.

Bu yöndeki bakış açısına göre hareket edildiğinde şu soru kaçınılmaz olacaktır: Kişinin kaderi önceden tayin edilmişse Allah insanı niçin yaratmıştır? Allah önceden kimin said ve şaki olacağını elbette bilmektedir ama bu bilme onların iradelerine etkide bulunmamaktadır. Bizatihi Allah, insanı kendi yapıp ettiklerine şahit kılmak için dünyada yaratmıştır. Allah, insanın ahirette karşılaşacağı ceza ve mükâfatlara bir itirazının söz konusu olmaması için tabir-i caizse tüm yaşadıklarını kayıt altına almaktadır.

Allah'ın hidayete erdirdiğini kimsenin saptırmaması, delalete erdirdiğini de kimsenin doğru yola eriştirmeye gücünün yetmeyeceği hususu ise bu görüşleri daha derinlerde destekler mahiyette anlamlara sahiptir. Hidayet ve dalâlet tamamen insanın tercihine bağlıdır. O istemedikçe kimse onu zorla iki zıt kutba eriştiremez. Her iki yöne yönelimlerinin temel saiklerini insanın kendi iradesi oluşturmaktadır.

İzutsu gibi bazı araştırmacıların Kur'ân'daki bazı ayetlerde bahsedilen hidayet ve dalaletin tercihin insana değil, Allah'a ait olduğuna ilişkin görüşleri, ayetleri bağlamından

⁹⁸ Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Âklı's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beirut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/232.

⁹⁹ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 115-116.

kopararak zahiri okuma biçimine yönelmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısı onları sahih kader inancına aykırı şekilde cebirci anlayışa sevk etmektedir.

Bu anlayışla bağlantılı şekilde araştırma konumuzun ana ayetlerinin başında gelen aşağıdaki ayette Allah'ın dilemesi salt O'nun iradesine bağlı zannedilerek anlaşılmıştır: “Allah kimi dilerse dalâlete terk eder ve kimi dilerse onu doğru yola sevk eder.”¹⁰⁰

Kur'ân bir bütündür ve Kur'ân'ın bazı âyetleri bazı âyetlerini tefsir etmektedir.¹⁰¹ Kur'ân'ın bir konu hakkındaki bakış açısını belirlemeye çalışırken Kur'ân'ın bütün muhtevası göz önünde bulundurulmalıdır. Dalâlet ile ilgili âyetler bu genel perspektif etrafında değerlendirildiğinde, kişinin hidayeti hür iradesi ile tercih etmesi sonucu Allah tarafından sırat-ı müstakime erıştırildiği; aynı şekilde kişinin sapkınlığı bilinçli bir şekilde seçmesi neticesinde Allah, tekvin sıfatı gereği o kimsenin inkâra doğru yol alışının zeminini hazırlamaktadır.¹⁰²

Ayet ifadeleri yüzeysel değerlendirildiğinde yanlış anlaşılabilirlik vuku bulmaktadır. İnsanın akli ve hür iradesiyle tercih ettiği bu istikametler, önceden takdir edildiği için yaşam tarzı haline getirilmiş değildir. İsteddiği şart ve ölçüde hareket edebilme kabiliyeti ile donatılan insan, bilinçli ve hür tercihiyle takip ettiği itikadî ve ahlaki davranışların sorumluluklarını üstelenmektedir. Bu anlamda insanın ahiret hayatındaki konumunu bu dünyada ortaya koyduğu ameller belirlemektedir. Ebedi hayat yurdunda yakalanan huzur ve itminan, kişinin bu dünyada olumlu ahlaki erdemleri düstur edinmesinin ve bütün benliğiyle kendisini Allah'a yakınlaştıracak doğru ve faydalı davranışları neticesinde gerçekleşmektedir.¹⁰³ Bu ahlaki kişiliğin zıt kutbunda yer alan inkâr sahipleri ise işledikleri çirkin fiilleri dolayısıyla azap ve işkenceler ile cezalandırılacaklardır.¹⁰⁴

Kur'ân'ın hadiselerle bakış açısının parametrelerini belirleyen bütüncül perspektifine ilişkin ilişkin şu temel ilke konuyu daha sarîh biçimde açıklamaktadır: Allah hidayete erenlerin istikametini kolaylaştırmakta, onlara destek olmaktadır. Sapkınlığı tercih eden dalâlete terk etmektedir. el-Bakara sûresinde konuyla ilgili ayette “Allah o misalle ancak fasıkları dalâlete terk eder”¹⁰⁵ denilmektedir. Yani ancak cezayı hak eden suçluları dalâlete

¹⁰⁰ el-En'am 6/39.

¹⁰¹ Bkz. Ahmet Abay, “Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar: Mehmet Okuyan Örneği”, *Journal of Turkish Studies* 11/Volume 11 Issue 7 (01 Ocak 2016), 1.

¹⁰² el-Bakara 2/16, 175; el-Mâide 5/105, 140; Yûnus 12/108; İbrâhîm 14/4; el-İsrâ 18/15; el-İnsân 76/3; en-Nebe 78/92.

¹⁰³ *Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed vd. (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), 4-5.

¹⁰⁴ er-Ra'd 13/43.

¹⁰⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 2009, el-Bakara 2/26.

terk etmektedir. Cezayı hak etmediği takdirde hidayet yoluna eriştirmektedir. Aşağıdaki ayet ilkenin sebebine işaret etmektedir: “*Onlardan kimini Allah doğru yola ilette, kimileri de saptırılmayı hak ettiler.*”¹⁰⁶

Ayrıca bir insanda hidayete doğru bir eğilim varsa ikinci basamaktaki hidayete erdirilir, hayır yoksa dalalete terk edilir. “*Allah onlarda (inkârcılarda) bir hayır görseydi elbette kendilerine işittirirdi, eğer işittirseydi yine reddederek yüz çevirirlerdi.*”¹⁰⁷

İnkâra yönelme ile ilgili mutlak ifadeler, durumun mahiyetini izah eden başka ayetlerde kayıtlanmışlardır. “*Onlar sapınca Allah onların kalplerini saptırdı. Allah günaha sapanları doğruya eriştirmez.*”¹⁰⁸

“*Hayır! Doğrusu şudur ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır.*”¹⁰⁹

“*Allah birçok kimseyi onunla dalalete terk eder, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri dalâlete terk eder*”¹¹⁰

Zikredilen ayetler ile bu minvaldeki daha pek çok ayette, kişinin hür tercihi sonucu dalâlete sapmasının geręekleřtięi izah edilmektedir. Bu ayetlerde insanın hakikati hür iradesiyle inkâr ettiğine vurgu yapılmaktadır. Kâinatta vücut bulan bütün varlıkların hayat ve hareket kaynağı, yaratılışın sadece kendisinin kudret elinde bulunduğu Allah’tır. Yaratıcı sıfatına atıf yapmak üzere ayetlerde geçen “*biz dalâlete terk ettik*”¹¹¹, “*Allah’ın dalâlete sürüklediği*”¹¹² ve “*Allah’ın kalplerini mühürlediği*”¹¹³ gibi ifadeler genel bağlamları ile bir arada incelendiğinde, kulun ortaya koyduğu tavır ve davranışlar dolayısıyla iman ve inkâr cihetlerine yöneldiği müşahede edilecektir.

Hidayet ve dalâlet tamamen Allah’ın elindedir. Allah dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola eriştirir. Yalnız bu istikametlere yönelmenin imkanlarını insanın kendi hür iradesiyle ortaya koyduğu kalbi ve fiili davranışları neticesinde yaratır. Kur’ân’ın iman eden ve batıla sapan inanç grupları ile ilgili temel bakış açısına yansıyan temel görüş, her iki grubun kendi hür iradeleriyle istikametlerini belirledikleri yönündedir.

¹⁰⁶ en-Nahl 16/36.

¹⁰⁷ Kur’ân-ı Kerîm Meâli, 2009, el-Enfâl 8/23.

¹⁰⁸ es-Sâf 61/5.

¹⁰⁹ el-Mutaffifin 83/14.

¹¹⁰ el-Bakara 2/26-27.

¹¹¹ en-Nahl 16/36.

¹¹² el-A’raf 7/186; er-Ra’d 13/27, 33; İbrahim 14/4 el-İsrâ 16/96; el-Kehf 18/17; er-Rûm 30/29; el-Fâtır 35/8; ez-Zümer 39/26.

¹¹³ el-Bakara2/7.

3. Dalâletin Kaynağı

Bir kavramı tanımlamanın tercih edilen en geçerli yöntemi, onu iç kurucu öğeleri ve dış dinamikleri ile tanımaktır. Bir şeyin ortaya çıkış kaynağı bilinmeden onu bütün detaylarıyla tanımak mümkün değildir. Sonuçlara neden olan sebepleri tanımak, en iyi teşhisi koymayı sağlamaktadır.¹¹⁴

Kâinatta her varlık zıddıyla kaimdir. Eşyanın yokluğu, varlığının yitirilmesi ile daha somut düzeyde kanıtlanır. Bu çerçevede dalâleti ele almaya çalışırken hidayet mahiyetinden haberdar olmamak, karanlığı kavrayabilmek için aydınlığı hiç göstermemeye benzemektedir. Nasıl ki karanlık, aydınlığın yokluğu ise dalâlet te hidayet husule gelmemesinin neticesidir. Delâleti net hatlarıyla tanımlayabilmek için hidayet ne olduğunu anlatmak gerekmektedir.¹¹⁵

Allah kullarına karşı sonsuz merhamet sahibi olduğundan onların sürekli hidayetini artırmakta ve buna yönelik nimetlerini ihsan etmektedir. Allah ilk insanı yaratırken onun ihtiyaç duyduğu her şeyi sınırsız bir şekilde ihsan etmiş ve mükemmel bir varlık olarak yaratmıştır.¹¹⁶ Onu hiçbir eksiklik ve ihtiyaç ile sınılamamıştır. Sadece kendisinin emirlerine isyan edilmemesini ve yasak meyveden yememesini emretmiştir.¹¹⁷ Şeytan'ın çeşitli hile ve tuzaklarla onu yoldan çıkarmasından sonra¹¹⁸ kendi kaderini belirleyen insana rahmet ve merhametinin gereği tekrardan hidayete erebilme şansı vermiştir.¹¹⁹ Hidayetin bir anlamı da hediyedir. Allah insana sunduğu nimetin kabulünü arzulamaktadır.

Kur'ân'ın öngördüğü bu bakış açısı esas alınarak dalâlet konusu tetkik edildiğinde, Allah'ın bu husustaki muradı bu doğrultudadır şeklinde net çizgilerle keskin bir görüş belirtmenin kimsenin imkân ve yetkisi dâhilinde olmadığı anlaşılacaktır. Konuyla ilgili ayetlerin genel mefhumundan hareketle hidayet ve dalâlet tercihlerinin genellikle insan iradesi ve fiilleriyle ilişkili olduğu açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte Allah'ın mutlak güç ve kudretiyle her istediğini yapabilecek imkân ve kabiliyetten yoksun olduğu intibamı zihinlerde uyandırabilecek şekilde Allah'ı bu sürecin dışında tutmak, iman sîhhatine hâlel getirecek ölçüde tehlikeli bir girişimdir. Bu anlamda bir Mümin, Allah'ın istediği her şeyi gerçekleştirebilme imkân ve kudretine sahip olduğuna dair inancında tereddüt yaşadığı

¹¹⁴ Ahmet Cevadî Âmiülî, *Kur'ân'da Hidayet*, çev. Sait Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984), 41-42.

¹¹⁵ Âmiülî, *Kur'ân'da Hidayet*, 41-42.

¹¹⁶ et-Tîn 95/4.

¹¹⁷ el-Bakara 2/35.

¹¹⁸ el-Bakara 2/36.

¹¹⁹ el-Bakara 2/37.

takdirde tam anlamıyla iman etmiş olmamaktadır. Kesin iman edilmesi gereken temel esaslara ilişkin tereddüt veya iman edilmesi gereken bütün unsurları kapsamayan inanç tarzı, imanın özüne aykırılık teşkil etmektedir. Pazarlık kabul etmeyen iman, niteliği itibarıyla inanılması gereken öğelere büsbütün inanmayı; tevhid anlayışına ve ilahi emir ve yasaklara aykırı hususları da topyekûn inkârı kapsamaktadır.¹²⁰

İnsanın dalâlete düşmesinin temel sebebi kişinin kendi sapmasıdır. Kişi hür iradesi ve fiilleriyle dalâleti tercih etmektedir. Bütün fiillerinin sorumluluğunu akıl ve irade sahibi olması hasebiyle üstlenen kulun bu yöndeki talebi istikametinde, Allah bu dünyada onun hidayete ermesine veya dalâlete terk edilmesine hükmetmektedir. Ahirette de dünyadaki amellerinin karşılığı olarak cennet ve cehennem hayatını ona hazırlamaktadır. Allah insanı övgü ve yergiye layık bir yol tutturduğu takdirde, bu şekildeki hayatı ona güzel gösterip bu yolda gönüllü olarak yürüyecek karaktere büründürmektedir. Bütün hadiseleri bu bakış açısıyla değerlendirmeye başlayan kul, aksi yöndeki iddia ve düşünceleri uzak bir ihtimal olarak görmeye başlamaktadır. İnkâr ya da iman hali, kişinin benliğiyle adeta yapışık bir kimliğe bürünmektedir.¹²¹ Her iki zıt kutba uygun yaşam tarzlarını belirleyen insanın bu serüvenlerine istikamet biçen ana belirleyici unsur, vahiyle olan ilişkisinde saklıdır.

Allah varlıkların yaratılışına uygun şartları hazırlamış ve her şeyi yerli yerince yaratmıştır. Varlığı yoktan var etmeden önce onun düzenini yerleştirmiş (adetullah) ve bu şekilde bir yaşam şekli sürülmesini istemiştir. Aşağıdaki ayet bu bağlamdadır: “*Onlara şöyle dedik: ‘Oradan hepiniz inin! Benden size muhakkak bir rehber gelecektir.’ Kim benim gönderdiğim rehberine uyarsa artık onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir.*”¹²²

“*Yüce Rabbinin adını tenzih ederek an; ki O ölçülü ve amaçlı yapan, yol gösteren; ölçülü ve amaçlı yapan, yol gösteren.*”¹²³

Bu doğrultuda Allah şu ilahi beyanlarda bulunmuştur: “*Mûsâ, ‘Bizim rabbimiz her şeye özüyle ve biçimiyle varlık veren, sonra da işin yolunu yordamını gösterendir’ diye cevap verdi.*”¹²⁴

¹²⁰ el-Bakara 2/286.

¹²¹ Isfahânî, “dalâl”, 298.

¹²² el-Bakara 2/38.

¹²³ el-A’la 87/1-3.

¹²⁴ Tâhâ 20/50.

Dalâlet insanın kendi fiil ve dilemesinin sonucu Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Allah'ın sebepsiz yere birini dalâlete düşürmesi adaletine sığmamaktadır. Bu şekilde bir muamelede insana zulümdür. Allah için zulümden bahsedilemez.

*“Rabbim hiç kimseye haksızlık etmez.”*¹²⁵

*“Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör.”*¹²⁶ *“Ve ona iki yolu göstermedik mi?”*¹²⁷

*“De ki: “Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?”*¹²⁸

Kur'ân'da Allah'a atfedilen dalâlet teşri (hükmetme) anlamında değil, tekvin (irade edileni yaratma) manasındadır. Bunu Allah dilediği için insan dalâlete sapmıyor, insan istediği için Allah yaratmaktadır.

*“O, bir grubu doğru yola iletti, bir grup da sapkınlığa müstahak oldu. Çünkü onlar Allah'ı bırakıp şeytanları kendilerine dost edindiler. Böyle iken kendilerinin doğru yolda olduklarını sanıyorlar.”*¹²⁹

Allah dalâleti insanların kendi kötü seçimlerinin sonucu olarak değerlendirmiş ve hidayeti kendine nispet etmiştir: *“Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırmış kimselerden olurum” dedi.*¹³⁰

Allah'ın insanlığı hidayete yönlendirmesi de delaletle sürüklemesi de kendi niyet ve fiillerinin sonucudur. Allah insanların hidayetine razı olduğu, bunu hazırlayacak etmenleri ortaya koyduğu için insanlığın hidayetinden memnun olmaktadır.

*“Onlardan kimini Allah doğru yola iletti, kimileri de dalâlete terk edilmeyi hak ettiler.”*¹³¹

Dalâlete düşenler kendi iradeleriyle hidayete karşılık sapkınlığı tercih etmiş, şeytana aldanmış ve bundan dolayı hüsrana uğramışlardır. Artık bunların dünyevi amaçlarla peşinde düştükleri arzular yoldan çıkmalarını hazırlamıştır. Bundan dolayı bir kâr elde edememişlerdir.

¹²⁵ el-Kehf 18/49.

¹²⁶ el-İnsân 76/3.

¹²⁷ el-Beled 90/10.

¹²⁸ el-A'raf 7/28.

¹²⁹ el-A'raf 7/30.

¹³⁰ el-En'am, 6/77.

¹³¹ en-Nahl 16/36.

“Doğruya karşılık sapıklığı satın alanlar işte onlardır. Bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş ve doğru yolu da bulamamışlardır.”¹³²

Allah’ın hükümlerinin sebep ve hikmeti, toplumun ıslahına ve yararına dönüktür. İmanın ve inkârın merkezi olan kalpler, insan davranışlarının sonucu saptmaya uygun hale gelir.

“Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı. Allah fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez.”¹³³ Saptıkları zaman Allah onları saptamakla cezalandırdı. Zira bu saptırma (ezağa), kendi istekleriyle seçtikleri sapmanın karşılığıdır.

Bu ayetle inandığı gibi yaşamayanların yaşadığı gibi inanmaya başlayacağı bildirilmektedir. İmana uygun bir yaşam sürmeyen fasık ve zalimlerin kalpleri bir süre kararacak ve karanlıklar içinde yollarını kaybedeceklerdir. Çölde yolunu kaybeden bir bedevi gibi serap görmeye başlayacaklardır. Batılı hakikat, suçu erdem, kumu serin bir su, küfrü iman şeklinde algılayacaklardır. Allah onları kibirleri ve zulümleri sebebiyle azabı hak ettikleri için azgınlıkları içinde terk eder. Burada debelenip duracaklardır.¹³⁴

Aşağıdaki ayetlerde fasıkların dalâleti Allah’a dayandırılmıştır. Kullarının tercihleri sonucu fıska adalete yeğleyenlere sapıklık yolunu açmıştır.

*Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri dalâlete terk eder.*¹³⁵ “Aşırılığa sapsın, kuşkulara boğulmuş kişiyi Allah işte böyle dalâlete terk eder.”¹³⁶ Bu ayeti kerimede Allah’ın saptırması, aşırılık ve tereddütün acı karşılığı olarak işlenmiştir.

Şeytan insanların ayağını kaydırıp batıl ve gerçeğe aykırı unsurları insana farklı ve güzel göstererek doğru yolu bulmasını engellemek için yaratılmıştır.¹³⁷ Buna karşın tutkuları peşinde koşan ve yeryüzünde fesat çıkaran kullarına karşı Allah seçtiği birtakım elçiler ve ilahi vahiyler göndererek hidayete ermelerine imkân sağlamıştır. Yalnız bunun için insanın çabalması, mücadele etmesi gerekmektedir.

Allah’ın peygamberleri vasıtasıyla hidayete erdirdiği insanların en temel karakteristik özelliği, şirk hastalığına bulaşmamış ve kalbi günah kirleriyle kararmamış kullardır: “Allah

¹³² el-Bakara 2/16.

¹³³ es-Saf 61/5.

¹³⁴ Bkz. el-Bakara 2/15.

¹³⁵ el-Bakara 2/26.

¹³⁶ el-Mü’min 40/34.

¹³⁷ es-Sa’d 38/82.

şeytanı lânetlemiştir, o da 'kullarından belli bir pay alacağım, onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler' demiştir. Allah'ı bırakıp da şeytanı dost edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur. Şeytan onlara durmadan vaad eder, boş ümitler verir. Şeytanın onlara söz vermesi aldatmadan başka bir şey değildir.”¹³⁸

Burada şeytanın insanlar üzerinde herhangi bir tesiri olmadığı, onlara birtakım telkinler ve kuruntularda bulunduğu ve insanın buna kendi iradesiyle aldandığı belirtilir.

“O gün Allah, onları ve Allah'tan başka taptıkları şeyleri bir araya toplayacak, sonra 'Bu kullarımı siz mi saptırdınız, yoksa kendileri mi yoldan çıktılar?' diye soracak. Onlar, 'Seni tenzih ederiz! Senden başka dostlar edinmek bize yaraşmaz. Sen bunları ve atalarını nimetler içinde yüzdürdün; nihayet onlar da seni anmayı unuttular ve böylece uçurumu boylayan bir topluluk oldular' diyecekler.”¹³⁹

İnsanları doğru yoldan saptıran dünya hayatının geçimliğine aşırı sevgi ve bağlılıktır. Mal, para, evlat ve makam mevkileri amaç edinip ahiret hayatını unutmamanın sonucu Allah'tan uzaklaşmaktır.

“Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici gelmiştir. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.”¹⁴⁰

Aldatıcı birtakım bilgiler ile tutkularına esir olmuş insanları doğru yoldan ayıran şeytan, kendisine uyanların insanları saptırmalarını da sağlar.

“İbrâhîm şöyle dua etmişti: 'Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzak tut! Rabbim! Putlar insanlardan birçoğunu saptırdı. Bundan böyle kim bana uyarırsa o bendendir; kim de bana karşı gelirse artık sen çok bağışlayan, pek esirgeyensin.’”¹⁴¹

Allah Teâlâ Kur'ân'da dalâlete düşenlerin kıyametteki durumlarını aktaran sahnelerin birinde sonrakilerin öncekilerden dolayı Allah'a şikâyette bulunduğunu ama Allah'a karşı

¹³⁸ en-Nisâ 4/118-120.

¹³⁹ el-Furkân 24/17-18.

¹⁴⁰ Âl-i İmrân 3/14.

¹⁴¹ İbrâhîm 14/35-36.

sorumluluk anlamında bu bahanenin cezalarını hafifletmediğini aktarmaktadır. Buradan şu sonucun çıktığı anlaşılır: Akıl ve irade bakımından yaptıklarından sorumlu olan insanın yoldan çıkmasında başkalarının etkisi varsa da bunun sorumluluğu insana aittir. Şeytanın adımlarını takip ederek insanların yoldan çıkmasına sebep olanların cezaları ayrıca değerlendirilecektir.

“Allah buyuracak ki: ‘Sizden önce geçmiş cin ve insan toplulukları arasında siz de ateşe girin!’ Her ümmet girdikçe yoldaşlarına lânet edecektir. Hepsi birbiri ardından orada (cehennem) toplanınca, sonrakiler öncekiler için, ‘Ey rabbimiz! Bizi işte bunlar saptırdılar! Onun için onlara ateşten bir kat daha azap ver!’ diyecekler. Allah da ‘Zaten hepiniz için bir kat daha azap vardır, fakat siz bilmezsiniz’ diyecektir. Öncekiler de sonrakilere derler ki: ‘Sizin bizden arta kalır bir tarafınız yok. O halde siz de yaptıklarınıza karşılık azabı tadın!’”¹⁴²

4. Hidayete Tabi Olma

Hidayet, Allah’ın kullarına sonsuz rahmetiyle sunduğu feyiz ve ihsandır. Dalâlet ise bunun tam tersi şekilde, kulun bu feyiz ve rahmetten yoksun bulunuşudur.¹⁴³ Aşağıdaki ayette bu durum anlatılmaktadır: *“Allah’ın insanlar için açtığı rahmeti kısıbilecek yoktur, O’nun kıstığını da O’ndan başkası açamaz. O mutlak izzet ve derin hikmet sahibi de O’dur.”*¹⁴⁴

Allah’tan uzaklaşan insanların hidayet yolunu bulmasının çaresi kendi nefsinin her türlü kötülükten arındırmaktan geçmektedir. Bu konuda Hz. Musa (as), Allah’ın emri ile Firavun’a tebliğ için gittiğinde söylediği şu söz buna delildir: *“De ki: ‘Arınmayı ve seni rabbinin yoluna hidayet etmemi ister misin? Böylece O’na saygılı davranırsın.’”*¹⁴⁵

Allah kendi yoluna tabi olma niyetini taşıyıp bu uğurda çaba sarf edenlere kendi katından manevi güçlerle donatacağını belirtmektedir. Allah’ın insanlardan talep ettiği ve bu yönde kâinatı tasarladığı istikamet budur.

*“Doğru yolu bulanlara gelince Allah onların bu yolda devam etmelerini sağlar ve kendilerine takvâ şuurunu bahşeder.”*¹⁴⁶

Hidayet tamamıyla Allah’ın elindedir. Peygamberler dâhil kim ne yaparsa yapsın, Allah dilemedikten sonra doğru yola erişmenin imkânı yoktur. Peygamberler bu yönde çaba

¹⁴² el-A’raf 7/38-39.

¹⁴³ Âmülî, *Kur’ân’da Hidayet*, 42.

¹⁴⁴ el-Fâtır 35/2.

¹⁴⁵ en-Nâziât 79/18-19.

¹⁴⁶ Muhammed 47/17.

gösterir, insanlara tebliğ ve telkinde bulunur¹⁴⁷ ama takdir Allah'ındır. Aynı şekilde dalâlet te böyledir. Bu yönde şeytanın yoldan çıkarıcı kuruntu ve saptırmalarına aldanarak dalâlete düşmeleri de Allah'ın izniyledir. Burada önemli olan insanın iradesidir.¹⁴⁸

Bu hususta belirleyici faktör, kalbi ve ameli her türlü günah kirlerinden arınmak ve buna yaraşır çabalar ortaya koymaktır. Bunun sonucunda Allah'ın hidayeti nasip etmesidir: *“Allah kimi dalâlete düşürürse artık onu hidayete erdirebilecek hiçbir kimse bulunamaz. Allah böylelerini azgınlıkları içinde yollarını şaşırması olarak bırakır.”*¹⁴⁹

Fıtraten bozulmuş, düşünsel ve davranışsal olumsuzluklar içinde debelenen kimse ise Allah'ın feyiz, rahmet ve hidayetinden nasip alamaz: *“Kendilerini uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler.”*¹⁵⁰

Her iki durumda da seçme hakkı ve serbestisinin korunduğu ortadadır. Hidayete erişenler günah konusunda, iradeleri, imkân ve güçleri ile birlikte pislikten hicret sevabı elde etme ümidi ve inancı ile kaçınırlar. Dalâlete sürüklenmiş grup ise yaratılış amaçlarının gereğini yerine getirme hususunda önceki sınıflarla eşit düzeyde iradeye, imkân ve güce sahip olmalarına karşın bilerek ondan kaçma tercihi gösterirler.¹⁵¹

*“Böyle iken onlara ne oluyor ki âdeti aslandan ürküp kaçan yaban eşekleri gibi öğütten yüz çevirip kaçıyorlar!”*¹⁵²

*“Ama onlar bunu kulak ardı ettiler.”*¹⁵³

Eğer Allah bir kulu hidayete erdirirse kimse onu saptıramaz, kimi de dalâlete terk ederse onu hiç kimse hidayete erdiremez.

*“Allah kime hidayet ederse işte o doğruyu bulmuştur; kimi de dalâlete terk ederse artık onu doğruya yöneltecek bir rehber bulamazsın.”*¹⁵⁴

¹⁴⁷ “Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler kıldık.” (el-Enbiya 21/73); “Şimdi onu, dilediğimiz kullarımızı sayesinde doğruya erdirdiğimiz bir ışık kıldık. Hiç şüphe yok ki sen doğru yolu göstermekteisin.” (eş-Şûrâ, 42/52); “Kuşkusuz sen istediğini hidayete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidayete erdirir ve hidayete erecek olanları en iyi O bilir.” (el-Kasas 28/56); “Eğer görmüyorlarsa körlere doğru yolu sen nasıl göstereceksin?” (Yûnus 10/43).

¹⁴⁸ Âmülî, *Kur'ân'da Hidayet*, 43.

¹⁴⁹ el-A'râf 7/186.

¹⁵⁰ Yâsîn 36/10.

¹⁵¹ Âmülî, *Kur'ân'da Hidayet*, 51-53.

¹⁵² el-Müddesir 74/50-51.

¹⁵³ Âl-i İmrân 3/187.

¹⁵⁴ el-Kehf 18/17.

“Allah’ın doğru yola yönelttiği kişi hidayete ermiştir; O kimi dalâlete terk ederse, işte onlar da kaybedenlerin ta kendileridir.”¹⁵⁵

“Kimi de Allah doğru yola yöneltirse onu saptırabilecek bir güç yoktur.”¹⁵⁶

“Allah kimi dalâlete terk ederse artık onu hidayete erdirebilecek hiçbir kimse bulunamaz.”¹⁵⁷

“Allah kimi dalâlete terk ederse artık onu doğru yola yönlendirebilecek bir güç yoktur.”¹⁵⁸

“Allah’ın dalâlete terk ettiklerini doğru yola eriştirmek mi istiyorsunuz? Allah’ın saptırdıkları için asla doğruya yol bulamazsın.”¹⁵⁹

“Allah’ın şaşırttığını artık kim doğruya iletebilir!”¹⁶⁰

Kur’ân’da dalâlet kavramını konu alan ayetler incelendiğinde, kişinin dalâleti bilinçli bir şekilde hür iradesi ile tercih ettiği tespit edilecektir: *“Onlar, iyi yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir.”¹⁶¹ “Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmüyor musun? Sapkınlığı satın alıyorlar ve sizin de yoldan çıkmanızı istiyorlar.”¹⁶² “İnsanlar arasında öyleleri vardır ki bilgisizlik yüzünden başkalarını Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlence vesilesi kılmak için eğlendirici sözleri alıp kullanırlar; işte bunları alçaltıcı bir azap bekliyor.”¹⁶³*

İnsan akli ve hür iradesiyle dalâleti talep ettiği gibi hidayeti de seçmekte ve bu doğrultuda ameller ortaya koymaktadır: *“Hidayete karşılık sapkınlığı satın alanlar işte onlardır.”¹⁶⁴* Zira bu kimseler birinci ve ikinci seviyede bütün insanlara ihsan edilen hediye ve hidayeti görmezden gelerek ve gereken değeri vermeyerek imanlarını bu uğurda heder ederek dalaleti satın almışlardır. Dini değerlere karşılık olarak dünyevi menfaatlara rağbet etmişlerdir. Dalâletle aynı anlam sahasına ait ve onunla eşanlamli eksen kavramlardan küfr

¹⁵⁵ el-A’râf 7/178.

