

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Journal of Tafsir Researches

TADER

Cilt/Vol: 2 Sayı/Issue: 1 Yıl/Year: 2018

Üçüncü Sayımızla Karşınızdayız...

Zamanın su gibi aktığı gerçeği özellikle böyle uzun ve kıymetli emeklerin harcandığı çalışmalarda daha belirgin bir şekilde ortaya çıkıyor. Yapılan iş de zevk verince ve bir fayda sağladığı düşüncesi hâsıl olduğunda mutluluk katlanıyor. Bizim bu dergimiz işte böyle bir süreci bizlere fazlasıyla yaşıyor.

Tefsir sahasında çalışan kıymetli hocalarımız ve değerli arkadaşlarımızın katkısı ve özverisi ile iki sayımızı çıkarmıştık. Yine aynı özveri ve katkılarla üçüncü sayımızı çıkarmış oluyoruz. “Umuyoruz ki henüz emekleme safhasında olan ihtisas dergimiz TADER, sizlerin katkılarıyla her sayıda gelişerek büyüyecektir.” demiştik bir önceki sayımızda. Şimdi ise bir yerlere tutunarak yürümeye başladık. Rabbim tam olarak ayakta durmaya başladığımız günleri de getirsin.

Bu yola çıkarken arkadaşlarımızın destek vereceğini ümit etmekteydik. Ümidimiz her adımda fiiliyata dönüştükçe gayretimiz arttı ve bu yolda rahatlıkla devam edebileceğimize yönelik inancımız güçlendi. Üçüncü sayımızda da böyle oldu. Dergipark, TADER makalelerine DOI numarası vermeye başladı. ARASTIRMAX adlı indeks dergimizi taramaya başlayacağını belirtti. Uluslararası bir indeksin de dergimizi inceleme süreci devam ediyor.

Üçüncü sayımızda Prof. Dr. Hidayet Aydar, Doç. Dr. Nihat Uzun; Dr. Öğretim Üyeleri Faruk Özdemir, Mustafa Kara, Avnullah Enes Ateş araştırma makalelerini kaleme aldılar. Doç. Dr. Hikmet Koçyiğit çevirisini dergimize gönderdi. Araştırma görevlileri Enise Osmanoğlu Bengi ve M. Sait Kaplan da tanıtım yazılarıyla destek verdiler. Her birine ayrı ayrı teşekkür ediyoruz.

Bu süreçte her an beraber hareket ettiğimiz editör yardımcılarımız da gayretlerini bizden esirgemediler. Kendilerine ve makalelerin çok kısa bir sürede okunup değerlendirilmesinde hakemlikleriyle bizlere yardımcı olan hocalarımıza ve arkadaşlarımıza sonsuz şükranlarımı sunuyorum.

Dördüncü sayımızda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

(20.04.2018)

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

(TADER)

Sahibi

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

(SAÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / Tefsir ABD)

Editör

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

Alan Editörleri

Doç. Dr. Yunus Emre Gördük

Doç. Dr. Gökhan Atmaca

Dr. Öğr. Üyesi Mürsel Ethem

Yayın Kurulu

Prof. Dr. İsmail Çalışkan

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Doç. Dr. Halil Aldemir

Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ

Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK

Araş. Görev. Emine ÖZBEK SERT

Araş. Görev. Ömer DİNÇ

Araş. Görev. Sakin TAŞ

Araş. Görev. Soner AKSOY

ISSN: 2587-0882

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

DANIŐMA KURULU

| | |
|------------------------------------|-------------------------------|
| Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK | N. Erbakan Üniversitesi |
| Prof. Dr. Halis ALBAYRAK | Ankara Üniversitesi |
| Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU | Ankara Üniversitesi |
| Prof. Dr. M. Akif KOÇ | Ankara Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ | Ankara Üniversitesi |
| Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ | Gaziantep Üniversitesi |
| Prof. Dr. Talip ÖZDEŐ | Cumhuriyet Üniversitesi |
| Prof. Dr. Hasan KESKİN | Cumhuriyet Üniversitesi |
| Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ | Atatürk Üniversitesi |
| Prof. Dr. Süleyman GEZER | Hitit Üniversitesi |
| Prof. Dr. Ömer KARA | Atatürk Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mevlut DODİC | Univerzitetu Novom Pazaru |
| Prof. Dr. Emad ALSHARIFEEN | Ürdün Üniversitesi |
| Prof. Dr. Ahmed Muhammed ŐERKÂVİ | Mısır Ezher Üniversitesi |
| Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK | Uludağ Üniversitesi |
| Prof. Dr. Hidayet AYDAR | İstanbul Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mehmet OKUYAN | Ondokuz Mayıs Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mustafa ÜNVER | Diyanet İŞleri Başkanlığı |
| Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR | İstanbul Üniversitesi |
| Doç. Dr. Selim TÜRCAN | Hitit Üniversitesi |
| Doç. Dr. Ömer BAŐKAN | Abant İzzet Baysal |
| Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK | Trakya Üniversitesi |
| Doç. Dr. İsmail AYDIN | Sıtkı Koçman |
| Doç. Dr. Burhan SÜMERTAŐ | Çoruh Üniversitesi |
| Doç. Dr. Mehmet ÇİÇEK | İzmit Üniversitesi |
| Doç. Dr. Murat KAYACAN | MuŐ Alparslan Üniversitesi |
| Doç. Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN | MuŐ Alparslan Üniversitesi |
| Doç. Dr. Nihat UZUN | Karadeniz Teknik Üniversitesi |
| Doç. Dr. Mehmet DEMİRCİ | Erciyes Üniversitesi |
| Doç. Dr. Hikmet Koçyiğit | Kafkas Üniversitesi |
| Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU | İnönü Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARA | Ondokuz Mayıs Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Saifullah Butto | Kaide Awam Üniversitesi |
| Dr. Ahmet Şükrü-Ürdün Üniversitesi | Ürdün Üniversitesi |
| Dr. Omar Chabani | Konstantaniye Üniversitesi |

İletişim

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

SAKARYA

Tel: 0543 403 54 86

<http://dergipark.gov.tr/tader>

tefsirarastirmalari@gmail.com

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

(TADER)

NİSAN / April 2018

Cilt: 2- Sayı: 1

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

“KUR’ÂN AYETLERİ BAĞLAMINDA KELÂM EKOLLERİNİN İLAH TASAVVURLARINA DAİR BİR İNCELEME”

“An Analysis on the Concept Of God in Kalam Schools in the Context Of Quranic Verses”

Faruk ÖZDEMİR 1-25

“KUR’AN’DA “MÂ” EDATININ FARKLI KULLANIMLARI VE KUR’AN YORUMLARINA ETKİSİ”

“Different Uses Of The “Mâ/ﻻ ” Preposition In The Qur’an and Its Influence On The Quranic Interpretation”

Avnullah Enes ATEŞ 26-56

“KUR’ÂN KISSALARINI “HİKÂYE” KAVRAMIYLA TANIMLAMAMANIN İMKÂNI”

“The Possibility of Defining Quranic Parables as Stories”

Mustafa KARA 57-73

“ABDULLAH BOSNEVÎ VE TEFSİR RİSALELERİ”

“Abdullah Bosnevi and His Tafsir Treaties”

Hidayet AYDAR 74-99

“KUR’ÂN’I TANIMLAMAMANIN KEYFİYETİ: KUR’ÂN TANIMLARININ TARİHSEL SERENCAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME”

“Modality of Defining the Qur’an: A Review on The Historical Adventure of Definitions of The Qur’an”

Nihat UZUN 100-140

ÇEVİRİ

“İMÂM ABDULHAMÎD EL-FERÂHÎ VE “NİZÂMU’L-KUR’ÂN VE TE’VÎLU’L-FURKÂN Bİ’L-FURKÂN” ADLI TEFSİRİNDEKİ METODU”

Hikmet KOÇYİĞİT 141-172

KİTAP TANITIM

**“MEZHEBİ AİDİYETİN TEFSİRDEKİ İZDÜŞÜMLERİ: EŞ'ARİYYE VE
MU'TEZİLE ÖRNEĞİ”**

Araş. Görev. Enise Osmanoğlu Bengi 173-179

“KUR'ÂN VE SÜNNET EKSENİNDE HİTÂBET”

Araş. Görev. Mustafa Sait KAPLAN 180-184

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Nisan / 2018, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 1-25.

(Gönderim Tarihi: 10 Mart 2018 Kabul Tarihi: 09 Nisan 2018)

DOI NUMARASI: 10.31121/tader.403927

YAYIN TARİHİ: 20.04.2018

KUR'ÂN AYETLERİ BAĞLAMINDA KELÂM EKOLLERİNİN İLAH TASAVVURLARINA DAİR BİR İNCELEME*

Faruk ÖZDEMİR*

Özet

Kelâm ekollerinin ilah tasavvurlarına baktığımızda Eş'ariyye'nin “mutlak mürîd ve tam mâlik” bir Allah tasavvurunu merkeze aldıkları; Mu'tezile'nin “mutlak âdil ve tam hakîm” bir ilah tasavvurunu düşünce sistemlerinin merkezine alıp diğer kelâmî meselelere bu perspektiften bakarak yorum geliştirdikleri dikkat çekmektedir. Mâtürîdî âlimler ise ilah düşüncesinde “mutlak hikmetçi” yaklaşımı benimseyerek diğer kelâmî konulara bu merkezden yorumlar yapmışlardır. İlkeli özgürlükçü görüşü savunanlara göre ise Allah'ın fiilleri, O'nun ilkeleri ve sıfatlarının doğal bir yansıması olacak şekilde gerçekleşir. Yani Allah, fiillerini bize bildirmiş olduğu sıfatları ve ilkelerine uygun olarak gerçekleştirir. Söz konusu ekollerin ve kelâmî eğilimlerin Allah tasavvurlarına yön veren ve Kur'ân'da Allah'a izafe edilen fiillerin ve sıfatların yer aldığı pasajlar, tematik ve bağlamsal açıdan Kur'ân bütünlüğü içerisinde irdelendiğinde, başka bir deyişle Kur'ân metinleri, âyetlerin siyak-sibak, nüzul sebepleri, tarih, sosyo-kültürel çevre ve makâsıd gibi Kur'ân metnini *doğru* anlamının temel parametreleri dikkate alınarak incelendiğinde, öyle anlaşılıyor ki Allah eylemlerini ya da fiillerini ne Eş'ariyye'nin iddia ettiği gibi “mutlak mürîd ve tam mâlik” bir ilah tasavvuruyla gerçekleştirmekte ne de Mu'tezile'nin “mutlak âdil ve tam hakîm” ilah telakkisiyle icra etmektedir. Mâtürîdiyye'nin “mutlak hikmetçi” ilah tasavvuruna gelince; Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğunun söylenmesi makuldür. Fakat bu tasavvurun temelinde bütün mevcudatı Allah'a ait tek bir sıfat üzerinden anlamlı kılma çabası yatmaktadır. Dolayısıyla doğru bir Allah tasavvuruna ulaşmak için Mâtürîdî'nin benimsediği hikmet kavramını biraz daha açmak gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim ilâhî mesajlar tematik ve bağlamsal olarak incelendiğinde öyle görünüyor ki Allah fiillerini, belirli ilkeler ve sebepler çerçevesinde icra etmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah, fiillerini ancak bize bildirmiş olduğu sıfatları ve ilkelerine uygun olarak gerçekleştirmektedir. Yani Allah belirli ilkeleri, prensipleri, kanunları ya da ilâhî yasaları (*sünnetullah*) çerçevesinde fiillerini icra etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sünnetullah, Eş'arî, Mâtürîdî, Mu'tezile, ilah tasavvuru, ilke.

* Bu makale “İthenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

* Dr. Öğretim Üyesi. Sinop Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi. TİB Bölümü. e-mail: fozdemir@sinop.edu.tr.

An Analysis on the Concept Of God in Kalam Schools in the Context Of Quranic Verses

Abstract

In the assessment of concept of god in the kalam (Islamic theology) schools, it is remarkable that the Ashariyya focuses on the concept of Allah that is “all-willing and absolute possessor (Malik),” while Mu'tazilis are based on the concept of god that is “all just and omnipotent,” and other kalam issues are interpreted from those perspectives by those schools. The Maturidiyya embraces an approach underlining Allah's attribute of “all-wise,” and makes interpretations on other kalam issues from that perspective. According to those advocating the principled and liberal opinion, the actions of Allah emerge as a natural reflection of His principles and attributes. In other words, Allah acts in accordance with His attributes and principles He revealed us. The passages which steer the concept of Allah in the aforementioned schools and kalam trends and in which the actions and attributes attributed to Allah in the Quran exist can be assessed in conceptual and thematic aspects within the integrity of Quran. In another expression, the Quranic scriptures can be evaluated by considering the essential parameters to comprehend properly the Quran scripture such as siyaq-sibaq (whole context) and asbab al-nuzul (causes of revelation), history, socio-cultural circumstance, and maqasid (objectives) of verses. This analysis indicates that Allah acts neither in an understanding of god “all-willing and absolute possessor” acknowledged by the Ashariyya nor in an understanding of god “all just and omnipotent” claimed by Mutazilis. Regarding the concept of “all wise” god in Maturidiyya, it is reasonable to claim that the actions of Allah are wise. However, this opinion vests effort to give all the beings meaning over a unique attribute of Allah (hikmat). Therefore, I suggest that the hikmat concept embraced by Maturidi should be elaborated in order to reach a proper concept of Allah. Indeed, the examination of divine messages from thematic and contextual aspects shows that Allah performs his actions within the framework of certain principles and causes. In other words, Allah carries out His actions in accordance with His attributes and principles He revealed us. It means that Allah performs His acts within the framework of His principles, rules, or divine rules (sunnatullah).

Keywords: Sunnatullah, Ashariyya, Maturidi, Mu'tazilis, concept of god, principle.