¹⁵⁶ ez-Zümer 39/37.

¹⁵⁷ el-A’râf 7/186.

¹⁵⁸ el-Mü’min 40/33.

¹⁵⁹ en-Nisâ 4/88.

¹⁶⁰ er-Rûm 30/29.

¹⁶¹ el-Kehf 18/104.

¹⁶² en-Nisâ 4/44.

¹⁶³ Lokmân 31/6.

¹⁶⁴ el-Bakara 2/16.

ile ele alınan inkâr konulu ayetlerde, insan sapkınlığının belirleyici temel unsuru, insanın bilinçli tercihleridir: “... Kim imanı küfre değiştirse şüphesiz dosdoğru yoldan sapmış olur.”¹⁶⁵

Bunun yanı sıra Allah'ın üstün yaratma, irade etme ve kudretine işaret etmek üzere dalâlet ve hidayete erdirme fiillerini Allah'a izafe eden ayetlerle konu zihinlere etkin şekilde yerleştirilmeye çalışılmaktadır: “Eğer Allah isteseydi hepinizi elbette ki bir tek inanç topluluğu yapardı. Ama O, dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini de doğru yola iletir. Yapmakta olduklarınızdan dolayı kesinlikle sorgulanacaksınız.”¹⁶⁶

Bu vb. ayetlerde müşriklerin “Allah neden tüm insanların mümin olmasını dilemiyor ve neden tüm zalimleri zorla dize getirmiyor” şeklindeki itirazlarına cevap vardır. Günümüzde de benzer bir itiraz “Allah neden tüm insanları cennette yaratmadı ve kötülüklere son vermiyor” şeklinde dile getirilmektedir. Ayette Allah'ın kudretinin ve meşietinin bu konuda aciz olmadığı cevabı verilmektedir. Ayrıca imtihana ve hesaba dikkat çekilmiş olup Allah'ın dilediği kimseleri hidayete erdirdiği dilediği kimseleri dalalette terk ettiği ve işledikleri amellerden dolayı eninde sonunda hesaba çekilecekleri hatırlatılmıştır.

Ayette Allah'a nispet edilen dalâlet ve hidayet fiilleri, ayetin bağlamı dikkate alınmadığında yanlış ve eksik değerlendirilebilmektedir. Araştırmamızın mihenk noktası açısından, ayetin son cümlesi temel bakış açısının dayanağını teşkil eden esası belirtmektedir. Ayet bütün bir şekilde ele alındığında, hidayet ve dalâlet fiillerinin asıl amilinin kişinin ortaya koyduğu davranışlar ve gösterdiği tavırlar olduğu ifade edilmektedir.

Genel olarak ortaya konulan deliller ve yapılan izahların ardından hülasa şu hususlara yer verilebilir: Hidayet ve dalâlet tercihleri insan iradesine ve bu doğrultuda ortaya konulan davranışlara göre şekillenmektedir. Allah, imtihan etmek üzere yarattığı insana iki zıt istikametini işaret ve delillerini açıklamıştır. Kişinin ortaya koyacağı gayret, elde edeceği ilim ve fitratı uyarınca hareket etmesi tercihlerini belirlemektedir. İnanç ve inkâr kulvarlarında yol alma iradesi insana tahsis edilmiştir. Allah, kâinatta kulların fitratlarına uygun ölçüde tercihlerini olumlu, doğru ve iyi şekilde tayin etmelerine destek olacak imkânları yaratmıştır. Bilgiyi elde etme, işleme ve muhakeme aracı olarak akıl kabiliyetini ihsan etmesinin yanı sıra vahiy ve elçilerle de kendilerini desteklemiştir. Buna karşın üstün adalet sıfatı gereği, tanık olduğu sayısız ihsan ve ikrama karşın enfüsi âleminde akıl ve kalbinin kilitlenmesine yol

¹⁶⁵ el-Bakara 2/108.

¹⁶⁶ en-Nahl 16/93.

açacak hakikati inkâr ve yeryüzünde ifsat fiillerini irtikâp edenleri dalâlete sürüklemiştir. Allah, kullarının dalâletlerine razı olmamış, sonsuz rahmeti gereği son nefese değin hak ve hakikate yönelme fırsatlarını açık tutmuştur.

Hidayet ve dalâleti konu alan ayetlerde her iki istikamete yönelme fiillerinin Allah'a izafe edilmesi, zahiri bir okuma biçimiyle okunduğunda, insan iradesinin belirleyici etken olmadığı anlamını ilk etapta akla getirmektedir. İlgili ayetler içinde buldukları bağlam (siyak sibak) çerçevesinde değerlendirildiğinde, tercih etme iradesinin insana ait olduğu, her iki istikamete uygun fiil ve tavırlar neticesinde iman ve inkâra yöneldikleri ve bunun neticesinde Allah'ın kudret, tekvin ve irade sıfatları icabı gerekli şartları yarattığı tespit edilecektir. Allah, kudretinin ve azametinin izlerinin zihinlere kazınması ve dikkatleri Kur'ân'ın genel muhtevasına çekmek maksadıyla, dalâlet ve hidayete erdirmeyi kendisiyle ilişkilendirmektedir.

Sonuç

Dalâlet sözlük anlamı itibariyle yok olmak, helak, bilerek veya bilmeyerek yönünü sapmak ve hedefe yönelmeyen bir yola girmek manalarına gelir. İstilah olarak hidayet zıddı anlamında, Allah'ın davet ettiği hak yoldan ayrılmak, ilahi vahiy ve hakikatleri inkâr, kısaca küfür yolunda bilinçli karar kılma sürecine denir.

Kur'ân'da iman-küfür kavram sahasında çokça kullanılan dalâlet kavramı gerek sözcük gerekse istilahi anlamda 200'den fazla yerde kullanılmıştır. Değişik formlarda geçen dalâlet kelimesi çoğunlukla fiil halinde ele alınmaktadır. Kur'ân'da bu fiil zaman zaman Allah'a, bazen de insana izafe edilmektedir. Allah için kullanıldığı ayetlerin genel bağlamı dikkate alındığında dalâlet fiilinin kul tarafından kalbi ve fiili bir takım olumsuz ahlaki davranışlar sebebiyle Allah tarafından yaratıldığı vurgulanmaktadır. Kul bilinçli iradesiyle hak batıl istikametinde tercihini batıl'dan yana kullandığı için Allah bunu kevnî bir yaratılışla husule getirmektedir. Allah dilediği ya da bu fiili yarattığı için kul dalâlete düşmemektedir. Kul bu yönde davrandığı ve bu şekilde irade de bulunduğu için dalâlete terk edilmektedir.

Allah kulun dalâletinden hoşnut olmaz. Sonsuz rahmet ve mağfiretiyle kulun hayrına olanı ihsan etmekte ve bu yönde maddi manevî güç ve yardımlarla desteklemektedir. Diğer yandan kulun yaratılış gayesine uygun davranıp davranmadığını sınamak üzere bir takım çeldiricileri imtihanın tabiatı gereği devreye sokmaktadır. Bunlar şeytan ve nefis tarafından insana çeşitli ikna yöntemleri ve aldatmalarla cazip kılınmaya çalışılmaktadır. İnsanın

dalâlete düşmesine sebep olan unsurlar genellikle dünya malı, makam, mevki, kadın, çocuk ve para oluşturmaktadır.

Şeytan ve onun kuldaki işbirlikçisi nefsin Allah'a karşı sorumluluk bilincini kuşanan kulları üzerinde herhangi bir tesiri yoktur. Zor kullanması da mümkün değildir. Sadece insana vaatte bulunur, güzel gösterir, algılama duyularını manevi yönden tahrip eder. Dalâlete sürüklenen insanlar kalpleri olduğu halde anlayamaz, gözleri olduğu halde göremez ve kulakları olduğu halde işitemezler. Kalpleri işledikleri olumsuz ahlaki davranışlar yüzünden mühürlenmiş ve kaskatı kesilen dalâlet ehli kimseler, Kur'ân'da çokça yerilmektedirler.

Hidayet bütünüyle Allah'ın elindedir. O dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola eriştirir. Yalnız bunu adalet sıfatının gereği kulun tercihi ve bunu hak edecek davranışları sebebiyle yaratır. Peygamberler dahi kimseye hidayet yolunda nüfuz edemezler. Onlar sadece tebliğ eder, yol gösterir ama sonuçta kalpte bu durumu halk etme Allah'a aittir.

Kaynakça/Reference

- Abay, Ahmet. “Kur’ân’ın Kur’ân ile Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar: Mehmet Okuyan Örneği”. *Journal of Turkish Studies* 11/7 (Spring 2016) 1-16. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.9204>
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısırî, 1364.
- Aldemir, Halil. “Fâtiha Suresi’nde Nimet Verilenler Gazaba Uğrayanlar ve Dalâlette Olanlar”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XII/1 (2012), 219-244.
- Altındaş, Mücteba. “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Kuran’da Hidâyet-Dâlâlet Olgusu”. *Şişli Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 16-17 (2012), 29-42.
- Altıntaş, Ramazan. *Kur’ân’da Hidayet ve Dalâlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Alûsî, Ebu’s-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b Abdullâh b Mahmûd. *Ruhü’l-meanî fi tefsiri’l-Kur’âni’l-azim ve’s-seb’i’l-mesani*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, 1997.
- Âmülî, Ahmet Cevadî. *Kur’ân’da Hidayet*. çev. Sait Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.
- Askeri, Ebû Hilal. *Furûku’l-luğaviye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, ts.
- Bayram, İbrahim. “Ebussuûd Efendi’nin Hidayet-Dalâlet Anlayışı”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmîyat Dergisi=Tokat Journal of İlmîyat]* V/1 (2017), 115-144.
- Bulut, Mehmet. “Hidayet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 229-260.
- Cebeci”, Lütfullah. *Kur’ân’da Şer Problemi*. Akçağ Yayınları: İstanbul, 1985.
- Demağani, el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Vücuḥ, ve’n-nezair li elfâzi’l-kitâbillahi’l-aziz*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmîyye, ts.
- Ebu Ude, Halil Ebu Ude. *et-Tatavvuru’d-delali beyne luğati’s-şî’ri ve luğati’l-Kur’ân*. Ürdün: Daru’l-Menar, 1405/1985.
- Ebu’s-Su’ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-‘îmâdî. *İrşâdu’l-‘âkli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-kitâbi’l-kerîm*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- Ece, Hüseyin K. *İslam’ın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.
- Harman, Vezir. *Ebu Mansûr Abdulkâhir el-Bağdadî’nin Bilgi Teorisi*. Van: Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.
- Harman, Vezir. “Sebep-Sonuç İlişkisi Açısından Hidâyet ve Dalâletin Allah’a Nispeti Meselesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 249-286.
- İsfahânî, Ebû’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğıp. *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*. thk. Nizâr Mustafa el-Bâz. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.

- İbn Fâris, Ebi Huseyn Muhammed b. Zekeriya. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kefevî, Ebî Beka Eyyüp b. Mûsâ Huseynî. *Kitabu Mu'cemu fi mustahâti ve fûrûku'l-luğaviyyi*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2. Basım, ts.
- Kılıç, Sadık. *Kur'ân'da Günah Kavramı*. Konya: Hibaş Yayınları, 1984.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed vd. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi Tayyib, 1419/1997.
- Neysâbûrî, Ebi Abdurrahman İsmail b. Muhammed. *Vücûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dımaşk: Dâru's-Sakâ, 1996.
- Polater, Kadir. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hevâ Kavramı ve Dalâletteki Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 261-299.
- Râzî, Ebû 'Abdillah Faḥrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, 1420.
- Semîn Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Abdudaim. *Umdetu'l-huffâz*. thk. Muhammed Bâsıl Uyunu's-Sûd. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Tunç, Cihad. "İslâm Dinine Göre Hidâyet ve Dalâlet". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25-41/6 (1989).
- Tunç, Cihad. "Dalâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/428-429. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Türcan, Galip. "Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidayet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Ocak 2012), 269-285.
- Türcan, Selim. "Hidayet ve Dalâleti Allah'a Nispet Edilen Ayetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/18 (Şubat 2010), 83-97.
- Yolcu, Mehmet. *Kur'ân'da İnkâr Psikolojisi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2004.
- Yüksel, Emrullah. "Kur'ân-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 87-107.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Tab'etü Hukümetü Kuveyt, ts.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1 (Temmuz/July 2023): 144-163

Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Ayetlerin Yorumlanmasında Kafkasya-Azerbaycan Coğrafyasına Dair Zikredilen Rivayetlerin Tespit ve Tahlili *

Detection and Analysis of the Rumors Mentioned About the Caucasus-Azerbaijan Geography in the Interpretation of Verses in Classical and Modern Period Tafsir Sources

Yakup Bıyıkoğlu

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Tekirdağ, Türkiye

ybiyikoglu@nku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0759-8634>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Haziran/ June 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Temmuz/July 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Temmuz/July 2023

Atıf / Citation

Bıyıkoğlu, Yakup. "Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Ayetlerin Yorumlanmasında Kafkasya-Azerbaycan Coğrafyasına Dair Zikredilen Rivayetlerin Tespit ve Tahlili". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz/July 2023), 144-163. <https://doi.org/10.54122/umde.1310098>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Bu çalışma Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje Numarası: NKUBAP.09.GA.22.402 (This work was supported by Research fund of Tekirdağ Namık Kemal University. Project Number: NKUBAP.09.GA.22.402).

Öz

Bu çalışmada Kafkasya ve özellikle Güney Kafkasya'nın Azerbaycan coğrafyasına ait klasik ve modern Tefsir kaynaklarında zikredilen olay ve yerlerin tespit ve tahlili yapılmıştır. Bu konunun temellenmesi için öncelikli olarak bölge tarihi ile ilgili kaynaklar taranıp literatür tespitinde bulunulmuştur. Yapılan araştırmalar sonucunda Kur'ân tarihine dair kırâat ilmi ile alakalı olarak zikredilen birtakım olayların Azerbaycan bölgesinde meydana geldiği görülmüştür. Yine kaynaklarda ayetlerin tefsiri yapılırken coğrafyaya ilişkin cereyan eden birtakım hususlara da değinildiği tespit edilmiştir. Kur'ân kıssaları bağlamında kaynaklara bakıldığında Kehf sûresinde anlatılan Zülkarneyn kıssasındaki Ye'cüc ve Me'cüc'ün zulmüne karşılık bölge halkının isteği üzere Zülkarneyn'in inşa ettiği seddin yüksek ihtimalle bu coğrafyada bulunduğu görülür. Bir görüşe göre "Ashâbü'r-ress" isimli topluluğun, Azerbaycan bölgesinde yaşamış ve peygamberlerini öldürmüş bir kavim oldukları ve peygamberlerini dinlemedikleri için cezalandırıldıkları şeklinde rivâyet de mevcuttur. Ayrıca Kur'ân'da Hızır-Mûsa kıssasına bağlı olarak zikredilen "Mecmau'l-Bahreyn" ile ilgili zikredilen birtakım rivâyetler de bu bölge ile ilişkilendirilmektedir. Sonuç olarak bu çalışmada klasik ve modern dönem kaynaklar üzerinden Kafkasya-Azerbaycan bölgesinde vuku bulan olay ve mekânlara dair rivâyetler incelenmiş, söz konusu coğrafyanın Tefsir ilmi literatüründeki önemi ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İslâm Tarihi ve Coğrafyası, Kafkasya, Azerbaycan, Kıssa.

Abstract

The events and places described in classical and modern Tafsir texts related to the Azerbaijan geography of the Caucasus, particularly the South Caucasus, are identified and examined in this study. First and foremost, documents relating to the history of the region are scanned, and the literature is determined. As a result of the research, it is discovered that some of the events listed in the history of the Qur'an linked to the science of qirâ'ât occurred in the Azerbaijan region. It has also been established that several geographical difficulties are stated while interpreting the verses in the commentaries on the Qur'an. When we look at the sources in the context of the kisas/stories of the Qur'an, it is seen that the great wall built by Dhul-Qarnayn at the request of the people of the region, in response to the oppression of Gog and Magog (Yājūj wa-Mājūj) in the kissa of Dhul-Qarnayn in the chapter of al-Kahf, was most likely occurred in this geography. According to one interpretation, the "Ashāb al-Rass" group was a people that resided in the Azerbaijan region and murdered their prophets before being punished for not listening to their prophets. Furthermore, several narrations regarding "Mejma' al-Bahrayn" referenced in the Qur'an depending on the kissa of (Khıdır)-Mūsā is linked to the region. In this study, the narrations concerning events and places in the Caucasus-Azerbaijan region are analyzed through classical and modern sources, and the significance of the stated geography in Tafsir literature is shown.

Keywords: Tafsir, History and Geography of Islam, Caucasus, Azerbaijan, Kissa.

Giriş

Bu çalışmada ayetler tefsir edilirken Kafkasya bölgesi ve özellikle Güney Kafkasya Azerbaycan coğrafyası ile ilgili olarak klasik İslâmî kaynaklarda zikredilen olayların ve yerlerin tespit ve tahlili yapılmaya çalışılacaktır. Daha sonra ise elde edilen bu bilgilerin klasik ve modern dönemde yazılmış tefsir kaynaklarına yansımaları ortaya konacaktır.

Araştırmanın önemine gelince klasik ve modern dönemde yazılan kaynaklarda gerek Kur'ân tarihi gerekse tefsir rivâyetleri bağlamında bölgeye dair birtakım olaylara işaret edildiği görülür. Buradan hareketle bölgede cereyan eden olayların günümüz tarih ve

coğrafya ilmine dair verilerle tevafuk edip etmediği sorunu dikkatimizi celp etmiş ve bizi bu çalışmaya sevk etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda başka bir araştırmanın olmayışı merakımızı daha da artırmıştır. Bu çalışma neticesinde ayetlerin yorumu ve özellikle kıssalara ilişkin olarak elde edilen ilmî bulgular Tefsir alanına önemli bir katkı sağlayacaktır.

Çalışmamızın yöntemi olarak öncelikle tefsir kaynaklarında bölgeye ilişkin olayların vuku buldukları yerlerle ilgili bilgiler, kaynak tarama usulü ile tespit edilecektir. Daha sonra tefsir ve tarih kaynaklarından elde edilen bulgular derlenerek bunların tarihî hakikatler ile olan uygunluğu üzerinde değerlendirmeler yapılacaktır. Sonra bunların modern dönem kaynaklarında zikredilen hususlarla örtüşüp örtüşmediği irdelenecektir.

Kapsam olarak bu makalede Kafkasya ve Azerbaycan-Ermeniye bölgesinin tarihi hakkında genel bir bilgi sunulacaktır. Sonrasında İslâm fütuhatlari bağlamında Azerbaycan bölgesi için özet malumat sunulacaktır. Yine Kur'ân tarihi bağlamında kırâatler ile alakalı bu bölgede meydana gelen hususlar ele alınacaktır. Ayrıca ayetlerin tefsiri konusunda bu bölgeye ilişkin bazı hususlara da değinilecektir. Son olarak ise araştırmanın asıl gövdesini teşkil eden bazı Kur'ân kıssalarıyla alakalı Kafkasya ve Azerbaycan bölgesiyle ilişkilendirilen olayların tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

Araştırmanın kaynaklarına gelince ayetlerin yorumlanmasında bölgeyle ilgili hususları ihtiva eden eserler ele alınacaktır. Bu süreçte öncelikli olarak klasik ve modern döneme ait tefsir kaynakları taranacaktır. Konunun temellendirilmesi için Güney Kafkasya bölgesindeki Kur'ân tarihi ve kırâatler konusunda Buhârî (öl. 256/870 ve İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî'ye (öl. 316/929) ait eserlere; yine bölge tarihi hakkında malumat vermek için de klasik döneme ait Belâzurî (öl. 279/892-893), Taberî (öl. 310/923), İbn Kesîr'in (öl. 774/1373), modern döneme dair ise Ebu'l-Kelâm Âzâd'ın telif etmiş oldukları İslâm tarihi ve coğrafyasına ilişkin kaynaklara müracaat edilecektir. Yine özellikle ayetlerin tefsiri ve Kur'ân kıssaları konusunda da tedvin dönemine ait Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) ve Taberî'nin tefsirinden son dönemde yazılan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) tefsirine kadar konuya dair bilgi veren tefsir kaynakları gözden geçirilecektir. Son olarak Türkiye Diyanet Vakfı ve Milli Eğitim Bakanlığına ait İslâm Ansiklopedilerinin ilgili maddelerine başvurulacaktır.

1. Kafkasya ve Azerbaycan Tarihine Genel Bakış

Güney Kafkasya'da bulunan Azerbaycan coğrafyasında Paleolitik devre ait olan ilk insanın yaşamı hakkındaki bulgulara, Urmiye gölünün kuzeyindeki Tamtama dağlık bölgesiyle Tebriz'in güneyindeki Sehend dağlarında bulunan mağaralarda ve açık iskân yerlerinde rastlanmıştır. Avcılık ve toplayıcılık döneminden sonra, daha çok Urmiye gölünün güney ve doğusundaki tarihi milâttan önce 6000 yıllarına kadar giden Neolitik bölgelerde tarıma dayalı yerleşik hayata başlandığı görülmüştür. Milâttan önce IV-II. binyıllarda yaşanan Kalkolitik, Bakırçağ ve Tunç devri medeniyetleri Kafkasya kültür çevresine bağlı olup bunların bir taraftan da Anadolu ve Mezopotamya ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Azerbaycan'da kurulan ilk devletin Manna Krallığı olduğu kaynaklarda geçmektedir. Urartular, bu devlete milâttan önce 800 yıllarında, başşehri olan Hasanlu'yu zaptetmek suretiyle son vermişlerdir. Urartular'ın yıkılmasından sonra milâttan önce VII. Yüzyılın başlarında Medler'in eline geçen Azerbaycan, milâttan önce VI. Yüzyılın ikinci yarısında Pers İmparatorluğu'nun (Ahemeniler) topraklarına katılmıştır.¹ Manna Krallığı'ndan sonra Azerbaycan'da kurulmuş ikinci müstakil devlet olan Atropatene Krallığı milâttan önce 220 yılında Selefki Hükümdarı III. Antiokhos'un yaptığı bir antlaşmayla devlet haline getirilmiş,² daha sonra da sırasıyla Ermenilere ve Romalılara bağlanan toprakları, Romalılar'la Parthlar arasında el değiştiren bir tampon bölge vasfını almıştır. Milâttan sonra 227 yılında İran'da Parthlar'dan sonra kurulan Sâsânîler Azerbaycan'ı tamamen ele geçirerek başşehri Erdebil olan bir eyalet haline getirmişlerdir. Böylece Atropatene'nin eski başşehri Gazaka'ya da (Gezna, Cenze) çok büyük bir ateşgede yaptırılarak burası Zerdüştiliğin en önemli merkezlerinden biri olmuştur. VI. ve VII. Yüzyıllarda Bizans-Sâsânî savaşlarına sahne olan ve birkaç defa el değiştiren Azerbaycan, İslâm fütuhâtından önce son olarak 624'te Bizans İmparatoru Herakleios tarafından ele geçirilmiştir.³

2. İslam Tarihi ve Fetihler Açısından Bölgeye Bakış

Güney Kafkasya bölgesine ilk olarak Hz. Ömer döneminde fütuhât yapıldığı söylenmektedir. Buradan hareketle kaynaklara göre Azerbaycan, Hz. Ömer zamanında 642'de

¹ Ziya Musa Bunyatov, "Azerbaycan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/318.

² Daha sonraları Grekçe'de Antropatane verilen bu devlet ismi değişiklikler göstererek Azerbaycan'a dönüştürülmüştür. Bk. Okan Yeşilot, *Ateş Çemberinde Azerbaycan* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 1.

³ Bunyatov, "Azerbaycan", 4/318. Azerbaycan tarihine dair detaylı bilgi için bk. Zeki Velidî Togan, "Azerbaycan", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 2/91-118.

fethedilmiştir⁴ Daha sonraları Hz. Osman, Erdebil merkez olmak üzere Azerbaycan'ın çeşitli şehirlerine asker yerleştirmiş ve İslâmiyet'in yayılması için yoğun bir gayret göstermiştir. Hz. Ali'nin Azerbaycan valisi Eş'as b. Kays el-Kindî, Erdebil'de bir cami yaptırmıştır. Emevîler devrinde Azerbaycan, Kafkaslardaki fetih harekâtı için bir üs olarak kullanılmıştır. Abbâsîler zamanında bölge, başta Bâbek el-Hürremî tarafından başlatılan başkaldırı olmak üzere birtakım tehlikeli isyanlara sahne olmuş ve bunlar güçlkle bastırılabilmiştir.⁵ İslâmî dönemde bölgedeki ticaret hacmi gelişmiş ve şehirler önemli birer ticaret merkezi haline gelmiştir. Daha sonra bölge zenginleşmiş ve buraya Arap nüfusu yerleştirilmeye başlamıştır. Bu iskân politikasını IX. Asır tarihçilerinden Belâzurî şöyle anlatır:

“Önden giden Araplar Azerbaycan'a yerleşince Kûfe, Basra ve Şam'dan kendi kabilelerini buraya nakletmişler, bunlardan her kabile de bu bölgede kendileri için toprak edinmişlerdir. Bazıları Acemlerden toprak satın almıştır. Köyler de korumaları için Müslümanlara verilmiştir. Buraların halkı da Müslümanların çalıştırdıkları çiftçiler olmuştur.”⁶

Daha sonra Abbâsî Devleti'nin zayıflaması sonucu Azerbaycan'da sırayla Şirvanşahlar (799-1656), Sâcoğulları (879-930), Revvâdîler (X. yüzyılın başları-1071), Sellârîler (916-1090), Şeddâdîler (951-1075) ve Ahmedîlîler (1108-1227) gibi mahallî hânedanlar kurulmuştur.⁷ Bu hânedanlıklar, XI. Yüzyılda Çağrı Bey ve ardından da Tuğrul Bey önderliğinde yapılan Selçuklu harekâtına kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdir.⁸

⁴ Hz. Ömer'e mektup yazarak mevcut durumu bildiren Bükeyr, ordusuyla daha ileri gitmek için kendisinden izin istemiştir. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 4/153-154; Ebu'l-Hasen İzzüddin Ali Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 2/429; Daha sonraları Hz. Ömer, Azerbaycan'ın tüm topraklarını Utbe b. Ferkad'ın idaresine bırakmış bu hususta Azerbaycan halkına mektupla malumat vermiştir. Bk. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/429; Bu mektubun içeriği konusunda bk. Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 4/155; Azerbaycan'ın fethine dair daha ayrıntılı bilgi için bk. Bunyatov, “Azerbaycan”, 4/319; Ayrıca Hz. Ömer dönemi Azerbaycan'ın fethi ve fethite görevlendirilen komutanlar hakkında bk. Dadash Mutallimov, “Hz. Ömer Döneminde Azerbaycan Topraklarında Düzenlenen Feth Hareketleri ve Meşhur Komutanları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research* 14/79 (2021), 22-25.

⁵ Bunyatov, “Azerbaycan”, 4/319. Yine bu konuda bk. Yeşilot, *Ateş Çemberinde Azerbaycan*, 2.

⁶ Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988), 320-321.

⁷ Bunyatov, “Azerbaycan”, 4/319.

⁸ Cihat Aydoğmuşoğlu, “İslâm Coğrafyasına Göre Azerbaycan”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research* 8/38 (2015), 335. Yine bölgeye dair Selçuklu harekâtına kadar tarihî-coğrafi süreç ve burada bulunan şehirlerin özellikleri konusunda bk. Aydoğmuşoğlu, “İslâm Coğrafyasına Göre Azerbaycan”, 334-338. Selçuklu harekâtı sonrasında Azerbaycan, büyük bir Türk göçünün Anadolu'ya sevk edilmesine vesile olan bir köprü vazifesi görmüştür. Dolayısıyla 1080 yıllarında Azerbaycan'dan Anadolu'ya yapılan Türk göçü önemsenecek oranda yüksektir. Bk. Osman Turan, *Selçuklular Döneminde Türkiye* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002), 37, 56.

3. Kur'ân Tarihi ve Bazı Ayetlerin Tefsiri Bağlamında Azerbaycan Coğrafyasına Dair Kaynaklarda Zikredilen Hususlar

3.1. Kur'ân Tarihi Açısından Bölgeye İlişkin Hususalar

Klasik dönem kaynaklarda Kur'ân tarihi ve kültürü bağlamında bu coğrafyada cereyan eden birtakım şahıs ve olaylara işaret edildiği görülmektedir. Bunlar, Mushaf oluşum tarihi sürecinde cereyan eden kırâat ile ilgili hususlar olarak ele alınabilir.

Kur'ân tarihi alanına ait olan kırâat ilmine dair zikredilen birtakım olayların, Kafkas ve güney kısmı olarak Azerbaycan ve Ermeniye bölgesinde meydana geldiği kaynaklarında zikredilmektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Hz. Ebu Bekir (r.a) Kur'ân'ı derleyip iki kapak arasına getirdikten sonra Mekke ve Medine dışında bir takım kırâat farklılıkları zuhur ettiği görülmüştür. Bölgeyle alakalı bu husus, iki farklı rivâyette şöyle nakledilir:

a- Hz. Osman dönemi Kur'ân'ın çoğaltılması sonrasında Medine ve dışında tayin edilen Kur'ân muallimlerinden biri, öğrencilerine bir zatın kırâatını, diğeri de başkasının kırâatını öğretiyordu. Dolayısıyla öğrencileri arasında ciddi bir ihtilaf çıkınca durum hocalarına intikal ettiriliyordu. Hatta bu sorun İslâm devletinin merkezi Medine'ye intikal edince Hz. Osman (r.a) durumun vahametine binaen bir hutbe irâd ederek bu hususta mütehasıs olanların bir araya gelip bir imam Mushaf'ı yazmasını emretti.⁹

b- Hz. Osman'ın hilafetinin ilk yıllarında Azerbaycan ve Ermeniye bölgesinin fethi için seferde bulunan çeşitli gruplar arasında kırâat ihtilafları ortaya çıkmıştı. Bu bölgenin valisi konumunda olan Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656), İbn Mesûd'un (öl. 32/652-53) kırâatını esas alan Kûfeliler ile Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin (öl. 42/662-63) kırâatını esas alan Basralılar arasında kırâat tartışmalarına tanık olunca endişeye kapıldı ve sefer dönüşü durumu halifeye arz etti.¹⁰ Bu hususta Hz. Osman ile Huzeyfe b. Yemân arasında geçen diyalog kaynaklarda şöyle nakledilir:

“Ey Müminlerin emiri! Kalk da şu ümmeti Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarındaki tahrifat durumuna düşmekten kurtar ve durumun çaresine bak' dedi. Bunun üzerine Hz. Osman, Hz. Hafsa'dan yanındaki iki kapak arasında derlenen Mushaf'ı göndermesini talep etti; Mushaf'ın çoğaltması işleminden sonra da bunun kendisine iade edileceğini söyledi.

⁹ Ebû Bekr Abdillâh İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdussübhân Vâiz, (Beyrût: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 2002) 203-204.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Fezâilü'l-Kur'ân”, 3 (No. 4987); İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, 195-196, 200-201.

Daha sonra Mushaf gelir gelmez Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit başkanlığında Abdullah b. ez-Zübeyr, Amr b. Saîd b. el-Âs ve Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm'ı çağırarak Kur'ân'ı istinsah etme (çoğaltma) görevini kendilerine emretti. Bunun üzerine bunlar da Kur'ân'ı çoğalttılar..."¹¹

Bu tartışmalara dair farklı varyant ile nakledilen rivâyeti Taberî şöyle anlatır: "Huzeyfe b. Yemân, Ermeniyye savaşı Medine'ye dönüşü daha evine uğramadan Hz. Osman'ın yanına gelerek ona: 'Ey Müminlerin emiri! İnsanları kurtar.' O da: 'ne oldu?' dedi. Bunun üzerine Huzeyfe b. Yemân da bu durumu ona: 'Ermenistan'ın fethi esnasında Iraklılar ile Şamlılar düşmana karşı beraber çarpışıyorlardı. Bu esnada Şamlılar Übey b. Ka'b'ın kırâatını okuyor, Iraklılar da onları tekfir ediyordu. Yine Iraklılar, İbn Mes'ûd'un kırâatını okuyor, Şamlılar da onları tekfir ediyordu...' şeklinde haber verdi". Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) bu bölgeye ait kırâat şekillerinden bahsederek Azerbaycan ehli, lafızları zammenin işmâmı ile okurken, çoğu bölgenin de kesrenin işmâmı ile okuduğunu söyler.¹²

Kur'ân tarihi bağlamında bu rivayetlere bakıldığında Mushaf'ın çoğaltılmasına ilişkin iki rivayetin geçtiği yerin Güney Kafkasya bölgesiyle alakalı olduğu görülmektedir. Zira Huzeyfe b. Yemân'ın Kur'ân-ı Kerîm'in okunuşuna dair kırâat ihtilafları için halifeye böyle bir teklifte bulunması, onun bu coğrafyada okunan farklı kırâatlere dair birtakım endişeleri sonucunda olmuştur. Sonra bu bilgiler, Kur'ân Tarihi ve Kırâat ilmi bağlamında tefsir ve hadis kaynaklarına derçedilmiştir.

3.2. Ayetlerin Tefsiri Açısından Bölge ile Alakalı Hususlar

Klasik ve modern dönem tefsirlerde ayetlerin izahı yapılırken az da olsa bölgeye dair birtakım hususlara rastlamak mümkündür. Şöyle ki Gâşiye sûresi 16. ayetin yorumunda "مَبْنُوتَةٌ/serilmiş değerli halılar" ibaresinin tefsirinde İbn Âşûr (öl. 1284/1868) burada vafedilen halıların yününün Azerbaycan'ın yumuşak yününden yapıldığını ve bu yünün de Azerbaycan bölgesinde meşhur ve marûf olduğundan bahseder. Yine müfessir, "ez-Zerbiyye" lafzının Azerbaycan, Fars ve Buhara şehirlerine nispet edildiğini "ز" ve "ز" harflerinin farklı

¹¹ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; krş. İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, 195-196; Ebû Kılâbe'den nakledilen bu rivâyetin bir bölümü için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/62.

¹² Bu rivâyetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/60; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 1/56.

dillerdeki kullanım durumlarına göre ibdâl kaidelerinden hareketle kelimenin asıllarının Zerbiyye (زَرْبِيَّة) veya Ezrebiyye (أَزْرَبِيَّة) şeklinde olduğunu söyler.¹³

Kurtubî (öl. 671/1273), Bakara sûresi 219. ayetini tefsir ederken Hz. Osman'ın hilâfeti devrinde İran taraflarında yapılan bir savaş sırasında Şair Sahabî Ebû Mihcen'in (öl. 30/650) şehit edildiğinden veya eceliyle öldüğünden bahseder. Sonra da onun kabrinin Azerbaycan veya Hazar denizinin güneydoğusunda kadim bir şehir olan Cürçân'da bir yerde olduğuna dair rivâyeti nakleder.¹⁴ Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki Ebû Mihcen'in vefat edişine dair kesin bilgi yoktur.¹⁵

4. Kur'ân Kıssaları Bağlamında Bölgeye Dair Zikredilen Olaylar

Bu bölümde Kur'ân kıssaları bağlamında tefsir kaynaklarında Kuzey Kafkasya ve Azerbaycan bölgesine dair zikredilen yer ve olaylar ele alınacaktır. Tespit edebildiğimiz ölçüde bu bölgeye ait yerlerle ilişkilendirilen Kur'ân kıssalarını, Hızır-Mûsa (Mecmau'l-Bahreyn-Karye), Ashâbu'r-Ress ve Zülkarneyn seddi başlıkları altında toplamak mümkündür.

4.1. Hızır-Mûsa Kıssası (Mecmau'l-Bahreyn-Karye)

Kur'ân'da Kehf sûresi'nde Hızır-Mûsa kıssasında zikredilen ve "iki denizin birleştiği yer" anlamına gelen *Mecmau'l-Bahreyn* (مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ) isimli yerin bu Güney Kafkasya bölgesinde olduğuna dair rivâyetler kaynaklarda yer almaktadır. Şöyle ki bu yer Kur'ân'da: "Hani Musa, beraberindeki gence şöyle demişti: 'İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim'"¹⁶ şeklinde zikredilmektedir. Bu yerin neresi olduğu hususunda farklı görüşler bulunmakta olup¹⁷ tedvin dönemi müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân, buranın Azerbaycan'ın ötesinde bir yer olduğunu, mesafe olarak varış süresinin de sekiz yıla tekabül ettiğini söyler.¹⁸ Taberî de bu yerin Fars denizi ile Rûm denizinin birleştiği noktada oluşuna işaret eder. Zira ona göre Rûm denizi Doğu yönünde ve Fars denizi de Batı cihetinde bulunmaktadır. Yine o, buraya Muhammed b. Ka'b'dan rivayetle "Tanca" dendiğini de nakleder.¹⁹

¹³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beyrût: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 30/302-303.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî (Kahire: Dâru Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 3/56-57; yine Kurtubî, Nisâ sûresi 101. ayeti yorumlarken İbn Ömer'in Azerbaycan'da altı ay civarı ikamet ettiği hususunda nakilde bulunur. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/358.

¹⁵ Mehmet Talu, "Ebû Mihcen eş-Sekafi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/188.

¹⁶ "وَأَذَقْنَا لِقَائِ مُوسَى لِقَائَهُ لَأَنْزِخَ حَتَّىٰ أَتْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا"

¹⁷ Bu konudaki ihtilâflı görüşler için bk. Celal Kırca, "Mecmau'l-Bahreyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/256.

¹⁸ Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şahate (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 2/592.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/308-309.

Daha sonraları yazılan tefsirlerde ise dönemin malumatından da faydalanılarak ayrıntılı bilgi verildiği, zikredilen bu yerin büyük bir kara parçası olduğu, kuzeyde büyük bir denizden (okyanus) başlayarak Azerbaycan'ın güney arka kısmında bulunan Fars topraklarına varan bir alana tekabül ettiği zikredilmektedir. Bu uzanan kolun dayandığı yer ise kara kıtasında iki denizin birleştiği yer olup bu alana *Mecmau'l-Bahreyn* denmektedir.²⁰ Dolayısıyla bu yerin Azerbaycan'ın arkasında Fars topraklarında kuzeyden güney yönünde Okyanus'a kadar varan bir kol olduğuna işaret edilmektedir.²¹ Günümüz müfessirlerinden Elmalılı da buranın, Azerbaycan bölgesinde "Ress ve Kür" nehirlerinin birleşimi (kanaatimizce bunlar günümüz Aras ve Kura nehirleri olabilir), İstanbul boğazı, hatta acı tatlı iki nehrin birleşimi olabileceği şeklindeki klasik tefsir anlayışına bağlı görüşleri nakleder. Sonra *Mecmau'l-Bahreyn* ifadesinde bazı müfessirlerin lafız olarak yanıldıklarını, buranın iki deniz değil de kara kıtası olarak dikkate alınabileceğini, vaki olarak da mezkûr mekânın bir kara uzantısı olduğuna dikkat çeker. Binaenaleyh ona göre Bahreyn de böyle olup "beldeler topluluğu" anlamında Bahreyn de Hint okyanusu sahilinde Basra ile Umman arasında pek çok şehrin birleşimi olan bir yerin ismidir. Binaenaleyh o, *Mecmau'l-Bahreyn*'in, Bahreyn kıtasının toplamı ya da bölgeye ait yerleşim olan yer(ler)in olabileceğini, dolayısıyla bu yerin özel anlamda ele alınmasının daha doğru olacağını, Hz. Mûsâ'nın da Medyen dönüşünde buraya uğrayabilmesinin de uzak bir ihtimal olmayacağını söyler. Hatta ona göre tefsirciler, buna muarız bir beyan ortaya koymamışlardır.²²

Yine Hızır-Mûsa kıssası bağlamında Kur'ân'da zikredildiği üzere içinde Hz. Hızır'ın (a.s) düzelttiği yıkılacak duvarın bulunduğu "karye/şehir" isimli mekânın Azerbaycan'da olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Zira bu durum ayette: "*Yine yola koyuldular. Nihayet bir köy/şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak buranın halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmak üzere duran bir duvarla karşılaştılar, o hemen onu doğrulttu. Musa: 'Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın' dedi*"²³ şeklinde zikredilir. Bu kentin (karye) halkı en cimri ve sema ehline en uzak bir yer olduğu; bir görüşe göre ise buranın Antakya olduğu rivâyet edilmiştir. Yine bazılarına göre buranın "Burka", birtakım kimselere göre de "Endülüs Yarımadası" olduğu söylenmiştir. Ayrıca Ebu Hureyre'den nakille

²⁰ Ebû Muhamed Abdulhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/527; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/9.

²¹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 3/527.

²² Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3257-3258; Bu hususta coğrafya kaynaklarında net bir bilgiye ulaşamamak da Kur'ân atlasına dair eserlerde haritada buranın Ürdün Deniz'i (Eyle, Akabe) olduğuna işaret edilmektedir. Bk. Ömer Dumlu-Rıza Savaş, *Kur'an Atlası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 211-212.

²³ el-Kehf 18/77.

bu mahallin yeşil bir ada olduğu da nakledilir. Son olarak bazı kaynaklarda burasının Azerbaycan'a ait "Havrân" isminde bir nahiyeye olduğu nakledilmiştir.²⁴ Kurtubî ise bu köyün yeşil bir yer olduğunu, burasının da Azerbaycan'a ait "Bâcırvân" adında bir nahiyenin ismi olduğunu söyler.²⁵

4.2. Ashâbü'r-Res

Kur'ân'da "Ashâb-ı Res" ile ilgili kıssa anlatımları, Furkân ve Kâf sûrelerinde zikredilir. Öncelikle Kur'ân'ın bu topluluk hakkındaki anlatımlarını verecek olursak bu hususta ayetlerde şöyle buyrulur:

*"Ad kavmini, Semûd kavmini, Res halkını ve bunlar arasındaki birçok nesilleri de an. Onların her birini bilinen örneklerle uyarıp hepsini helak ettik."*²⁶

*"Bunlardan önce Nuh kavmi, Res halkı ve Semûdlular da yalanlamıştı."*²⁷

"الرَّسُّ", sözlükte "herhangi bir kuyu, etrafı örülmemiş kuyu, çukur yer ve maden ocağı gibi anlamlara gelir.²⁸ Tarihte yaşayan ve inkârları sebebiyle helak olup tarihten silinen Ashâb-ı Res de kuyu halkı olarak nitelenen bir kavimdir. Bunların kimler olduğu, nerede ve ne zaman yaşadıkları net olmamakla beraber, haklarında tefsir kitaplarında pek çok rivâyet mevcuttur. Ashâb-ı Res'in vasıflarını kısaca özetleyecek olursak bir görüşe göre bu terkip, Yâsin sûresinde zikredilen Ashâb-ı Karye'nin diğer bir ismidir. Başka bir rivâyete göre de bunların Şuayb Peygamber'in kavmi oldukları, onu dinlemedikleri için cezalandırıldıkları nakledilir.²⁹ Yine Taberî, bu kavmin Semûd kavminin devamı veya "Ashâbu'l-Uhdûd" ile aynı olabileceğini nakleder.³⁰ Yeri gelmişken şunu da belirtelim ki Âlûsî, İbn Abbas'a isnat edilen Ashâbu'r-Res'in Semûd kavmi olduğuna dair rivâyeti, el-Furkân sûresinin 38. ayetindeki isimlerin ayrı ve farklı olarak zikredilmesinden hareketle uygun bulmamıştır.³¹

Yaşadıkları yerler olarak nakledilen bilgilerde Suudi Arabistan'ın doğusunda Yemâme'de "Felc" adında bir köy, Semûd ülkesinde güzel bir belde, Azerbaycan veya Kuzey Kafkasya'da "er-Rân" adında bir bölge ve Hadremevt'te bir yerleşim birimi şeklinde isimler

²⁴ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 3/533.

²⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/24.

²⁶ el-Furkân 25/38-39.

²⁷ Kâf 50/12.

²⁸ Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1993), 6/98.

²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/32; Şihâbüddîn Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrût: İhyâu't-Türâsi'l-Arâbi, ts.), 19/19-20.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/269-270.

³¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 19/19.

geçmektedir.³² Bu görüşlerin hepsi de muhtemel gözükebilir, ancak bu kavmin öldürdükleri peygamberin isminin bilinmeyişi hangi bölgeye ait olduklarının tespitini zorlaştırmaktadır.

İbn Abbas'a göre "Ashâbü'r-r-Res" isimli topluluğun Azerbaycan bölgesinde yaşamış ve peygamberlerini öldürmüş bir kavim olduğu rivâyet edilir. Bu rivâyete göre yaşadıkları yere ait ağaçların ve ekinlerinin kuruduğu, halkın açlık ve susuzluktan vefat ettikleri nakledilir.³³ Dolayısıyla Res, Azerbaycan'da bir kuyunun adı olup³⁴ Kurtubî, Vehb b. Münebbih'ten (öl. 114/732) nakille bunların kuyu ehli olduklarını, hayvancılık ile uğraştıkları için "Ashâb-ı Mevâşi" şeklinde isimlendirildiklerini ve inanç bağlamında da putperest bir topluluk olduklarını söyler.³⁵

Sa'lebî (öl. 427/1035) Güney Kafkasya'nın Azerbaycan bölgesi bağlamında söz konusu kavmin bulunduğu coğrafyayı ve bu dönemin bölgesine dair inanışları şöyle anlatır:

"Burada başka bir topluluk olan nehir sahibi "Res" şeklinde isimlendirilen bir kavim bulunup kendilerine peygamberler gelmiş, ancak bunlar peygamberlerini öldürmüşlerdir. Kendilerine nispet edilen bu nehir, Azerbaycan ve Ermenistan arasını ikiye ayıran bir sınır konumunda idi. Bu dönemde nehrin arka kısmı olan Ermeni hattında olanlar, Ermeni halkı olup bunlar puta taparlardı, nehrin ön tarafında olanlar ise Azerbaycan halkı olup bunlar da ateşe taparlardı."³⁶

Modern dönem tefsirler bağlamında İbn Âşûr'a göre "Res", Azerbaycan'da bir vadidir. Dolayısıyla burada "er-Rân" adında bir nehir olup Cürcân gölüne dökülür.³⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da benzer ifadeleri kullanarak "Res" tabirinin örülmemiş bir kuyu anlamına geldiğini söyler. İbn Ebi'l-İshâk'ı (öl. 117/735) da kaynak vererek Kur'an'daki bu lafzın kuyu anlamında olduğunu nakleder. Elmalılı, farklı rivâyetleri verse de bu kavmin Semûd kavmi olmayacağını, zira lafızlar arasında atıfların bulunduğunu, dolayısıyla durumun bu kavme işaret ettiği düşüncesine imkân tanımadığını söyler. O, diğer ihtimalleri

³² İçi taşla doldurulmuş kuyu ve kendilerine gönderilen peygamberi kuyuya attıkları için bu isimle anıldıkları ve bu kavmin yaşadıkları muhtemel yer hakkında bk. Dumlulu-Savaş, *Kur'an Atlası*, 277-278; Kavim hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Ashâbü'r-Res", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/469.

³³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 13/32.

³⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 4/145; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 8/107; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 6/101.

³⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 13/32; krş. Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 24/459.

³⁶ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 7/137.

³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/28; Kadim coğrafya bilgisine bakıldığında kuzey cihetteki Deylem topraklarında diğer denizler ile irtibatı kesilmiş başka bir deniz daha vardır ve buna, Bahr-ı Gürcan Bahr-ı Taberistan (Hazar Denizi) denir. Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 221.

sunduktan sonra son cihette meseleyi Azerbaycan vadisine getirir. Onun bu bölgeye dair uzun uzadıya söylemleri şöyle özetlenebilir:

“Ayette geçen “Res”, Azerbaycan vadisidir. Azerbaycan’da burası sınır olup ötesine “Mâverây-ı Res” denilmektedir. Mezkûr vadi üzeri olan “Erran” da bin şehir vardı. Allah Teâla buraya Hz. Mûsa namında bir peygamber gönderdi ve halkını imana davet etti. Onlar da onu yalanlayıp inkâr ettiler ve ona karşı isyan çıkardılar. Sonra onlar, dağın altında kalarak helak oldular. Res nehrinin başlangıcı, Kalikalâ’dan başlar, Erran’a, Versan’a, Mecma’ya uğrar. Bu bölgede “Kür” ile birleşir ki ikisinin arasında “Beylekan” şehri vardır. Sonra “Res” ve “Kür” nehri birlikte Cürçân denizine dökülür. Bu vadi acayip ve güzel olup nehrinde balığın pek çok çeşidi bulunur. “Şurimâhi” isimli balık da bu yere mahsustur. Velhasıl bu geniş alanda beş bin kadar beldeden bahsedilir ki bunların çoğu harap vaziyettedir. Mahaldeki köy ve şehir halkına “Ashabu’r-Res” denilir ki nehirle alakalı oldukları için kavim hakkında Hz. Davûd’un (as) katlettiği Câlut ordusu da denilmiştir”.³⁸

Sonuç olarak söz konusu kavimle ilgili olarak bildiğimiz şey, iman etmemeleri sebebiyle helak edilmiş olmalarıdır. Fahreddin er-Râzî’nin de dediği gibi Ashâbü’r- Res’in kimler olabileceği hususunda ileri sürülen rivâyetler, Kur’ân-ı Kerîm’le ve senedi sağlam bir haberle desteklenmiş değildir. Zira Kur’ân kıssalarla ilgili olarak yer ve zamana dair teferruata girmez. Bunlar hakkında bilinebilen tek şey, küfür ve imansızlıkları sebebiyle Allah’ın helâk ettiği bir topluluk olmalarıdır.³⁹ Ancak Elmalılı’nın “Ashâbü’r- Res” kavmine dair bu bölgeye işaret etmesi klasik ve modern dönem kaynaklar bağlamında bu kavmin, bugünkü Güney Kafkasya’daki Azerbaycan ve Ermenistan coğrafyasında yaşadıkları savını güçlendirmektedir.

4.3. Zülkarneyn Seddi

Kur’ân-ı Kerîm’de haber verildiğine göre Zülkarneyn (a.s.) iki seferden sonra üçüncü kez sefere çıkar.⁴⁰ Ancak ayetlerde bu seferin hangi yönde olduğu belirtilmez. Fahreddin er-Râzî’ye göre Hz. Zülkarneyn’in kuzey yönüne yaptığı üçüncü seferi büyük olasılıkla güneyden kuzeye doğru olmuştur. Hatta üçüncü seferin bu cihette oluşunu Kur’ân nazmının da teyit ettiği zikredilir.⁴¹ Ayette bu son sefer: “*Sonra yine bir yol tuttu. Nihayet iki dağın arasına*

³⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3587-3589.

³⁹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 24/460.

⁴⁰ Bk. el-Kehf 18/86, 90, 93.

⁴¹ Ahmed ez-Zebîdî, *Tecrid-i sarîh*, çev. Kamil Mirasoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1971), 9/100.

*ulaştığında bunların ötesinde nerede ise hiçbir sözü anlamayan bir kavim buldu*⁴² şeklinde anlatılmaktadır. Burada “nerede ise sözü anlamayan bir kavim buldu” ibaresine, onların farklı bir lisan üzere meramını anlatamayan şeklinde mana verilmesi daha doğru olacaktır. Zira Hz. Zülkarneyn’in karşılaştığı bu kavim, kendi dillerinden başkasını bilmediklerinden dolayı onun sözlerini anlamıyor veya bu anlamda anlatamıyorlardı.

Hz. Zülkarneyn’in üçüncü seferi ve bu esnada iki dağ arasına inşa ettiği set hakkında farklı izahlara yer verilmiştir. Bu seferin hangi coğrafyaya düzenlendiği hususunda genellikle kuzeye işaret edilmiş, bu bağlamda özelde Ermenistan, Azerbaycan veya genel olarak Kafkasya bölgesi gibi yer isimlerinden bahsedilmiştir⁴³.

el-Kehf sûresi 94-97. ayetlerde geçen Zülkarneyn kıssasında zikredilen Ye’cûc ve Me’cûc’ün zulmü karşısında, bölge halkının isteği üzere Hz. Zülkarneyn’in inşa ettiği seddin bu coğrafyada bulunduğu kaynaklarda zikredilir. Seddin inşasının talebi, yapım süreci, mahiyeti ve akıbeti el-Kehf sûresi 94-97. ayetlerde şu şekilde haber verilir:

"Dediler ki: 'Ey Zülkarneyn! Ye'cûc ve Me'cûc (adlı kavimler) yeryüzünde bozgunculuk yapmaktadırlar. Onlarla bizim aramıza bir engel yapman karşılığında sana bir vergi verelim mi?'" "Zülkarneyn, "Rabbimin bana verdiği (imkân ve kudret, sizin vereceğiniz vergiden) daha hayırlıdır. Şimdi siz bana gücünüzle yardım edin de sizinle onların arasına sağlam bir engel yapayım" dedi". "O: 'Bana (yeterince) demir madeni getirin' dedi. İki yamacın arasındaki boşluğu (dağlarla) bir hizaya getirince, 'körükleyin!' dedi. Demiri eritip kor (gibi) yapınca da 'bana erimiş bakır getirin, bunun üzerine boşaltayım' dedi. "Artık onu ne aşabildiler ne de delebildiler."⁴⁴

Bu iki seddin, genel bir ifade ile göğe yükselen iki dağın arasında; arkasında deniz önünde şehirlerin bulunduğu Türk topraklarının bittiği ve devamında ise Ermeniyeye topraklarının başladığı bir yerde söylenece de⁴⁵ İbn Abbas’a göre arasında set bulunan iki dağın bulunduğu bu bölge, Ermeniyeye ve Azerbaycan taraflarında/arasında bir coğrafyada bulunmaktadır. Yine başka bir görüşe göre burası, Türk beldelerinin ötesinde bir yerdedir.⁴⁶ Yine Mâverdî’ye (öl. 450/1058) göre burası, Azerbaycan ve Ermeniyeye arasında bir yer olup

⁴² “حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السُّدَيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا” (el-Kehf 18/93)

⁴³ Mustafa Öztürk, “Zülkarneyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/566.

⁴⁴ el-Kehf 18/94-97.

⁴⁵ Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali Muhammed ibnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1422/2001), 3/108.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/102; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 3/541; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/55.

Türklerin doğu cihetinden bu bölgeye gelebilmeleri için kullandıkları bir noktadır.⁴⁷ Fahreddin er-Râzî de buranın kuzeyde bir yer olduğunu, burada Ermeniye ve Azerbaycan arasında iki dağ olup, buradan Türk topraklarına geçidin bulunduğunu söyler.⁴⁸ Ebû Hayyân'ın (öl. 745/1344) naklettiğine göre benzer olarak başka bir rivâyet varyantında ise bu iki dağın arkası ve önünde Türklerin, Ermenistan ve Azerbaycan'a ulaştığı geçitten bahsedilir. Yine bu bölgedeki Türk şehirlerin ötesin iki dağ olduğu da rivâyet edilir.⁴⁹

Beyzâvî (öl. 685/1286) ise bu seddin, Ermeniye ve Azerbaycan arasında bir yerde olduğuna dair rivayeti vermekle beraber farklı düşünce olarak burasının Kafkasya'da daha kuzeyde iki yüksek dağın arasında olduğuna işaret eder. Zira ona göre Kafkasya'nın kuzey son hattını Türk topraklarından kesen/ayıran ve arkasında azgın ve zalim bir topluluk olan Ye'cûc ve Me'cûc bulunmakta olup burada geçidi zorlaştıran yalçın/sarp iki dağ vardır.⁵⁰ Seddin arkasındaki kavmin kim olduğu hususuna gelince, İbn Abbas'tan rivâyetle bunların Kafkasya coğrafyasında Ermenistan ve Azerbaycan'daki iki seddin arkasında sözden anlamayan, zalim vasfını taşıyan Yecûc ve Me'cûc adında bir kavim oldukları nakledilir.⁵¹

Modern dönem müfessirlerinden İbn Âşûr (öl. 1284/1868), Zülkarneyn Seddi'nin Ermeniye ve Azerbaycan arasında olduğunu bildirir. Ancak seddin buradaki konumu ve mahiyeti konusunda detay vermez.⁵² Muhammed Ali es-Sâbûnî (öl. 2021), bu seddin Azerbaycan ve Ermenistan bölgesine geçit veren Türklerin geçtiği yolda oluşundan bahseder. Zira onun belirttiğine göre burası coğrafî olarak iki büyük engeli olan ve ulaşımı zor bir bölgedir.⁵³

Bu hususta genel bir değerlendirme yapılacak olursa Hz. Zülkarneyn'in bölge halkıyla inşa ettiği seddin nerede olduğu ve hangi coğrafyada inşa edildiğine dair Kur'ân'da bir bilgi yoktur. Ancak klasik ve modern dönem kaynaklara bakıldığında Hz. Zülkarneyn'nin fesatçı ve saldırgan topluluk olan Ye'cûc ve Me'cûc'e karşı demir kütleleri ve bakırı eriterek sağlam olarak inşa ettiği seddin nerede olduğuna dair pek çok görüşlere dair rivâyetlere rastlamak mümkündür. Bu meyanda klasik döneme dair kaynaklarda seddin bulunduğu bölge için Ermenistan, Azerbaycan veya genel olarak Kafkasya bölgesi gibi yer adları da zikredilmiştir.

⁴⁷ Mâverdü, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/341.

⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/498.

⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/224.

⁵⁰ Nâsuruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 2/ 22.

⁵¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/193. Zemahşerî de bu sözden anlamayan dağın arkasındaki kavmin, başka dilde konuşan Türkler olduğunu söyler. Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hekâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 2/696.

⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/31.

⁵³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsir*, (Beyrût: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 2/205.