Giriş

Kelâm ekollerinin ilah tasavvurlarına baktığımızda birbirlerinden farklı eğilimler içerisinde oldukları ve benimsedikleri ilah tasavvurları doğrultusunda Kur'ân metinlerini te'vil ettikleri, özellikle de araştırmamıza konu olan ve Allah'a isnat edilen fiiller ile sıfatlarını bu perspektiften yorumladıkları görülmektedir. Nitekim üç büyük kelâm mezhebinden Eş'ariyye, “mutlak mürîd ve tam mâlik” bir Allah tasavvurunu merkeze alarak söz konusu meselelere ilişkin yorum ve kanaatlerini dile getirmiştir. Eş'ariyye'nin merkeze aldığı bu ilah tasavvuruna şekil veren bir takım ilahî nitelikler vardır ki bunları şu şekilde özetleyebiliriz: Yüce Allah'ın kullarını mükellef tutmaması mümkün olduğu gibi onları güç yetiremeyecekleri bir şeyle yükümlü kılması (teklîfu mâ lâ yutâk) ve onlara herhangi bir suç ya da karşılık söz konusu olmaksızın elem vermesi de imkân

dâhilindedir. O'nun kulları için en uygun olana (aslah) riayet etmesi kendisine vacip olmadığı gibi itaate sevap, mâsiyete ceza vermesi de vacip değildir. Kulun herhangi bir fiili yapmasının gerekli olması akıl ile değil şeriat iledir. Peygamberler göndermek Allah'a vacip değildir fakat gönderdiği takdirde bu, kötü (kabîh) de olmaz muhal de olmaz, aksine o elçilerin doğruluğunu mucizeyle izhar etmesi mümkündür.¹

Eş'ariyye'nin ilah tasavvuruna göre Allah'ın âhirette çocuklara acı çektirmesi caizdir ve O, böyle yaptığı takdirde adaletten şaşmış olmaz. Benzer şekilde sınırlı bir suç karşılığında nâmütenâhî azapta bulunması da adaletli bir davranıştır. Allah'ın insanları elem verici bir azaba uğratarak bu cezalandırmayı devamlı kılması kendisi için kötü (*kabîh*) bir fiil olarak telakki edilemeyeceği gibi mü'minlere azap edip kâfirleri cennete sokması da kötü bir eylem olarak değerlendirilemez.²

Eş'ariyye'ye göre Cenâb-ı Hak, başkası tarafından mâlik olunamayan, üzerinde herhangi bir mubah kılıcı, emredici, zorlayıcı, yasaklayıcı ve kendisi için sınır ve kural koyucu bulunmayan mutlak mâlik ve gâlip olandır. Binâenaleyh O'ndan hiçbir kabîh fiil sâdir olmaz. Bizden kaynaklanan bir işin kötü olarak nitelenmesi, bizim için konulan sınırı ve çizgileri aşip yasaklanan bir alana girmemiz nedeniyledir. Dolayısıyla yüce Allah, başkasının hükümranlığı ve emri altında olmadığına göre O'nun fiilleri kötü ve çirkin olmakla tavsif edilemez.³

Eş'ariyye'nin bu “mutlak mürîd ve tam mâlik” bir Allah tasavvuru⁴ karşısında Mu'tezile “mutlak âdil ve tam hakîm” bir Allah tasavvurunu düşünce sistemlerinin merkezine alıp diğer kelâmî meselelere bu perspektiften bakarak yorum geliştirmişlerdir. Tıpkı Eş'ariyye'de olduğu gibi onların da ilah tasavvuruna şekil veren bir takım ilahî vasıflar vardır ki bunları ana hatlarıyla şu şekilde hulasa edebiliriz: Allah'ın varlıkları

¹ Muhammed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk., İnsâf Ramadân, Dâru Kuteybe li't-Tıbbâ'ah ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût-Lübânân 1423/2003, s. 119; a.mlf., *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s. 137; a.mlf., *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, s. 117.

² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Haz. Hamûde Ğarâbe, Matba'atü Mısır, Kâhire 1955, s. 116-117; a.mlf., *el-Lüma' fi'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a: Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 128-129; Ayrıca bkz. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr 'Alî Mehnâ-'Alî Hasan Fâ'ûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût-Lübânân 1414/1993, I, 115-116; a.mlf., *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 97.

³ el-Eş'arî, *el-Luma'*, 117; a.mlf., *el-Lüma': Eş'arî Kelâmı*, s. 129.

⁴ Eş'ariyye'nin “mutlak mürîd ve tam mâlik” Allah tasavvuru hakkında geniş bir değerlendirme ve eleştirisi için bk., Muzaffer Barlak, “İtikadî Mezheplerde İlahiyyât ve Nübüvvet Bahislerinin Bütünlüğü Sorunu”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, cilt:10, sayı: 2, Güz 2017, s. 568-573.

yaratıp, yarattıktan sonra da onları mükellef kılması -Mu'tezile'den bir kısmına göre- O'na vaciptir.⁵ O, kullarını güç yetiremeyecekleri bir şeyle yükümlü kılmaz (*teklîfu mâ lâ yutâk*)⁶, onların gücünü aşan şeyleri irade etmez.⁷ Cenâb-ı Hakk'ın kullarına herhangi bir günah (*zenb*) ya da suç söz konusu olmaksızın elem vermesi muhaldir. Zira bu, kötü (*kabîh*) bir fiildir.⁸ Kulları için en uygun olanı (*aslah*) veya uygun (*salah*) olanı yapması Allah'a vaciptir.⁹ O, iyilik yapanları yaptıkları iyilik karşılığında iyilikle mükâfatlandırarak; kim de kötülük yaparsa onu elem verici bir azapla cezalandıracaktır. Başka bir ifadeyle Allah'ın vaadi ve vâdi mutlaka gerçekleşecektir. Yani vaad ettiği sevap, tehdit ettiği ceza kesinlikle vuku bulacaktır, cezayı hak edeni affetmesi, mükâfatı hak edene azap etmesi söz konusu değildir.¹⁰ Eş'ariyye'nin iddiasının aksine Allah günahsız çocuklara azap edecek değildir. Zira günahı olmayana azap etmek zulümdür. Allah Teâlâ'nın zâlim olarak nitelenmesinin caiz olmadığı ümmetin ittifakıyla sabittir. Zira zulüm kabihtir.¹¹ Şeriat gelmese de akılla Allah'ı bilmek vaciptir.¹² Allah'ın, kulları hakkında maslahat ve fayda söz konusu olduğunu bildiğinde kendilerine peygamber göndermesi vaciptir.¹³

Mâtürîdî ekolüne mensup âlimler ilah düşüncesinde “mutlak hikmetçi” yaklaşımı benimseyerek diğer kelâmî konulara bu merkezden yorumlar ve izahlar yapmışlardır. Başka bir ifadeyle Mâtürîdiyye ekolüne göre Allah'ın tüm fiilleri mutlaka bir hikmete mebnidir ve O, hikmetsiz (*sefeh*) fiil işlemekten münezzehtir. İtikâdî-kelâmî görüşlerinin odak noktasını oluşturan bu ilah tasavvurunu şekillendiren bazı ilahî nitelikler vardır ki

⁵ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, 123; a.mlf., *İtikadda Orta Yol*, s. 147.

⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyâse ve'l-Akâid ve Târîhi'l-Mezâhibi'l-Fıkhîyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire ty., 121; a.mlf., *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Çelik Yayınevi, İstanbul ty., 146; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, 124-125; Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân 'Umeyre, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrût-Lübân 1419/1998, IV, 296.

⁷ Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 121; a.mlf., *Mezhepler Tarihi*, s. 146.

⁸ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, 126; a.mlf., *İtikadda Orta Yol*, s. 152.

⁹ Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 170; a.mlf., *Mezhepler Tarihi*, 204; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, 126; a.mlf., *İtikadda Orta Yol*, s. 153; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 57; a.mlf., *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 58; Ebu'l-Mu'in en-Neseftî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûliddîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire 2011, I, 988-989.

¹⁰ Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 121-122; a.mlf., *Mezhepler Tarihi*, s. 147.

¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, TYEKB, İstanbul 2013, II, 284-287; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Andülkerîm 'Usmân, Mektebetu Vehbe, yy., ty., s. 477-478.

¹² Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, 129; a.mlf., *İtikadda Orta Yol*, s. 157.

¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, II, 440-441; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 575.

onları genel hatlarıyla şöyle belirtebiliriz: Allah hikmetinin muktezası olarak yarattıklarını mükellef kılar. Zira O, kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden bir âlem yaratmıştır. O'nun mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemezdi ki zaten o takdirde âlemi yaratmasının bir manası kalmazdı. Ayrıca mükellefiyetin ortadan kaldırılmasında yaratmanın hikmetinin de yok olması söz konusudur. Zira bu durumda mahlûkat yok olmak için vücut bulmuş demektir. Bir şeyi başka bir şey için değil de sadece bozmak için yapıp kuran kimse abesle iştigal eden ve hikmetten en uzak kalan demektir.¹⁴

Allah Teâlâ'nın kullarını, kendileri tarafından meydana getirilmesi mümkün olmayan şeylerle mükellef tutması (*teklîfu mâ lâ yutâk*) caiz değildir.¹⁵ Zira âmâyı görmekle, kötürümü yürümele mükellef tutmakta olduğu gibi aciz bir kimseyi yükümlülük altında bulundurmamak da hikmet dışı bir tutumdur. Dolayısıyla şanı yüce ve hikmet sahibi (*el-hakîm*) olan Allah'a böyle bir şey nispet edilemez. Bunun esas şudur ki mükellef tutmak demek, fâiline zahmet (*külfet*) verecek bir işi imtihan (*iptilâ*) gayesiyle emretmek demektir. Öyle ki mükellef yaptığı takdirde kendisine sevap verilecek ya da mükâfatlandırılacak, yapmadığı takdirde ise cezalandırılacaktır. Böyle bir şey ancak, muhal olan hususlarda değil, kul tarafından meydana getirilmesi mümkün olan durumlarda söz konusu olabilir.¹⁶

Mâtürîdiyye'ye göre kulları için en uygun olanı (*aslah*) yerine getirmek Allah'a vacip olmadığı gibi onlar için uygun (*salah*) olana riayet etmek de O'na vacip değildir.¹⁷ Cenâb-ı Hak, abes iş yapmaktan münezzehtir. O'nun fiilleri hikmetin gereğine uygunluk arz etmektedir. Zira O, kendisini vafettiği şekilde sınırsız ve sonsuz hikmet (*el-hakîm*) ve bilgi (*el-alîm*) sahibidir. O, koyduğu tüm teklîfi hükümlerinde ve bütün yaratma (*tekvînî*) fiillerinde söz konusu hikmeti irâde etmiş ve amaçlamıştır. Allah bunu bir icbar edici (*mücbir*) ve zorlayıcı (*mülzim*) karşısında yapmamıştır. Zira O, istediğini seçen (*muhtâr*) ve dilediğini irade eden ve istediğini yapandır (*fa'âmun limâ yurîd*). Dolayısıyla uygun olanı veya daha uygun olanı yapmak O'na vaciptir, denemez. Çünkü vücûp

¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2016, s. 170; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf, el-İskenderiyye ty., s. 100.

¹⁵ Nûruddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi 'Usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, MÜİFVY, İstanbul 2016, 68, 137.

¹⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 68, 137.

¹⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 73, 146; Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 170; a.mlf., *Mezhepler Tarihi*, 204.

(zorunluluk) iradeye aykırıdır ve başkasının Allah üzerinde hak sahibi olmasını gerektirir.¹⁸ Allah'ın vaadi ve vaîdi hikmet açısından gereklidir.¹⁹ Yani iyilik yapanları yaptıkları iyilik karşılığında ödüllendirmek, kötülük yapanları da yaptıkları kötülük karşılığında cezalandırmak hikmet açısından gereklidir.

Mâtürîdî (ö. 333/944), Allah'ı bilmenin gerekli olduğu ve bu gerekliliğin aklen idrak edilebileceği görüşündedir. Zira akıl hevâ ve taklitten uzak bir şekilde doğru bir istikamet tutturabilirse, Allah'a imana ve marifete ulaşabilecektir. Ancak her ne kadar akıl tek başına Allah'ı bilmeye yetiyorsa da, akıl, tek başına teklîfi hükümleri bilmeye güç yetiremez.²⁰ Hikmetin gereği olarak peygamber göndermek gereklidir.²¹ Nübüvvet müessesesinin mevcudiyetine aklî bir zorunluluk olarak hükmetmek vazgeçilmez bir durum arz eder. Bu hem din ve dünya açısından ona olan ihtiyaç hem de -aklın bundan müstağni kalması söz konusu ise- Allah'ın lütfkârlığını kanıtlama bakımından böyledir. Şu da bir gerçek ki dünya işlerinin düzenini ve dinin varlığını ayakta tutan ilke aynı konuma sahiptir. Mesela Allah insan türünü yaratmış ve fertlerini imtihana tabi tutmuş; gökten indirdiği su sayesinde kendileri için yeryüzünden besinler ve ilâçlar sağlamış, bunun yanında onlardan hastalıklar ve öldürücü zehirler de icat etmiş, zarar vereni fayda verenden ayırmak için insanların bizzat her şeyi denemelerini de -bunu yapanın ölüme sürüklenme ihtimali nedeniyle- aklen kabul edilmez bir şey olarak göstermiştir. Bu hususu denemeden bilmek de insan için mümkün değildir. O halde yeryüzündeki bütün nesnelere mahiyetini Allah'ın kendisine bildireceği bir zâtın mevcudiyetine hükmetmek kaçınılmaz hale gelmiştir ki alacakları gıdalar sayesinde insanların bedenleri hayatiyetini idame ettirsin ve dinî vazifelerini ifa edebilsinler.²²

İslâm düşüncesindeki bu üç kelâm ekolünün ilah tasavvurları dışında bir başka eğilim daha vardır ki bunu, “ilkeli özgürlükçü” yaklaşım olarak ifade edebiliriz. Bu eğilimi savunanlara göre Allah, ne Eş'ariyye'nin iddiasında yer aldığı gibi koşulsuzca ve

¹⁸ Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 170; a.mlf., *Mezhepler Tarihi*, 204.

¹⁹ Mâtürîdî, vaad ve vaîd konusunda aslında Mutezile ile aynı düşünmekte, aradaki fark ise vaciptir, ifadesini kullanmak yerine gereklidir (لزم) ifadesiyle birlikte meselenin hikmet açısından gerekliliği vurgulanmaktadır (لزم الوعد والوعيد في الحكمة). (Bk., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170; a. mlf., *Kitâbü't-tevhîd*, (Fethullâh Huleyf neşri), 100; Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 171; a.mlf., *Mezhepler Tarihi*, s. 205-206

²⁰ Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 169; a.mlf., *Mezhepler Tarihi*, s. 203.

²¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 46, 99.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275-276; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, (Fethullâh Huleyf neşri), s. 179-180.

hatta ne zaman ne yapacağı dahi belli olmayan bir belirsizlikle nitelenebilir ne de Mu‘tezile’nin iddiasında yer aldığı üzere vucûbiyetle nitelenebilir. İlkeli özgürlükçü görüşü savunanlara göre Mâtürîdiyye’nin iddia ettiği Allah’ın fiillerinin hikmetli olduğunun söylenmesi makuldür. Fakat bu düşünce bütün mevcudâtı Allah’a ait tek bir sıfat (hikmet) üzerinden anlamlı kılma çabasıdır. Binâenaleyh bir tek sıfatın, Allah’ın fiillerinin yegâne gerekçesi konumunda görülmesi, bununla birlikte âlemi yaratmasının gerekçesi konusunda sessiz kalınması veya bu fiilin her türlü illetten hâlî kabul edilmesi isabetli bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Yine bu görüşte olanlara göre Allah, nasıl bir varlık olduğu hakkında fikir yürütebilmemiz için âdil olacağı, merhametli olacağı ve asla zulmetmeyeceği gibi ilkeleri hakkında birçok haber vermiştir. Buna göre Allah’ın fiilleri, O’nun ilkeleri ve sıfatlarının doğal bir yansıması olacak şekilde gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle Allah, fiillerini ancak bize bildirmiş olduğu sıfatları ve ilkelerine uygun olarak ilkeli bir özgürlükle gerçekleştirir. Dolayısıyla Allah hakkında oluşturulacak isabetli bir ilah düşüncesi için başlangıç noktası Allah’ın ilkeleriyle hareket eden bir varlık olduğunun kabulüdür.²³

Kur’ân âyetleri tematik ve “bağlamsal” (contextual) açıdan Kur’ân bütünlüğü içerisinde irdelendiğinde acaba Eş‘ariyye’nin “mutlak mürîd ve tam mâlik” bir Allah tasavvurunu mu; yoksa Mu‘tezile’nin “mutlak âdil ve tam hakîm” ilah düşüncesini mi; ya da Mâtürîdiyye’nin “mutlak hikmetçi” ilah tasavvurunu mu veyahut da İslâm düşüncesindeki bu üç kelâm ekolünün ilah tasavvurları dışında bir başka eğilim olan “ilkeli özgürlükçü” ilah düşüncesini mi öngörmektedir? Başka bir ifadeyle Kur’ân’da bizzat Allah’a izafe edilen eylemleri ya da fiilleri O, Eş‘ariyye’nin iddia ettiği gibi sınırsız ya da koşulsuz özgürlükle mi; Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü gibi “mutlak âdil ve tam hakîm” bir ilah düşüncesiyle mi; yoksa Mâtürîdiyye’nin savunduğu “mutlak hikmetçi” bir ilah tasavvuruyla mı veyahut belirli ilkeleri, prensipleri, kanunları ya da ilâhî yasaları (*sünnetullah*) çerçevesinde mi gerçekleştirmektedir? İşte bu makalede söz konusu ekollerin ve kelâmî eğilimlerin Allah tasavvurları ya da ilah düşünceleri, Kur’ân metinleri çerçevesinde incelenerek hangi ekolün telakkisine daha yakın olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda İslâm düşünce ekollerinin itikâdî-kelâmî görüşlerinin odak

²³ “İlkeli özgürlükçü” ilah düşüncesi hakkında bir değerlendirme için bk., Barlak, “İtikadî Mezheplerde İlahiyyât ve Nübüvvet Bahislerinin Bütünlüğü Sorunu”, s. 578-581; Ayrıca tanrı tasavvurları hakkında, tevhid, tenzih ve teşbih kavramları ekseninde bir analiz için bk., Mehmet Ekvuran, “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 2, sayı: 1, Bahar 2007, ss. 45-62.

noktasını oluşturan ilah tasavvurları, âyetlerin siyak-sibak, nüzul sebepleri, tarih, sosyo-kültürel çevre ve makâsıd gibi Kur'ân metnini doğru anlamının temel parametreleri dikkate alınarak incelendiğinde hangi ekolün ilah tasavvuruna daha yakın durduğu belirlenmeye gayret edilecektir. Yine bu amaçla Allah'ın eylemlerini gerçekleştirmesinin gerekçelerini ortaya koyan Kur'ân pasajları muvacehesinde bahsi geçen ilah tasavvurları üzerine bir tahlil denemesi yapılacak, o ilah tasavvurlarını temsil eden ekollerin temsilcilerinin araştırmaya konu âyetlere ilişkin, benimsedikleri Allah tasavvurlarını yansıtan te'vil ve görüşleri değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Fakat Kur'ân'da Allah'a izafe edilen fiiller sayı ve muhteva itibarıyla çok olup makalemizin boyutunu aşacağı için sadece O'nun eylemlerine vurgu yapan âyetlerden örnek kabilinden pasajlar sunarak meseleyi izah etmeye çalışacağız.