Nitekim Müfessir Zemahşerî (öl. 583/1144) ve Ebüssuûd da (öl. 982/1574) buranın, Azerbaycan ve Ermenistan bölgesi değil de Kuzey Kafkasların doğu kısmında iki dağ arasında bir yerde ve yerleşim sınırı olarak Türk yurdunun sona erdiği bölgede olma ihtimaline dikkat çeker.⁵⁴ Son dönem yazılan kaynaklara bakıldığında ise Hz. Zülkarneyn'in kuzeye ulaşarak seddi inşa ettiği dağlık bölgedeki bu yerin, Hazar Denizi'nden Dağıstan ve Karadeniz'e uzanan sıra dağlar arasında eski adıyla Bâbu'l-Ebvâb, Türkçe kaynaklarda ise "Demirkapı Bölgesi" olarak isimlendirilen coğrafyada bulunmasının daha muhtemel olabileceği zikredilir.⁵⁵

Zülkarneyn Seddi'nin yapıldığı yer hakkında farklı görüşler olsa da⁵⁶ modern dönem tefsirlere nispetle galip kabul edilen görüşe göre bu seddin inşa edildiği yere dair Kafkasya bölgesine işaret edilir. Ancak seddin lokal olarak bulunduğu yer konusunda aynı bölgede olması nedeniyle birbirleriyle karıştırılan Derbend ve Daryal geçitleri üzerinde durulur.⁵⁷ Mamafih Hz. Zülkarneyn hakkında önemli çalışmaları olan son dönem düşünürlerden Ebü'l-Kelâm Âzâd'a göre bu set, Türkçede "Demirkapı" olarak isimlendirilen Derbend'de değil de Kafkasya'yı iki ana bölgeye ayıran Daryal Geçidi'nde bulunmaktadır. Daryal Geçidi'nin, Kur'ân'ın bu husustaki tasvirlerle benzer olarak Kuzeyde Hazar Denizi ile Karadeniz arasında bulunan sıradağlar bünyesinde oluşundan ve ordunun geçemeyeceği şekilde doğal bir bölgede bulunuşundan bahsedilmektedir. Zira Ebü'l-Kelâm Âzâd'a göre bu bölgede yüksek iki dağın arasını ayıran ve derin vadide demirden inşa edilmiş bir set mevcuttur. Daryal Geçidi ve üzerinde bulunan set, eski Ermeni Kitabelerinde "Koreş Geçidi" şeklinde zikredilmektedir.⁵⁸ Yine bu meyanda Mevdûdî de Hazar Denizi ile Karadeniz arasında doğal engel olarak büyük sıradağlar bünyesinde geçit vermeyen iki yüksek dağ arasında bir seddin inşa edildiğini hatırlatır. Bu sedde ait duvar kalıntılarının da bugün bile görülebileceğini, bu kalıntıların Kur'ân'da anlatılanlarla benzeştiğine dikkat çeker.⁵⁹ Özetle belirtilecek olursa son dönem âlimlerin tespitleriyle naslarda sedde dair belirtilen özelliklerin birbirine ters düşmediğini söylemek mümkündür.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/696; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l- 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed 'Ata (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd, ts.), 3/552.

⁵⁵ Ebu'l-Âla Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayaî, vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 3/197.

⁵⁶ Bu yerin, "Çin Seddi" oluşu görüşüne dair bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3286; Bu izlenimin yanlış oluşuna dair bk. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3/197; Yine buranın Yemen'de bulunan Me'rib Seddi olduğu söylenmiştir. Ancak bu görüşler coğrafi özellikler ve Kur'ân'da anlatılan Zülkarneyn seddi ile ilgili tasvirlerle örtüşmemektedir. Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'l-A'la li'l-Matbûa'ât, 1997), 13/377.

⁵⁷ Öztürk, "Zülkarneyn", 44/566-567.

⁵⁸ Ebu'l-Kelâm Âzâd, *Ashâb-ı Kehf: Zülkarneyn* (Lahor: y.y., 1958), 114-118.

⁵⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3/197-198.

Sonuç

Bu araştırmamızda klasik ve modern dönem tefsir kaynaklarında zikredilen Azerbaycan bölgesine dair olay ve meknların tespiti ve tahlili üzerinde durulmuştur. Öncelikle bir zemin oluşturulması bağlamında söz konusu coğrafyanın İslm fetihleri öncesi ve sonrası İslm tarihi ve kültürü bağlamında önemine dair bilgiler ortaya konmuştur.

Tefsir kaynaklarından hareketle söylenecek olursa Kafkasya ve Güney Azerbaycan bölgesine ilişkin bazı hususların ayetlerin yorumuna yansıdağı tespit edilmiştir. Yine kaynaklara göre Kur’n Tarihi bağlamında kırat farklılıklarının birtakım endişelere mahal vermesinin bu bölgede gerçekleştiği görülmüştür. Nitekim Huzeyfe b. Yemn’ın bu bölgede ayetlerin okunuş farklılıklarına dair tespitleri Mushafların oğaltılmasında önemli bir etken olmuştur.

Kur’n kıssalarında Kafkasya bölgesine dair zikredilen olay ve yerlerin tefsirlerde tekabül ettikleri hususlar tespit edilip tahlil edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Hızır-Msa Kıssası bağlamında klasik tefsir kaynaklarında zikredilen “Mecmau’l-Bahreyn”in, Azerbaycan ve Ermeniyye bölgesinde bulunması uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Nitekim harita olarak bakıldığında buranın Doğu Arabistan’da Bahreyn’den başlayıp Umman’a kadar kısımdaki şehirler bölgesi olması daha olası görülmektedir. Nitekim Müfessir Elmalılı da buranın “Mecmau’l-Bahreyn”in muhtemel olabileceği yer konusunda bu bölgeye işaret etmektedir. Ayrıca bu kıssada Hz. Hızır ve Msa’nın yolculuklarında uğradıkları “karye/şehir” tabiriyle zikredilen yerin de kaynaklarından elde edilen bulgular sonucu olarak Kafkasya’da değil de Antakya ve çevresinde olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Kaynaklarda “Ashbu’r-Res” kavminin nerede yerleşik olduklarına dair elde edilen bilgilere bakıldığında, coğraf ve tarih konum olarak halkın yaşadıkları bölgenin Güney Kafkasya Azerbaycan’da olması daha muhtemel veya isabetli görülmektedir. Zira bu bölgeye ilişkin olarak zikredilen yerleşim isimleri günümüzde bölgeye ait bazı isimlerle benzeşmektedir.

Zülkarneyn kıssasına gelince Kur’an’da belirtilen Zülkarneyn’in kuzeye yaptığı 3. sefer hususunda bölgenin bütün olarak düşünüldüğünde, onun yaptığı bu seddin, Azerbaycan’ın

üst tarafındaki Kuzey Kafkas bölgesinde bulunması muhtemel görülmektedir. Bölgedeki coğrafi yapının engebeli arazi oluşu, burada iki dağ arasında doğal görüntüsü olan seddin bulunması ve yine bölgede Türklerin bulunduğu yurda çıkış veren sarp bir geçidin bulunması bu savı biraz daha kuvvetlendirmektedir. Nitekim çağdaş dönem âlimlerden Ebu'l-Kelâm Âzâd'a göre de bu set, Kafkasya'yı iki ana bölgeye ayıran Daryal Geçidi'ndedir. Zira günümüzde Daryal Geçidi'nin Kur'ân'ın bu tasvirlerle uygun olarak kuzeyde Hazar Denizi ile Karadeniz arasında doğal sapa bir yerde oluşu da kaynaklarda belirtilmektedir. Binaenaleyh mezkûr bu alanda yüksek iki dağın arasını ayıran ve derin vadi içinde demirden inşa edilmiş bir set mevcuttur. Yine Kafkasya bölgesini Tiflis'e bağlayan cihette iki dağın birleştiği yerdeki Daryal geçidinin Eski Ermeni kitabelerinde "Koreş Geçidi" olarak addedildiği kaynaklarda zikredilmektedir. Kanaatimize göre de tüm bu tespitler, Zülkarneyn seddinin Kafkasya bölgesinde bulunma ihtimalinin yüksek oluşuna işaret etmektedir. Allahu Alem.

Kaynakça/Reference

- Âlûsî, Şihâbuddîn Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. 30 Cilt. Beyrût: İhyâu't-Türâsi'l-'Arâbî, ts.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. "İslâm Coğrafyasına Göre Azerbaycan", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research*. 8/38 (June 2015), 334-339.
- Âzâd, Ebu'l-Kelâm. *Ashâb-ı Kehf: Zülkarneyn*. Lahor: y.y., 1958.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-buldân*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988.
- Beyzâvî, Nâsuruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buniyatov, Ziya Musa. "Azerbaycan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/322-324. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dumlu, Ömer-Savaş, Rıza. *Kur'an Atlası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. 5 Cilt. thk. Abdulkadir Ahmed 'Ata Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Harman, Ömer Faruk. "Ashâbü'r-Res". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/469. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Beyrût: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhamed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharreru'l-vecîz*. 6 Cilt. thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. 11 Cilt. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- Kırca, Celal. "Mecmau'l-Bahreyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/256. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Ahmed el-Berdunî. Kahire: Dâru Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âla. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî, vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasan. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. thk. Abdullah Mahmûd Şahate. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Mutallimov, Dadash. "Hz. Ömer Döneminde Azerbaycan Topraklarında Düzenlenen Fetih Hareketleri ve Meşhur Komutanları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research*. 14/79 (2021), 19-26.
- Öztürk, Mustafa. "Zülkarneyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/564-567. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32. Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 4. Basım, 1981.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân*. 10 Cilt. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sicistâni, Ebû Bekr Abdillâh İbn Ebî Dâvûd. *Kitâbu'l-mesâhif*. thk. Muhibbuddîn Abdussübhân Vâiz. Beyrût: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.
- Tabatabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'la li'l-Matbûa'ât, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. 11 Cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Talu, Mehmet. "Ebû Mihcen es-Sekâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/188. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Togan, Zeki Velidî. "Azerbaycan". *İslam Ansiklopedisi*. 2/91-118. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Turan, Osman. *Selçuklular Döneminde Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002.

Yeşilot, Okan. *Ateş Çemberinde Azerbaycan*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.

Zebîdî, Ahmed. *Tecrîd-i sarîh*. çev. Kamil Mirasoğlu. 13 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1971.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hekâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES
Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1 (Temmuz/July 2023): 164-186

Hadislerin Tefsir Kaynaklarında Kullanımı (el-Alak Sûresi Örneği)
The Use of Hadîth in Tafsîr Resources (The Example of Sûrah al-Alaq)

Garip Aydın

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı
Assistant professor, Aksaray University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Hadith
Aksaray, Türkiye

garipaydin@aksaray.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4697-6327>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Mayıs/May 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Temmuz/July 2023
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Temmuz/July 2023

Atıf / Citation

Aydın, Garip. "Hadislerin Tefsir Kaynaklarında Kullanımı (el-Alak Sûresi Örneği)". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz/July 2023), 164-186. <https://doi.org/10.54122/umde.1307277>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Yüce Allah, ilâhî kitaplarını tek başına değil, onları açıklayan ve uygulayan peygamberlerle birlikte göndermiştir. Zira kitapları açıklayan ve onları hayatla birleştiren peygamberler olmasa vahiy metinlerinin çok farklı anlamlarda kullanılması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim tarihi süreçte bunların çeşitli örnekleri ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda son ilâhî kitap olan Kur'ân'ın anlaşılmasında Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini içeren hadislerin tefsir kaynaklarına nasıl katkı sağladığı, hadisler olmadığı zaman âyetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında ne gibi sorunların yahut nasıl bir İslam anlayışının ortaya çıktığı nüzûl sırasına göre ilk sûre özelinde araştırılacaktır. Buna göre, rivayet tefsirlerinden Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-Beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*'ı, akıl ve nakli birlikte esas alan İmam Mâturîdî'nin (öl. 333/944) *Tevîlâtü'l-Kur'ân*'ı, akla öncelik veren Mutezile'ye müntesip ez-Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf 'an hakâ iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*'i, Muhammed Abduh'un (1849-1905) *Tefsîru cüz'i Amme*'si, Şinkîti'nin (1907-1974) *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*'ı, Bayraklı'nın *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* esas alınarak bunların kullandıkları hadisler incelenecektir. Yine ilk dönem müelliflerinden Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (öl. 211/826) hem hadis hem tefsir kitabı incelenecektir. Ayrıca hadis kitaplarındaki tefsir bölümlerinde mezkûr sûrede zikredilen hadisler incelenecek ve tefsir kitaplarıyla karşılaştırması yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'ân, Tefsir, Sûre, el-Alak Sûresi.

Abstract

Almighty Allah sent His divine books with the prophets who interpreted and implemented them. Indeed, if it weren't for the prophets who explained the books and applied them to real life, the revealed text would have been used in quite different ways. In fact, numerous examples of these have evolved during the historical process. As a result, the significance of the Prophet's words and acts in interpreting the Qur'ân is obvious. In this paper, the first surah will be explored in the order of their revelation to see how hadiths contribute to the sources of tafsîr, what challenges exist in comprehending and interpreting the verses when there are no hadiths, and what kind of Islamic understanding arises. Within this context the following commentaries on the Qur'ân will be analyzed from the perspective of how the hadiths are employed in understanding the Qur'ân: al-Tabarî's (d. 310/923) *Jamî' al-Bayan an Ta'wîl Ay al-Qur'ân*, as a narrative tafsîr, *Ta'wilat al-Qur'ân* by Imam Maturîdî (d. 333/944) a commentary based on both narration and reason, *al-Kashshâf 'an Haqa'iq Ghawâmi at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh al-Ta'wîl* by Zamakhsharî (d. 538/1144), who was a member of Mu'tazila which is a sect prioritizing reason, *Tefsîru juz'i Amme* by Muhammed Abduh (1849-1905), *Adwâ' al-bayân fî izâhi al-Qur'ân bi al-Qur'ân* by Şinkîti (1907-1974) and *Commentary of the Qur'ân in the Light of a New Understanding* by Bayraktar Bayraklı. Also, both the hadith and tafsîr books of Abdurrezzaq (d. 211/826) will be examined. Furthermore, the aforementioned hadiths in the tafsîr parts of the hadith books will be evaluated and compared to the tafsîr books.

Keywords: Hadith, The Qur'ân, Tafsîr, Sûrah, Sûrah al-'Alaq.

Giriş

İslam tarihinde ilk dönemlerden itibaren Kur'ân varken hadislere ihtiyaç olup olmadığını bir kısım insanlar sorgulaya gelmiştir. “*Kur'ân Bize Yeter*”, “*Hadislere Gerek Yok Söylemi*” gibi eserler¹ güncel olmakla birlikte burada zikredilen fikirlerin temeli ilk dönemlere kadar gitmektedir. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra onun sünnetini Kur'ân'dan ayırmak isteyenlerin olduğu ancak sahâbenin buna tepki verdiği temel kaynaklarda zikredilmektedir. Bununla ilgili olarak Sahâbî İmrân b. el-Husayn (öl. 52/672) bir mecliste

¹ Geniş bilgi için bk. Enbiya Yıldırım, *Kur'ân Bize Yeter Söylemi* (Ankara: Takdim Yayınları, 2019); Enbiya Yıldırım, *Hadislere Gerek Yok Söylemi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

bulunduğu esnada orada bulunanlardan birisi, “Kur’ân’ın dışında bir şeyden bahsetmeyin” deyince, İmrân ona, namaz ve zekâtın ayrıntılarının Allah’ın Kitabı’nda açıklanmadığını, Kitâbullah’ın bunları farz kıldığını Allah’ın Resûlü’nün de bunları açıkladığını söylemiştir. Rivayetin devamında adam, kendisini ihya ettiğini söyleyerek sahâbîye dua etmiştir.² .

İmam Şâfiî (öl. 204/820) *Risâle*’sinde bir şahsın kendisine, Yüce Allah’ın nehyinin, sonra da Hz. Peygamber’in nehyinin kapsam ve niteliğini sorduğunu söylemiştir.³ Bu sorular hicrî II. Asırda bu tür tartışmaların devam ettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. İmam Şâfiî bu sorulara cevaben, ibadetlerin Kur’ân’da emredildiğini, bunların nasıl yapılacağına ise sünnette gösterildiğini söylemiştir. Ona göre Allah (c.c.) peygamberinin diliyle bunları açıklamıştır.⁴ Hadislere yapılan itiraz ve şüpheleri ortadan kaldırmak üzere kaleme alınan İbn Kuteybe’nin (öl. 276/889), *Hadis Müdafası*⁵ olarak Türkçe’ye tercüme edilen, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs* adlı eseri ilk dönemlerde hangi hadisler üzerinde tartışmalar yapıldığını göstermesi açısından önemlidir. Hicrî III. Asırda tasnif edilen hadis kitaplarında nakledilen “Erîke hadisinin”⁶ Hz. Peygamber’in hadislerinin ve sünnetinin önemini anlatan kitap ve bâb başlıkları altında nakledilmesi⁷ konunun tasnif döneminde güncelliğini koruduğunu göstermektedir. Hatîp el-Bağdâdî’nin (öl. 463/1071) sünnetle amel etmenin vücûbiyeti ile ilgili başlık açması ve burada sünneti inkâr edenleri zikretmesi⁸ hicri beşinci asırda mezkûr düşüncelerin varlığının devamı olarak değerlendirilebilir. Şâtıbî (öl. 790/1388), sadece kitapla yetinme düşüncesinin Ehl-i sünnet’ten olmayan nasipsiz kimselere ait olduğunu, bunların, düşüncelerini, Kur’ân’ın her şeyi açıklamış olduğu temeli üzerine kurduklarını söylemiştir. Ancak bu düşüncenin onları, Kelâmullah’ı inîş amacına uygun olmayacak şekilde yorumlamaya götürdüğünü ifade etmiştir.⁹ Şâtıbî’nin bu tespiti bugün de doğru çıkmıştır. Kur’ân’ın her şeyi açıkladığını iddia eden grupların Kur’ân yorumları ilerde

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisabûrî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 1/192; Farklı lafızlar için bk. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbu’r-Rahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebû’l-İslamî, 1983), 11/255; Saîd b. Mansûr, *Sünen*, thk. Sa’d b. Abdullah, Halid b. Abdurrahman (Riyad: Daru’l-Âlûka, 2012) 8/500.

³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalıışkan (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 191.

⁴ İmam Şâfiî, *er-Risâle*, 16-18.

⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, çev. Mehmet Hayri Kırbasoğlu, *Hadis Müdafası* (Ankara: Otto Yayınları, 2017).

⁶ Süleymân b. el-Eşas Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2010), “Sünnet”, 6; Ebû İsmâ Muhammed Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Dâru’l-Çarbi’l-İslamî, 1996), “İlim”, 10, müellif, “Hasen” demiştir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 28/411, eserin muhakkiki senedin “sahih” olduğunu söylemiştir. Abdullah b. Abdurrahmân Dârimî, *Sünen* (Suud: Dâru’l-Muğnî, 2000), “Mukaddime”, 49; Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Sünnet”, 2.

⁷ Örneğin Dârimî, *Sünen* adlı eserinin Mukaddimesinde Hz. Peygamber’in hadislerine saygı göstermeyen kimsenin cezasının hemen verilmesi gerektiği ile ilgili bab başlığı açmış ve orada hadislere saygısızlık yapan kimselerle konuşulmamasını tavsiye eden örnekler vermiştir. Bk. Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsned* (Suud: Dâru’l-Muğnî, 2000) “Mukaddime”, 40.

⁸ Hatîp el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ‘İlmî’r-rivâye* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 13.

⁹ Ebû İshak İbrahim b. Musa Şâtıbî, *el-Muvafakât*, thk. Muhammed Mirabî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2017), 4/374.

açıklanacağı üzere Müslümanları tefrikaya götürmüştür. Ezan ve namaz gibi en temel konularda dahi aşırılıklara gidilmiştir.

Hadislerin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolüyle ilgili olarak hem hadis kaynaklarında hem de erken dönem eserlerinde çok değerlendirme olmakla birlikte makalenin hacmi açısından burada bazıları zikredilmiştir. Akademik çalışmalarda ise konuyla ilgili olarak makale, tez, kitap ve doktora çalışmaları yapılmıştır.¹⁰ Bu çalışmada hadislerin Kur'ân'ı tefsir etmedeki rolü el-Alak sûresi özelinde araştırılacak hadis kaynaklarının tefsir bölümlerinden istifade etmekle birlikte klasik ve modern tefsirlerden karşılaştırmalar yapılacaktır. Mezkûr kaynakların âyetleri tefsir ederken hangi hadisleri kullandıkları ve bu hadislerin âyetlerin anlaşılmasına ne gibi katkı sağladıkları araştırılacaktır. Ayrıca tasnif ettikleri hadis eserlerinde tefsir bölümüne yer veren Buhârî (öl. 256/870), Tirmizî (öl. 279/892) ve Nesâî'nin (öl. 303/915) eserlerindeki konuyla ilgili hadisler incelenecektir. Müslim (öl. 261/875) eserinde tefsir bölümü oluşturduğu halde el-Alak sûresini tefsir etmemiştir. Bu sebeple onun eserine diğer hadis kaynaklarında olduğu gibi sadece konuyla ilgili hadislerde bakılacaktır. Tefsir kaynaklarının sayıca çok olması sebebiyle klasik ve modern dönemden seçilen Taberî, Abdurrezâk, İmam Mâturîdî, Zemahşerî, Muhammed Abduh, Şinkîî ve Bayraklı'nın tefsirleri araştırılacak ve el-Alak sûresiyle ilgili zikrettikleri rivayetler incelenecektir. Böylelikle hem muhaddislerin konuyla ilgili seçmiş oldukları rivayetler, hem müfessirlerin konuyla ilgili zikrettikleri rivayetler ve bunları nasıl değerlendirdikleri ilk inen sûre özelinde ortaya konulmuş olacaktır.

1. Hadis-Tefsir Münasebeti

el-Alak sûresi özelinde hadislerin tefsir kaynaklarındaki kullanımı konusuna geçmeden önce genel olarak hadis-tefsir münasebetine değinilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda kısaca Kur'ân'ın anlaşılmasında Hz. Peygamber'in rolüne, tefsire duyulan ihtiyaca,

¹⁰ Bu çalışmaların hepsini burada zikretmek makalenin hacmini aşacağından konumuza yakın tespit ettiğimiz bazı çalışmalar şunlardır: Zişan Türkan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir - Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-tefsir'i Örneği -", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Haziran 2010), 249-282; Zişan Türkan "Hadisçilerin Kur'ân-Sünnet İlişikisine Dair Düşüncelerinin Hadis Musannefatına Yansımaları - Sahîhu'l-Buhârî Örneği -", *Diyanet İlmî Dergi* 57/4 (2021), 1091-1114; Mesut Okumuş, "Hadis - Sünnet - Tefsir İlişkisi, İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet", ed. Bünyamin Erul (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020); Nihat Hatipoğlu, *Kur'an-ı Kerim'in Doğru Anlaşılmasında Hadislerin Rolü* (Ankara: Ta-ha Yayıncılık, 1999), 189-422; Mehmet Sürmeli, *Hz. Peygamber'in Kur'ân Anlayışı* (Ankara: MGV Yayınları, 2017), 176-196; Kamil Çakın, "İlk Hicri Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkârcılığı" (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990); Esat Sabırlı, "Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber Kur'ân'ın Tamamını Tefsir Etmemiş Midir?", *Marife* 17/2 (2017), 319-338; Ferruh Kahraman, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Tefsirinin Kur'an İlimlerindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* 49/1 (2013), 7-22; Mehmet Akif Koç, "İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri - İbn Ebî Hâtim (öl. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-" (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Mehmet Mahfuz Ata, "Tirmizî'nin Kur'an Tefsir Yöntemi (Ebvâbu't- Tefsir Özelinde)" *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/6 (2022), 556-577; Mustafa Yasin Akbaş, "Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsirler ve Taberî Tefsiri İle Karşılaştırılması" (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

hadisler olmadığı zaman Kur'ân'ın yanlış anlaşılmasının örneklerine ve hadisleri inkâr eden Kur'âniyyûn ekolüne değinilecektir.

Allah hidayet kitabının Kur'ân olduğunu, hidayete götüren kılavuzun ise Hz. Muhammed olduğunu ve ona tabi olunması gerektiğini açık bir şekilde beyan etmiştir.¹¹ Kur'ân-ı Kerim Hz. Peygamber'in görevleri arasında sadece tebliği değil, tebyin, talim, tezkiye ve hikmeti de zikretmiştir.¹² Bu âyetlerde kitabın öğretimi ile birlikte zikredilen hikmet, hadis-tefsir münasebetini aslında özetleyen kavramlardan birisidir. Bu kavram için farklı tarifler yapılmakla¹³ birlikte İmam Şâfi'ye göre buradaki hikmet sünnettir.¹⁴ Buna göre kitapla birlikte onun hayata aktarımını ifade eden sünnetin Kur'ân'ın tefsirindeki yeri açıktır. Eğer kitap tek başına yeterli olsaydı Allah kitapla birlikte hikmeti zikretmezdi.

Hz. Peygamber bir hadisinde, “En güzel söz Allah'ın kelamı, en güzel yol Hz. Muhammed'in yoludur.” buyurmuştur.¹⁵ Aslında bu söz, hadis-tefsir ilişkisini veciz bir şekilde ifade etmektedir. Bu hadisin şerhinde, kitaptan maksadın Kur'ân, sünnetten maksadın Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri olduğu açıklanmıştır.¹⁶ İmam Buhârî bu hadisi, “Kur'an ve Sünnete Sarılmak” kitabında ve “Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba etmek” bab başlığı altında vermiştir. Bu, onun Kur'ân ve sünnetin birlikte değerlendirilmesi gerektiğine dair anlayışının bir neticesidir.

Kur'ân'ın insanlara hitabında ayrıntılara girmemesi ve insanların örnek alma ihtiyacı tefsiri gerekli kılmaktadır. Bu sebeple sahâbe birçok durumda Hz. Peygamber'e müracaat etmiş ve müşkillerini ona arz etmişlerdir.¹⁷ Nitekim Suyûtî (öl. 911/1505) buna dikkat çekmiş ve Arapların Kur'ân'ın zahirini anladıklarını ancak onun bânîni inceliklerini Hz. Peygamber'e sorduklarını söylemiş ayrıca bir kelimenin farklı manaya gelme ihtimali olduğunda maksadın anlaşılması için tefsire ihtiyaç duyulur, demiştir.¹⁸ Bu sebeple Kur'ân'ın nazil olduğundan bugüne farklı tefsirler yapılagelmiştir.¹⁹ Sahâbîler Hz. Peygamber vefat ettikten sonra da

¹¹ el-Bakara 2/2; eş-Şûrâ 42/52; Âl-i İmrân 3/31.

¹² el-Bakara 2/129, 151; el-Cuma 62/2. Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Sürmeli, *Hiz. Peygamber'in Kur'ân Anlayışı*, 176-196; Nihat Hatipoğlu, *Kur'an-ı Kerim'in Doğru Anlaşılmasında Hadislerin Rolü*, 189-422; Bünyamin Erul, “Sünnetin Kur'ân Dışında Hükümler Getirmesi” (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 1-96.

¹³ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503.

¹⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *er-Risale*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebe-i Halebi, 1940), 75-78.

¹⁵ Buhârî, “Kitabü'l-İtisâm bi'l-Kitab ve's-Sünne”, 2; “Edeb”, 70; Müslim, “Cuma” 43; İbn Mâce, “Sünnet”, 7; Ahmed, *Müsned*, 22/320; İbn Manzûr, hadiste geçen “hedy” kelimesinin “yol” manasına geldiğini söylemiştir. Bk. Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 9/61.

¹⁶ Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB Yayınları, 1974), 12/401.

¹⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010), 1/36.

¹⁸ Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 2/448.

¹⁹ Geniş bilgi için bk. Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 1/32-464.

onun sözlerinden istifade etmeye devam etmiş ve Kur'ân'ı tefsir ederken hadisleri kaynak olarak kullanmışlardır.²⁰ Âyetleri tefsir ederken Kur'ân'da bulunmadığı durumlarda ikinci kaynak olarak sünnete başvurmak gerektiği konusunda ittifak vardır.²¹

Hz. Peygamber'in hadisleri olmadan âyetleri yanlış yorumlama tehlikesini ilk olarak Hz. Ebubekir görmüş ve bu konuda insanları uyararak âyetlerle hadislerin birbirinden ayrılmaması gerektiğini söylemiştir. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned* adlı eserinin ilk rivayeti bununla başlamıştır. Bu hadise göre Hz. Ebubekir bir gün ayağa kalkmış, Allah'a hamdettikten sonra inananlara el-Mâide sûresinde geçen, “*Siz doğru gittiğiniz takdirde yanlış yola sapanlar size zarar veremez.*”²² âyetini yanlış anladıklarını söylemiştir. Daha sonra Hz. Peygamber'den, insanların bir kötülük görüp onu değiştirmedikleri vakit, neredeyse Allah onların tümüne ceza vereceğini anlatan hadisi nakletmiştir.²³ Hz. Ebubekir'in bu uyarısı, âyetlerle hadislerin birlikte düşünülmediği zaman onların yanlış yorumlanabilme tehlikesine işaret etmektedir. Nitekim âyetleri hadislerden ayırıp onları tek başına yorumlayanların geldiği nokta onu haklı çıkarmıştır. Hariciler “*Hüküm ancak Allah'ındır*”²⁴ âyetini okuyarak Hz. Ali'yi (öl. 40/660) tekfir etmişler ve onu öldürmüşlerdir.²⁵ Hadisler olmadan âyetlerin farklı yorumlanabileceğini Hz. Ali çok iyi bildiği için İbn Abbâs'ı (öl. 68/688) Hâricîler ile görüşmesi için gönderdiğinde, “Onlarla Kur'ân üzerinden tartışmal Çünkü onun birçok vecihleri vardır. Onlarla hadis üzerinde konuş. O vakit ellerinde delil olmaz” demiştir.²⁶

Burada şu husus unutulmamalıdır ki, Hz. Âişe'nin de (öl. 58/678) ifade ettiği gibi Hz. Peygamber Kur'ân'ı baştan sona âyet âyet tefsir etmemiştir.²⁷ İmam Suyûtî bunun hikmeti olarak, Allah'ın kullarını kitabı üzerinde düşünmeye sevk etmek olduğunu söylemiştir.²⁸ Aynı şekilde İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210), tefsirde sema ve naklin önemli olduğunu vurgulamış ancak onun tamamen sema ve nakle dayanmadığını söylemiştir. Öyle olması durumunda Hz. Peygamber'in İbn Abbâs'a dua ederken, “Allah'ım, ona tevil ilmini öğret”²⁹ demesinin “ne

²⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/37.