1. Allah'ın Fâsıkları Âyetlerinden Uzaklaştırması

Kur'ân'da yer alan, “*Nasihât ve her şeyin açıklamasına dair ne varsa hepsini Mûsâ için levhalarda yazdık. (Ve dedik ki): Bunları kuvvetle tut, kavmine de onun en güzelini almalarını emret. Yakında size, fâsıkların yurdunu göstereceğim. Yeryüzünde haksızlıkla kibirlenenleri, âyetlerimden çevireceğim/uzaklaştıracağım. Onlar bütün mucizeleri görseler de iman etmezler. Doğru yolu görseler onu yol edinmezler. Fakat azgınlık yolunu görürlerse, hemen ona saparlar. Bu durum, onların âyetlerimizi yalanlamalarından ve onlardan gafil olmalarından ileri gelmektedir. Hâlbuki âyetlerimizi ve ahirete kavuşmayı yalanlayanların amelleri boşa çıkmıştır. Onlar, yapmakta oldukları amellerden başka bir şeyle mi cezalandırılırlar?*”²⁴ âyetlerinde Allah, yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerinden uzaklaştıracağını ya da çevireceğini (*seasrifu*) bildirerek açık ve net bir şekilde müstebirler üzerinde tasarrufta bulunma fiilini kendisine izafe etmektedir.

Bazı müfessirler bu pasajda yer alan “*Yeryüzünde haksızlıkla kibirlenenleri, âyetlerimden çevireceğim/uzaklaştıracağım*” âyetini delil getirerek Eş'arî ilah telakkisini aksettirecek şekilde Allah'ın bazen insanı imandan men edebileceğini, ondan alıkoyabileceğini ve bunun da âyette açık bir şekilde zikredildiğini iddia etmektedir.²⁵

²⁴ A'râf 7/145-147.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: et-Tefsîru'l-Kebîr, Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Lübnân-Beyrût 1401/1981, XV, 3; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût ty., IX, 61; Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-

Mu‘tezilî âlimler ise Eş‘ariyye’nin bu te’viline, “âyeti, sizin zikrettiğiniz anlama hamletmek mümkün değildir” diyerek itiraz edip şu delilleri ileri sürmektedirler:

Mu‘tezile’nin ilk delili Cübbâi (321/933)’nin görüşüdür ki ona göre bundan muradın, “yüce Allah o insanları, âyetlerine iman etmekten uzaklaştırır” anlamında olması caiz değildir. Zira ayetteki, “*çevireceğim/uzaklaştıracağım*” kelimesi gelecek zamanı ifade eder. Hâlbuki Allah, o kimselerin bu çevirmeden önce inkâr ettiklerini ve tekzip ettiklerini beyan etmiştir. Çünkü Cenâb-ı Hak onları; “*yeryüzünde haksızlıkla kibirlenenler; akl-ı selimin yolunu görseler de onu bir yol edinmeyen, ama azgınlık yolunu gördüklerinde, onu hemen yol edinenler*” olarak tavsif etmektedir. Dolayısıyla söz konusu âyetin, onların küfrünün daha önce meydana geldiğine delalet ettiği sabit olmuş olur. Haliyle bu, o “çevirme” işinden maksadın, Allah’ı inkâr etmek olmadığına delalet eder.²⁶

Mu‘tezile’nin Eş‘ariyye’ye karşı ikinci deliline göre Allah Teâlâ’nın “*Yeryüzünde haksızlıkla kibirlenenleri, ayetlerimden çevireceğim/uzaklaştıracağım*” şeklindeki hitabı, onların büyükenmelerine ve inkârlarına karşı bunun bir ceza olduğunu göstermektedir. Binâenaleyh bu uzaklaştırmaktan maksat, onların inkârları olsaydı, o zaman bu ifadenin manası, “Onların küfre yönelmelerine karşılık, kendilerine bir ceza olarak, onlarda küfrü yaratacağız” şeklinde olurdu. Hâlbuki küfre karşılık, cezaya müstehak olunan bu fiil ile ceza vermenin caiz olmayacağı malumdur. Dolayısıyla bu çevirmeden maksadın “inkâr” olmadığı sabit olur.²⁷

Mu‘tezile’nin üçüncü deliline göre şayet Cenâb-ı Hak, onları iman etmekten çevirip alikoysaydı, o takdirde O’nun nasıl olur da; “*Onlara ne oluyor da inanmıyorlar?*”²⁸, “*Öyleyken, bunlara ne oluyor ki öğütten yüz çeviriyorlar?*”²⁹ ve “*İnsanlara doğruluk rehberi geldiği zaman, inanmalarına engel olan, sadece: “Allah peygamber olarak bir*

Nisâbüri, *Garâibü’l-Kur’ân ve Reğâibü’l-Furkân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân 1416/1996, III, 317.

²⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XV, 3; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. ‘Âdil, *Tefsîru’l-Lübâb*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût ty., I, 2436.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XV, 3-4; İbn ‘Âdil, *Tefsîru’l-Lübâb*, I, 2436.

²⁸ İnşikâk 84/20.

²⁹ Müddessir 74/49.

*insan mı gönderdi?" demiş olmalarıdır*³⁰ şeklinde hitap etmesi mümkün olur? Binâenaleyh âyeti bu anlama hamletmenin mümkün olmadığı sabit olur.³¹

Mu'tezile, Eş'ariyye'nin iddiasının mümkün olamayacağını bu üç delille reddettikten sonra mezkûr âyeti diğer bir takım anlamlara hamletmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onların hamlettiği anlamlardan biri Mu'tezilî âlim el-Ka'bî (ö. 319/931) ve Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) verdiği anlamdır ki o ikisi âyeti şu manaya hamletmektedir: Bu, Allah'ın, Hz. Mûsâ'ya (s), düşmanlarını helak edeceğine dair vermiş olduğu tam bir vaattir. Cenâb-ı Hakk'ın onları "çevirmesi", onları helak etmesi demektir. Dolayısıyla onlar, ne Hz. Mûsâ'yı (s) Allah'ın kelâmını tebliğ görevini ifa etmekten ne de mü'minleri o kelâma iman etmekten men etmeye güç yetirebilmişlerdir. Bu tıpkı, "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır"³² ilâhî hitabına benzemektedir. Binâenaleyh Allah, Hz. Mûsâ (s)'nin düşmanlarını, ona eziyet etmekten ve nübüvvet ile risâleti tebliğ hususunda, gerekli olan hususları hakkıyla yerine getirmesine mani olmaktan alıkoyacağını murat etmiştir.³³

Mu'tezile'nin âyete verdiği ikinci mana Cübbâî'nin (ö. 321/933) zikretmiş olduğu şu anlamdır: Ben, o kibirlenen kimseleri, âyetlerimdeki izzet ve şerefe nail olmaktan men edeceğim ki o izzet ve şeref, peygamberler ve mü'minler için hazırlanmıştır. Allah onları âyetlerinden, başlarına zillet ve alçaklık getirmek suretiyle çevirmiştir. Bu da inkârlarına ve Allah'a karşı tekebbür etmelerine karşı bir ceza yerine geçmektedir.³⁴

Mu'tezilî âlim Zemahşerî (ö. 538/1144)'ye göre, "âyetlerimden çevireceğim (uzaklaştıracağım)" hitabı, mütekebbirlerin kalplerini mühürleme ve kendilerine lütufta bulunmama ya da yardımsız bırakmak suretiyle (*hızlân*) âyetlerimden uzaklaştıracağım, anlamındadır. Bu sebeple onlar, o âyetlerden kendilerini alıkoyan nefsânî arzularına dalıp gaflet ederek, onlar üzerinde tefekkür edemeyecek ve onlardan ibret alamayacaklardır. Onun belirttiğine göre bu ifadeye şu anlam da verilmiştir: Bu âyet, Firavun sihirbazları toplayarak Hz. Mûsâ'nın (s) mucizesini geçersiz kılmaya gayret ettiği vakit Allah'ın,

³⁰ İsrâ' 17/94.

³¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV, 4; İbn 'Âdil, *Tefsîru'l-Lübâb*, I, 2436.

³² Mâide 5/67.

³³ İbn 'Âdil, *Tefsîru'l-Lübâb*, I, 2436; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV, 4.

³⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV, 4; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, III, 317; İbn 'Âdil, *Tefsîru'l-Lübâb*, I, 2436.

hakkın galip gelmesi, batılın da yenilgiye uğramasını istemesinde olduğu gibi, her ne kadar çaba gösterirlerse gösterebilirler, Cenâb-ı Hak onların mucizeleri geçersiz kılmalarına mani olacaktır, manasındadır. *el-Keşşâf* sahibine göre bu ibareye şu anlamı vermek de caizdir: Onları âyetlerimden, onlara karşı çıkmaktan, onları küçümsemekten ve o âyetleri sihir diye isimlendirmekten, kendilerini helâk etmek suretiyle uzaklaştıracağım.³⁵

Mâtürîdî (ö. 333/944) ise “*Yeryüzünde haksızlıkla kibirlenenleri, âyetlerimden çevireceğim (uzaklaştıracağım)*” âyetinin iki farklı şekilde te’vil edilebileceğini belirtmektedir. Birincisi; bunları kabul etmekten ve tasdik etmekten uzaklaştıracağım. Zira onlar âyetleri tazimle kabul etmiyorlar, bilakis Allah’tan gelen âyetler ve hüccet olduklarını bilmelerine rağmen onlarla istihza edip hafife alıyorlardı. Nitekim bu anlamı destekler mahiyette Hasan el-Basrî (ö. 110/728), “Küfür için öyle bir sınır vardır ki kâfir o sınıra ulaştığında kalbi mühürlenir. Artık o noktadan sonra Allah’ın âyetlerini ne kabul eder ne de tasdik eder.” Yine o müstekbirler onların Allah’ın âyetleri ve hüccetleri olduğunu bilmelerine rağmen o âyetler konusunda inatçılık ediyorlar ve onları kibirlenerek reddediyorlardı. İşte onlar inatçılık gösterince Allah da kendilerini o âyetleri ve açık delilleri kabulden ve onları tasdikten uzaklaştırmış, mahrum bırakmıştır. Bu şekilde Allah’ın düşmanlığını tercih eden kimse için Allah da dostluk dilemez. Aksine Cenâb-ı Hak o kimsenin tercih etmiş olduğu şeyi o kimse hakkında diler. İkinci anlama göre bu ibare, o büyüklük taslayanları âyetleri kötüleme, karalama, yerme ve tuzak kurmaktan alıkoyacağım, anlamındadır. Mâtürîdî (ö. 333/944) ayrıca bu pasajda yer alan; “*Bu durum, onların âyetlerimizi yalanlamalarından ve onlardan gafil olmalarından ileri gelmektedir*” âyeti çerçevesinde der ki: Bu ifadenin, az önce zikredilen âyetlerden uzaklaştırma anlamına gelmesi mümkündür. Zira onlar Allah’ın âyetleri olduklarını bilip anladıktan sonra onları tekzip etmişlerdir. Onların gafil olmaları da cehalet ve yanılma şeklindeki bir gaflet değil yüz çevirme ve inat etme şeklindeki bir gaflettir. Yine ona göre; “*Onlar, yapmakta oldukları amellerden başka bir şeyle mi cezalandırılırlar?*” hitabı, onlar yapmakta oldukları o âyetlerle alay etme ve küçük görme fiilleri dışında başka bir şey sebebiyle cezalandırılmazlar, manasındadır.³⁶

³⁵ Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmidü’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu’avvaz, Mektebetü’l-Abîkân, Riyâd 1418/1998, II, 509.

³⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, Dâru’l-Mîzân, İstanbul 2006, VI, 63-66.

Eş'arî âlimlerin “*Yeryüzünde haksızlıkla kibirlenenleri, âyetlerimden uzaklaştıracağım*” âyetinden hareketle Allah'ın bazen insanı imandan men edebileceğini, ondan alıkoyabileceğini iddia etmesi, esasında onların “mutlak mürîd ve tam mâlik” bir Allah tasavvurlarının bir tezahürüdür. Başka bir ifadeyle istediğini yapan (*fa'âlu limâ yurîd*) bir ilah düşüncesinin izdüşümüdür, diyebiliriz. Onların bu telakkilerine ve âyete ilişkin bu yorumlarına göre Allah hiçbir illet, sebep ve gerekçe olmadan insanları iman etmekten alıkoyabilir ve onu ebedî cezaya mahkûm edebilir. Hâlbuki mezkûr âyetin yer aldığı pasajı bağlamsal ve tematik perspektiften okuduğumuzda bizi Eş'ariyye'nin “mutlak mürîd ve tam mâlik” ilah tasavvuruna değil belirli ilkeler ve sebepler çerçevesinde fiillerde bulunan bir Allah düşüncesine sevk ettiğini söyleyebiliriz. Zira bu âyetin devamında Cenâb-ı Hak müstekbirleri ilâhî adaletin gereği olarak âyetlerinden uzaklaştıracağını ve bunu bir sebebe binaen yapacağını deklare etmektedir ki “*Bunun sebebi onların âyetlerimizi yalanlamalarından ve onlardan gafil olmalarından ileri gelmektedir*” âyeti tam da bunu vurgulamaktadır. Yine bu âyetin devamı niteliğindeki “*Onlar, yapmakta oldukları amellerden başka bir şeyle mi cezalandırılırlar?*” hitabı da bu iddiamızı destekler mahiyettedir.

Mu'tezilî âlimler ise “*âyetlerimizden uzaklaştıracağım*” ifadesini imandan uzaklaştırma değil de müstekbirlerin büyüklenmelerine ve inkârlarına karşı bunun bir ceza olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre bu, Allah'ın, Hz. Mûsâ (s)'ya, düşmanlarını helak edeceğine dair vermiş olduğu tam bir vaattir. Cenâb-ı Hakk'ın onları “çevirmesi”, onları helak etmesi demektir. Binâenaleyh Mu'tezile'nin bu te'vili aslında onların “mutlak âdil” ilah telakkilerinin âyet yorumuna yansımalarıdır. Zira onlara göre Allah Teâlâ, ne insanların kesbettiği ve ne de hayvânâtın eylemlerinden hiçbirisinin yaratıcısı değildir. Onlar, insanların kendi kesbettiklerini bizzat kendilerinin takdir ettiğini ve Allah'ın, ne insanların kesbettikleri ve ne de diğer hayvanların eylemlerinde hiçbir yaratma ve takdirinin olmadığını iddia etmişlerdir.³⁷ Hâlbuki âyette Allah fiili

³⁷ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırakati'n-Nâciye minhâ*, thk. Muhammed 'Usmân el-Huş, Mektebetu İbn Sînâ, Kâhire ty., s. 104; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDVY, Ankara 2014, s. 83; Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 198-199; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 57; a. mlf., *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 57; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Sâim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994, s. 290-291.

“uzaklaştıracağım” şeklinde açık ve net bir şekilde kendisine izafe etmektedir. Dolayısıyla fiili, Mu‘tezile’nin ilah tasavvuruyla değerlendirip te’vil cihetine gitmek yerine ilkeler ve sebepler çerçevesinde fiillerde bulunan ilah düşüncesiyle ele aldığımızda Allah’ın hangi ilkeye binaen “uzaklaştıracağım” fiilini kullandığını arama yoluna gidilecektir ki ilgili âyetin yer aldığı bağlamda bunun ipuçları yer almaktadır. Nitekim yukarıda da zikrettiğimiz gibi Allah’ın o müstebirleri âyetlerinden uzaklaştıracağını zikretmesinin nedeni onların Allah’ın âyetlerini, varlığının hüccetlerini bile bile tekzip etmeleri ve onlardan gafil olmaları yani yüz çevirmeleri ve inat etmeleridir. Zira Cenab-ı Hak insanları yapmakta oldukları fiillerinden başka bir şeyle cezalandırmayacağını ilke edinmiştir.

Mâtürîdî’nin (ö 333/944) yaptığı yorum ve değerlendirmelerine baktığımızda âyetin tematik ve bağlamsal çerçevesine uygun ve tutarlı olduğunu ifade edebiliriz. Zira o, te’villerinde genellikle “mutlak hikmetçi” yaklaşımı ön plana çıkarsa da bu meyanda yaptığı yorumunda Allah’ın müstebirleri âyetlerinden uzaklaştıracak olmasını, onların küfürde son noktaya ulaşmaları, kendi özgür iradeleriyle Allah’a düşmanlığı tercih etmeleri, Allah’ın âyetleri olduklarını bildikleri halde tekzip etmeleri, söz konusu âyetlere karşı, cehalet ve yanılma şeklindeki değil yüz çevirme ve inat etme şeklindeki bir gaflet içerisine kendi ihtiyaçlarıyla dalmış olmaları gibi bir takım sebeplere bağlayarak esasında Allah’ın o kimseleri, belirli ilkeler çerçevesinde kendi yaptıkları yanlış eylemlerinin neticesinde âyetlerinden uzaklaştırdığını kabul ettiğini deklare etmektedir. Bir de şunu belirtmek gerekir ki Mâtürîdî, “uzaklaştıracağım” fiilini ilk anda akla gelen hakiki manasında anlamış, Mutezile’nin yaptığı gibi te’vil yoluna gitmemiştir.³⁸

2. Allah’ın Münafıkların Kalplerini İmandan Çevirmesi

*“Aleyhlerinde bir sûre indirilince, “Sizi bir kimse görüyor mu?” diye birbirlerine bakarlar, sonra da sıvışıp giderler. Anlamayan bir kavim oldukları için Allah onların kalplerini (imandan) çevirmiştir”*³⁹ ilâhî hitabında Allah münafıkların kalplerini çevirdiğini sarih bir şekilde ifade ederek eylemi kendi zatına izafe etmektedir.

Müfessirlerin ve kelim ekollerinin Allah’a isnat edilen “döndürme” fiiline ilişkin te’vil ve görüşlerine geçmeden evvel âyetin temasına değinmek gerekirse; bu ibare

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 63-66.

³⁹ Tevbe 9/127.

münafıkların rüsvaylıklarının bir başka çeşidini dile getirmektedir. Zira her ne zaman münafıklardan bahseden ve onların rezilliklerini ortaya koyan bir sûre inse ve onlar da bunu dinlese, dinlemekten sıkılırlar ve kendi aralarında, sûreyi eleştirmeye, alay etmeye ve şanını küçültmeye delâlet edecek bir biçimde birbirlerine bakarlardı. Binâenaleyh bu tavırları, münafıkların rüsvaylıklarını dile getiren sûreye mahsus olmayıp, genel olarak Kur'ân'ı hafife aldıklarını da ifade edebilir. Zira onlar, her ne zaman bir sûre indiğini işitseler ve onu dinleseler, alay etmeye, tenkit etmeye başlar ve kötüleme ve istihza yollu olarak onu çekiştirmeye, aralarında gülüşmeye başlarlardı. Sonra da birbirlerine, “Sakın sizi gören olmasın!” derlerdi.⁴⁰

Teması bu şekilde olan söz konusu âyette yer alan ve Allah'a isnat edilen “çevirme/döndürme” (*sarefe*) fiiline ilişkin müfessirler muhtelif te'villere yönelmişlerdir. Bu bağlamda kimine göre “Allah onların kalplerini çevirmiştir” buyruğu, onlara bir bedduadır.⁴¹ İbn Abbas (ö. 68/687) bu âyete, “Allah onların kalplerini her türlü rüşd, hayır ve hidayetten çevirmiştir”⁴² manasını verirken, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), “Allah onların kalplerini çevirdi ve o kalpleri küfürleri sebebiyle mühürledi”⁴³ şeklinde anlamlandırmıştır. Zeccâc (ö. 311/922) da, “Allah Teâlâ onları kendi fiillerinin cezası olarak dalâlete düşürdü”⁴⁴ demiştir. Eş'arî âlimler ise bu âyeti Allah'ın onları imandan döndürdüğüne ve imandan alıkoyduğuna delil getirmişlerdir.⁴⁵

Mu'tezile'nin âyete ilişkin yaklaşımı ise şöyledir: Onları imandan çeviren eğer Allah Teâlâ ise, o zaman niçin, “*Onlar nasıl da döndürülüyorlar!*”⁴⁶ buyursun ve onlara, imandan dönmelerinden dolayı nasıl azap etsin? el-Kâdî ise şöyle der: “Âyetin zahiri bu döndürmenin, onların dönmelerinin bir cezası olduğuna işaret etmektedir. Hâlbuki

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, 239; İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 'Ali Muhammed Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân 1419/1998, X, 246; a. mlf., *Tefsîru'l-Lübâb*, I, 2708.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût-Lübân 1427/2006, X, 438.

⁴² İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, X, 246; a. mlf., *Tefsîru'l-Lübâb*, I, 2708; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, 240.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, 240; İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kkitâb*, X, 246; a. mlf., *Tefsîru'l-Lübâb*, I, 2708.

⁴⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve I'râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Şilbî, Âlimu'l-Kütüb, Beyrût 1408/1998, II, 477; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, Beyrût-Lübân 1423/2002, 613; İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, X, 246; a. mlf., *Tefsîru'l-Lübâb*, I, 2708; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, 240.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, 240.

⁴⁶ Mü'min 40/69.

imandan çevirme bir ceza olmaz. Şayet böyle olsaydı, Cenâb-ı Hakk'ın, elçilerine hadleri yerine getirmelerini emretmesi mümkün olduğu gibi, insanları imandan çevirmelerini emretmesi de mümkün olurdu ki bunu caiz görmek, peygamberlerin getirdiği şeylere güvenmeme neticesine götürür. el-Kâdî sözüne şöyle devam eder: Bu âyette söz konusu edilen sarf şu iki anlama gelebilir ki bunlardan ilkinde göre yüce Allah onların kalplerini, onların içinde yarattığı gam, keder ve tuzak ile çevirip değiştirmiştir. İkinci anlama göre Allah onları, iman edip hidayete eren kimselere nasip ettiği lütuf fiillerinden çevirip mahrum etmiştir.⁴⁷ Zemahşerî (538/1144)'ye göre “Allah onların kalplerini çevirmiştir” ibaresi, kalpleri imana açılmış olan mü'minlerin kalplerindeki imandan bunların kalplerinin alıkonulması ve mahrum bırakılması (*hızlân*) anlamında bir bedduadır. Bunun nedeni ise onların işin önünü arkasını düşünmeyen ve dolayısıyla iyice kavrayamayan bir topluluk olmalarıdır.⁴⁸

Mâtürîdî (333/944)'ye göre bu hitabın, “Allah'ın onlarda kalplerin çevrilmesi fiilini yaratması” anlamını içermesi mümkündür ki işte bu nedenle “çevirme” Allah'a izafe edilmiştir. Ona göre bu ibarenin, ceza manasında olması da yerindedir. Yani Allah, inada dayalı itikatları, hüccetleri reddetmeleri, o hüccetleri iyice anlama, inceleme, derin derin düşünmeyi terk etmeleri ve kabule yanaşmamaları üzerine kalplerini çevirmek suretiyle kendilerini cezalandırmıştır.⁴⁹

Eş'arî âlimlerin bu âyeti, Allah'ın münafıkları imandan çevirip alıkoyduğuna delil getirmelerine rağmen O'nun zatına nispet ettiği bu fiilin gerekçesine ilişkin herhangi bir izah getirmemelerinin sebebini onların “mutlak mürîd” ilah tasavvurlarına dayandırabiliriz. Ancak âyetin yukarıda işaret edilen teması ve bağlamı dikkate alındığında öyle anlaşılıyor ki Allah onların kalplerini, indirilen ilâhî mesajları dinlemekten sıkılıp kendi aralarında, o mesajları eleştirmeye, onlarla alay etmeye ve şanını küçültmeye delâlet edecek bir biçimde birbirlerine bakmaları, fırsat bulunca da Hz. Peygamber'i (s) dinlemeyip oradan sıvışıp gitmeleri sebebiyle çevirip döndürmüştür. İşte tamamen kendi tercihleriyle yaptıkları bu fiilleri nedeniyle Allah da onların kalplerini

⁴⁷ Râzî, *Me'âtihi'l-Ğayb*, XVI, 240.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 110; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân 1413/1993, V, 120.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 480.

imandan çevirmiştir. Dolayısıyla bunda herhangi bir illete mebni olmadan, ilâhî adalete ters ve zulüm sayılabilecek bir irade beyanı söz konusu değildir.

Mu'tezile'nin, Allah'ın o münafıkların kalplerini çevirmesini, kendilerine yönelik bir ceza ya da beddua olarak te'vil etmeleri, “mutlak âdil ve tam hakîm” bir Allah tasavvurlarının bir yansıması olduğunu göstermektedir. Zira onlar bu ilah telakkilerinin tezahürü olarak kulların fiillerinde Allah'ın hiçbir müdahalesi olmadığını prensip olarak kabul ettikleri için Allah'ın bizzat kendisine izafe ettiği ve gerekçesini de beyan ettiği fiili, bağlamından kopararak te'vil cihetine gitmek durumunda kalmışlardır. Hâlbuki Allah onların kalplerini, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Zeccâc'ın (ö. 311/922) işaret ettiği üzere küfürleri sebebiyle mühürlemiş, kendi fiillerinin neticesinde dalâlete düşürmüştür. Dolayısıyla ele aldığımız âyetin tematik ve bağlamsal tahlili, belirli ilkeler ve sebepler çerçevesinde fiillerde bulunan ilah tasavvurunu desteklemektedir. Benzer şekilde Mâtürîdî'nin, Allah'a izafe edilen “çevirme” eylemini o münafıkları cezalandırma ya da çevirme fiilini onlarda yaratması şeklindeki te'vili de makul görünmemektedir. Zira az önce de temas edildiği üzere mevzu bahis âyetin muhtevası ve bağlamı, Allah'ın bu eylemi bilfiil gerçekleştirdiğine ve bunu da *fa'âlun limâ yurîd* olarak değil âyetin içeriğinde yer alan sebep ve illetlere mebni olarak yaptığına delalet etmektedir.

3. Allah'ın, Halkı Fâsık Kentleri Helâk Etmesi

*“Kim hidayet yolunu seçerse, bunu ancak kendi iyiliği için seçmiş olur. Kim de doğruluktan saparsa, ancak kendi aleyhine sapsın olur. Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü üstlenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe hiç kimseye azap edecek değiliz. Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şırmış varlıklarına yola gelmelerini emrederiz, buna rağmen onlar itaat etmeyip orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâke müstahak olur; biz de orayı yerle bir ederiz. Nuh'tan sonraki nesillerden nicelerini helâk ettik. Kullarının günahlarından haberdar ve onları gören olarak Rabbin yeter.”*⁵⁰

Eş'arî âlimler bu pasajda yer alan “Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şırmış varlıklarına yola gelmelerini emrederiz, buna rağmen

⁵⁰ İsrâ' 17/15-17.

onlar itaat etmeyip orada kötülük işlerler” âyetini delil getirerek ilah tasavvurları hakkında ipuçları verecek şu değerlendirmeleri yapmaktadırlar:

1. Âyetin zahiri, Allah’ın onlara doğrudan doğruya ve hiçbir sebep yokken zarar vermeyi irade ettiğine, ama sonra onları imha etmek için bu yola başvurduğuna delalet eder.

2. Âyetin zahiri, Cenâb-ı Hakk’ın fâsık olduklarını bildiği için, bu emri nimet ve refahtan şımarmış elebaşlarına tahsis ettiğine delalet eder ki bu da Allah’ın onlardan fiskın sadır olmasını istediğine delalet etmektedir.

3. Onların üçüncü değerlendirmesine göre yüce Allah, “Artık o memlekete azap ve inkâr hükmü hak olmuştur” buyurmuştur. O memlekete bu hüküm hak olduğuna göre, onlardan imanın sâdir olması imkânsız olur. Çünkü bu, Allah’ın doğru haberinin yalana dönüşmesini gerektirir ki bu da imkânsız bir durumdur. İmkânsıza götüren şey de imkânsızdır.⁵¹

Mu‘tezilî âlim el-Ka’bî (ö. 319/931) ise aynı âyet bağlamında Eş‘arî âlimlerin tam tersini savunarak şöyle der: Kur’ân’da yer alan diğer âyetler Cenâb-ı Hakk’ın sebepsiz ve doğrudan azap etme ve helâk etme cihetine gitmediğine işaret etmektedir. Meselâ, “*bir kavim kendilerindeki (güzel hal ve ahlâkı) değiştirip bozmadıkça, şüphesiz Allah da onlarda bulunanı değiştirip bozmaz*”⁵², “*Eğer siz iman eder ve şükrederseniz, Allah size neden azap etsin!*”⁵³ Ve “*zaten biz ancak halkı zalim olan memleketleri helâk etmişizdir*”⁵⁴ vb. bütün âyetler Allah’ın, sebepsiz yere helâk etmediğine delalet etmektedir. Aynı şekilde bundan önceki: “*Kim hidayet yolunu seçerse, bunu ancak kendi iyiliği için seçmiş olur. Kim de doğruluktan saparsa, ancak kendi aleyhine sapsın olur. Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü üstlenmez*”⁵⁵ ilâhî hitabı da bunu teyit etmektedir. Kur’ân âyetleri arasında bir tenâkuzun olması muhaldir ve örnek kabilinden sunduğumuz âyetlerin muhkem olduğu da sabittir. Tefsirini yaptığımız âyet de böyledir. Binâenaleyh âyet diğerlerine hamledilmelidir.⁵⁶

⁵¹ İbn ‘Âdil, *el-Lübâb fî ‘Ulûmi’l-Kitâb*, XII, 238; a. mlf., *Tefsîru’l-Lübâb*, I, 3300; Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XX, 176; Nisâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’ân*, IV, 333-334.