²¹ Okumuş, “Hadis - Sünnet - Tefsir İlişkisi”, 314; Ayrıca bk. Mustafa Azami, “Sünneti İnkâr Edenler”, çev. Nuri Topaloğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1987). 347.

²² el-Mâide 5/105.

²³ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 8, müellif, “sahih” demiştir; İbn Mâce, “Fiten”, 20; Ahmed, *Müsned*, 1/178, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnaût “isnadı sahih” demiştir.

²⁴ Yûsuf 12/40.

²⁵ Ethem Ruhi Fiğlalı, “Hariciler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/173; Ethem Ruhi Fiğlalı, “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/374.

²⁶ Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: el-Heyetü'l-Misriyye, 1974), 2/145.

²⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Kahire: Hicr, 2001), 1/78.

²⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/448.

²⁹ Ahmed, *Müsned*, 4/225, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnaût “isnadı kavi” demiştir.

faydası olurdu?” demiştir.³⁰ Bunlarla birlikte bazı âlimler Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın tamamını tefsir ettiği görüşündedir. Örneğin İmam Şâfiî’ye göre sünnet, Kur’ân’ı tebyin eder.³¹ Bu sebeple Kur’ân’ın anlaşılmasına katkı sağlayan rivayetleri Hz. Peygamber’in tefsiri kapsamında değerlendirenler olmuştur.³² Hz. Peygamber bu âyetleri birebir tefsir etmemiş ancak âyetlerdeki tavsiyeleri bizzat yaşayarak bunların nasıl anlaşılması gerektiğini göstermiştir. Dolayısıyla onun söz ve fiillerinin nakledildiği hadisler âyetlerin tefsirinde ve yaşamla ilişkisini kurmada önemli yeri vardır.

Hadisler göz ardı edildiği zaman ne gibi din anlayışlarının ortaya çıkacağını göstermesi açısından XIX. yüzyılın ikinci yarısında İslâm dünyasında ortaya çıkan, Hz. Peygamber’i ve onun sözlerini devre dışı bırakarak Kur’ân’ı anlama yoluna giden “Kur’âniyyûn” olarak bilinen ekol ibretli bir örnektir.³³ Bu grup, 1902 yılında Hindistan’da kurulmuş³⁴, ‘Ehl-i Zikr ve’l-Kur’ân’ adıyla kurumsallaşmıştır.³⁵ Kur’âniyyûn hareketinin alt gruplarında farklı görüşlere sahip şahsiyetler³⁶ olmuş olsa da bunlar “*Hüküm ancak Allah’ındır*”³⁷ meâlindeki âyeti delil göstererek hadis ve ictihad ile amel etmeyi şirk saymışlardır.³⁸ Kur’âniyyûn ekolünün mensupları kendi düşüncelerini Kur’ân’a söylentirme gayesi içerisinde olmuş, bu ekole mensup tefsir yazarlar Kur’ân’daki manaları tahrif edecek biçimde aşırı yorumlara gitmişlerdir.³⁹ Burada ilginç olan noktalardan birisi, asırlar evvelinden Hz. Ali’yi tekfir edenlerin kullandığı âyet ile bugün hadisleri inkâr edenlerin aynı âyeti, muhatapları tekfir için kullanıyor olmalarıdır. Bu tür anlayışların ulaştığı oldukları neticeler, hadislerin Kur’an’ı anlamadaki önemini göstermesi açısından ayrıca değerlendirilmelidir.

³⁰ Mecdüddîn el-Mübârek İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl li-ehâdîssi'r-Resûl* (Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 2010), 2/3.

³¹ Türcan, “*Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*”, 52.

³² Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Kitabü's-sünne*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998), 111; Sabırlı, “Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi”, 319-338; Zişan Türcan Muhaddislerin tasnif ettikleri eserlerine ayrı bir tefsir bölümü açmalarını onların Hz. Peygamber’in bütün hayatını Kur’ân’ın tefsiri olarak kabul etmediklerine dair işaret olarak değerlendirmiştir. Bk. Türcan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir”, 250.

³³ Bk. Abdulhamit Birişik, “Kur’âniyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/428.

³⁴ Hint alt kıtasında hadislerin eleştirilmeye başlanması ile bölgenin İngilizler tarafından işgal edilmesinin birlikte gelişmesi dikkat çekicidir. Bk. İbrahim Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 80; Ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Kur’ân’a Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2019), 114.

³⁵ Abdulhamit Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 222; Şahin Güven, “Kur’âniyyûn Ekolü - Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 385.

³⁶ Güven, “Kur’âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-”, 388.

³⁷ Yûsuf 12/40. Hâricilerle belli ölçüde benzerlik arz etse de Kur’âncılık ekolünün modern döneme özgü bir hareket olduğu da söylenmiştir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Yazıcı, “Kur’âncılık Ekolünün İstidlâl Ettiği Âyetlerin Tahlili” *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (Aralık 2021), 46.

³⁸ Öztürk, *Kur’ân’a Çağdaş Yaklaşımlar*, 116; Kuran Araştırma Grubu da mezkûr âyeti başlık olarak kullanmış ve hadislerin hüküm içerebileceğini söylemiştir. Bk. Kur’ân Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur’ân’daki Din*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2020), 29.

³⁹ Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 375- 376, 393, 453; Allah ve Resûlüne itaati kendi kurmuş oldukları “Millet Merkezi’ne” itaat olarak da yorumlamışlardır. Bk. Hadim Hüseyin İlahi Bahş, *Peygambersiz Kur’âncılar*, çev. Ahmet İyibildiren (İstanbul: Guraba Yayınları, 2015), 245.

2. el-Alak Sûresi Özelinde Hadis-Tefsir Münasebeti

Farklı rivayet ve görüşler mevcut olmakla birlikte⁴⁰ genel kabul edilen görüşe göre, Kur'ân'da ilk inen sûre el-Alak sûresidir.⁴¹ Buhârî ve Müslim bu sûrenin ilk inen sûre olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Birçok sahih kaynakta bu yönde rivayetler mevcuttur.⁴² el-Alak sûresinin ilk âyetleri çok önemli mesajlar içermekle birlikte bu âyetlerin nerede, ne zaman, nasıl indiği gibi soruların cevaplarına hadis kaynaklarından ulaşılabilmektedir. Ayrıca vahyin kim tarafından getirildiği, vahyin geldiği esnada Hz. Peygamber'in yaşadığı duygular yine hadislerde nakledilmiştir. Tefsir kaynaklarına geçmeden önce muhaddislerin hadis eserlerinde oluşturdukları tefsir bölümlerinin incelenmesi, karşılaştırma açısından faydalı olacaktır.

2.1. Hadis Kaynaklarında el-Alak Sûresi

Tasnif ettikleri eserlerde tefsir bölümü oluşturan ilk muhaddis Buhârî olmuş onu Müslim, Tirmizî ve Nesâî takip etmiştir. İmam Buhârî'nin aktardığı rivayetlere göre el-Alak sûresi Hz. Peygamber'e, Hira mağarasında, Ramazan ayında, Cebrâil (a.s.) tarafından indirilmiştir. Burada özetle, vahiy meleği Hz. Peygamber'e gelip okumasını emretmiş, Hz. Peygamber, okuma bilmediğini söylemiştir. Daha sonra melek onu kollarının arasına alıp sıkılmış ve ona tekrar okumasını söylemiştir. Bu olay üç defa tekrarlandıktan sonra, melek Hz. Peygamber'e ilk vahyi okumuştur.⁴³ Rivayetin devamında Hz. Peygamber'in duygusal olarak yaşadıkları, Hz. Hatice'nin onu teselli edişi, Varaka b. Nevfel'in yanına gitmeleri ve onun Hz. Peygamber'e gelen kimsenin melek olduğunu söylemesi aktarılmıştır.⁴⁴ İmam Buhârî, Hira mağarasında gerçekleşen bu hadiseyi hem "Vahyin başlangıcı" hem de "Tefsir" kitabında nakletmiştir. İmam Müslim ise bu olayı "İman" kitabında nakletmiştir. Tirmizî ve Nesâî tefsir kitabında başlık olarak el-Alak sûresini almışlar ancak bu rivayeti nakletmemişlerdir.⁴⁵ Bu

⁴⁰ Nüzûl tertipleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur'ân Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 249-315; Kur'ân'daki sûrelerin nüzûl sırası için bk. Muhammed Şerif Kahraman, "Hz. Osman'a (35/656) Nüzûl Sırasına Göre Mushaf Nispet Edilmesi Üzerine Bir İnceleme", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 173-182; ilk inen sûrenin el-Müddessir sûresi olduğunu söyleyen müfessirler olduğu gibi el-Fâtıha sûresini tercih edenler de olmuştur. Bk. Mustafa Öztürk, Hadiye Ünsal, "Kur'an Tarihinin Giriş - Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-", *Eskiye* 26/Bahar (Mayıs 2013), 65-119.

⁴¹ Emin Işık, "Alak Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/333-34.

⁴² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru Tavgi'n-Necât, 2001), "Bed'ül-vahy", 1; Müslim b. Haccâc, *Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsü'l-Arabî, 1955), "İmân", 252; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 6/147; Ebubekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 6/147; Ahmed, *Müsned*, 43/112.

⁴³ Buhârî, "Bed'ül-vahy", 3.

⁴⁴ Buhârî, "Tefsir", 96; Müslim, "İmân", 252; Abdurrezzâk, *Musannef*, 5/321; Ahmed, *Müsned*, 6/232.

⁴⁵ Tirmizî, "Tefsirü'l-Kur'ân", 84; Nesâî, "Tefsir" 96.

bilgiler, muhaddislerin kitaplarını tasnif ederken metotlarının hem müfessirlerden hem de birbirlerinden farklı olduğunu göstermesi⁴⁶ açısından dikkat çekicidir.

Aynı sûrenin tefsirinde İmam Buhârî Hz. Âişe'den bir rivayet aktarmıştır. Bu rivayete göre ise vahiy, “rü'yâ-yı sâdika” şeklinde başlamış ve daha sonra melek gelip ilk olarak el-Alak sûresini okumuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Hatice'ye gitmiş ve “*beni örtünüz, beni örtünüz*” demiştir. İmam Buhârî el-Alak sûresinde geçen Hz. Peygamber'in namaz kılışıyla ilgili olarak İbn Abbâs'a dayandırdığı bir rivayette, Ebû Cehil'in, “Eğer Muhammed'i namaz kılarken görürsem ayağımı boynuna basacağım.” sözünü söylediğini, bu sözün Hz. Peygamber'e ulaşması üzerine, “*Eğer öyle yapacak olsaydı melekler onu yakalayacaklardı.*” cevabını verdiğini nakletmiştir.⁴⁷ Buradaki bilgilerin Hz. Âişe ve İbn Abbâs'a dayanması ve onların da burada yaşanan olaylara bizzat şahit olmamaları sebebiyle bu rivayetler sahâbe mürseli olarak kabul edilmişlerdir. Ancak Hz. Âişe'nin olayı Hz. Peygamber'den dinlemiş olması da mümkündür.⁴⁸

Hadis eserinde tefsir bölümü açan diğer bir müellif Tirmizî *Sünen*'inde el-Alak sûresinden sadece iki rivayet nakletmiştir.⁴⁹ Bunlardan birisi İmam Buhârî ve Abdurrezzâk'ın aynı senetle aktardıkları Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namaz kılmaması için yaptığı tehdittir. Diğeri ise Hz. Peygamber'in namaz kılmaya devam etmesi üzerine Ebû Cehil ile arasında geçen konuşma üzerine Allah'ın (c.c.) *‘O, taraftarlarını hemen çağırın. Biz de zebânileri çağıracağız!’* âyetini indirdiğine dair rivayettir.⁵⁰ Tirmizî daha sonra İbn Abbâs'tan, “*Eğer o taraftarlarını çağırıyorsa Allah'ın zebanileri onu yakalayacaktır*” sözünü nakletmiştir.⁵¹ Tirmizî'nin tefsir kitabını telif edişindeki amacı konuyla ilgili bütün rivayetleri aktarmak değildir.⁵² Bu sebeple el-Alak sûresinden sadece iki rivayet nakletmiştir.

Telif ettiği *Sünen*'inde tefsir bölümü açan müelliflerden Nesâî, el-Alak sûresinden üç rivayet nakletmiştir.⁵³ Musannif'in Ebû Hüreyre'ye (öl. 58/678) dayandırdığı bir rivayet, Buhârî ve Tirmizî'nin naklettikleri bilgileri tamamlamaktadır. Orada nakledilen bilgiye göre, Hz. Peygamber, Ebû Cehil'in tehdit etmesine rağmen namaz kılmaya devam etmiş, Ebû Cehil,

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Türkan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir”, 249-282.

⁴⁷ Buhârî, “Kitabu't-tefsir”, 96/2, 4.

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1970), 8/716, 724.

⁴⁹ Tirmizî'nin tefsir kitabının metot ve muhtevasıyla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Ata, “Tirmizî'nin Kur'an Tefsir Yöntemi, 556-577.

⁵⁰ Tirmizî, “Tefsirü'l-Kur'ân”, 84. Müellif bu rivayetin hükmüyle ilgili, “Hasen Sahih Garib” demiştir.

⁵¹ Tirmizî, “Tefsirü'l-Kur'ân”, 84. Müellif bu rivayetin hükmüyle ilgili, “Hasen Sahih Garib” demiştir.

⁵² Akbaş, Hadis Edebiyatında Kitabu't-Tefsirler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması, s. 195.

⁵³ Nesâî'nin tefsir kitabının metot ve muhtevasıyla ilgili geniş bilgi için bk. Zafer Yılmaz, “Nesâî ve Tefsirindeki Metodu”, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013) 52-81.

Hız. Peygamber'i cezalandırmak için yanına gelmiş fakat bir şey yapmadan dönmüştür. Kendisine: 'Ne oldu?' dediklerinde: 'Onunla benimle aramda ateşten bir çukur, korkunç şeyler ve birtakım kanatlar vardı' cevabını vermiştir.⁵⁴ Bu rivayette dikkat çeken bir husus hadisin isnad zincirinde Nesâî'nin râvileri ile Taberî'nin râvilerinin birebir aynı olmasıdır. Bunun sebebi, iki müellifin İbnü'l-Müsenâ (öl. 252/866) gibi hadis hocalarından ortak dersler almaları olabilir.⁵⁵ Ayrıca Nesâî, Tirmizî'nin naklettiği Ebû Cehil'in taraftarlarıyla övünmesi ile ilgili rivayetin aynısını aynı senetle (hocaları hariç) nakletmiştir.⁵⁶ Yine İmam Buhârî'nin naklettiği⁵⁷, Ebû Cehil herhangi bir girişimde bulunacak olsa meleklerin onu yakalayacağı ile ilgili rivayeti aynı senetle (hocaları hariç) nakletmiştir.⁵⁸ Burada hicrî 256'da vefat eden Buhârî ile hicrî 303'te vefat eden Nesâî'nin hicrî 211'de vefat eden Abdurrezzâk'a bir râvi ile ulaşması dikkat çekicidir. Bunda Nesâî'nin çok erken bir yaşta (15 yaşında) hadis öğrenimine başlamasının⁵⁹ etkisi olabilir.

Yukarıda zikredilen rivayetler hadislerin tefsirlere yaptığı katkıları göstermesi açısından önemlidir. Zira hadislerde vahyin nerede, nasıl indiği, kim tarafından ve kime getirildiği açıklanmaktadır. Ayrıca el-Alak sûresinin ilk beş âyetten sonraki âyetlerinde namazdan bahsedilmekte ve hadislerde de Hz. Peygamber'in namaz kıldığı nakledilmektedir. Hatta Nesâî'de geçen rivayette, Ebû Cehil Hz. Peygamber'in namaz kılış şeklini de söyleyerek yüzünü toprağa sürmesiyle istihza etmektedir. Bu rivayetler, namaz emrinin İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren emredildiğini göstermektedir. el-Alak sûresinin ilk beş âyeti indikten sonra bir süre vahiy kesilmiş daha sonra el-Müddessir sûresi nazil olmuştur.⁶⁰ Bu süre nazil olunca Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelerek namazı ve abdesti öğrettiği nakledilmektedir.⁶¹ Kur'ân'da ilk inen sûrelerde namaz emri ve onun nasıl kılınacağına dair bilgiler olmadığına göre bu emirlerin Kur'ân dışı vahiyle emredildiği⁶² Hz. Peygamber'in de

⁵⁴ Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Tefsir", 96. (Rivayetin senedi: Ebû Hüreyre> Ebî Hazım > Nuaym b. Ebî Hind > Ebî Mu'temer > Mu'temer > Muhammed b. Abdi'l-A'lâ > Nesâî.)

⁵⁵ Akbaş, Taberî'nin isnatlarının hadis kaynaklarında zikredilen "merfû" rivayetlerle çoğunlukla benzer isnatlar olduğu sonucuna ulaşmıştır. Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması, 303.

⁵⁶ Nesâî, "Tefsir", 96. (İbn Abbâs > İkrime > Davud > Süleyman b. Hayyan > Abdullah b. Sa'îd > Nesâî) (Tirmizî'den sadece rivayeti aldıkları hoca farklıdır.)

⁵⁷ İbn Abbâs > İkrime > Abdülkerim el-Cezerî > Ma'mer > Abdurrezzâk > Yahya > Buhârî.

⁵⁸ İbn Abbâs > İkrime > Abdülkerim el-Cezerî > Ma'mer > Abdurrezzâk > Muhammed b. Râfi > Nesâî. Nesâî, "Tefsir", 96.

⁵⁹ Bk. M. Yaşar Kandemir, "Nesâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/563; Nesâî'nin ilme başlama yaşıyla ilgili olarak geniş bilgi için bk. Veli Tatar, "Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin es-Sünen'i Örneği)" (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 247-250.

⁶⁰ Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 11/221.

⁶¹ Bk. Abdülmelik b. Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Tâhâ Abdurrauf (yy.: Şirketü't-Tabâtü'l-Fenniyye, 2010), 1/227. Geniş bilgi için bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay, 2006), 32/350-357.

⁶² Burada kast edilen beyan vahyidir. İmam Mâturîdî'ye göre beyan vahyi, Cebrâil'in (a.s.) Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında bildirdikleridir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440; Said Hatipoğlu hoca konuyla ilgili kitap yazmış ancak orada namaz hususuna değinmemiştir. Bk. Mehmed Said Hatipoğlu, *Hız. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy* (Ankara: Otto Yayınları, 2009).

uygulama ile bunu kendisine tabi olanlara öğrettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in abdestsiz namaz kılmadığı hususunda ittifak vardır.⁶³ Ayrıca Mekkî âyetlerde namazın şartı olan abdestten bahsedilmemektedir. Kur'ân tek kaynak olarak görüldüğü vakit Hz. Peygamber'in abdest âyetleri inmeden önce abdesti neye göre aldığı sorusu yine cevapsız kalmaktadır.

Burada dikkat çeken hususlardan birisi de el-Alak sûresinin önemli mesajlar içermesine rağmen⁶⁴ hadis kaynaklarında bu sûreyle ilgili nakledilen rivayetlerin azlığıdır. Bunun sebeplerinden birisi sûrenin ilk inen Mekkî sûrelerden biri olması ve henüz Müslüman olan sahâbe sayısının az olmasıdır. Hadisçilerin rivayetlerde seçici olmaları ve sadece şartlarına uyan haberleri nakletmeleri de muhtemelen bunda etkili olmuştur. Ayrıca İmam Suyûtî'nin de yukarıda ifade ettiği gibi Hz. Peygamber her bir âyeti tefsir etmeyerek bu alanda yapılacak tefsirlere kapı açmıştır. Hz. Peygamber, Kur'ân'ı birebir tercüme etseydi sonraki ümmetler buldukları zamana göre ictihad yapma, problemleri çözme, üretme vs. den uzak kalabileceklerdi. Nitekim daha sonraki dönemlerde bu sûreyle ilgili onlarca sayfayı bulan tefsirler yapılmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi, Kur'ân tefsir edilirken, ehline bıraktığı tefsir alanı ile Hz. Peygamber'in söz ve fiilleriyle çizmiş olduğu sınır birbirine karıştırıldığında maksadı aşan yorumların ortaya çıkma tehlikesidir. Yine bu sûreden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber Kur'ân'ı sadece tebliğ etmekle kalmamış onu bizzat uygulamış ve kendisine tâbi olanları bu yönde eğitmiştir. Mekke halkının tehditler ve hakaretlerine rağmen Hz. Peygamber, Allah'ın emirlerini yerine getirmeye devam etmiştir. Ayrıca namazın kılınış şekliyle ilgili olarak ilgili sûrenin tefsirlerinde bilgi verilmemekle birlikte hadis kitaplarında abdest ve namaza dair ayrıntılı bilgiler mevcuttur.

2.2. Klasik Tefsir Kaynaklarında el-Alak Sûresi

Bu bölümde örnek olarak incelenecek ilk eser hem muhaddis hem de müfessir olarak nitelendirebileceğimiz Abdurrezzâk'ın *Tefsiru'l-Kur'ân* adlı eseridir. Müellifin *Musannef* adlı hadis eseri olmasına rağmen burada tefsir bölümü oluşturmamış müstakil olarak tefsir kitabı yazmıştır.⁶⁵ Abdurrezzâk, el-Alak sûresi tefsirine 10. âyetten başlamış, Ebû Cehil'in "Hz. Peygamber'i namaz kılarken görürsem boynuna basacağım", tehdidini Katâde'den "maktû", İbn Abbâs'tan "mevkuf" olarak nakletmiştir. Aynı şekilde "Eğer öyle yapacak olsaydı

⁶³ Abdulkadir Şener, "Abdest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/496-99.

⁶⁴ Örneğin, İbn Hacer ilk beş âyetin Kur'ân'ın maksatlarına şamil olduğunu söylemiştir. Bk. *Fethu'l-bârî*, 8/719.

⁶⁵ Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannef*'iyle ilgili geniş bilgi için bk. Mirza Tokpinar, "*Abdurrezzak b. Hemmam ve Musanna'ı*" (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 64-181.

melekler onu yakalayacaklardı” rivayetini İbn Abbâs’a, “Her ümmetin bir Firavun’u vardır. Bu ümmetin Firavun’u da Ebû Cehil’dir” sözünü Katâde’ye dayandırmıştır.⁶⁶ Abdürrezzâk tefsirinde kelime açıklamasına da girmiş, Katâde’den “zebaniye” kelimesinin “polis”, “nadiye” kelimesinin “kabile” anlamlarına geldiğini nakletmiştir.⁶⁷ *Tefsîrü’l-Kur’ân*’da diğer hadis kaynaklarında olmayan, İbn Şihâb ez-Zührî’den “mürsel” olarak, Hz. Peygamber Hira mağarasında iken, meleğin ipek bir elbisede yazılı olarak ilk beş âyeti getirdiği nakledilmiştir.⁶⁸ Abdürrezzâk Ubeyd b. Umeyr’e dayandırdığı rivayette, el-Alak sûresinin ilk inen sûre olduğu, Mücâhid’e dayandırdığı rivayette, kulun Allah’a en yakın olduğu anın secde olduğu, bilgisini de nakletmiştir.⁶⁹ Dikkat edilecek olursa Abdurrezzâk’ın el-Alak sûresi tefsirinde merfu rivayet nakledilmemiştir. Dört tane Katâde’den, birer tane İbn Abbâs, Zührî, Mücâhid ve Ubeyd’den nakillerde bulunulmuştur.

Burada dikkat çeken noktalardan birisi, Abdurrezzâk’ın tefsirinde naklettiği rivayetlerden hiçbirini *Musannef* adlı hadis kitabında zikretmemesidir. Buna göre Abdurrezzâk’ın, tefsirde naklettiği rivayetlere güvenmediği için değil⁷⁰, tasnif metodu sebebiyle tefsirindeki rivayetleri hadis kitabına almadığı anlaşılmaktadır. Buradan hadis ve tefsir ilminin ilk dönemlerden itibaren ayrıldığı anlaşılmaktadır.⁷¹ Ayrıca İbn Ebû Hâtim tefsiri örneğinde olduğu gibi tefsir ilminin, sahâbeye dayanmakla birlikte, ağırlıklı olarak tabîîn ve sonraki âlimlerin ürünü olduğu anlaşılmaktadır.⁷² Ayrıca ilk dönem müelliflerinden Abdurrezzâk’ın Hz. Peygamber’in namaz ve secdeyle ilgili rivayetleri ilk inen sûrede nakletmesi namazın ilk dönemlerden itibaren emredildiğini göstermektedir.

Rivayet tefsirlerinin önemli kaynaklarından birisi olan Taberî’nin tefsirinde de mevkuf ve maktû rivayetlerin fazla olması dikkat çekmektedir. Taberî, el-Alak sûresinin ilk sûre olduğuyla ilgili rivayetleri naklettikten sonra Cebrâil’in Hira mağarasına gelişini, ilk vahyi getirişini ve Hz. Hatice’nin Hz. Peygamber’i teselli edişini farklı bir senetle

⁶⁶ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Müslim, Muhammed (Riyad: Mektebetü’r-Rüsd, 1989), 2/384. Bu rivayetin aynısını İmam Buhârî Abdurrezzâk’tan nakletmişti. Bu, Fuat Sezgin’in Buhârî’nin rivayet senetlerinin yazılı kaynaklara dayandığı tezini desteklemektedir. Geniş bilgi için bk. M. Fuat Sezgin *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956).

⁶⁷ Abdurrezzâk, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 2/384. İmam Buhârî bu kelimeleri Mücâhid’den nakletmiş ve Zebaniye” kelimesinin “Melekler”, “Nadiye” kelimesinin “Aşiret” anlamlarına geldiğini söylemiştir.

⁶⁸ İbn Hacer, Hz. Peygamber’in okuma bilmem dediği şeyin yazılı olan bu kitap olabileceğine dair bir bilgi nakletmiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/718.

⁶⁹ Abdurrezzâk, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 2/3844-385.

⁷⁰ Tefsir rivayetlerine bazı senetsiz sözler ve israiliyat bilgileri de karıştığı için bu tür rivayetlere muhaddislerin mesafeli durdukları iddia edilmişti. Bk. Türcan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir”, 249-282.

⁷¹ Müfessir kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığı ile ilgili açık bilgi olmamakla beraber Taberî bu kelimeyi Kur’ân’ı açıklayanlar için kullanmıştır. Geniş bilgi için bk. Abdulhamit Birişik, “Müfessir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/496-99.

⁷² Koç, “İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri”, 101.

nakletmiştir.⁷³ Müellif, el-Alak sûresinin 9. ve 10. âyetlerinin Ebû Cehil'in, Hz. Peygamber'i tehdit etmesi üzerine indiğini söyleyerek⁷⁴ âyetin sebab-i nüzûlüne dikkat çekmiş ayrıca "Bu ümmetin Firavun'u Ebû Cehil'dir" sözünü "meçhul" olarak nakletmiştir.⁷⁵ Rivayet tefsirlerinin genelinde görülen sahâbe ve tabiîn sözlerinin merfû hadislerle oranla daha fazla yer alması bu tefsirde de dikkat çekmektedir. Bunun sebeplerinden birisi nüzûl ortamından uzaklaşıldıkça, tefsire dolayısıyla rivayetlere duyulan ihtiyacın artmasıdır.⁷⁶ Taberî'nin el-Alak sûresi tefsirinde dikkat çeken diğer bir husus, müellifin her bir âyeti açıklama ve konuyla ilgili farklı rivayetlerin hepsini nakletme gayretidir. Ayrıca bu sûrede nakledilen merfû rivayetler o dönemde hazır bulunmayan İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîlere dayanmaktadır. Bunun sebeplerinden birisi bu sahâbîlerin hadis ve tefsir alanında önder kimseler olması ve o dönemdeki yaşananları şahit olan kimselerden dinlemiş olmalarıdır.

Rivayet ve dirayet metodunu *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde bir araya getiren İmam Mâturîdî el-Alak sûresinde farklı noktalara dikkat çekmiştir. Bu sûrenin ilk sûre olduğunu naklettikten sonra "*Yaratan Rabbinin adıyla oku!*"⁷⁷ âyetinin berekete nail olmak için böyle emredildiğini söylemekte ve İbn Mâce'de geçen bir dua nakletmektedir. O duada Allah'ın isminin bereketli ve pak olduğu, o isimle dua edildiği zaman duaya icabet edileceği, istenildiği zaman verileceği, sıkıntıdan kurtulunacağı ve merhamete nail olunacağı haber verilmektedir.⁷⁸ İmam Mâturîdî'nin tefsirine aldığı bu rivayet muhaddislerin tefsir bölümlerinde bulunmamaktadır. Burada zikredilen dua ise bu şekliyle sadece İbn Mâce'de geçmektedir.⁷⁹ Ancak İmam Mâturîdî, burada ayrı bir noktaya dikkat çekmekte, âyette vurgulanan "*Senin Rabb'inin adıyla*" ifadesinde, Rabb kelimesinin resûle izafe edilmesinin, Hz. Peygamber'i yüceltmek için kullanıldığını söylemektedir.⁸⁰ İmam Mâturîdî, bu yorumuyla Hz. Peygamber'in Allah katındaki konumuna ve onun şanının yüceliğine vurgu yapmış, âyette geçen kalemle öğretme işinin de Hz. Peygamber'in kendisine yönelik değil, ümmetine

⁷³ Taberî'nin naklettiği senet; Hz. Âişe>Urve>İbn Şihâb>Nu'man b. Râşid>Ebû Vehb>Vehb b. Cerîr>Ahmed b. Osman>Taberî. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/528-530.