⁵² Ra’d 13/11.

⁵³ Nisâ 4/147.

⁵⁴ Kasas 28/59.

⁵⁵ İsrâ 17/15.

⁵⁶ İbn ‘Âdil, *el-Lübâb fî ‘Ulûmi’l-Kitâb*, XII, 238-239; a. mlf., *Tefsîru’l-Lübâb*, I, 3300; Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XX, 176-177; Nisâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’ân*, IV, 334.

Âlimlerin ekserisine göre “bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış varlıklılarına yola gelmelerini emrederiz” âyetinin manası, Allah’ın onlara, kendisine itaatte bulunmalarını ve iyi şeyleri yapmalarını emretmesi; sonra da onların bu emre muhalefet ederek itaat dairesinin dışına çıkmaları, şeklindedir.⁵⁷

Ulemânın çoğu, şımarık varlıklılarına yönelik emri hakiki anlamda ve itaat ile imanın emredilmesi şeklinde anlarken söz konusu emri Zemahşerî (ö. 538/1144), burada hazfin olmadığını kabul ederek mecaza yönelmektedir. Ona göre Allah onlara nimetlerini bolca ihsan etmiş, onlar ise o nimetleri masiyetlere ve nefsanî arzuları takip etmeye bahane kılmışlardır. Âdetâ bu kendilerine emredilmiş gibi davranmışlardır. Kendilerine nimetlerin bolca verilmiş olması buna neden olduğu için böyle ifade edilmiştir. Hâlbuki Cenâb-ı Hak bu nimetleri kendilerine, şükretsiner ve hayırda kullansınlar, iyilik ve ihsan sahibi olsunlar diye lütfetmiştir. Ancak ne var ki onlar fâsıklığı tercih etmişlerdir. Fâsıklık yaptıkları için de kendilerine azap sözü hak olmuş ve neticede Allah onları yerle bir etmiştir.⁵⁸

Mâtürîdî (ö. 333/944) de “ülkenin şımarık varlıklılarına emrederiz” ibaresine ilişkin olarak, o kentin ileri gelenlerine, seçkinlerine elçilere itaat etmelerini ve davetlerine icabette bulunmalarını emrederiz. Fakat ne zaman ki onlar inatçılıkları ve kibirlenmeleri yüzünden Allah’ın elçilerine isyan ederler ve onlara icabet etmeyi terk ederlerse işte o vakit helâk edilirler, şeklinde izah yapmaktadır. *Te’vilâtü’l-Kur’ân* sahibi ayrıca “emrettik” (emernâ) kelimesinin emmernâ şeklindeki kıraatına göre, o kentin şımarık varlıklılarını yöneticiler yaparız ya da onların sayılarını çoğaltırız da orada azgınlık yapıp günah işlerler ve neticede helâk edilirler, şeklindeki anlamlarını da zikretmektedir.⁵⁹

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XX, 175; Ayrıca bu ibareye, “Allah Teâlâ onları azgınlık yapmaya mecbur kılar ve böylece azabı hak ederler”; “Bir kasabayı da helâk etmek istediğimiz zaman varlıklılarının sayılarını çoğaltırız”; “Onları emirler kılarız, onların varlıklılarını başlarına emir kılarız da orada fâsıklık ederler.” Yani azgınlarını başlarına musallat ederiz orada isyan ederler. İsyân edince de azap ile onları helâk ederiz, gibi anlamlar da verilmektedir (Bk., İmâddu’d-Dîn Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetü’l-Evlâd eş-Şeyh li’t-Turâs, Kâhire 1421/2000, VIII, 462; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vil-i Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî, Dâru Hicr, Kâhire 1422/2001, XIV, 527-532; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî, Merkezu Hicr li’l-Buhûs, Kâhire 1424/2003, IX, 282-283).

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 500; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XX, 175.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 244-245.

Müfessirlerin ve kelâm ekollerinin muhtelif te'vil, yorum ve görüşler ileri sürdükleri “ülkenin şımarık varlıklarına emrederiz” âyetinin yer aldığı pasajın temasına ve bağlamına baktığımızda Allah’ın birtakım bireysel ve toplumsal yasalara işaret ettiği dikkat çekmektedir. Nitekim bu ilkelerden ilkinde göre hidâyeti birey kendisi seçmekte ve dolayısıyla faydası da kendisine dönecektir. Doğru yoldan sapan da kendisi dalâleti seçmekte ve neticede zararı da kendisine dönecektir ki, “kim hidayet yolunu seçerse, bunu ancak kendi iyiliği için seçmiş olur. Kim de doğruluktan saparsa, ancak kendi aleyhine sapmış olur”⁶⁰ hitabı bunu deklare etmektedir. İkinci ilke ise hiç kimse başkasının günahından sorumlu değildir ki “hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü üstlenmez”⁶¹ âyeti de bunu vurgulamaktadır. Allah’ın bir başka toplumsal ilkesi de, elçi göndermedikçe kavimleri helâk etmeyecek olmasıdır ki “Biz, bir peygamber göndermedikçe hiç kimseye azap edecek değiliz”⁶² ilâhî beyanı bunu belirtmektedir. Allah toplumları helâk etmeden evvel o toplumların şımarık varlıklı insanlarına elçiler göndermekte ve onları imana ve itaate davet etmektedirler. Fakat nimet içerisinde yüzen o varlıklı (mütref) kimseler yoldan çıkıp günah işlerler. İşte tüm bu süreçlerin akabinde kendilerine azap müstahak olur ve Allah da hak ettikleri azabı onlara gönderir ve kendileriyle birlikte kentlerinin altını üstüne getirir. İşte ele aldığımız pasajdaki “bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış varlıklarına yola gelmelerini emrederiz, buna rağmen onlar itaat etmeyip orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâke müstahak olur; biz de orayı yerle bir ederiz”⁶³ hitabı bu süreci anlatmaktadır. Binâenaleyh burada Allah’ın zulmetmesi, adaletsizlik yapması söz konusu değildir, her şey ilahi yasalar (sünnetullah)⁶⁴ çerçevesinde cereyan etmektedir. Dolayısıyla söz konusu âyetlerin teması ve bağlamına bir bütünlük içerisinde baktığımızda, hidâyet ve dalâletin bireyin tercihi olduğu; kimsenin başkasının işlediği fiilin sorumlusu olmadığı; Allah’ın kavimlere elçi göndermeden azap etmeyeceği, onların kökünü kazımayacağı; fakat şımarık varlıkları orada yoldan çıktıklarında azaba maruz kalacakları anlaşılmasına rağmen ve yine Cenâb-ı Hakkın belirli yasalar koyduğu ve o yasalara aykırı fiilde bulunmayacağını belirtmesine rağmen, Eş’arî âlimler “bir ülkeyi

⁶⁰ İsrâ’ 17/15.

⁶¹ İsrâ’ 17/15.

⁶² İsrâ’ 17/15.

⁶³ İsrâ’ 17/16.

⁶⁴ Sünnetullahın semantik tahlili, konusu ve Kur’ân’a göre sünnetullahın işleyiş tarzı konularında geniş bilgi için bk. Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Fecr Yayınevi, Ankara 2018.

helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şıarmış varlıklarına yola gelmelerini emrederiz fakat onlar itaat etmeyip orada kötülük işlerler” âyetini delil getirerek Allah'ın doğrudan doğruya ve hiçbir sebep yokken zarar vermeyi irade ettiğini ve nimet ve refaktan şıarmış elebaşlarından fiskın sadır olmasını istediğini iddia etmişlerdir. Oysa mevzu bahis ilâhî mesajların teması, bağlamı ya da siyak ve sibakı Allah'ın sebepsiz yere kullara zulmedebileceğini ima dahi etmemektedir.

Âlimlerin çoğunun, o kentlerin şımarık varlıklı insanlarına iman ve itaatin emredildiği fakat kendilerinin fiska yönelmeleri neticesinde helâkı hak ettikleri ve yerle bir edildikleri yönündeki te'vil ve yorumları da iddiamızı destekler mahiyettedir. Yine el-Ka'bî (ö. 319/931)'nin, muhtelif âyetlerden de deliller getirerek Eş'ariyye'nin aksine Cenâb-ı Hakk'ın sebepsiz ve doğrudan azap etme ve helâk etme cihetine gitmediğine işaret etmesi de tezimizi teyit etmektedir. Binâenaleyh Eş'ariyye'nin âyetin teması ve bağlamından kopuk böyle bir iddiada bulunmasının gerisinde bir tek gerekçe kalıyor ki o da onların “mutlak mürîd ve tam mâlik” bir Allah tasavvurunu merkeze alarak te'vil ve değerlendirmede bulunmalarındır. Zira onların mutlak mürîd ilah düşüncelerine göre Allah hiçbir sebep olmadan da kullara azap edebilir. Ancak incelediğimiz Kur'ân pasajı Kur'ân bütünlüğü içerisinde tahlil edildiğinde, başka bir ifadeyle ilgili âyetler tematik ve bağlamsal olarak irdelendiğinde Allah'ın fiillerini belirli yasalar (*sünnetullah*) ve prensipler çerçevesinde tecelli ettirdiği, kullara asla zulmetmeyeceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mezkûr âyetlerin bizi belirli ilkeler ve sebepler çerçevesinde fiillerde bulunan ilah düşüncesine sevk ettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Kelâm ekollerinin ilah tasavvurlarına baktığımızda Eş'ariyye'nin “mutlak mürîd ve tam mâlik” bir Allah tasavvurunu merkeze aldıkları; Mu'tezile'nin “mutlak âdil ve tam hakîm” bir ilah tasavvurunu düşünce sistemlerinin merkezine alıp diğer kelâmî meselelere bu perspektiften bakarak yorum geliştirdikleri görülmektedir. Mâtürîdiyye ise ilah düşüncesinde “mutlak hikmetçi” yaklaşımı benimseyerek diğer kelâmî konulara bu merkezden yorumlar ve izahlar sunmuşlardır. Başka bir ifadeyle Mâtürîdiyye ekolüne göre Allah'ın tüm fiilleri mutlaka bir hikmete mebnidir ve O, hikmetsiz (*sefeh*) fiil işlemekten münezzehtir. İlkeli özgürlükçü görüşü savunanlara göre ise Allah'ın fiilleri, O'nun ilkeleri ve sıfatlarının doğal bir yansıması olacak şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla

Allah hakkında oluşturulacak isabetli bir ilah düşüncesi için başlangıç noktası Allah'ın ilkeleriyle hareket eden bir varlık olduğunun kabulüdür. Söz konusu ekollerin Allah tasavvurlarına yön veren ve Kur'ân'da Allah'a izafe edilen fiillerin ve sıfatların yer aldığı pasajlar, tematik ve bağlamsal açıdan irdelendiğinde, başka bir deyişle Kur'ân metinleri, âyetlerin siyak-sibak, nüzul sebepleri, tarih, sosyo-kültürel çevre ve makâsıd gibi Kur'ân metnini *doğru* anlamının temel parametreleri dikkate alınarak incelendiğinde, öyle anlaşılıyor ki Allah fiillerini ne Eş'ariyye'nin iddia ettiği gibi “mutlak mürîd ve tam mâlik” bir ilah olarak gerçekleştirmekte ne de Mu'tezile'nin “mutlak âdil ve tam hakîm” ilah olarak icra etmektedir.

Allah, Eş'ariyye'nin iddiasında yer aldığı gibi istediğini yapandır (*fa'âmun limâ yurîd*) ancak Allah insanı muhatap almış, kendisiyle ahitleşmiş ve ahidinden asla dönmeyeceğini, vaadine sadık kalacağını bildirmiştir ki nitekim Hz. Mûsâ (s) ve Hz. İsmâ'ya (s) verdiği kutsal metinlerin *Ahd-i Afîk* ve *Ahd-i Cedîd* olması da bunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ahitleşme Allah'ın insan üzerinde sebepsiz ve illersiz istediğini yapan (*fa'âmun limâ yurîd*) vasfıyla tasarrufta bulunmayacağını işaretidir. Mu'tezile ise adâlet ilkesinin gereği olarak Allah'ın, kulların fiillerinde hiçbir dahlinin olmadığını, onların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia etmişlerdir. Hâlbuki ilâhî mesajların tematik ve bağlamsal tahlillerinden öyle anlaşılıyor ki Allah, kulların bazı eylemleri neticesinde, belirli prensipler, ilkeler ve sebepler muvacehesinde kullar üzerinde fiiller icra etmekte ve o eylemleri zatına izafe etmektedir. Yine Mu'tezile, Allah'a vücûbiyet atfetmektedir. Oysa vücûp (zorunluluk) iradeye aykırıdır ve başkasının Allah üzerinde hak sahibi olmasını gerektirir ki Allah bundan münezzehtir. Mâtürîdiyye'nin “mutlak hikmetçi” ilah tasavvuruna gelince; Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğunun söylenmesi makuldür. Fakat bu düşünce bütün mevcudâtı Allah'a ait tek bir sıfat (hikmet) üzerinden anlamlı kılma çabasıdır. Dolayısıyla doğru bir Allah tasavvuruna ulaşmak için Mâtürîdî'nin benimsediği hikmet kavramını biraz daha açmak gerektiği kanaatindeyiz. Buna göre Allah'ın kullarına yönelik fiillerinde hiç şüphesiz hikmetli davrandığını kabul etmekle birlikte O'nun eylemlerinde belirli ilkelerle hareket ettiğini de göz ardı etmemek gerektiğini söyleyebiliriz. Nitekim ilâhî mesajlar Kur'ân bütünlüğü içerisinde incelendiğinde öyle görünüyor ki Allah fiillerini, belirli ilkeler ve sebepler çerçevesinde icra etmektedir. Allah'ın fiilleri, O'nun ilkeleri ve sıfatlarının doğal bir yansıması olacak şekilde tecelli etmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah, fiillerini ancak bize

bildirmiş olduğu sıfatları ve ilkelerine uygun olarak gerçekleştirmektedir. Buna göre Allah hakkında oluşturulacak isabetli bir ilah düşüncesi için başlangıç noktası Allah'ın ilkeleriyle hareket eden bir varlık olduğunun kabulüdür, diyebiliriz. Yani Allah belirli ilkeleri, prensipleri, kanunları ya da ilâhî yasaları (*sünnetullah*) çerçevesinde fiillerini icra etmekte, sebepsiz ve illetsiz yere kullarına ceza vermemekte, vaadinden asla dönmemekte, *el-mü'min* vasfıyla güven vermekte, kullara zerre miktarı zulmetmemekte, adaletli, merhametli ilah olduğunu vurgulamaktadır. Binâenaleyh bazı kelâm ekolleri benimsedikleri ilah telakkileri doğrultusunda ilâhî mesajları yorumladıkları için âyetleri bağlamından koparmışlar, ne yazık ki Allah'ın kastetmediğini adeta âyetlere söylemişlerdir. Dolayısıyla kanaatimiz odur ki Kur'ân'da Allah'a izafe edilen tüm fiiller, yer aldıkları siyak-sibak, nüzûl sebepleri, tarih, sosyo-kültürel çevre ve makâsıd gibi Kur'ân metnini *doğru* anlamanın temel parametreleri dikkate alınarak maksad-ı ilâhîye uygun şekilde yeniden ele alınmalı ve incelenmelidir.

KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Sâim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994.

Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve 's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût ty.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye minhâ*, thk. Muhammed 'Usmân el-Huşî, Mektebetu İbn Sînâ, Kâhîre ty.

Mezhepler Arasındaki Farklar, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDVY, Ankara 2014.

Barlak, Muzaffer, "İtikâdî Mezheplerde İlahiyyât ve Nübüvvet Bahislerinin Bütünlüğü Sorunu", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, cilt:10, sayı: 2, Güz 2017, ss. 563-583.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût-Lübân 1413/1993.

Ebû Zehra, Muhammed, *Târîhu 'l-Mezâhibi 'l-İslâmiyye fi 's-Siyâse ve 'l-Akâid ve Târîhi 'l-Mezâhibi 'l-Fıkhîyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire ty.

İslâm'da İtikâdi, Siyâsi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi, çev. Sıbğatullah Kaya, Çelik Yayınevi, İstanbul ty.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-Luma' fi'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, haz. Hamûde Ğarâbe, Matba'atü Mısr, Kâhire 1955.

el-Lüma' fi'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a: Eş'arî Kelâmı, çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.

Evkuran, Mehmet, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 2, sayı: 1, Bahar 2007, ss. 45-62.

Gazzâlî, Muhammed Ebû Hâmid, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, thk. İnsâf Ramadân, Dâru Kuteybe li't-Tıbbâ'ah ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût-Lübân 1423/2003.

İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.

İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971.

İbn 'Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *Tefsîru'l-Lübâb*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût ty.

el-Lübâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 'Ali Muhammed Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût-Lübân 1419/1998.

İbn Kesîr, İmâddu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetu'l-Evlâd eş-Şeyh li't-Turâs, Kâhire 1421/2000.

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, Beyrût-Lübân 1423/2002.

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, TYEKB, İstanbul 2013.

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, thk. Andülkerîm 'Usmân, Mektebetu Vehbe, yy., ty.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût-Lübân 1427/2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2016.

Kitâbü't-Tevhîd, nşr. Fethullâh Huleyf, el-İskenderiyye ty.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân, thk. Ertuğrul Boynukalın, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2006.

Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûliddîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire 2011.

Nîsâbü'rî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî, *Garâibü'l-Kur'ân ve Reğâibü'l-Furkân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân 1416/1996.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yayınevi, Ankara 2018.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: et-Tefsîru'l-Kebîr, Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Lübân-Beyrût 1401/1981.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr li'l-Buhûs, Kâhire 1424/2003.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr 'Alî Mehnâ-'Alî Hasan Fâ'ûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût-Lübân 1414/1993.

el-Milel ve'n-Nihal, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî, Dâru Hicr, Kâhire 1422/2001.

Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân 'Umeyre, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrût-Lübnân 1419/1998.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şilbî, Âlimu'l-Kütüb, Beyrût 1408/1998.

Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Mektebetu'l-Abîkân, Riyâd 1418/1998.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Nisan / 2018, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 26-56

(Gönderim Tarihi: 15 Mart 2018 Kabul Tarihi: 12 Nisan 2018)

DOI NUMARASI: 10.31121/tader.406201
YAYIN TARİHİ: 20.04.2018

KUR'AN'DA “MÂ” EDATININ FARKLI KULLANIMLARI VE KUR'AN YORUMLARINA ETKİSİ*

Avnullah Enes ATEŞ*

Özet

Arap dilinin yapısı gereği bazı durumlarda cümlenin öğeleri farklı değerlendirilebilmektedir. Anlam farklılaşmasına sebep olan bu husus, bazen birbirine zıt hükümlerin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Arap dilinin bu yapısından dolayı Kur'an ayetlerinin birbirinden farklı şekillerde tefsir edilmesi söz konusu olmaktadır. Ayrıca bu durum farklı itikadi ve fıkhî mezheplerin aynı ayetten farklı sonuçlara ulaşmasında da etki etmektedir. Bu araştırmada, İ'râbu'l-Kur'ân'ın Kur'an yorumuna etkisi “mâ” edatı özelinde ele alınmaya ve doğurduğu sonuçlar örnek ayetler üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Öte yandan incelenen bu ayetlerin çevirileriyle ilgili oluşabilecek kimi problemlere temas edilmek suretiyle hem alternatif çeviri önerileri sunulacak hem de bazı Türkçe mealler bu açıdan tetkik edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İ'râbu'l-Kur'ân, Mâ Edâtı, İsm-i Mevsûl, Masdariyye, Nâfiye.

Different Uses Of The “Mâ/ﻡ” Preposition In The Qur'anand Its Influence On The Quranic Interpretation

Abstract

Due to the structure of the Arabic language, items of clemen can be evaluated differently in some cases. This leads to differentiation of meaning. Sometimes these kinds of conclusions are prepared to make contradictory provisions. Due to this structure of the Arabic language, the Qur'anic verses were interpreted in different ways. It has been observed that different beliefs and jurisprudence in Islamic history have different outcomes from the same verse. This article will deal with this phenomenon, which is termed with the name İ'râbu'l-Qur'an, in the sample of “mâ” preposition, and will show the results it produces on sample verses. In addition, by contacting the problems that may arise regarding the translation of these verses, both translation suggestions will be presented and some Turkish meals will be examined in this respect.

Key Words: İ'râbu'l-Qur'an, Mâ Preposition, Ismu'l-Mavsûl, Masdariyya, Nafiya

* Bu makale “İthenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, enes.ates@bilecik.edu.tr.

Giriş

Arap diliyle nazil olmuş Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasının ilk koşulu, bu dilin iyi bilinmesidir. Nitekim nüzul çağında Kur'an'ın dilden kaynaklı yanlış anlaşılma problemi olmamıştır. Ancak İslam coğrafyasının genişlemesiyle farklı dilleri konuşan toplumlar, dinin ana kaynağını doğru anlamaları bakımından, o kaynağın dilini bilme gereği duymuşlardır. Bu nedenle Arap dilini öğrenmeye dair büyük çabalar gösterilmiş ve Kur'an'ın doğru okunup anlaşılmasına yönelik bazı eserler telif edilmiştir. Aynı zamanda Kur'an'ın noktalanma ve harekelenme faaliyeti de böyle bir ihtiyacın neticesinde olmuştur. Diğer taraftan bu süreçte Arapçanın safiyetinin bozulmasının önüne geçecek kimi tedbirler de alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda İ'râbu'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân gibi başlıklar altında Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkı sunan Kur'an ilimleri teşekkül etmiş ve bunlara dair eserler yazılmıştır. Zamanla yeni anlam kazanan, terimleşen, unutilan, kullanımı nadir hale gelen bazı kelimeler bu eserler sayesinde nüzul çağındaki anlamlarını koruyabilmiştir.¹

Kur'an'ı anlamaya çalışanlar açısından kaynak dil olan Arapçanın iyi biliniş doğru yorumlanması bir mihenk taşıdır. "Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki akledebilirsiniz." anlamındaki ayetler,² Kur'an'ın akledilebilmesini, derinlemesine anlaşılabilmesini onun Arapça oluşuna bağlamakta ve böylece kaynak dilin bu noktadaki alternatifsizliğine vurgu yapmaktadır. Zira Kur'an'ın ilk muhatapları Arap bir toplumdu ve onların anlamaları esastı.³ Buradan, Arap toplumunun anladıkların esas alınması gerektiği, sonradan ilave edilen mana ve yorumların ise tali olduğu hükmüne varılabilir. Müfessirlerin yorumları da bu ekseninde dönmektedir. Bu çalışmada biz daha çok Arapçanın farklı anlamları ihtiva edebilme özelliğinden dolayı ortaya çıkabilecek problemleri göstermeye çalıştık. Hem yorum hem de tercümelere etki eden bu özellik, İ'râbu'l-Kur'ân terimiyle ifade edilmektedir. Kur'an'ın doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına yardımcı olan ilimlerden biri olan İ'râbu'l-Kur'ân ilmine dair tarihi süreç içerisinde müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bu noktada İ'râbu'l-Kur'ân'ın, Kur'an yorumuna etkisini doğrudan çalışanlar olduğu gibi belli müfessirlerin kitapları

¹ Arap diline dair yapılan çalışmaların Kur'an'ın doğru anlaşılmasına ve korunmasına katkısına dair geniş bilgi için bkz. Çetin, Nihat M., "Arap", *DİA*, III, 290-298.

²Yûsuf 12/2; Zuhuf 43/3.

³Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000, XV, 551.

bağlamında bu konuyu değerlendirenler de olmuştur.⁴ Biz de İ'râbu'l-Kur'ân alanına dair belirli bazı örnekler üzerinden konunun önemine işaret etmek istedik. Ayrıca bazı Kur'an mealleri üzerinden de bu ilmi bilmenin âyet tercümelerine olan etkisini ortaya koymaya çalıştık.

Makalede öncelikle İ'râbu'l-Kur'ân kavramı açıklanacak sonrasında ise "mâ/لـ" edatıyla ilgili malumat verilecektir. Bunların akabinde de bu edat üzerinde cereyan eden irap takdirlerinin meydana getirdiği farklı yorumlara ve âyet çevirilerine dikkat çekilmek suretiyle İ'râbu'l-Kur'ân'ın önemi örneklerle ortaya koyulacaktır. Konunun meallerdeki yansımalarını göstermek için ise Elmalılı Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen, Kur'an Yolu, Mustafa İslamoğlu ve Mustafa Öztürk'ün mealleri seçilmiştir. Elmalılı, Çantay ve Bilmen'in mealleri Cumhuriyet dönemindeki ilk meal çalışmalarını temsilen; Kur'an Yolu mealı Diyanet İşleri Başkanlığı gibi resmi bir müessese tarafından seçkin bir heyete hazırlanmış olması açısından; İslamoğlu ve Öztürk'ün mealleri de son yıllarda yazılan ve bazı tartışmalara konu olmaları hasebiyle tercih edilmiştir.⁵

1. "İ'râbu'l-Kur'ân" Kavramı ve "İ'râbu'l-Kur'ân" İlminin Doğuşu

"İ'râb" ve "Kur'ân" kelimelerinin birbirine izafetinden meydana gelen bu tamlama ile, Kur'ân ayetlerinin cümle yapısı yönünden incelenmesi kastedilmektedir. Sözlükte "açıklamak, ortaya çıkarmak" anlamına gelen i'râb, terim olarak Arap dilinin söz dizimini (nahiv) incelemektedir. İ'râbu'l-Kur'ân da ayetlerin cümle ve terkip olarak

⁴ İ'râbu'l-Kur'ân konusuna dair tefsir alanında yapılan akademik tez çalışmalara örnek olarak şunlar zikredilebilir: Harun Abacı, *Kur'an'ın Anlam Farklaşmasına İ'râbın Etkisi -Âlûsi Tefsiri Örneği-*, basılmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi 2015; Emrullah Ülgen, *Kur'an'ın Yorumlanmasında İrabın Rolü (İ'râbü'l-Kur'ân)*, Gece Kitaplığı, Ankara 2014; Abdülkerim Seber, *Kur'an-ı Kerim ve Kıraatlerindeki İ'râb Müşkilleri*, basılmamış doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012; Mehmet Kaya, *İrab Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-*, Bir Medya, Çorum 2014; Mehmet Zeki Doğan, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Me'âni'l-Kur'ân Açısından Kalem Sûresi ve Tefsiri*, basılmamış yüksek lisans tezi, 2014.

⁵ Seçmiş olduğumuz meallerin künyelerini burada toplu olarak zikretmek suretiyle üçüncü bölümde yapmış olduğumuz alıntılarda tekrardan kaçınılmış olunacaktır:

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Mealı*, Huzur Yayınevi, İstanbul 2006.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, Risale Yayınları, İstanbul 2011.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Âlisi*, Akçağ Yayınları, İstanbul 2002.

Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Mealı*, hzr. Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2008.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Mealı Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

incelenmesini ifade eder.⁶ İ'râbu'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân ve Mecâzu'l-Kur'ân gibi muhtelif ilimlerle hedeflenen şey, Kur'ân lafızlarının nüzul döneminde kastettiği anlamları ortaya koymak ve olası yanlış anlamaların önüne geçmek olmuştur.

İslam coğrafyasının genişlemesi ve Arap olmayan milletlerin İslam'a girmesi sebebiyle Kur'ân'ın okunuşunda meydana gelen hatalar hem devlet yöneticilerini hem de o dönemdeki dil alimlerini bu noktada bazı önlemler almaya sevketmiştir. Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) Kur'an'ı cem ettirmesi, Hz. Osman'ın (r.a.) farklı İslam ülkelerine Mushaflar göndermesi bu kaygıyla alınan ilk önlemlerdendir. Yine Hz. Ali'nin (r.a.) Ebu'l-Esved ed-Düelî'den nahiv ilmine dair bir eser oluşturmasını istemesi, Ebu'l-Esved'in bunun yanında Kur'an'ı noktalama ve harekeleme girişiminde bulunması da burada zikredilmeye değerdir. Nitekim Ebu'l-Esved bu girişimini "Kur'an'ı i'râb etmek" tabiriyle dile getirmiştir.⁷ Bu da aslında i'râb alanına dair yapılan çalışmaların amacını göstermektedir. Duyulan bu kaygıların neticesinde nahiv ilmi inşa edilirken bu vesileyle İ'râbu'l-Kur'ân türü eserler de yazılmaya başlanmıştır.⁸

Nahiv alanında yazılan hacimli ilk eserlerden biri olan Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eseri incelendiğinde nahiv kurallarını anlatırken Kur'ân'dan çokça istişhâd ettiği görülür. Aslında bu da bir bakıma İ'râbu'l-Kur'ân alanına dair bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Zira söz konusu kitapta ayetlerin hakemliğiyle dil kuralları temellendirilirken, farklı ve yanlış okuma risklerinin de önüne geçilmektedir. Bu durum son tahlilde eserin güttüğü hedef bakımından İ'râbu'l-Kur'ân alanına dair yazılan eserlerle benzer ekseninde buluşmaktadır.⁹ Daha sonraları müstakil kitap çalışmaları da yapılmış ve alana dair geniş bir literatür oluşmuştur.¹⁰

İ'râbu'l-Kur'ân literatürünün oluşmasında temel etken Kur'an ayetlerinin doğru okunup anlaşılması olmuştur. Bu literatürün Kur'an ve Tefsir ilimlerine büyük katkısı vardır. Ancak İ'râbu'l-Kur'ân sahasında yapılan çalışmaların hacmi genelde geniştir. Bu nedenle bu sahanın Kur'an yorumuna katkısını daha somut göstermesi açısından

⁶ Abdulhamit Birişik, "İ'râbü'l-Kur'ân", *DİA*, XXII, 376.

⁷ Birişik, "İ'râbü'l-Kur'ân", *DİA*, XXII, 377.

⁸ Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî, *İ'râbu'l-Kur'ân*, haz. Abdulmun'im Halil İbrâhîm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421, I, 8 (Hazırlayanın mukaddimesi).

⁹ Nahiv kitaplarının amacı dili korumak olduğu gibi İ'râbu'l-Kur'ân eserlerinin de amacı Kur'ân'ı yanlış okumalardan ve anlaşılmalardan muhafaza etmektir. Bkz. 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut 1407, I, 1-2.

¹⁰ İ'râbu'l-Kur'ân türü eserlerin yazılma nedenleri ve bu alandaki eserler için ayrıca bkz. Abdülhamit Birişik, "İ'râbü'l-Kur'ân", *DİA*, XXII, 376-379.

spesifik konuların seçilip müstakil çalışılması ehemmiyet arz eder. İ'râb çeşitliliğine sebep olan birçok farklı konu bulunur ve bunların bütünden ayrı, özel çalışılması sahanın önemini daha çok vurgular. Biz de bu çalışmamızda İ'râbu'l-Kur'ân sahasına giren mâ/ م edatının Arap dilindeki farklı kullanımlarını ele alarak bu sahanın etkisini vurgulamaya çalıştık.

2. Arap Dilinde "Mâ" Edatı

Mâ edatının Arap dilindeki kullanım alanı oldukça geniştir. Kimi dilciler bu edatın otuz küsur kullanımı olduğundan söz eder.¹¹ Ancak detaylı incelendiğinde bu rakamın biraz zorlama olduğu; farklı kısım olarak gösterilenler arasında tedâhül bulunduğu anlaşılır. Mâ edatını sistematik olarak incelemek için isim ve harf olarak kabul edildiği kullanımlarının ayrı başlıklar halinde ele alınması ve her bir başlığın kendi içerisinde taksim edilip örneklerle vuzuha kavuşturulması gerekir. Bu nedenle biz de iki alt başlıkla "mâ" edatının Arap dilindeki kullanımlarını vereceğiz.

2. 1. Harf Olarak Kabul Edildiği Kullanımlar

Mâ edatı; **nâfiye**, **masdariyye** ve **zâide** olarak kullanıldığında harf olarak kabul edilir. Hangi durumlarda "mâ" edatının bu fonksiyonları yerine getirdiği başlıklar halinde şöyle sıralanabilir:

2. 1. 1. Nâfiye Olarak Kullanıldığı Yerler

Mâ edatı, isim ve fiil cümlelerinin başında bulunduğu nâfiye (olumsuzluk edatı) olur. Örneği: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ "Bu bir beşer değildir."¹² / ﴿مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ "Bize ne bir müjdeleyici ne de bir uyarıcı geldi."¹³ / ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ﴾ "Ne ehli kitap ne de müşrik kafirler rabbinizden size bir hayır indirilmesini arzu ederler."¹⁴

Mâ-i nâfiye'nin isim cümlesinin başına geldiğinde nasıl amel edeceği, isim cümlesi üzerindeki etkisi ve şayet amel ediyorsa bunun şartları konusu dilciler arasında

¹¹ İbn Ümmü Kâsım (ö. 749/1348) bu bilgiyi İbn Seyyid'den nakleder ancak kendisi bazı kısımlar arasında tedahül olduğunu belirtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâsım, *el-Cenâ'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992, s. 336.

¹² Yûsuf 12/31.

¹³ Mâide 5/19.

¹⁴ Bakara 2/105.

tartışılmıştır. Yine muzârî fiilin başına geldiğinde zamansal olarak hangi anlamı ifade ettiği de ihtilaf konusu olmuştur. Bu tartışmalara burada girmeksizin biz genel kabul gören görüşü zikretmekle yetineceğiz. İsim cümlesinin başına gelen *mâ* edatı haberin mansûb olmasını sağlar. Bir başka ifadeyle *mâ-i nâfiye* ismini raf' haberini nasb eder. Şartları ise; haber ile ismin yer değiştirmemesi, olumsuzluğun bozulmaması ve haberin ma'mûlünün (zarf ve câr mecrûr olması durumu hariç) öne geçmemesidir. Mazi fiilin başına geldiğinde geçmiş zamanda; muzârî fiilin başına geldiğinde ise şimdiki zamanda olumsuzluk ifade eder.¹⁵

2. 1. 2. Masdariyye Olarak Kullanıldığı Yerler

Mâ edatı cümle ortasında gelir de kendisine dönen bir zamir takdir edilmeye müsait olmazsa masdariyye olarak işlev görür. Bu durumda cümleye zaman anlamı da katabilir. Cümleye zaman anlamı kattığı durumlarda bu edat aynı zamanda vaktiyye veya zarfiyye de denilmektedir. Zaman takdir edilemediğinde ise bu edat sadece masdariyye olarak anılır.¹⁶ Hz. İsa'nın (a.s.) beşikteyken söylediği ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا﴾ ifadesinde geçen *mâ* edatı buna örnek olarak verilebilir. Bu ayette hem mastar hem de vakit anlamı bir aradadır.¹⁸ ﴿وَوَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾“Sıkıntıya uğramanızı isterler.”¹⁹ ayetinde ise *mâ* edatı sadece mastar olarak kullanılmıştır.²⁰

2. 1. 3. Zâide Olarak Kullanıldığı Yerler

'Fiile benzetilen harfler' diye tanımlanan *inne* ve benzerlerinin sonuna getirilen ve bu sayede bu harflerin isim cümlelerindeki amelini iptal edip aynı zamanda fiil cümlelerinin başında da bulunmasını sağlayan *mâ* harfi zâide olarak kabul edilmektedir.

¹⁵ *Mâ* edatının isim cümlesindeki ameli, amel şartları ve konuyla ilgili detaylar için bkz. Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî*, s. 323-330.

¹⁶ *Mâ* edatının masdariyye olma şartları ve bu durumda harf veya isim kabul edilmesiyle ilgili tartışmalar için bkz. Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî*, s. 330-332.

¹⁷ Meryem 19/31.

¹⁸ Semîn el-Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürri'l-Mesûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimeşk t.y., VII, 596.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/118. Ayette fiil mâzî formunda gelmiş olsa da anlam bakımından muzâridir. bkz. Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâselûm, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1426/2005, II, 464. Bu nedenle çevirisi geniş zaman kipiyle yapılmıştır.

²⁰ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1407, III, 427.

Bu *mâ* harfine aynı zamanda *mâ-i kâffe* de denilir. ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ “Allah’tan ancak kullarından ilim sahibi olanlar haşyet duyar” ayetinde²¹ geçen *mâ* harfi buna örnek olabilir.²² *Mâ-i zâide* sadece bundan ibaret değildir. Bunun dışında şart harfi olan *in/“ان”* harfinden sonra gelen,²³ *eyne* (أَيْنَ), *eyyâne* (أَيَّانَ), *keyfe* (كَيْفَ)²⁴ ve *eyyü* (أَيُّ) şart isimlerinden sonra gelen²⁵ ve cer harflerinden *'an* (عَنْ), *min* (مِنْ), *bâ* (بِ), *kâf* (كَ) ve *rubbe*(رُبُّ)’den sonra gelen *mâ* edatı da zâide olarak kabul edilmektedir.²⁶

2. 2. İsim Olarak Kabul Edildiği Kullanımlar

Mâ edatının isim olarak kabul edildiği yerlerin; **ism-i mevsûl**, **istifhâm**, **şart**, **nekra-i mevsûfe**, **nekra-i gayr-i mevsûfe**, **sıfat** ve **muğayyira** olarak kullanıldıkları yerler olduğu söylenmiştir.²⁷ Sırasıyla bunlar şöyle özetlenebilir:

2. 2. 1. İsm-i Mevsûl Olarak Kullanıldığı Yerler

Mâ edatı; kendisinden sonra bir cümle geldiğinde ve bu cümlede açıktan veya gizliden kendisine dönen bir zamir bulunduğu ism-i mevsûl olarak kabul edilir. Delalet ettiği anlamın anlaşılması için mutlaka kendisinden sonra gelen bir cümle ya da şibh-i cümleye muhtaç olan ve bu cümlede kendisine dönen bir zamir bulunan müphem isimlere genel bir isim olarak ism-i mevsûl denilmektedir. Mâ edatı da mezkûr durumda bu kategoriye girmekte ve gayr-i âkil varlıklar için kullanılmaktadır. Ancak bazı durumlarda âkil varlıklar için kullanıldığı da olmaktadır.²⁸ ﴿قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ﴾²⁸ “De ki: Allah’ın katında olan, eğlenceden de ticaretten de hayırlıdır.”²⁹ Bu ayette zikredilen mâ edatı ism-i mevsûl olarak kullanılmıştır. Yine ﴿إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاجِرٌ﴾ “Şüphe

²¹ Fâtır 35/28.

²² Fiile benzetilen harfler ve bunların durumlarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İbn Hişâm, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfîyeti 'bni Mâlik*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y., I, 338-341.

²³ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, II, 387; IV, 317.

²⁴ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, I, 143.

²⁵ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, II, 190.

²⁶ Bu edatlardan sonra; yani fiile benzer harflerin dışında zikredilenlerden sonra gelen *mâ* edatı bu kelimelerin fonksiyonlarını etkilemez. Harf-i cerler yine cer amelini yapmaya, şart kelimeleri yine cezm amelini yapmaya devam eder. Bkz. İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 191-192.

²⁷ Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî*, s. 336-341; 'Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y., I, 354.

²⁸ 'Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfî*, I, 340-341.

²⁹ Cuma 62/11.

yok ki yaptıkları şey bir sihirbaz tuzağıdır.”³⁰ ayetinde geçen mâ edatı da ism-i mevsûldür. Bu ayetlerde mâ edatına dönen gizli zamirler bulunur. Bu nedenle tercüme bunlar “olan” ve “yaptıkları şey” şeklinde yansıtılmıştır.

2. 2. 2. İstifhâm Olarak Kullanıldığı Yerler

Mâ edatı istifhâm anlamında kullanıldığında, kendisinden sonra gelen kelime veya cümle anlam bakımından eksiktir ve bu nedenle bir mana ifade edemez. Bu sayede mâ edatının soru olduğu anlaşılır. Çünkü mâ soru anlamında kullanıldığında kendisi de o cümlenin cevabı aranan bir ögesi durumunda olmaktadır.³¹ Örneğin; ﴿وَمَا تَلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ “Sağındaki de nedir ey Musa?”³² ayetinde geçen mâ edatı istifhâm anlamında kullanılmış ve cümlede yüklem sorulmuştur. Yani Musa’nın sağındakinin ne olduğu sorulduğundan ayetteki mâ haber konumundadır. Mâ edatının sonrasını tek başına düşündüğümüzde “şu sağındaki ey Musa” gibi anlamsız bir cümle ortaya çıkmaktadır. Bu da mâ edatının istifhâm anlamında kullanıldığını göstermektedir. İstifhâm anlamındaki mâ edatının başına harfi cer geldiğinde mâ edatının sonundaki elif düşürülür.³³

2. 2. 3. Şart Olarak Kullanıldığı Yerler

Mâ edatı şart olarak kullanıldığında cezm eden bir edat olmakta ve şart ve ceza olarak iki cümleyi mana bakımından birbirine bağlamaktadır. Bu cümlelerde bulunan fiiller daima gelecek zaman anlamı taşır. Şart ve ceza cümlelerinde mâzî bir fiil kullanılmış bile olsa bu gelecek zaman ifade eder. Cevap cümlesinin başına bazı durumlarda fâ harfinin getirilmesi zorunlu olmaktadır.³⁴ Mâ edatının şart anlamında kullanımına örnek olarak şu ayet verilebilir: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾ “Hayır adına ne yaparsanız Allah onu bilir.”³⁵

³⁰ TâHâ 20/69.

³¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'ârib*, thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Ali Hamdullâh, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1985, s. 392-396.

³² TâHâ 20/17.

³³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 391.

³⁴ Mâ edatının şart anlamında kullanımına dair detaylı bilgi için bkz. 'Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, IV, 421-426.

³⁵ Bakara 2/197.

2. 2. 4. Nekra-i Mevsûfe Olarak Kullanıldığı Yerler

Nekra-i mevsûfe, nitelenen nekra isim anlamındadır. Mâ edatı taaccüp kalıplarından *كَمَا أَفْعَلٌ* kalıbında kullanıldığında böyle değerlendirilir. Bu durumda mâ mevsuf, sonrasındaki ise sıfat durumundadır. Mâ ve sonrası mübteda kabul edilir ve haber her zaman gizli olup takdir edilir.³⁶ Örnek olarak ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ “*Kahrolası insan! Ne kadar da nankör!*”³⁷

Medh ve zemm fiillerinin sonuna kimi zaman getirilen mâ edatının da nekra-i mevsûfe olduğu söylenmiştir. Bu durumda mâ edatından sonra gelen cümle mâ edatının sıfatı olmakta, mahsus bi'l-medh ya da mahsus bi'z-zemm³⁸ gizli olup takdir edilmektedir.³⁹ ﴿يَسْمَا يَا فِرْعَوْنَ بِهٖ إِيمَانُكُمْ﴾ “*İmanınızın size emrettiği ne kötü şeydir (bu)*”⁴⁰ ayetinde zikredilen zemm fiilinin (يَسْمَا) sonunda getirilen mâ edatı bu duruma örnektir. Mâ edatının nekra-i mevsûfe olduğu yerde mutlaka kendisinden sonra sıfatın bulunması gerekir ve mâ edatının yerine “şey” anlamı takdir edilebilir.⁴¹

2. 2. 5. Nekra-i Gayr-i Mevsûfe Olarak Kullanıldığı Yerler

Nekra-i mevsûfenin kullanıldığı yerlerde mâ edatından sonra mutlaka sıfat gelmektedir. Nekra-i gayr-i mevsûfe ise aynı yerlerde bulunup da sıfat almayan mâ edatı için verilen bir isimdir.⁴² Örneğin medh fiillerinden *يَعْمُرُ* fiilinin sonuna mâ edatının getirildiği ﴿فَبِعَمَّا هِيَ﴾ “*Ne güzel şeydir o*”⁴³ ayeti buna örnek olarak verilebilir.

2. 2. 6. Sıfat Olarak Kullanıldığı Yerler

Nekra bir isimden sonra gelen ve sonrasındaki cümle veya kelimeyle i'râb ilişkisi olmayan mâ edatı sıfat olarak kabul edilir. Bu mâ edatı zikredilen nekraya tahkir, tazim

³⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 392.

³⁷ Abese 80/17.

³⁸ Mahsus bi'l-medh ya da mahsus bi'z-zemm ifadeleri medh ve zemm fiilleriyle hususi olarak yerilen ya da övülen kimse, nesne, eylem veya durumdur. *يَعْمُرُ الرَّجُلُ زَيْنًا* “Zeyd ne güzel adamdır” ifadesindeki Zeyd mahsus bi'l-medh olmaktadır. Ancak mâ edatının bu tür fiillerde kullanıldığı zamanlarda mahsus bi'l-medh ya da mahsus bi'z-zemm hafzedilmektedir.

³⁹ Eşmûnî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen Nüreddîn, *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti'bni Mâlik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 289.

⁴⁰ Bakara 2/93.

⁴¹ Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 352-353.

⁴² Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 352-353.

⁴³ Bakara 2/271.

vb. anlamları katar. Bu konumda gelen mâ edatına ibhâmiyye de denilmektedir.⁴⁴ Örnek olarak şu ayet zikredilebilir: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا نُوقِفُهَا﴾ “Hiç şüphesiz Allah, sivri sinek ya da daha ötesi herhangi bir basit örneği vermekten çekinmez.”⁴⁵

2. 2. 7. Muğayyira Olarak Kullanıldığı Yerler

Şart edatlarından ھarfinin sonuna getirilen mâ edatına muğayyira denilir. Muğayyira, değiştiren demektir. Mâ edatı böyle bir kullanımda ھarfinin şart özelliğini iptal edip tahdîd (التَّخْضِيبُ) anlamına çevirmektedir.⁴⁶ Tahdîd, teşvik etme anlamına gelmektedir. Örnek olarak ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتِ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ “Doğru söylüyorsan madem bize melekleri getirsen ya!”⁴⁷ ayeti verilebilir.