⁷⁴ İbn Abbâs>İkrime>Davud>Halit b. Abdullah>İshak b. Şahin>Taberî. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/536-538; Bu rivayeti İmam Müslim farklı bir kitapta nakletmiştir. Bk. Müslim, "Sıfatü'l-Kiyame", 7.

⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/534.

⁷⁶ Geniş bilgi için bk. Okumuş, "Hadis - Sünnet - Tefsir ilişkisi", 331.

⁷⁷ el-Alak 96/1.

⁷⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu - Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ensar Yay., 2020), 17/290.

⁷⁹ İbn Mâce, "Duâ", 7.

⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/290.

yönelik olduğunu söylemiştir. Ayrıca müellif, Allah'ın kalem olmadan peygamberine öğretmesini, onun peygamberliğine dair büyük bir mûcize olarak yorumlamıştır.⁸¹

İmam Mâturîdî el-Alak sûresi 6. âyette geçen *tuğyan* kelimesini açıklamak için yine hadise müracaat etmiş ve Hz. Peygamber her namazın ardından şu duada bulunduğunu söylemiştir: “*Ey Allah'ım! Rezil eden her türlü işten sana sığınırım. Eziyet eden her dosttan sana sığınırım. Beni oyalayan her emelden sana sığınırım. Seni unutturan bütün yoksulluktan sana sığınırım. Beni azdıracak olan her türlü zenginlikten sana sığınırım*”.⁸² Hz. Peygamber'e atfedilen bu dua, Bezzâr'ın *Müsned*'inde geçmektedir.⁸³ “*Secde et! Rabbine “yaklaş”* emriyle ilgili olarak İmam Mâturîdî, “yaklaş” emrinin Ebû Cehil'e yönelik olmasının da mümkün olduğunu söylemiş ve Ebû Cehil'in, Hz. Peygamber'e namaz kıldığı esnada suikastta bulunmayı tasarladığını, Allah Teâlâ'nın onu bu tehdit ifadesi ile korkuttuğunu söylemiştir.⁸⁴ İmam Mâturîdî hadisi zikretmemekle beraber hadis kaynaklarında zikredilen bu hadiseyi burada zikretmiş ve ona göre yorumda bulunmuştur. Müellif yine bir hadise dayanarak bu sûrede secde âyeti olduğunu söylemiştir.⁸⁵ Tefsirinde aklı ve nakli birleştiren İmam Mâturîdî'nin Hz. Peygamber'in üstün konumuna vurgu yapması hadis-tefsir münasebeti açısından önemlidir. Ayrıca namaz mevzusuna değinmesi bilgileri hadis olarak nakletmemekle birlikte konuyla ilgili rivayetleri sahih kabul ettiğine işaret etmektedir.

Dirayet tefsiri müfessirlerinden Zemahşerî tefsirinde kendi yorumlarını kullandığı gibi, kelime açıklaması, sebep-i nüzûl, şiir ve farklı kıraatlara müracaat etmiş ve hadislerden müstağni kalmamıştır. Zemahşerî, el-Alak sûresini tefsir ederken İbn Abbâs ve Mücâhid'den nakilde bulunarak bu sûrenin ilk inen sûre olduğunu söylemiştir.⁸⁶ Müellif, 9. ve 14. âyetlerin Ebû Cehil hakkında indiğini söyleyerek sebep-i nüzûle dikkat çekmiş ayrıca Ebû Cehil ile Hz. Peygamber arasında geçen namazla ilgili olayı hadislerde geçtiği şekilde nakletmiştir.⁸⁷ Müellif ayrıca secde-yakınlık ilişkisini anlatan hadisi de bu sûrenin tefsirinde zikretmiştir.⁸⁸ Bu tefsirde temel hadis kitaplarında kaynağına ulaşamadığımız bir rivayet de zikredilmiştir.

⁸¹ Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 17/292.

⁸² Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 17/293.

⁸³ Ebûbekir Ahmed b. Amr Bezzâr, *Müsnedü Bezzâr* (Medine, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 14/32.

⁸⁴ Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 17/297.

⁸⁵ Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 17/297; Ebû Hureyre (r.a.) Hz. Peygamber'in bu sûreyi okuduğunda secde yaptığını söylemiştir. Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musamef*, 1/369.

⁸⁶ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, ed. Murat Süllün, çev. Necdet Çağıl vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 6/1360. Ancak müellif, müfessirlerin çoğunun ilk inen sûrenin el-Fatiha sûresi görüşünde olduklarını söylemiştir.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1364, 1370.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1371; 14/402; Kulun Allah'a en yakın olduğu yerin secde olduğuyla ilgili rivayetler için bk. Müslim, “Salât”, 42; Ebû Dâvud, “Salât”, 151; Tirmizî, “Deavât”, 119; Ahmed, *Müsned*, 15/274.

O da, el-Alak sûresini okuyan kimsenin bütün mufassal sûreleri okumuş gibi sevap kazanacağı, rivayetidir.

Burada dikkat çeken noktalardan birisi de rivayet tefsiri müfessirleri özellikle her bir âyeti tefsir etme gayreti içerisinde iken muhaddisler şartlarına uyan rivayetleri almış ve her âyeti tefsir etme çabası içerisinde bulunmamışlardır. Örneğin Taberî'nin toplamda beş bin, el-Alak sûresinde ise yedi nakilde bulunduğu Katâde (öl. 117/735), her âyet hakkında bir şey duyduğunu söylemiştir.⁸⁹ Bunların çoğu Taberî'de mevcuttur.⁹⁰ Muhaddisler nasıl ki Hz. Peygamber'e ait her bir bilgiyi aktarma gayreti içerisinde olmuşlarsa, müfessirler de âyetler hakkında sahâbe ve tabiîne ait her bilgiyi nakletme gayreti içerisinde olmuşlardır. Burada akla şöyle bir soru gelebilir. Her âyet hakkında bilgi var mı ki onların her biriyle ilgili rivayetler aktarılmaktadır. Bu noktada Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652), âyetlerin nerede indiğini, kiminle ilgili olduğunu bildiğine dair yemin etmesi dikkat çekicidir.⁹¹ Bu bilgilerin her biri hem tefsirciler hem de âyetlerin anlaşılması için nakledilmeye değerdir.

2.3. Modern Tefsir Kaynaklarında el-Alak Sûresi

XIX. yüzyıla gelinceye kadar klasik tefsirlerden hadisleri reddeden bir tefsir örneği yoktur. Hadisleri reddeden Kur'âniyyûn ekolünün oluşumunda etkili olan Seyyid Ahmed Han 1876 yılında *Tefsîrül-Kur'ân* adlı eserini yazmaya başlamış ancak Kur'ân'ın hepsini tefsir edememiştir.⁹² Hadisleri reddetmemekle birlikte onlara eleştirel açıdan yaklaşan⁹³ Muhammed Abduh da el-Alak sûresini tefsir ederken hadislerden nakillerde bulunmuştur. Örneğin el-Alak sûresinin ilk sûre oluşu, Cebrâil'in ilk vahyi getirişiyle ilgili rivayetleri sahih haber olarak aktarmıştır.⁹⁴ Ayrıca Abduh, namaz konusuna değinmekte ve burada namazın zikredilişinin, sûrenin namazın farzietinden sonra indirilmiş olacağına delalet etmeyeceğini bilakis Hz. Peygamber'in ve ashabının maruf beş vakit namazdan önce namaz kıldıklarını söylemiş ve bunu da hem muhaddislerin hem müfessirlerin naklettiği haberlere dayandırmıştır.⁹⁵

⁸⁹ Bk. Cemâlüddin Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 23/511.

⁹⁰ Abdulhamit Birişik, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/22-23.

⁹¹ Buhârî, "Fezâil'il-Kur'ân", 8.

⁹² Birişik, *Hind Alkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 372.

⁹³ Birişik, "Kur'âniyyûn", 26/428.

⁹⁴ Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i 'Amme* (Mısır: Matbatü Mısır, 1922), 122

⁹⁵ Abduh, *Tefsîru cüz'i 'Amme*, 127.

Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir eden ve eserinde İbn Teymiye'nin (öl. 728/1328) sistematize ettiği metodu takip eden⁹⁶ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân* adlı tefsirinde Kur'ân, sünnet ve sahâbe sözlerini referans almıştır.⁹⁷ el-Alak sûresi⁹⁸ tefsir edilirken⁹⁹ ilk beş âyetinin ilk inen âyetler olduğuna değinilmiş ve bir gün önce ümmi olan bir peygamberin vahiyden sonra muallim olmasının mucize olduğu söylenmiştir. Daha sonra ilk kelimenin (Oku!) risalet'in başlangıcı olduğunu, "*Rabbinin adıyla*" ifadesiyle, kendi yanındakileri değil, Cebrâil'in getirdiklerini okuması gerektiğinin tekit edildiği söylenmiştir.¹⁰⁰ Tefsirde "*kalemle yazmayı öğretti*" âyeti üzerinde uzunca durulmuş, ilmin önemi ve kadınlara yazının öğretilmesine dair Hz. Peygamber döneminden örnekler verilmiştir.¹⁰¹ Müellif, el-Alak sûresinin son âyetindeki secde emriyle namazın kast edildiğini ve Resûlullah'a bu emrin ilk emirlerden olduğunu söylemiş ve bu sûrenin tefsirini daha önceki tefsirlerde de nakledilen kişinin Allah'a en yakın olduğu zamanın secde halinde olduğunu bildiren hadisle bitirmiştir.¹⁰² Görüldüğü üzere Şinkîti tefsirine her ne kadar Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde isim vermiş olsa da el-Alak sûresini tefsir ederken âyetlerden çok rivayetleri ve yorumları kullandığı görülmektedir. Ayrıca mezkûr sûrenin onuncu âyetinde geçen namaz konusuna değinmemekle birlikte son âyetteki secdenin namaz anlamına geldiğini söylemiştir.

Bayraktar Bayraklı *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*'nde "Kur'ân'ın Yeterliliği" adıyla bir başlık açmış ve orada mezheplere gerek olmadığını söyledikten sonra itikadı ve amelleri belirleyen Kur'ân, onu en güzel şekilde tatbik eden kişinin de Hz. Muhammed olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³ Bayraklı "Kur'ân'ı kendi görüşü ile tefsir edenler kâfir olur" rivayetinin, uydurma olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴ Ancak hadis "mevzû" değil, tercüme ve kastedilen mana da bu şekilde değildir. Tirmizî, tefsir bölümünün ilk bâbını "Kur'ân'ı kendi görüşüne göre tefsir edenin durumu" şeklinde isimlendirmiş orada, "*Kim Kur'ân'ı ilimsiz olarak tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın*" hadisini nakletmiştir.¹⁰⁵ İbnü'l-Esîr (öl.

⁹⁶ Sevim Gelgeç, "*Bir Yöntem Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi -Muhammed Emin Şinkîti Örneği-*" (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 3.

⁹⁷ Şemsettin Karcı "*Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri ve Çağdaş Temsilcileri*"(Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 149.

⁹⁸ Şinkîti'nin vefatı sebebiyle el-Mücâdele sûresinden sonraki sûreler talebeleri tarafından tercüme edilmiştir. Bk. Erdoğan Baş, "Muhammed Emin Şinkîti" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/173. Ancak aynı metot takip edildiği için bu tefsir örnek olarak alınmıştır.

⁹⁹ Muhammed Emin Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, 1980), 9/343-45.

¹⁰⁰ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 9/345.

¹⁰¹ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 9/354-68.

¹⁰² Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 9/375.

¹⁰³ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, ed. Mehmet Okuyan (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2017), 1/42.

¹⁰⁴ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 1/42-44.

¹⁰⁵ Tirmizî, "Tefsir", 1. Müellif, hadisin "Hasen" olduğunu söylemiştir; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/136; Ebû Dâvûd, "İlim", 6; Ahmed, *Müsned*, 4/250, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnaût isnadının zayıf olduğunu söylemiştir.

606/1210) Tirmizî'nin naklettiği hadisi şerh ederken, nehyedilen tefsirin hevâ ve hevese göre yapılan tefsir olduğunu, bunun bazen ilim ehli tarafından hasmına üstünlük sağlamak için bazen de cahil tarafından kendi görüşünü desteklemek için yapıldığını söylemiştir.¹⁰⁶ İbn Hacer'in (öl. 852/1449) tefsir için on beş alet ilminin bilinmesi gerektiğini söylemesi¹⁰⁷ ilimsiz ve duygulara esir olarak yapılan tefsirlerden sakınmak ve sakındırmak içindir.

Bayraklı, el-Alak sûresinin tefsirinde, bu sûrenin ilk olarak, Ramazan ayında, Kadir gecesinde, Nur Dağı Hira Mağarası'nda indiğini söylemiştir. Bunları delillendirmek için, el-Kadir sûresi 1, ed-Duhân sûresi 3 ve el-Bakara sûresi 185. âyetleri zikretmiştir.¹⁰⁸ Zikredilen âyetler, indiği geceyi ve ayı açıklamakla birlikte indiği dağı, mağarayı ve kime indiğini açıklamamaktadır. Açıklanmayan bilgileri müellifin zihni arka plandaki siyer ve hadis bilgilerinden yazdığı anlaşılmaktadır. Zira yine bu sûrenin tefsirinde Buhârî'nin "Vahyin Başlangıcı" kitabına dolaylı bir atıf yapması¹⁰⁹ yazarın âyetleri tefsir ederken, genel olarak hadisleri zikretmemekle birlikte, ilgili hadisleri okuduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda eğitimci olan müellif ilk beş âyetle ilgili açıklamalarında eğitime, 6. ve 7. âyetlerle ilgili insan psikolojisine, 8. ve 18. âyetlerle ilgili ise inanç özgürlüğüne değinmektedir. Son bölümde ise el-Alak sûresinden çıkarılacak ilkeleri zikrederek bu sûrenin tefsirini tamamlamaktadır.¹¹⁰ Bayraklı, el-Alak sûresinin onuncu âyetinde geçen "sallâ" (صلي) kelimesine namaz yerine neredeyse bütün tefsirlerin aksine¹¹¹ Allah'a yönelme manası vermiştir. Âlimlerin bu kelimeye namaz manasını verdiklerini doğru bulmadığını söylemiş ve bu sûrenin indiğinde namaz emrinin gelmediğini söylemiştir.¹¹² Bayraklı sûrenin sonunda emredilen secdenin ise müstakil bir ibadet olduğunu söylemiş ancak bu bilginin dayanağını söylememiştir. Son olarak Bayraklı, herhangi bir rivayet nakletmeksizin, kulun Allah'a en yakın olduğu zamanın secde olduğunu söylemiştir.¹¹³ Hatırlanacak olursa bu söz de yukardaki tefsirlerde rivayet olarak nakledilmişti. Bayraklı'nın "sallâ" (صلي) kelimesine rivayet ve dirâyet tefsirlerinde verilenin dışında farklı bir anlam vermesi doğru olmamıştır. Zira namaz için bu şekilde

¹⁰⁶ İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl li-ehâdîssi'r-Resûl*, 2/3.

¹⁰⁷ Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi' i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2010), 8/225.

¹⁰⁸ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 1/230.

¹⁰⁹ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 1/236.

¹¹⁰ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 1/230-247.

¹¹¹ İlk dönem tefsir kaynaklarının hepsi el-Alak sûresinin tefsirinde namaz konusuna değinmiş ve ilgili âyeti açıklarken Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i namazdan nehyettiğini söylemiştir. Bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsirü Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselam (Mısır: Dâru'l-Fikir, 1989), 739; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türas, 2003), 4/763.

¹¹² Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 1/241.

¹¹³ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 1/246.

verilen bir anlam ilim sahibi olmayan kimseler için misal olabilmekte ve Kur'ân'ın tamamında geçen "sallâ" (صلي) kelimesine farklı anlamlar vererek namazı terk edebilmektedirler.¹¹⁴

Sonuç

Gerek Arap dilinin zenginliği gerek insan anlayışlarının farklı olması sebebiyle Kur'ân'ın farklı anlaşılması ve farklı şekillerde yorumlanması tabiidir. Bu farklılıklar Kur'ân'ın ve sünnetin çizdiği sınırlarda kalmak kaydıyla bir zenginlik olacaktır. Ancak bu farklılıklara hevâ ve heveslerin karışmasıyla yapılan yorumlarda Kur'ân'ın gösterdiği hedeften sapılması kaçınılmazdır. İşte bu noktada Hz. Peygamber'in konumu ve Kur'ân anlayışı hayati derecede öneme sahiptir. Bu önemi Kur'ân en güzel şekilde beyan etmiş, tarihi tecrübeler de açık bir şekilde göstermiştir. Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında hadisler göz ardı edildiği zaman, "Kur'ân böyle diyor" deyip metni bağlamından kopararak tevil edenler olduğu gibi, Hz. Peygamber'in uygulamalarını "bu Kur'ân'da yok" diyerek reddedenler de ortaya çıkmaktadır.

Hz. Peygamber, Kur'ân'daki emirlerin tamamen farklı yerlere çekilmesi tehlikesini söz ve fiilleriyle engellemiştir. Bu sebeple Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında Hz. Peygamber'in hayatı ve hadisleri vazgeçilmez kaynaklardır. Nitekim Kur'ân'ı hem rivayet hem dirayet yönünden tefsir eden müfessirler bundan geri kalmamışlardır. Burada incelenen geleneksel tefsirlerin hepsi Hz. Peygamber'in hayatına ve sözlerine yer vermişlerdir. Kur'ân'ın bizzat Hz. Peygamber'e inmesi ve onun bütün insanlığa en güzel örnek olarak takdim edilmesi sebebiyle Kur'ân'ın doğru anlaşılabilmesi, onun yaşantısı, duygu dünyası ve o âyetleri hayata aktarmasıyla yakından ilişkilidir. Bu bilgilere ise ancak hadisler aracılığıyla ulaşılabilmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsiri her zaman metni başka bir metinle açıklama şeklinde değildir. O, her bir âyeti hayatla buluşturarak onları hayatının bir parçası yapmış, onları adeta somutlaştırmış adeta yaşayan bir Kur'ân olmuştur. Zira ilk inen sûrelerde ifade edilen secdenin nasıl olacağı, namazın nasıl kılınacağı, kaç rekât olacağı ve abdest ile ilgili ayrıntılı bilgilere Kur'ân'da rastlanılmamaktadır. Bu bilgilere hadis kaynaklarından ulaşılabilmektedir.

İlk dönemlerden itibaren müfessirlerle muhaddisler farklı metotlar kullanmışlardır. Rivayetleri kabul ediş şartlarının farklı olması sebebiyle müfessirlerin aldığı bir rivayeti

¹¹⁴ Örneğin Kur'âniyyûn ekolüne mensup farklı kişiler namazın günde beş vakit yapılan amel olmadığını, her vakit kılmaya gerek olmadığını iddia etmiştir. Birışık, Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, 419.

muhaddisler almayabilmektedirler. Aynı şekilde müfessirlerin belli bir sûre altında naklettiği bir rivayeti muhaddisler tamamen farklı bir başlık altında nakledebilmektedirler. Rivayet tefsirlerinde merfû, mevkuf ve maktû rivayetler sıkça kullanırken muhaddislerin tefsir bölümlerinde bunlar sınırlıdır. Örneğin el-Alak sûresi tefsirinde İmam Buhârî toplamda beş, Tirmizî iki, Nesâî üç rivayete yer vermiştir. Ancak müfessirlerin naklettikleri rivayetlerin birçoğu muhaddislerin oluşturdukları tefsir kitapları bölümlerinde yer almasa da farklı bölümlerde zikredilebilmektedir. İmam Mâturîdî'nin tefsirinde muhaddislerin tefsir bölümlerinde kullanmadıkları rivayetleri kullanması ve açıklamalarında farklı yönlere vurgu yapması, Zemahşerî'nin naklettiği bir rivayete temel hadis kaynaklarında ulaşılamaması özellikle dirâyet müfessirlerinin rivayetleri alma ve yorumlama ile muhaddislerin hadisleri alma ve yorumlama metotlarının birbirinden farklı olduğunu göstermesi açısından ayrıca dikkat çekicidir.

el-Alak sûresinde nakledilen rivayetlerin Hz. Âişe, Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs gibi ilk sûrenin nazil olduğu döneme şahit olmayan sahâbîlerden gelmesi, rivayetlerin sonraki nesillere hadis alanında uzmanlaşan kişiler tarafından nakledildiğini göstermektedir. Nitekim bu üç sahâbenin hadiste “Muksirûn” olarak nitelendirilen kimselerden olması bunu desteklemektedir. İlk dönemlerde Hz. Peygamber'in hadisleri yazdırmamasının bir takım sebepleri vardır. Bunlardan bazıları, Kur'an'ın üslûbunun öncelikli olarak zihinlere yerleşmesi, yazı malzemelerinin azlığı, Müslümanların baskı altında olması, eğitim öğretim faaliyetlerinin sistemli olarak Medine'de başlamasıdır. Bununla birlikte el-Alak sûresi Hz. Peygamber'in sünnetinin uygulamalı olarak sonraki nesillere ulaştığını göstermesi açısından önemli bir örnektir. Örneğin ilk dönemlerden itibaren abdest ve namaz gibi uygulamalar hem Hz. Peygamber hem sahâbe tarafından uygulanmaktadır. Ancak bunlarla ilgili Mekke'de hadislerin yazıldığına dair bir bilgi yoktur. Ancak Müslümanlar Medine'ye hicret ettikten sonra sistematik eğitim faaliyetleri başlamış ve Suffe'de birçok âlim yetişmiştir. Bunlar hem Hz. Peygamber'den hem diğer sahâbîlerden öğrendiklerini sonraki nesillere aktarmışlardır. Ayrıca namaz ve abdestin ayrıntıları hadis kitaplarında ayrı başlıklar altında büyük bölümler oluşturmuştur. Dolayısıyla hadis kitaplarının temizlik, abdest ve namaz bölümlerinde olan kısımlarını da yine hadis tefsir münasebeti çerçevesinde değerlendirmek gerekir. el-Alak sûresi örneğinde yapılan bu çalışma diğer sûreler özelinde yapıldığı zaman alana daha büyük katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça/Reference

- Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1983.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Abduh, Muhammed. *Tefsîru cüz'i Amme*. Mısır: Matbatü Mısır, 1922.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akbaş, Mustafa Yasin. Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ata, Mehmet Mahfuz. "Tirmizî'nin Kur'an Tefsir Yöntemi (Ebvâbu't- Tefsir Özelinde)". Tefsir Araştırmaları Dergisi 6/6 (2022), 556-577.
- Azami, Mustafa. "Sünneti İnkâr Edenler", çev. Nuri Topaloğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/4 (1987), 433-455.
- Bağdâdî, Hatîp. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Baş, Erdoğan. "Muhammed Emin Şinkîti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. ed. Mehmet Okuyan. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2017.
- Belhî, Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmut. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türas, 2003.
- Bezzâr, Ebubekir Ahmed b. Amr el-. *Müsned*. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Birişik, Abdulhamit. *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Birişik, Abdulhamit. "Katâde b. Diâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/22-23. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Birişik, Abdulhamit. "Müfessir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/496-99. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavgi'n-Necât, 2001.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *Kitabü's-sünne*, çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Çakın, Kamil. İlk Hicri Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkârcılığı. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân. *Müsned*. 4 Cilt. Suud: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.

- Erul, Bünyamin. *Sünnetin Kur'ân Dışında Hükümler Getirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hariciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/375-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Gelgeç, Sevim. Bir Yöntem Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi -Muhammed Emin Şinkîti Örneği-. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Güven, Şahin. "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 11 (2001), 385-408.
- Hatipoğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. *Hız. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Işık, Emin. "Alak Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/333-334. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- İbn Ebî Şeybe, Ebubekir Abdullah b. Muhammed. *Musannef*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1970.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, Abdullah b. Müslim. *Hadis Müdafaası*. çev. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifü'l-hadîs*. Riyad: Dâru İbnü'l-Kayyim, 2009.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdîssi'r-Resûl*.(Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Beyan, 2010).
- İlahi Bahş, Hadim Hüseyin. *Peygambersiz Kur'âncılar*. çev. Ahmet İyibildiren, İstanbul: Guraba Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Kahraman, Muhammed Şerif. "Hz. Osman'a (35/656) Nüzûl Sırasına Göre Mushaf Nispet Edilmesi Üzerine Bir İnceleme". Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (2020), 173-182.
- Kahraman, Ferruh. "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Tefsirinin Kur'an İlimlerindeki Yeri", Diyanet İlmî Dergi 49/1 (2013), 7-22.
- Kandemir, M. Yaşar. "Nesâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karcı, Şemsettin. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri ve Çağdaş Temsilcileri. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Karataş, Ali. "Tefsir İlminde Rivayet Algısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 21-57.
- Kırbaşoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Koç, Mehmet Akif. İsnad Verileri Çerçevesinde erken Dönem Tefsir Faaliyetleri – İbn Ebî Hâtim (öl. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kur'ân Araştırmaları Grubu. *Uydurulan Din ve Kur'ân'daki Din*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 71. Basım, 2020.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/503. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mahzûmî, Mücâhid b. Cebr. *Tefsiru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselam. Mısır: Dâru'l-Fikir, 1989.
- Mansûr, Saîd. *Sünen*, thk. Sa'd b. Abdullah, Halid b. Abdurrahman. 3 Cilt. Riyad: Daru'l-Âlûka, 2012.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tevîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu, Mehmet Erdoğan. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.
- Miras, Kamil. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 12 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım. 1974.
- Mizzî, Cemâlüddin Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Mübârekpûrî, Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nîsabûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim. *Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Nîsabûrî, Müslim b. Haccâc. *Sahîhi Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsü'l-Arabî, 1955.
- Okumuş, Mesut. "Hadis-Sünnet-Tefsir ilişkisi, İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet". ed. Bünyamin Erul. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'a Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yay. 2019.
- Öztürk, Mustafa, Ünsal, Hadiye. "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-". *Eskiyeni* 26/Bahar (Mayıs 2013), 65-119.
- Sabırlı, Esat. "Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'ân'ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?". *Marife* 17/2 (2017), 319-338.
- Sezgin, M. Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- Sürmeli, Mehmet. *Hz. Peygamber'in Kur'ân Anlayışı*. Ankara: MGV Yayınları, 2017.

- Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974.
- Suyûtî Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebe-i Halebi, 1940.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Şatıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-Muvafakât*. thk. Muhammed Mirabî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2017.
- Şinkîti, Muhammed Emin. *Edvâ'ü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-fevâid, 2. Basım, 1980.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. 26 Cilt. Kahire: Hicr, 2001.
- Tatar, Veli. "Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin es-Sünen'i Örneği)". Şırnak: Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünen*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1996.
- Tokpınar, Mirza. "Abdurrezzak b. Hemmam ve Musannaf'ı". İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Türcan, Zişan. "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir-Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-tefsîr'i Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Haziran 2010), 249-282.
- Türcan, Zişan. "Hadisçilerin Kur'ân-Sünnet İlişkinine Dair Düşüncelerin Hadis Musannefatına Yansımaları -Sahîhu'l-Buhârî Örneği-". *Diyanet İlmî Dergi*, 57/4 (2021), 1091-1114.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yazıcı Ahmet. "Kur'âncılık Ekolünün İstidlâl Ettiği Âyetlerin Tahlili". *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (Aralık 2021), 34-54.
- Yıldırım, Enbiya. *Kur'ân Bize Yeter Söylemi*. Ankara: Takdim Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadislere Gerek Yok Söylemi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Zafer. *Nesâî ve Tefsirindeki Metodu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. ed. Murat Sülün, çev. Necdet Çağıl vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1 (Temmuz/July 2023): 187-207

Ahmed b. Ömer el-Kurtubi'nin *el-Müfhim Lima Eşkele Min Telhisi Kitabı Müslim* İsimli Eserinde Hadisleri Değerlendirme Metodu*

The Method of Evaluating Hadiths in the Book Called *al-Mufhim Lima Ashkala min Talhisi* by Ahmed b. Umar al-Qurtubī

Mustafa Öztoprak**

Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı
Associate Professor, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Hadith
Eskişehir, Türkiye

mustafaoztoprak@yaani.com

<http://orcid.org/0000-0003-4122-3959>

Mehmet Emin Şahin

Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Graduate Student, Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences
Eskişehir, Türkiye

mehmeteminsahin16@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-7088-8477>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Haziran/ June 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Temmuz/July 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Temmuz/July 2023

Atıf / Citation

Şahin, Mehmet Emin-Öztoprak, Mustafa. "Ahmed b. Ömer el-Kurtubi'nin el-Müfhim Lima Eşkele Min Telhisi Kitabı Müslim İsimli Eserinde Hadisleri Değerlendirme Metodu". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz/July 2023), 187-207. <https://doi.org/10.54122/umde.1308362>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Öztoprak, Mehmet Emin Şahin).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektas Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Bu makale, *Ahmed b. Ömer el-Kurtubî'nin Hayatı, Hadisçiliği ve el-Müfhim Limâ Eşkele min Telhisi Kitabı Müslim İsimli Eserin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023) başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from doctorate thesis entitled *Ahmed b. Omer al-Qurtubî's Life, Hadith Investigation and the Evaluation of the Work Named el-Müfhim in Terms of Hadith Science* (Eskişehir: Osmangaz University, Social Sciences Institute, 2023).

** Sorumlu Yazar/Corresponding author

Öz

Endülüs ilim camiasında özellikle hadis alanında önemli çalışmalar yapılmış ve bu alanda yetkin hadis âlimleri yetişmiştir. Bunlardan bir tanesi de el-Kurtubî'nin yaptığı çalışmadır. O, *Sahih-i Müslim* üzerine yedi ciltlik *el-Müfihim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim* isimli eseri kaleme almıştır. Özellikle onun yazmış olduğu *Sahih-i Müslim* şerhi, zengin bir içeriğe sahiptir. el-Kurtubî, hadislerin açıklanması için geçmiş bütün kaynaklara ulaşmış, bütüncül bakış açısı ile hadisleri değerlendirmiş ve diğer ilimlerden de istifade etmiştir. Sonraki şerhler, müellifin ilgili konu ve hadis yorumları hakkında atıflar yapmış, “ihtilafü'l-hadis” alanındaki yaklaşımlarına işaret etmiştir. Eser, *Sahih-i Müslim* şerhleri arasında yeterince tanınmamaktadır. el-Kurtubî'nin çalışması, şerh metodu açısından da zengin bir içeriğe sahiptir. Şerhte görülen müşkülleri gidermeye çalışmıştır. Konuyu açıklamak için ihtiyaç oranında ayet, hadis, şiir vb. temel kaynaklardan istifade etmiştir. Kendinden önceki kaynaklara inerek hadisleri detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu çalışmada, Endülüs tarihine ve müellifin hayatına kısaca işaret edildikten sonra şerh metodu hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Endülüs, el-Kurtubî, Müslim, Şerh, Metot.

Abstract

In Andalusia, significant studies in the field of hadith were conducted. Competent hadith scholars were raised, leaving substantial works on the science of the hadith behind. One of these is al-Qurtubî's work. He compiled a seven-volume book on *Sahih Muslim*. His commentary on *Sahih Muslim*, in particular, provides a wide spectrum of commentary content. To understand the hadiths, he went to all of the sources, analyzed the hadiths holistically, and drew on other disciplines. Subsequent authors referred to his commentary and methods in the field of “ikhtilaf al-hadith”. Al-Qurtubî's work contains a lot of information about the commenting approach. He attempts to clear up the ambiguities in the hadiths in the commentary. He employs Qur'anic verses, hadiths, and poems as needed to explain the subject. He goes down to the sources before him to describe the hadiths in depth. In this article, after briefly discussing the history of Andalusia and the author's biography, I will deal with the approach of the commentary.

Keywords: Hadith, Andalusia, al-Qurtubî, Muslim, Commentary, Method.

Giriş

Endülüs, hicri 92'den itibaren Müslümanların fethettikleri ve uzun süre hüküm sürdükleri bir bölgedir. Fetihler, sadece yeni yerleri ele geçirmek değil, o bölgelerin ilmi ve kültürel inşasında da bulunmak demektir. Bu meyanda, Endülüs'te İslam âlimleri her alanda olduğu gibi ilmi çalışmalarda da sekiz asır boyunca büyük bir miras ortaya koymuşlardır. Hadis/sünnetin çıkış yeri, yayıldığı ve eğitim kurumlarıyla neşvü nema bulduğu Irak, Suriye, Mısır ve Horasan bölgesinden uzak bir konumu olmasına rağmen özellikle hadis ilminde alanı birçok yönden etkileyen eserler Endülüs'te verilmiştir.¹

Endülüs İslam Devleti, İslam medeniyeti fikrinin fiili bir örneğidir. İslam topraklarının genişlemesiyle birlikte ele geçirilen bölgelerde Müslümanlar, medeniyetler inşa etmişler ve ilmi mirasa katkı sunmuşlardır. Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258) de Endülüslü bir âlim olarak hadis ilmi ile ilgilenmiş ve eserler kaleme almıştır. Onun yaptığı çalışmalar ve diğer bütün ilmi müktesebat bizim için tespit edilmesi gereken bir durumdur. Endülüs

¹ Konu ile ilgili geniş literatür bilgisi için bk: Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998).

hadisçiliğinde, Buhârî ve Müslim hakkında ihtisar ve şerh çalışmalarıyla temayüz eden el-Kurtubî, hem yaşadığı bölgede hem de Doğu İslam Dünyası'nda ilmi alana önemli katkılar sunmuştur. Bu çalışma, onu tanıtmaya, hadis ilmi açısından durumunu tespit etmeye ve sonraki dönemlere etkisini belirlemeye yönelik bir önsöz niteliği taşımaktadır.

Endülü's'te doğmuş olmakla birlikte farklı bölgelerde de ilmi çalışmalarda bulunmuş olan el-Kurtubî, *Sahîhâyn* üzerine çalışma yapmış ve her iki eseri ihtisar etmiş bir âlimdir. Sonraki süreçte *Sahîh-i Müslim* eserine yazdığı ihtisarın üzerine şerh yazmıştır. Fakat eser, *Sahîh-i Müslim*'i şerh edenler arasında yeterince tanınmamaktadır. Eser üzerine hem ülkemizde hem de diğer ülkelerde çalışmalar yapılmıştır. Bu durum, el-Kurtubî hakkında yapılan çalışmaların belirli sayıda olduğunu göstermektedir. Çalışmamızın, diğerlerinden içerik ve metot olarak farklı yönleri olduğunu düşünüyoruz. Özellikle el-Kurtubî'nin hadis değerlendirme metodu üzerine yaptığımız çalışma, tespit ve muhteva bakımından diğerlerinden farklıdır.²

el-Kurtubî, hicri 578 yılında Kurtuba'da dünyaya geldi.³ İsmi, Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm b. Ömer Ebu'l-Abbâs el-Ensârî'dir. Kendisine verilen künye, İbnü'l-Müzeyyin'dir. Mâlikî fıkıh âlimleri kendisini “zıyâüddîn” şeklinde lakaplandırmıştır. Küçük yaşta babası ile birlikte Endülü's'ten ayrılmış, hayatının çoğunu İskenderiye'de geçirmiş ve müderrislik yapmıştır. İlim tahsili için farklı bölgelere seyahatleri olmuştur. Mezkûr seyahatleriyle ilgili kaynaklarda etraflıca bilgi verilmemektedir. Hicri 656 yılında İskenderiye'de vefat etmiştir.⁴

Hocalarının yaşadığı ve seyahat ettikleri yerler, el-Kurtubî'nin hayat süreci dikkate alındığında, eğitim hayatının farklı yerlerde devam ettiği tespit edilmektedir.⁵ Hocaları dikkate alındığında, en son yerleştiği İskenderiye'nin eğitim hayatında çok fazla etkiye sahip

² Tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisi hakkında yapılan çalışmalar şu şekildedir: Hasan Yenibaş, “Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi”, Ekev Akademi Dergisi 61 (K 2015); Zeynep Genç, *Ebû'l-Abbâs el-Kurtubî'nin el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim Adlı Eserindeki Şerh Metodu* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Emami Salahaddin, *Cuhûdü'l-İmâm Ebi'l-Abbâs el-Kurtubî fi ulumu'l-hadis min hilâli kitâbihi el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitabi Müslim* (Sudan: Camiatü Ümmü Derman el-İslâmî, Külliyyetü Usûlüddin, Doktora Tezi, 2015).

³ ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşâr Avvâd Marûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423), 14/795; Salahaddin, *Cuhûdü'l-İmâm Ebi'l-Abbâs el-Kurtubî*, 14.

⁴ Ebu'l-Vefa Burhâneddin İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/240; Mustafa b. Abdullah el-Osmânî Katip Çelebi, *Silmu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, (İstanbul: İrcica Yayınları, 2010), 1/186-187; Nuri Topaloğlu, “Kurtubî, Ahmed b. Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 14 Temmuz 2022).

⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Mu'cemü's-şüyûhi'l-kebîr*, thk. Muhammed Habîb (Tâif: Mektebetü's-Siddîk, 1408/1988), 1/424.

olmadığı görülmektedir. Çünkü Endülüs'le birlikte bugün Cezayir'de bulunan Septe ve Tilimsan'daki hocalardan daha fazla ders aldığı anlaşılmaktadır.⁶

İskenderiye'deki hocalarının da sınırlı sayıda olduğu görülünce onun eğitim süreci hakkında iki yön ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Endülüs'ten çıktığı süreçte İskenderiye'ye aşama aşama gelmiş ve yolda geçtikleri yerlerdeki hocalardan ders almıştır. İkincisi ise, İskenderiye'ye yerleştikten sonra ilmi seyahatler yapmış, Septe, Mağrip ve Tilimsan'a gitmiş olabilir.⁷ Yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik şartları dikkate alınıp bir yerden başka bir yere göç eden bir ailenin psikolojik durumu düşünüldüğünde ikinci sebebin yaşanma ihtimalinin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Uzaklaşmak istedikleri yerlere ilmi faaliyetler için dönmek, zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir. Kaynaklarda yeterli bilgi olmadığı için birinci sebep güçlü bir durum olarak düşünülebilir. Ayrıca ailenin başlangıçta İskenderiye'ye gitme gibi bir düşüncesi olmayıp yol üstündeki şehirlerde belli sürelerde kalmış, aşama aşama yer değiştirmiş de olabilir. Endülüs'ten İskenderiye'ye kadarki şehirler hac yolunda olduğu için yerleşme ve eğitim alma fırsatı olarak değerlendirilmiş, el-Kurtubî de bu süreçte eğitim almaya devam etmiş görünmektedir. Bu süreçte, hadis birikimini geliştirdiği tahmin edilmektedir.

el-Kurtubî, hadisleri değerlendirme metodunu tespit edebildiğimiz çerçevede yedi başlık altında ele almaktadır. Her bir başlık ve örneklerle değerlendirmesi şu şekildedir:

1. Hadisleri Değerlendirme Metodu

1.1. Hadis Terimlerine Yer Vermesi

Şerhte kullanılan hadis ile ilgili kavramlar, esasen onun hadis bilgisine de ışık tutan argümanlardır. Bu kapsamda, el-Kurtubî'nin hadis kavramlarına yüklediği anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Malumdur ki hadisler için sıhhat tespiti ve hadis kavramlarına yüklenen anlam, ilk dönemden itibaren âlimler ve mezhepler arasında farklılık gösterebilmiştir.⁸

el-Kurtubî, kitabına girişte sahih hadis kavramı hakkında tartışmalara değinmiştir. Âlimlerin sahih hadisin tanımı hakkında söylediklerini aktarmıştır. Bu tanımlar içerisinde

⁶ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru a'âlami'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 22/41-42; Kurtubî, *el-Mülhîm*, 1/103; Kâtip Çelebi, *Silmu'l-vusûl*, 2/212; Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî ibnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Grnâta* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/317.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, thk. İhsan Abbâs vd. (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2012), 1/525.

⁸ Mehmet Emin Çiftçi, *Hadîs Usûlünde Sahih Hadîsin Tanımı Problemi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

Ehl-i hadis'in tanımına⁹ en yakın olanı el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) tarifidir. Ona göre sahih hadis, senedi muttasıl ve râvileri adalet sahibi olandır. Bu tanımdan sonra yazdığı, 'Fıkıhçıların çoğunluğunun kullandığı, âlimlerin naklettiği ve hadisçilerin çoğunun benimsediği tanımın kaynağı budur' sözü kendi görüşüne de ışık tutmaktadır.

el-Kurtubî, şerhinde hadislerin sıhhati konusunda sık sık değerlendirme yapmaktadır. Diğer kaynaklardan aktardığı hadisler için de bazen sahih değerlendirmesine yer vermektedir. صحيح الأحاديث, صحيح هو ve هذا صحيح gibi tabirlerle hadisin bütünü hakkında sahih tanımı kullanmaktadır.¹⁰ بإسناد صحيح Bazen "isnadıyla sahihtir" tabirini kullanarak, metni dışarda bırakmaktadır.¹¹ Sened ve metnin ayrılması da hemen hemen bütün hadisçilerin bir yöntemi ve özelliğidir.

Haber-i vâhid ile amel konusunda Malikîler amel ile haber çatıştığında ameli tercih etmişlerdir. "Amelü ehli Medine", Malikiler için önemli bir kuraldır. el-Kurtubî, tercihi açıkça belirtmemekle birlikte tartışmalı konularda İmam Mâlik'in görüşlerine fazlaca yer vermiş, onun görüşünü aktarmıştır.¹² Haber-i vâhid ile amel etmek, el-Kurtubî'ye göre caizdir. Nitekim Hz. Peygamber ilmi öğretsin diye vali ve komutanlarını birer kişi olarak göndermiştir. Birçok kişi gönderme imkânı varken bir kişiyi yeterli görmüştür.¹³ Dolayısıyla peygamberin güvendiği bir durum ve şartın kendisinin de kabulü olduğuna işaret etmiştir.

لا وصية لوارث "Vârise vasiyet yoktur"¹⁴ hadisinin mirasla ilgili ayeti¹⁵ tahsis ettiğini savunmaktadır. Ona göre bu hadis, esasen *âhâd haber* de değildir. Peygamberimiz bu hadisi Arafat günü söylemişti, birçok kimsenin bu konu hakkında icmâsı olmuştur. Bununla birlikte âhâd haber'in ayeti tahsis etmesi mümkündür. *Sahih* olansa nesih değil, tahsis olmasıdır.¹⁶ el-Kurtubî'ye göre âhâd haberler fikhî konularda delil olabilir.¹⁷ Sünnetin Kur'an-ı tahsis edebileceğini ifade eden görüşü Katâde, Tâvus ve Dahhâk gibi âlimlerden nakille aktarmış sonunda ise وهو الصحيح على ما ذكرناه في الأصول diyerek bu görüşü katıldığını ifade etmiştir.

⁹ Adalet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl bir isnadla rivayet ettikleri şâz ve mualel olmayan hadislere denmektedir Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti uşûli 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sûrkî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.) 17; İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî *Ulûmü'l-hadis*, thk. Abdüllatif el-Hümeym, Mâhir Yâsîn el-Fahl (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1423/2002) 79; Ahmet Yücel, *Hadîs Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 159; Mehmet Efendioğlu, "Sahih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 27 Temmuz 2022).

¹⁰ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddîn Dîb vd. (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1997), 1/402, 2/162, 27387, 4/641, 5/253.

¹¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/305, 4/433.

¹² Kurtubî, *el-Müfhim*, 4/184.

¹³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/563, 2/126.

¹⁴ İbn Mace, "Vasaya" 6.

¹⁵ Bakara 2/180.

¹⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4/541.

¹⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4/231.

Dolayısıyla bu örnekten yola çıkarak Ahmed b. Ömer'in Mâlikî olmakla birlikte bazen kendi mezhebinden farklı düşündüğü ifade edilebilir.

Merfû hadis, hadisin kaynağına göre Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispetini ifade eder. el-Kurtubî de hadisçilerin bu tanımında olduğu gibi merfû kelimesini Allah Rasûlü'ne nispet ederek kullanmıştır. Buna örnek olarak eserinde kullandığı *مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم* lafzı gösterilebilir.¹⁸ Bu noktada merfû hadisin hadis ıstılahındaki anlamıyla aynı anlamda kullandığını ifade etmek gerekir. Biz burada, onun bir ıstılah kullanımı olarak lafzi noktada merfû hadis kavramının tespitini yapmaktayız.

1.2. Hadisleri Değerlendirmede Bütüncül Bakış

Hadislerin doğru anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken kurallardan birisi de rivayeti diğer tarikleriyle birlikte değerlendirmektir. Bir hadiste bahsedilmeyen bilgi diğerinde bahsedilmiş olabilir. Bir yapboz parçaları tek başına olduğunda bir mana ifade etmez, fakat bütün olduğunda fotoğrafın bütünü ortaya çıkar. Bu noktada, hadisleri etraflıca anlamak için tahrir çalışmalarına önem vermek gerekir. Bir konuya dair bütün tariklerin tespiti, Allah Rasûlü'nün maksadını tespit etmeye yardımcı olacaktır.¹⁹

el-Kurtubî'nin, hadisleri değerlendirirken öne çıkan yönlerinden bir tanesi de hadisleri bütüncül bir şekilde değerlendirmesidir. Konuyla bağlantılı olarak diğer hadis kitaplarında bulunan rivayetlere şerhinde ihtiyaç oldukça yer vermektedir. Şu rivayet örnek olarak zikredilebilir: *عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يُقْبَلُنِي وَهُوَ صَائِمٌ* Hz. Âişe (r.aha.) "Rasûlullah (s.a.v.) oruçlu olduğu halde beni öperdi" demiştir.²⁰ Hadiste oruçluymen kişinin eşini öpmesinin mubah olduğu mutlak olarak zikredilmiştir. Buna mutlak olarak izin verenler bulunmaktadır. Hadiste geçen iznin; genç ve yaşlı, farz veya nafile oruç olarak farklı durumlar için geçerli olduğuna işaret etmiştir.²¹ Hz. Peygamber bir yolculuk esnasında abdest almış ve farz olan kısımlarla yetinmişti. el-Kurtubî, bu olaydan hareketle ihtiyaç durumunda farzlar ile yetinmenin caiz olacağını söylemiştir. Buhârî'den Allah Rasûlü'nün farzlarla iktifa ettiğini söyleyen bir hadis aktararak görüşünü de desteklemiştir.²²

¹⁸ Kurtubî, *el-Müfthim*, 3/23, 4/233.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel'in tüm tariklerini bir araya getirmeden bir hadisin tam manasıyla anlaşılacağını ifade sadedinde "Rivayetler birbirini açıklar" uyarısı bu kurala gönderme yapmaktadır. bk Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*, 2/212.

²⁰ Müslim, "Siyam", 64.

²¹ Kurtubî, *el-Müfthim*, 3/165.

²² Kurtubî, *el-Müfthim*, 1/529.

el-Kurtubî, konunun anlaşılması için hadislerle yer verirken, örnek olarak zikredilen her bir hadisten sonra eğer varsa fıkıh âlimlerinin ihtilafını da belirtmektedir. Kibleye yönelmekten sakındıran *لَقَدْ نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ* “Peygamberimiz bizi abdest bozarken veya su dökerken kibleye yönelmekten men etti”²³ hadisi hakkında el-Kurtubî, “mutlak olarak caiz olmadığını söyleyenler bulunmaktadır” şeklinde değerlendirmede bulunmaktadır. İmam Ebû Hanîfe, Ebû Sevr ve İmam Ahmed b. Hanbel gibi âlimler bu gruptandır. Kibleye yönelmeyi serbest bırakan hadis onlara ya ulaşmamış ya da tahsisi kabul etmemişlerdir. Söz konusu rivayetlerden bir tanesi, *عن جابر قال: نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نستقبل القبلة ببولٍ، فرأيته قبل أن يموت بعامٍ يستقبلها* “...O’nu vefatından bir yıl önce kibleye yöneldiğini gördüm...”²⁴ şeklindedir. Ebû Dâvûd, bunun caiz olduğunu benimseyenlerdendir. İmâm Şâfiî, şehir ile sahra arasında ayırım yapmıştır. İmâm Mâlik örtülü olan bir yerde, tuvalette caiz olduğunu söylemiştir.

el-Kurtubî, yukarıda da aktarıldığı üzere hadisler arasındaki ihtilafları ele almış, fiki açıdan görüş ayrılığı bulunan hususlara işaret etmiştir. Âlimlerin hadisler arasındaki ihtilafları giderme yollarından cem uygulamalarına değinmiştir. İhtilaflar içerisinde tespit edilen fiki yönler hakkında da bir değerlendirme yapmıştır.²⁵ Ayrıca ihtilafı giderme yollarından nesh ve tahsisin de olabileceğini söylemiştir.

el-Kurtubî, Hz. Peygamber’in abdest ve gusül alırken kullandığı kap ve su miktarı hakkında farklı bilgiler yer aldığını söylemektedir.²⁶ O, bu farklılıklardan Allah Rasûlü’nün abdest veya gusül alırken su miktarı olarak belirli bir ölçü ve kap büyüklüğü gözetmediği yönündedir. Bütün bunlar, imkân ve ihtiyaçlara göre değişmiştir. Abdest ve gusülde israfa kaçmadan suyu bol kullanmak gerektiği anlaşılabilir.²⁷ el-Kurtubî bu konuda cem metodunu uygulamıştır.

Seferilikte namazın nasıl kılınacağı hakkında gelen hadisler arasında ihtilaf vardır. Hz. Âişe’den rivayet edilen *عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ - حِينَ فَرَضَهَا - رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ أَمَّهَا فِي الْحَضَرِ،* “Allah, namazı iki rekât olarak farz kıldı. Sonra onu mukîm

²³ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi' u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Tahâret”, 57.

²⁴ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs b. İshak es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriye, ts.), “Tahâret”, 5.

²⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/516.

²⁶ Müslim, “Hayız” 41, 44, 59.

²⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/581.

iken dörde tamamladı. Seferilikte ise, ilk başta olduğu hal üzere kaldı”²⁸ hadisi, namazın ilk farz kılınışını iki olarak ifade etmektedir. İbn Abbâs’tan rivayet edilen وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ فِي الْحَضَرِ أَرْبَعًا وَفِي السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ، وَفِي الْخَوْفِ رَكْعَةً seferde iki ve korku anında bir rekât olarak farz kılınmıştır”²⁹ hadisi, namazın başlangıçta dört rekât olarak farz kılındığını göstermektedir. el-Kurtubî, Hz. Âişe’den gelen rivayeti tenkit etmektedir. Hz. Âişe’nin bu rivayeti, kendi uygulamasına aykırıdır. Bu hadiste kendisi de münferit kalmıştır. Adeten bu durum mümkün değildir. Söylediği bu hükmün genele yayılması ve sahabeden birçoğunun rivayet etmesi gerekirdi. Hz. Âişe’den gelen rivayetin emrin ilk döneminde, diğerinin ise sonraki dönemde olduğu söylenirse el-Kurtubî, bunu kabul etmemektedir. Çünkü namazın farz kılınması İsrâ gecesi oldu. Hz. Âişe ise, o dönemlerde küçüktü. Bu hadiste el-Kurtubî bir tercihte bulunmaktadır. Diğer hadislerde cem etme veya farklı zamanlarda her ikisi de olmuştur şeklinde yorum yapma söz konusu iken burada, bir rivayeti tercih etmiştir.

Hadisleri değerlendirirken diğer tariklere ulaşması, bütüncül bakışa gösterdiği önemi ifade etmektedir. İhtilâfü’l-hadîs içerisinde de diğer hadislerle ulaşmış ve hadislerin bütün tariklerini ele almıştır. Rivayetlere bütüncül bakışın temelinde olan cem etmeyi yeğlemekte, eğer cem olmazsa nesh ve tercih yöntemini denemektedir. el-Kurtubî’nin *el-Müfhim*’de 10 yerde³⁰ nesh konusuna dair örneklerini, âlimlerin yaklaşımlarını, hangi hadisin nâsih hangisinin mensûh olduğunu zikretmiştir. Bu yönüyle Ehl-i hadisin ihtilafı giderme yollarını tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Hadisler arasında tercihte bulunmak, şerhte sık başvurulan bir yöntemdir. Bütüncül olarak hadisler veya mezhep görüşleri aktarıldıktan sonra aradaki ihtilafı gidermek veya katıldığı mezhep görüşünü aktarmak için bir tercihte bulunmaktadır. قلت diyerek giriş yaptığı bölümler, rivayetler arasında tercih yaptığı ve kendi görüşünü aktardığı yerler diyebiliriz.

İhtilam olduğu halde sabahlayan bir kimsenin gusül abdesti alıp oruç tutmaya devam edebileceğini söyledikten sonra, bu görüşün cumhurun görüşü olduğunu ve *sahih* kabul edildiğini ifade etmektedir. وهو الصحيح: الأخذ بحديث أم سلمة وحديثي عائشة “sahih olan budur”

²⁸ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünen-i-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü’l-Matbuat, 1406/1986), “Salât”, 3.

²⁹ Müslim, “Salâtu’l-Müsâfirîn”, 5.

³⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/619; 3/614, 639, 714; 4/240, 502, 563; 5/36, 285, 463.

diyerek tercih ettiği hadisi ifade etmektedir.³¹ Sadakanın Allah Rasûlü'nün ehline haram olması hakkında rivayetleri ve âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra kendi görüşünü de belirterek haram olduğunu söylemektedir. Bunun sebebi olarak, “Veren el alan elden üstündür”, “Peygamberimizin ve onun ehlinin elinden daha üstün bir el de yoktur” demektedir.³²

1.3. Râvi Hakkında Değerlendirme Yapması

Hadis kritiği içerisinde senette yer alan râvilerin değerlendirilmesi, gizli kusurların tespit edilmesi, hadis ilminin temel yapı taşı mahiyetindedir. İlk dönemde yoğun olmak kaydıyla her dönemde hadislerin gizli kusurlarını tespit etmek, hadis ilminde önemli bir yetkinliği gerektirmektedir. Bu kapsamda ilk dönemden itibaren hadis ilminin gelişmesinde hadisleri aktaran kişilerin durumu, aktaran kişilerin hallerinin tespit edilmesi önemli bir yere sahiptir. Bu durum, cerh ve tadil ilmi olarak sonraki süreçte ilmi disiplin haline gelmiş ve alanda birçok eserler oluşmuştur.

el-Kurtubî de eserde yer verdiği hadislerde râvi değerlendirmesine yer vermektedir. Bunun metin tenkidi ve makâsıd yorumu gibi yönlerine göre az olduğunu ifade etmek gerekir. Şerhin tamamını baştan sona her bir rivayetini okuduktan sonra böyle bir neticeye vardığımızı ifade etmek gerekir. Yaptığı değerlendirmeler, çoğunlukla farklı kaynaklardan rivayet ettiği veya zayıf bulduğu mezhep görüşünü ifade eden hadislerde olmuştur. Yani Müslim'in rivayetleri dışında değerlendirme yapmıştır. Cemaatle namaz kılarken, ayakta olanın oturan kimseye tabi olup olmayacağı tartışılmıştır. Delil olarak getirilmiş olan hadislerin râvilerini değerlendirmeye tabi tutmaktadır. “benden sonra hiç kimse oturarak namaz kıldırmasın”³³ hadisinde Dârekutnî'nin (ö. 385/995)³⁴ rivayetinde Câbir b. Zeyd el-Cûfî'nin metrûk³⁵ olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Hz. Peygamber'in *فقد ملكتها بما معك* “ezberindeki ayet karşılığında seni nikâhladım”³⁷ hadisini rivayet edenler içerisinde yer alan İslî b. Süfyan'ın zayıf olduğunu söylemektedir.³⁸ Tavşan yemenin yasaklandığını ifade eden görüşleri aktardıktan sonra *أنبت أنها تحيض، لا آكلها* “bana haber verildi ki o hayız

³¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3/166.

³² Kurtubî, *el-Müfhim*, 3/125.

³³ Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004) 2/252.

³⁴ Hayatı hakkında bk. İsmail Lütfi Çakan, “Dârekutnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 27 Temmuz 2022).

³⁵ Bu konuda bk. Bağdâdî, *el-Kifâye*, 23; Mehmet Efendioğlu, “Metrûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 27 Temmuz 2022).

³⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/407.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl *el-Câmi' u's-Sahih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Fezâilü'l-Kur'ân”, 22.

³⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4/132.

görmektedir, ben onu yemem”³⁹ rivayetinde Abdülkerim b. Ümeyye’nin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca hadis hakkında munkatı değerlendirmesini yapmaktadır.⁴⁰

el-Kurtubî’nin râvi değerlendirmeleri, başka bir kaynaktan yapılmamaktadır. Kendi değerlendirmelerini temel alarak kanaate ulaşmaktadır. Ancak kendi kanaatleri olarak görülen tespitlerin daha önce cerh ve tadil âlimlerinin görüşleriyle zaman zaman paralellik arz ettiği görülmektedir. Genel olarak şerhe bakıldığında rical değerlendirmesi sınırlı sayıda olduğu tespit edilmektedir. Şerhi taradığımızda râvi değerlendirmesi sınırlı iken, isim olarak şahıslara yer verdiği belirlenmektedir. Muhtemelen meselenin temelinde Müslim’in *Sahîh*’ine olan güven gelmektedir. Malumdur ki Endülü’s’te Müslim’in *Sahîh*’ine Buhârî’den daha fazla önem atfedilmektedir.⁴¹ Bu önem, el-Kurtubî’nin eserindeki râvi değerlendirme/değerlendirmeme sürecine de etki ettiği düşünülmektedir.

Cumhurun delil aldığı hadisler için, aynı kanaatte olmaması hasebiyle farklı değerlendirmeler yapmıştır. Bunun örneği, ayakta idrar yapma hakkında değinilen tartışma olabilir. el-Kurtubî, ayakta idrar yapma hakkındaki tartışmalara yer vermiş cumhurun, “idrarin sıçraması veya avret yerinin açılması problemi olmadığı müddetçe caizdir” görüşünü zikretmiştir. Caiz diyenlerin delil aldığı hadis hakkında diğerleri cerh yapmışlardır. Hadis senedi içerisinde yer alan Abdülkerim b. Ebi’l Mehârik zayıf bir kimsedir.⁴²

Oturarak imamlik yapmanın caiz olup olmadığı konusunda üç tane görüş vardır. Bunlardan üçüncü görüş sahipleri caiz olmayacağını ifade etmişlerdir. لَا يُؤْمَنُ أَحَدٌ بَعْدِي قَاعِدًا “benden sonra hiç kimse oturarak namaz kıldırmasın”⁴³ hadisini delil edinmişlerdir. Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, üçüncü görüşe sahip kimselerin delil edindiği hadisin senedinde bulunan Câbir b. Zeyd el-Cûfi için *metrûk* kaydını düşmüştür.⁴⁴ عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعن زوارات القبور “Peygamberimiz kabir ziyareti yapan kadınlara lanet etmiştir”⁴⁵ hadisini rivayet edenler içerisinde bulunan Ömer b. Ebî Seleme’nin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ لَا Ramazan demeyin! Çünkü Ramazan, Allah’ın

³⁹ Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 27.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5/239.

⁴¹ Mustafa Öztoprak, “Endülü’s Hadisçiliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2013 (34), 109-136.

⁴² İbn Adiy, *el-Kâmil fi du’afâi’r-ricâl*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 7/39; Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1382), 2/646; Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/525.

⁴³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/252.

⁴⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/47.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 14/164 (No. 8449).

⁴⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/633.

isimlerinden bir isimdir"⁴⁷ hadisinin sahih olmadığını, çünkü Ebû Ma'sher Necih'in zayıf olduğunu söylemiştir.⁴⁸ Cumhur, ganimet mallarından çalan kimseye uygulanacak ceza hakkında eşyalarının yakılmasını ifade eden hadisle amel etmemişlerdir. Çünkü Sâlih b. Muhammed'in zayıf olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁹ Sınırlı sayıda yaptığı râvi değerlendirmelerinden biri olarak Ebû Ma'sher Necih hakkında zayıf görüşünü niçin belirttiğine bakmak gerekir. Zira kaynak zikretmeden yapılan değerlendirmede tabakât kitaplarından hangisini dikkate almıştır, hangisini göz ardı edip-etmediğini tespit etmek gerekmektedir. Yaptığımız araştırmada mezkûr râvi hakkında şu değerlendirmeler yapılmıştır: Zehebî, zayıf,⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, sadûk,⁵¹ İbn Hacer el-Askalânî, sika, sadûk.⁵² Her üç âlim de tespitlerinde cerh veya tadil sebebi zikretmemektedir. el-Kurtubî'nin, Zehebi ve İbn Hacer gibi cerh ve tadil açısından mütevassıt seviyesinde kabul edilen âlimlerin değerlendirmelerinden birine itibar ettiği anlaşılmaktadır.

1.4. Kelime Tahlili

Hadisin anlamını tespit etmede en önemli adımlardan bir tanesi şüphesiz kelimenin anlamını tespit etmektir. Kelime iyi tahlil edildiğinde mana daha iyi anlaşılacak farklı şekillerde aktarılan kelimeler ise daha iyi açıklanacaktır. Hadisler büyük oranda mana ile rivayet edildiği⁵³ için bir hadisin bütün tarikleri bir araya getirildiğinde farklı kelimeler ve ne nasıl anlaşılması gerektiği hususunda faydalı olacaktır.

İlk dönemden itibaren hadisin aktarılması aşamasında kelimeler, hadisin sıhhatini tespit etmede, mananın tespit edilmesinde ve kendisinden hükümler çıkarılmasında üzerinde durulan bir husus olmuştur. Örneğin manen rivayeti caiz görenler içerisinde, kişinin Arap dilinin inceliklerini bilmesini şart koşanlar olmuştur.⁵⁴ Hicri ikinci asırda hadislerin yanlış anlaşılmasını önlemek için Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes (ö.179/795) gibi âlimlerin garip kelimeleri açıkladıkları bilinmektedir.⁵⁵ Hadis metinlerinde geçen garip kelimeleri açıklamak amacıyla da eserler yazılmıştır. Bunlardan ez-Zemahşerî'nin (ö.

⁴⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1424/2003), 4/339.

⁴⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3/136.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4/30.

⁵⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/608.

⁵¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 8/494.

⁵² İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 7/378.

⁵³ Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Nihat Yatkın, *Hadislerin Mana ile Rivayeti ve Neticeleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

⁵⁴ Yücel, *Hadîs Usulü*, 93.

⁵⁵ Yücel, *Hadîs Usulü*, 209.

538/1144) *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*⁵⁶ ve İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs* isimli eserleri meşhur örneklerdendir.

“...orada hurma ağaçları, müşriklerin kabirleri ve harabeler vardı”⁵⁷ Enes b. Mâlik'in Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicreti esnasında yerleşmiş olduğu araziye anlattığı hadiste “hıreb” (حَرْبٌ) kelimesini el-Kurtubî, hareke şekli açısından iki rivayet şeklinde bize aktarmaktadır. Bir rivayette kelimenin birinci harfi hâ (خ) fetha ile ikinci harfi râ (ر) kesra ile diğer rivayette birinci harfi hâ (خ) kesra ile ikinci harfi râ (ر) fetha ile rivayet edilmiştir. Sahih olanın ikincisi olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Avcılık hakkında ismi geçen ve av için alet olarak kullanılan “el-mi'râd” (المعرّاض) kelimesinin manası için iki yorum aktarır. Birinci mana, kenarı ve keskinliği olmayan bir oktur. İkinci mana ise, Habeşlilerin de kullandığı, ağır, iki tarafı keskin bir ok şeklinde anlaşılmıştır. İkinci mananın daha uygun olacağını söylemektedir.⁵⁹ Her iki örnekte de el-Kurtubî kendi tespitini zikretmekte, kaynak olarak herhangi bir çalışmaya atıf yapmamaktadır. Ancak yaptığımız araştırmada; hadis, fıkıh, siyer, akâid ve tefsir alanında birçok kaynağı kullandığı tespit edilmektedir. Hadis alanındaki kaynaklarla alakalı şu tespitlerde bulunmak mümkündür:

Kullandığı eserlere bakıldığında el-Kurtubî'nin, yaşadığı dönem itibariyle kendinden önceki ilmi sürece ait müktesebatı büyük oranda topladığı veya istifade ettiği anlaşılmaktadır. Rivayet temelinde ikinci asırdan itibaren yazılan eserlere ulaşmıştır. Mezkûr eserleri ve eserlerde geçen rivayetleri şerhine yansıtmiş ve hadisler ile istişhâd etmiştir. Yaşadığı yedinci asra kadar diğer çalışmaları da dikkate aldığı düşünüldüğünde, rivayetlerin isnad ve metin açısından gelişim sürecini tespit etmek ve varsa râvi tasarruflarını görmek açısından geniş bir yelpazede şerhine derinlik katmıştır. Aynı zamanda rivayetlerin tedvin ve tasnif sürecinde, malum eserlerin yazılma bölgesi olarak Endülüs/İskenderiye'den temin etmesiyle birçok kanaldan kaynaklara erişim imkânı bulmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, ilk dönem kaynaklarına ulaşma imkânının yanında muteber hadis kitaplarına da eriştiği görülmektedir. Özellikle Kütüb-i Tis'a ve akabinde gelen hadis kitapları, rivayetlerin mevsukiyetine vakıf olmaya çalışmak açısından mühimdir. el-Kurtubî'nin yaşadığı dönem, Endülüs hadisçiliği açısından gelişmelerin kaydedildiği bir

⁵⁶ Bu konuda bk. Selman Başaran, “el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 27 Temmuz 2022).

⁵⁷ Müslim, “Mesâcid”, 9.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Müfthim*, 2/122.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Müfthim*, 5/209.

zamana tekabül etmektedir. Büyük bir birikimin oluştuğu muhakkaktır. O da yerel olarak hadis alanında yapılmış çalışmalardan ve yaşamış/yaşayan âlimlerden istifade etme yoluna gitmiştir. Kurtuba/İskenderiye'de yaşaması ve Endülüs/Mısır ilim geleneğinin baş mimarı olan yerleşim yerlerinde bulunması, birçok âlimle görüşme ve eserlerine vakıf olma imkânına kavuşmuştur. Bu kapsamda şerhin hadis kaynakları içinde İbn Abdilberr (ö. 463/1071), el-Bâcî (ö. 474/1081) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi âlimlerin olması manidardır. Bu durum, el-Kurtubî'nin yaşadığı bölgelerin hadis birikimini çalışmasına yansıttığı anlamına gelmektedir.

el-Kurtubî, hadis içerisinde ayet geçtiği zaman bu ayetler hakkında açıklamalar yaparak tefsir yönünü de ortaya koymaktadır. Ebû Talha Zeyd b. Sehl b. el-Esved el-Ensârî'nin (ö. 34/654-55) beyraha isimli hurma bahçesini infak etme sebebi olarak ayette geçen نُنْتَلُوا "Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz..."⁶⁰ müjdesi yer almaktadır. Ayette geçen "birr" kavramını Abdullah b. Abbâs "cenne, Hasan-ı Basrî ise "iyi insanlar" şeklinde açıklamıştır. el-Kurtubî, bu yorumlarla hadisi açıklarken tefsir de yapmış olmaktadır.⁶¹ Ayete şerh içerisinde yer verilme sebebi, hadiste geçtiği kadarıyla açıklamak içindir.

Kelimelerin anlamını açıklarken benzer manalara örnek olarak şiirden delil getirmektedir "fezia" (فَزِع) kelimesinin, bulunduğu yeri terk ederek başka yere yönelmek manasına geldiğini ifade etmiştir.⁶² Bu manaya da şu şiiri zikrederek delil getirmiştir. "فَزِعْتُ" "Başıma gelecek belalardan size sığındım... Sizleri de ikram ve cömert sahibi kimse olarak buldum."⁶³ Hadiste geçen⁶⁴ "vahheşe" (وَحْش) kelimesinin anlamını, bir kimsenin yakalanma korkusu ile silahlarını bırakarak hızlıca kaçması şeklinde tarif etmektedir. Bu anlama, şiirden şu örneği vermektedir: "فإن أنتم لم تطلبوا بأخيكم ... فذروا" "Siz kardeşinizi istemiyorsanız... Silahı bırakınız şimşek gibi kaçınız"⁶⁵ "السلاح، ووحشوا بالأبرق"

1.5. Kendine Özgü Kullandığı Kavramlar

el-Kurtubî, hadislerin şerhinde bazen kendine özgü kavramlar da kullanmaktadır. Mezkûr kavramlar, bir nevi onun meseleleri anlatış biçimi olarak değerlendirilebilir. Bu

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/92.

⁶¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3/41.

⁶² Hadisin metni: عن أبي هريرة، قال: كنا فُعُودًا حول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، معنَا أبو بكرٍ وَعُمَرُ - رضي الله عنهما - في نفرٍ، فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من بين أظفَرِنَا، فكَتَبَ أَوَّلَ مَنْ فَرَغَ ... فَأَبْطَأَ عَلَيْنَا، وَخَشِينَا أَنْ يُفْتَطَعَ دُونَنَا، فَفَزَعْنَا وَفَمْنَا، فَكَتَبَ أَوَّلَ مَنْ فَرَغَ Müslim, "İman" 52.

⁶³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/204.

⁶⁴ Hadisin metni: Müslim, "Zekât" 156. فَرَجَعُوا فَوَحَّشُوا بِرِمَاجِهِمْ.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3/120.

kavramlar, onun şerhteki metodunu yansıtırken hadis yorumlama yönüne de ışık tutmaktadır. Bu kavramların bazıları bir, bazıları ise birçok yerde geçtiği tespit edilmektedir. Biz de her bir kavramı tespit edecek, dipnotta da örnek olması açısından ilgili yerlere işaret edeceğiz. Mesela birinci hadisin şerhinde kullandığı مقصودُ هذا الباب “Bu bölümün amacı” ifadesinin şerhinde, gösterecek olduğu yorum yönünü de ifade etmektedir. el-Kurtubî, eserinde bu ifadeyi sadece bir yerde kullanmıştır. Başka kullanımı yoktur.⁶⁶ Sık kullandığı bir lafız olarak تنبيه “dikkat!” kelimesi ile uyarı yapması, müstakil olarak 36 yerde geçmektedir. Cümle içinde herhangi bir kelimeye dikkat çekme babında da aynı kelimeyi 49 yerde kullanmaktadır.⁶⁷ Bu gibi yerlerde okuyucuya hadis ilminin incelikleri ve yanlış anlaşılmanın önüne geçecek değerlendirmeler yapmaktadır.⁶⁸ ما يدلُّ على lafzını ise el-Kurtubî, bir hadisten hüküm çıkardığında kullanmaktadır. Hüküm bir şeyin caiz olması veya kerih olması şeklinde değişebilmektedir. Örneğin Hz. Peygamber yolculuğu esnasında binek üzerinde bulunan Muâz b. Cebel’e (r.a.) nasihat etmektedir. Hadisten bir bineğe iki kişinin binebileceği şeklinde bir hükmü bu lafzı kullanarak ifade etmektedir.⁶⁹ Bunun sık kullandığı kavramlardan birisi olduğu söylenebilir. *el-Müfhim*’de mezkûr ifade 21 yerde geçmektedir.⁷⁰ el-Kurtubî eserinde, فيه من الفقه ifadesini fihhi görüşlerini belirtmek için 11 yerde kullanmıştır.⁷¹

Yukarıda zikredilen kavramlar, her bir âlimin kendince anlam yüklediği, kastettiği manayı ifadelendirdiği lafızlardır. el-Kurtubî de, bu kavramlara kendi kastettiği manaları yüklemiş ve okuyucunun mezkûr lafızlardan ona özgü değerlendirmenin ne olduğunu anlamasına vesile olmuştur.

1.6. Güncel Tartışmalara Girmesi

Bir âlimin yaşadığı zamanın ve mekânın problemlerinden etkilenmemesi mümkün değildir. Günün sorunları yazılacak/yazılan eserlere yansiyacaktır. Çünkü yazarlar da bir toplumun parçasıdır. Gerek öğrencileriyle gerekse günlük hayata dokunan kesimleriyle yazarların etkileşimde bulunması, etkilenmesi mümkündür. Yaşanılan bölge ve kültür, o toplumun bütün bireyleri için etkileşimi farklı olmakla birlikte her bir şahsa dokunacaktır. Söylemesi gerekirken söylemedikleri veya ele almış olduğu konular, çağın problemlerini bize

⁶⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/131.

⁶⁷ Konu ile ilgili bazı örnekler şu şekildedir: Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/145, 203, 204, 246, 265, 364, 397, 419, 422, 436, 479, 518, 581, 586.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/203.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/203.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/164, 547, 237; 2/596; 3/43, 172, 246, 750; 4/155, 272, 543, 611; 5/57, 471, 517, 602.

⁷¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/544; 3/511; 4/12, 63, 605; 5/10, 52, 54, 95, 196; 6/443.

yansıtacaktır. Müelliflerin kendilerinin etkilendiği bir ortamda yazılan eserlerin şekillenmesi bile yaşanan ortamın etkisinde olabilmektedir.

Günümüzdeki itikadi ve sosyal alanda tartışılan birçok konunun el-Kurtubî'nin yaşadığı dönemde de olduğunu söylemek mümkündür. Çalgı aletleri, raks vb. şeylerin hükmünü ifade etmek için yazdığı *Keşfü'l-gınâ' 'an hükmi'l-vecd ve's-semâ'* isimli eser bunun örneğidir.⁷² Eserde el-Kurtubî, yaşadığı dönemde bu meseleleri görmüş, bunu niçin yaptıklarını sormuş ve eserini yazmıştır.⁷³ Toplumda içki vb. yasak şeylerin tüketildiği meclisler kurulmakta, bu mekânlarda çalgı aletleri harama vasıta olarak kullanılmakta ve haramlarla kendinden geçen insanlar semâ benzeri şeyler yapmaktadır. Bu gibi durumlar, yoldan çıkmış bazı sûfler arasında da yaşanmaktadır.⁷⁴ Semâ ve musikiyle raks gibi konular, Ehl-i tasavvufun içinde ilk dönemden itibaren tartışılmaktadır. Kendi içlerinde bile “caizdir/caiz değildir” tartışmalarının yaşandığı bilinmektedir. Endülüs, Kuzey Afrika, Osmanlı Devleti gibi geniş tarih ve coğrafya ekseninde tartışmaların hiç durmadığı tespit edilmektedir. el-Kurtubî'nin ilk dönem Endülüs, son dönem Mısır coğrafyası da bundan nasibini almış olmalı ki, konuya dair tartışmaların içine girmiştir.⁷⁵

el-Kurtubî'nin şerhinde reddiye olarak sık sık kendisinden bahsettiği bir fırka da Mu'tezile'dir. Hadislerden istinbat ettiği veya daha önce tespit edilmiş olan delillerin Mu'tezile aleyhine olduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile ona göre bid'at fırkalar arasında yer almaktadır.⁷⁶ Yaşadığı dönemde tarih sahnesinden en azından isim bazında çekilen Mu'tezile'nin düşünceleri, yedinci asırda kendince problemliler olarak görülerek tenkit edilmektedir. Bu eleştiri, muhtemelen kendisinin söz edilen veya problem haline getirilen nice konularda görüşünü belirtmek için zikredilmiştir. el-Kurtubî, yaşadığı dönemde belli ortamlar oluşturup Mu'tezile tartışmaları yapmamıştır. Bizim burada Mu'tezile tartışması olarak kastettiklerimiz, ilk dönemlerden itibaren dini konulara dair mezheplerin görüşlerini zikrederken Mu'tezile'nin de görüşüne yer vermesi ve onu ve görüşlerini Ehl-i bidat mezhep çerçevesinde kabul edip tenkit etmesidir. *el-Müfhim*'de toplamda 17 yerde⁷⁷ Mu'tezile'ye dair

⁷² Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî, *Keşfü'l-gınâ' 'an hükmi'l-vecd ve's-semâ'* (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1412/1992), 17-18

⁷³ Kurtubî, *Keşfü'l-gınâ' 'an hükmi'l-vecd ve's-semâ'*, 19.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/534.

⁷⁵ Konuya dair birden fazla çalışma mevcuttur: Hamide Ulupınar, “Kuzey Afrika'da Sema” *Bilimname Dergisi*, 2017 (34) , 227-246; Gribetz, Arthur, “Semâ Tartışması”, çev. Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4/10, 399-416; Dilaver Güner, “Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, 2/26, 1-23; Arif Demir, “İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2) (2015). 65-87.

⁷⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/245, 3/493.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/146, 296, 256, 393, 414, 415, 424; 2/57, 245; 3/493, 526; 4/6; 5/84, 631, 633; 7/190, 267.

konu ve değerlendirmelere yer vermiştir.

İstanbul'un fethi ile alakalı rivayetleri aktarmaktadır. "İstanbul'un fethi, Deccâl'in çıkmasına bir alamettir. Daha önce sahabe zamanında alınmıştı şu an ise Rum ehlinin elinde, Allah onları helak etsin, Deccâl'in çıkma zamanında tekrar alınacaktır"⁷⁸ diyerek tarihi gerçeklerle bağdaşmayan bir değerlendirmede bulunmaktadır. Sahabîlerin de içinde olduğu bazı dönem ordularının İstanbul'un fethi ile ilgili farklı denemeleri olmuş ancak muvaffak olunamamıştır. En son Fatih Sultan Mehmet'in 1453'teki savaş ile birlikte şehri alana kadar İslam orduları şehri fethetmeye muvaffak olamamıştır. Yaşadığı dönem, miladi olarak 1250'lere tekabül etmektedir. Daha Osmanlı Devleti'nin bile kurulmadığı Anadolu'da, Anadolu Selçuklu Devleti veya Beylikler Dönemi yaşanmaktadır. Bu noktada onun yaşadığı dönem veya ilmi çevrelerde gündeme getirilen güncel tartışmalardan hareketle veya tartışma konusu olan rivayetlerin müzakeresiyle böyle bir değerlendirme ihtiyacı hissetmiş olabilir. İstanbul'un fethi ile ilgili değerlendirme yapması, Deccâl'in çıkmasına alamet olarak değerlendirmesi, kıyamete yakın fethedilecek tespitinde bulunması, onun İstanbul'un fethi rivayetine değer verdiğinin bir kanıtıdır.

Görüldüğü gibi toplumun yaşamış olduğu sosyal problemler ve fethedilmesi gereken önemli mekânların o günkü ilmi veya gündelik hayatta değerlendirme durumu şerhine yansımıştır.

1.7. Detay Konuları Değerlendirmesi

Bu başlık içerisinde ifade edilmek istenen yazarın kimi tartışmalar içerisine çokça girerek bağlamdan uzaklaşmış olması kastedilmektedir. Cumhurun delil almadığı hadisler kimi zaman yer ayırmazken, konu içerisinde fazla yer verdiği bölümler dikkat çekmektedir. Mesela vitir namazının emredilmiş olduğu hadiste çok fazla detay bulunmazken el-Kurtubî onun hakkında şerhlerde detaya girerek mezhep görüşlerine yer vermektedir. Vitir namazı ile ilgili bütün konulara değinmeye çalışmaktadır.⁷⁹ Cenaze namazı hakkında hadislerin şerhine geldiğinde detaya girerek onunla ilgili bütün bilgi ve tartışmalar şerhte anlatılmaktadır.⁸⁰

Bu iki örnek, birkaç açıdan değerlendirilebilir. Birincisi, müellif bazı konuları genişletme ihtiyacı hissetmiş olabilir. İkincisi, yaşadığı dönemde mezkûr konularla ilgili

⁷⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 7/250.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/381.

⁸⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/612.

tartışmalar yaşanmış, onları okuyucuya açıklamak istemiş olabilir. Ancak el-Kurtubî'nin şerhteki genel usulüne bakıldığında bu şekilde detay konulara girmediği bilinmektedir. Dolayısıyla bu ve buna benzer sayılı konularda detaya girmesi özel sebebe matuf durumlar gibi görünmektedir. Mezkûr konularla ilgili özel sebeplerin olup-olmadığına bakıldığında el-Kurtubî'nin şahsi bir bakış açısı/tercihi olabileceği düşünülmektedir. Kendince gereksinim duyduğu yerlerde açıklama yaparken bazılarında ise yapmamıştır.

Sonuç

el-Kurtubî'nin *el-Müfhim* isimli şerhi, kendisinin hadis ve fıkıh başta olmak üzere İslami ilimlerde olan yetkinliğini, meselelere olan vukufiyetini ve ilmi disiplinini göstermektedir. Şerhin öne çıkan özelliği, kendisinin de Endülüslü bir âlim olması nedeniyle “fikhü'l-hadîs” bağlamında zengin bir içeriğe sahip olmasıdır. Hadislerde itikadî açıdan ihtilafa sebep olabilecek, mezhep farklılıklarına temel teşkil eden ve anlaşılması için izah gereken bölümler özellikle açıklanmıştır. Hadislerde müşkil gibi görünen veya ihtilaf olduğu zannedilen yerlerin açıklanması bunların örneğidir. Fikhî mezheplerin görüşlerine çokça yer vermiş ve ibadetlerle alakalı konuları detaylı açıklamıştır. Hadislere bâb başlığı koymasının da rivayetlerin belli bir disiplin içinde anlaşılmasına yönelik yaklaşımını göstermektedir. Ayrıca şerhinde ortaya koyduğu birikimle “İhtilâfü'l-hadîs” bağlamında yorumlar yapması, şerh eserlerinin salt bir taklit olmadığı tam aksine yeni bir birikim oluşturduğunu göstermesi açısından da kıymetlidir.

Hadis kaynaklarına vukufiyetinin geniş olması, onun hadis ilimlerinde derinleşmesine vesile olmuştur. Mesela “İhtilâfü'l-hadîs”, “Fikhü'l-hadîs”, “Garîbü'l-hadîs”, “Cerh ve Ta'dîl; ayrıca “manen rivayet” ve “sahabenin adaleti” gibi girift ve çok farklı görüş ve literatürün olduğu konulara şerhinde yer vermiştir. Farklı âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra kendi tercihlerini aktarması, onun ilmi birikiminin bir göstergesi olarak değerlendirmek gerekmektedir.

el-Kurtubî'nin şerhinden hareketle kendisinde bir mezhep taassubu olmadığı tespit edilmektedir. Zaman zaman kendisinin Mâlikî yönünü ifade etse de diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiş onların delilleri hakkında da açıklamada bulunmuştur. Kendi görüşlerini ifade ettiği yerler olmuş fakat mutlak bir doğruluk iddiasında bulunmamıştır.

Şerhte yer verdiği mezhepler içerisinde Hanefîlerin delillerini daha sık eleştirdiğini görüyoruz. Kimi zaman Mâlikî kimi zaman Ehl-i hadîs yönüyle Hanefîlere cevaplar vermiştir. Bu onun nas merkezli bir yaklaşım içerisinde olduğunu göstermektedir. Normalde Mâlikîler ile Hanefîlerin birçok fetvada yakınlığı olduğu bilinmektedir. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile İmam Mâlik'in her sene hacda bir araya gelip meseleleri müzakere etmesi, fetvaların da yakın olmasına yansımıştır. Mâlikî olan el-Kurtubî'nin Hanefîlere yaklaşımında kendi mezhebi yaklaşımından ziyade Ehl-i hadîs bakışının ağır bastığını söylemek mümkündür. İskenderiye'ye göç ettikten sonraki süreç, kendisini bu yönlü bir bakış açısına sevk etmiş görünmektedir.

Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, Ehl-i bid'at mezhepler olarak tanımlanan gruplar hakkında da değerlendirmeler yapmıştır. Bu çerçevede, Şîa, Mu'tezile ve Gulât-ı sûfî olanlara sık sık eleştiride bulunmuştur. Mezkûr mezheplere yaptığı eleştirilerde şahıs düşüncelerden ziyade temel kaynaklar ışığında hareket ettiğini tespit ediyoruz. Bid'at ve hurafelere karşı şerhinde bir mücadele içerisinde. Muhtemeldir ki, yaşadığı dönemde Müslümanların biat ve hurafelere yöneliminin çok olması hasebiyle böyle bir değerlendirme ve mücadele etme ihtiyacı hissetmiştir.

Hadisleri değerlendirmelerinde; hadis kavramları hakkında tartışmalar, sıhhat konusuna sık sık değinme, haber-i vâhid ile amelin çakışması, Mâlikî olması ve mezhebin "amelü ehl-i Medine"ye önem vermesi hasebiyle uygulamayı tercih etmesi ve onun fıkhi konularda delil olabileceğini düşünmesi vs. konulara önem verdiğini göstermektedir. Hadislerin bütün tarikleriyle birlikte değerlendirilmesinin ihtilafı gidermek için şart olduğu, râviler hakkında tahlil yaparken kendi tercihlerini esas kabul ettiği tespit edilmektedir. Hem hadis tartışmalarına hem de güncel toplumsal problemlere bigâne kalmamış, yaşadığı dönemde özellikle İstanbul'un fethi ve sûfîlerin çalgı aletleriyle raksına dair değerlendirmelerde bulunmuştur.

Kaynakça/Reference

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sûrkî, İbrahîm Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Başaran, Selman. “el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-faik-fi-garibil-Hadis>.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali . *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi' u's-Sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât. 1422/2001.
- Çakan, İsmail Lütfi. “Dârekutnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darekutni>
- Çiftçi, Mehmet Emin. *Hadîs Usûlünde Sahih Hadîsin Tanımı Problemi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1424/2004.
- Demir, Arif. “İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2) (2015). 65-87.
- Efendioğlu, Mehmet. “Metruk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/metruk--Hadis>.
- Efendioğlu, Mehmet. “Sahih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahih--Hadis>.
- Gribetz, Arthur. “Semâ Tartışması”. çev. Hüseyin Akpınar. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10, 399-416.
- Gürer, Dilaver. “Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2010, 2/26, 1-23.
- İbn Adiy. *el-Kamil fi duafai'r-ricâl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Ebî Hâtim. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271.
- İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Dâiratü'l-Ma'rife en-Nizâmiyye. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâm, 1390.

- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn es-Selmânî el-Endelüsî. *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbnü's-Salâh, eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadis*. thk. Abdullatîf el-Hümeym, Mâhir Yâsîn el-Fahl b.y.: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Osmânî. *Silmu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. İstanbul: İrcıca Yayınları, 2010.
- Kurt, Ali Vasfî. *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Kurtûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim. *el-Keşfü'l-kınâ' 'an hükmi'l-vecd ve's-semâ'*. Tanta: Dârü's-Sahabe li't-Türâs. 1412/1992.
- Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim. *el-Müfihîm limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddîn Dîb vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1997.
- Meraküşî, Muhammed b. Abdilmelik el-Ensârî el-Evsî. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*. thk. İhsan Abbâs vd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî Beyrut: Daru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen-i-Nesâî*. thk. Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde Halep: Mektebü'l-Matbuat, 1406/1986.
- Öztoprak, Mustafa. "Endülüs Hadisçiliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013 (34), 109-136.
- Salahaddin, Emani. *Cuhûdü'l-İmâm Ebi'l-Abbâs el-Kurtubî fî ulumu'l-hadis min hilâli kitâbihi el-Müfihîm limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*. Sudan: Camiatü Ümmü Derman el-İslâmî, Külliyyetü Usûlüddîn, Doktora Tezi, 2015.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs b. İshak. *es-Sünen*. nşr. Muhyiddin Abdülhamid Beyrut: Mektebetü'l-'Asriye, ts.
- Topaloğlu, Nuri. "Kurtubî, Ahmed b. Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Kurtubî-ahmed-b-omer>.
- Ulupınar, Hamide. "Kuzey Afrika'da Sema". *Bilimname Dergisi*, 2017 (34) , 227-246.
- Yatkin, Nihat. *Hadislerin Mana ile Rivayeti ve Neticeleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed. *Mizanü'l-İtidal*. Beyrut: Darü'l-Marife, 1382.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed. *Mu'cemüş-şüyûhi'l-kebîr*. thk. Muhammed Habîb. Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 1408/1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşâr Avvâd Marûf. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003.