3. “Mâ” Edatının Ayet Yorumlarına ve Meallere Etkisi

Bir önceki başlıkta Arap dilinde mâ edatının isim ve harf olarak farklı kullanımlarına değinildi. Bu kullanımlardan bazısı, mâ edatının cümledeki konumuna göre farklı anlamlarda takdir edilebilmesi neticesinde oluşmaktadır. Mâ edatının kullanıldığı her cümle böylesi bir takdir imkanına el vermeyebilir. Ancak bu imkânın olduğu cümlelerde aynı mâ edatı cümleye farklı anlamlar katar. Bu farklılık ya birbirine yakın ya da zıt anlamlı sonuçlar doğurabilmektedir. Bu nedenle mâ edatının irap farklılıklarının, Kur’an’daki kullanımları açısından iki alt başlıkla incelenmesi yerinde olacaktır.

3. 1. İ’râb Takdirlerinin Farklı Anamlı Sonuçlar Vermesi

Mâ edatı bir cümlede hem nâfiye olarak hem de mevsûle olarak takdir edilmeye elverişli olduğunda sonuçta cümlenin ifade ettiği anlamlar birbirine taban tabana zıt olabilmektedir. Bu gibi yerlerde hangi anlamın vurgulandığı cümlenin genel akışından anlaşılabilir. İki zıt anlam bir arada toplanamayacağından bu tür yerlerde mutlaka mâ edatı tek bir kullanımına hasredilmelidir. Aşağıda verilen üç örnek üzerinden bu durum somut olarak ortaya koyulacaktır.

⁴⁴ Abbâs Hasen, *en-Nahvu 'l-Vâfi*, I, 354-355.

⁴⁵ Bakara 2/26.

⁴⁶ Abbâs Hasen, *en-Nahvu 'l-Vâfi*, I, 354.

⁴⁷ Hicr 15/7.

Örnek 1:

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [Kasas 28/68]

Bu ayette geçen ikinci *mâ* edatı nâfiye, masdariyye ve mevsûle olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler neticesinde birbirinden farklı anlamlar ortaya çıkmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

I) Taberî (ö. 319/923) bahsedilen *mâ* edatının *ellezî* anlamında bir ism-i mevsûl olduğunu ve *yahtâru* fiilinin mefulü olarak takdir edilmesi gerektiğini söylemiş, bu durumda ayetin anlamının da “Allah, kulları arasından hayırlı kimseleri seçer” şeklinde olacağını belirtmiştir. Müşrikler ilahları için en iyi mallarını seçerlerdi. Allah Teala da onlara cevaben kulları arasından ilmi ezelisinde en hayırlı olacaklarını bildiği kimseleri hidayet, iman, salih ameller için seçeceğini ifade etmiştir. Taberî bu yorumu yaptıktan sonra *mâ* edatının nâfiye ve masdariyye olabilme ihtimallerini Kur'an'ın genel perspektifine uymadığı gerekçesiyle reddeder. Çünkü insanların seçim haklarının olmadığı sonucunu doğuracak olan *mâ* edatının nâfiye olarak kabulü insanların imtihan sırrına aykırıdır. İnsanların yapacakları fiillerde seçim hakları vardır. Masdariyye yorumunda da Allah'ın sadece hayırlı olanların insanlara ait olmasını tercih ettiği anlamı ortaya çıkmakta ve varlık aleminde şerli ve bayağı şeylerin sahibi olmaması gerekliliği doğmaktadır. Bunun da yanlışlığı ortadadır. Dolayısıyla Taberî'ye göre mezkûr *mâ* edatı farklı vecihlerle irap edilebilse de makul mana sadece mevsûle yorumunda bulunduğundan bunu tercih etmiştir.⁴⁸

II) Bir yoruma göre Zeccâc (ö. 311/923), *mâ* edatının mevsûle olabileceğini, bu durumda da Allah'ın kulları hakkında en iyi olanı seçeceği anlamının ortaya çıkacağını belirtmiş ancak kendi tercihinin *mâ* edatının nâfiye olmasından yana olduğunu söylemiştir.⁴⁹ Zemahşerî (ö. 538/1144) de bu yorumu *ve kîle* şeklindeki bir temrîz siygasıyla⁵⁰ paylaşmış; Allah'ın aslah olanı kulları için seçebileceği yorumunun da

⁴⁸ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, XIX, 608-611.

⁴⁹ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Şibli, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, IV, 152.

⁵⁰ Zemahşerî'nin tefsirinde temrîz siygalarıyla nakledilen yorumlar yerine göre farklılık arz eder. Kimi yerde kabul etmediği zayıf görüşleri nakletme durumunda bunları kullanırken kimilerinde de tercih ettiği yorumları bunlarla zikreder. Zemahşerî'nin tefsirindeki temrîz siygalarının kullanımlarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Avnullah Enes Ateş, “Keşşâf'ta Temrîz Siygalarının Kullanımı”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 62/Winter I 2017, s. 229-244.

ayetin anlamları arasında düşünebileceğini ifade etmiştir.⁵¹ Ancak aşağıda zikredileceği gibi Zemahşerî'nin tercih ettiği yorum, *mâ* edatının nafiye olarak takdir edildiği yorumdur. Bu yorumu İbn Kesîr (ö. 774/1371) Taberî'ye isnat etmekte, böyle bir yorumun da ayetin makamına uygun olmadığını, zira makamın Allah'ın yaratma ve tercih etmede tek olduğunu vurgulamak olduğunu zikretmektedir.⁵² Ancak yukarıda Taberî'den aktarmış olduğumuz bilgiler ışığında bu isnadın doğru olmadığı gözükmemektedir. Taberî'nin *mâ* edatını mevsûle olarak tercih ettiği doğruysa da anlamın bahsedilenden farklı olduğu açıktır.

III) İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) de tercihi *mâ* edatının mevsûle olması yönünde olmuştur ancak bununla birlikte o, yukarıda zikredilen kimselerden farklı bir şekilde ayeti yorumlamıştır. Şöyle ki; *mâ* edatı mevsûle olarak cümlede mefuldür ve *kâne* fiili de tām fiildir. Sıla cümlesi *kâne* fiiliyle bitmekte, sonrasında gelen *كُلُّكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَمْرِهِمْ* cümlesi de istinaf cümlesi olarak Allah'ın var olan her şeydeki tercihini bir nimet olarak anlatmaktadır. Buna göre ayet “Rabbin dilediğini yaratır ve olan her şeyi seçer; Allah'ın tercihi onların maslahatları içindir.” anlamına gelir.⁵³

IV) Âlûsî (ö. 1270/1854), Sa'dî Çelebî'nin (ö. 945/1539) de benzer bir yorumu olduğunu söylemekte ancak onun, *lehumu'l-hıyaratu min emrihim* cümlesinin başında mahzûf bir istihâm-i inkârî takdir ederek İbn Atıyye'den ayrıldığını belirtmektedir. Ayetin devamındaki tenzih ifadesinin de bunu destekler nitelikte olduğunu da ayrıca zikretmiştir. Bu durumda ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “Rabbin dilediğini yaratır ve olan her şeyi seçer. İşlerinde onların hiç tercih hakkı olabilir mi?!” Âlûsî'nin kendi görüşü ise *mâ* edatının nâfiye olması yönündedir.⁵⁴

V) Zeccâc *mâ* edatının nâfiye ve mevsûle olarak değerlendirilebileceğini belirtmiş ancak nâfiye olarak takdir etmenin daha güzel olduğunu ifade etmiştir. Kullar için seçim hakkının olmamasını ise Allah'ın tercih ettiği konularda seçim haklarının olmayacağı

⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 427.

⁵² İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme, Dâru Taybe, Medine 1420/1999, VI, 251.

⁵³ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1422, IV, 269.

⁵⁴ Âlûsî, Şehâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîmi ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1415, X, 311.

şeklinde yorumlamıştır.⁵⁵ Mâverdî (ö. 450/1058) bunu; müşriklerin diledikleri hayvanları Allah ile ilahları arasında taksim etmeleri ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamber seçilmesini garipseyip "İki kasabanın birinden olan ulu bir adama bu Kur'an indirilseydi ya!"⁵⁶ diyerek peygamberlik tercihini eleştirmeleri konularına hasretmektedir.⁵⁷ Nehhâs (ö. 338/950) da bu yorumu destekler nitelikteki "Mâ edatının mansûb konumda olması doğru değildir. Çünkü bu durumda mâ edatına dönecek bir şey bulunmaz." sözlerini sarf etmiş, bunun da Kaderiye'ye bir red niteliğinde olduğunu belirtmiştir.⁵⁸ Sa'lebî (ö. 427/1035) ise mâ edatının nâfiye olarak takdir edilmesinin kendisine daha hoş geldiğini belirttiikten sonra bunu "Allah ve Resulü herhangi bir işe hükmettiğinde hiçbir mümin ve mümine için seçim hakkı yoktur."⁵⁹ ayetiyle desteklemiştir.⁶⁰ Benzer bir yorumda bulunan Zemahşerî mâ edatının nâfiye olması yorumunu; mâ kâne sözüyle başlayan cümlelerin, önceki *ve yahtâru* cümlesinin beyanı niteliğinde olduğu, bu nedenle atıf edatı olmaksızın geldiği, aslında önceki cümlelerin *ve yahtâru mâ yeşâu* şeklinde olduğu yorumlarıyla teyit etmiştir.⁶¹

Buraya kadar aktardığımız yorumlar arasında en çok kabul gören yorumun mâ edatının nâfiye olarak takdir edilmesi olduğu görülmektedir. Bu da Allah'ın tercihlerine kimsenin müdahil olamayacağını vurgulama, kulları için yaptığı tercihlerde tek yetkili, peygamberlik ve şeriata dair işlerde mutlak seçim sahibi olduğunu ifade etme; bu konularda insanların tercih haklarının bulunmadığını anlatma noktalarında birleşmektedir.

Yukarıda mezkûr beş farklı yorum çerçevesinde ayetin muhtemel anlamlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- Rabbin dilediğini yaratır ve kullarının işleri için hayırlı olan kimseleri seçer.
- Rabbin dilediğini yaratır ve işlerinden hayırlı olan kulları için seçer.

⁵⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 152.

⁵⁶ Zuhruf 43/31.

⁵⁷ Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., IV, 263.

⁵⁸ Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, III, 165.

⁵⁹ Ahzâb 33/36.

⁶⁰ Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfu ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Tâhir b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1422/2002, VII, 258.

⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 427.

- Rabbin dilediğini yaratır ve olan her şeyi seçer. Allah'ın tercihi onların maslahatları içindir.

- Rabbin dilediğini yaratır ve olan her şeyi seçer. İşlerinde onların hiç tercih hakkı olabilir mi?!

- Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onlar için işlerinde tercih hakkı yoktur.

Söz konusu ayetin çevirisi ise meallerde şu şekilde olmuştur:

Elmalılı: Rabbin dilediğini yaratır ve ihtiyar eyler, muhayyerlik onların değil.

Çantay: Rabbin ne dilerse yaratır, (ne dilerse) ihtiyar eder. Onlar için ise (Rablerine karşı böyle) muhayyerlik yoktur.

Bilmen: Ve Rabbin dilediğini yaratır ve seçer, onlar için ise muhayyerlik yoktur.

Kur'an Yolu: Rabbin, dilediğini yaratır ve tercih eder. (O'nun seçme ve yaratmasında) onların tercih hakkı yoktur.

İslamoğlu: Ne ki dilediğini yaratan ve (elçi) seçen yalnızca senin Rabbindir. Zaten (bu konuda) onların seçim hakkı asla olmamıştır.

M. Öztürk: [Ey Peygamber!] Senin rabbin dilediğini yaratır, dilediğini de peygamber olarak seçer. Peygamber seçmek o müşriklerin işi değildir.

Mealleri incelediğimizde tümünün mâ edatını nâfiye olarak yorumladıkları görülür. Ancak İslamoğlu ve M. Öztürk ayetteki “seçim” ile kastedilenin peygamberlik seçimi olduğunu, diğerleri ise mutlak anlamdaki bir seçim olduğunu ifade etmişlerdir. Genel kanaate göre buradaki mâ edatının nâfiye olması gerektiği söylene de farklı anlam seçeneklerinin okuyucuya sunulmasında fayda olacağı kanaatindeyiz. Bunun bir dipnotla da olsa verilmesi, Kur'an ayetleri etrafındaki yorum farklılıklarının kaynağını göstermesi açısından önemlidir.

Örnek 2:

﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاءَهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ [Yâ-Sîn 36/6]

Ayette geçen mâ edatı farklı şekillerde i'râb edilmiş ve bunun neticesinde ortaya birbirine taban tabana zıt iki anlam ortaya çıkmıştır. Bu farklı değerlendirmeler ve sonuçları şöyle sıralanabilir:

I) *Mâ* edatı nâfiyedir. Cümle içerisinde *kavmen* isminin sıfatı konumundadır.⁶² Cümle *li tünzira kavmen lem yünzer âbâühüm* şeklinde takdir edilmektedir.⁶³ Bu durumda ayetin anlamı “Babaları uyarılmayan bir topluluğu uyarman için...” şeklinde olmaktadır.⁶⁴

II) *Mâ* edatı masdariyyedir. Cümle içerisinde meful-ü mutlak konumunda değerlendirilir. Bu durumda ayetin anlamı “Bir topluluğu, babalarının uyarıldığı gibi uyarman için...” şeklinde olmaktadır.⁶⁵

III) *Mâ* edatı ism-i mevsûldür. Bu takdirde ise *mâ*, başında bulunan *bi* harf-i cerinin atılması sebebiyle mansûb olur. Cümlelerin takdiri *li tünzira kavmen billezî ünzira âbâuhum* şeklindedir. Bu yoruma göre de “Bir topluluğu babalarının uyarıldığı şeylerle uyarman için...” anlamı ortaya çıkmaktadır.⁶⁶

Mâ edatı i'râb olarak üç farklı şekilde yorumlanmış, bunun sonucunda da iki zıt anlam ortaya çıkmıştır. İlk yoruma göre Hz. Peygamber (s.a.v.), babaları uyarılmayan bir topluluğa uyarıcı olarak gönderilmişken; diğer iki yorumda babaları uyarılan ve benzeri şekilde uyarılmaları istenilen bir topluluğa elçi kılınmıştır. Her iki yorumu da destekleyen ayetler mevcuttur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gönderildiği toplumun atalarının uyarılmadığına şu ayetler delil getirilebilir:

﴿لِيُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾ “Senden önce kendilerine herhangi bir uyarıcının gelmediği bir topluluğu uyarman için...”⁶⁷

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ﴾ “Onlara senden önce herhangi bir uyarıcı göndermedik.”⁶⁸

Bu ayetlere bakıldığında Mekke toplumuna Hz. Peygamber'den (s.a.v.) önce herhangi bir elçinin gelmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla incelemiş olduğumuz ayetteki *mâ* edatının olumsuzluk edatı olması yorumu bu ayetlerle örtüşmektedir.

Diğer yorumu destekler mahiyette ise şu ayet bulunur:

﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا حَلَّا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ “Her toplum içerisinde mutlaka bir uyarıcı geçmiştir.”⁶⁹

⁶² Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 4.

⁶³ Taberî, *Câmi 'u 'l-Beyân*, XX, 492.

⁶⁴ Taberî, *Câmi 'u 'l-Beyân*, XX, 492; Mâturîdî, *Te 'vilât*, VIII, 504.

⁶⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 4.

⁶⁶ Taberî, *Câmi 'u 'l-Beyân*, XX, 492.

⁶⁷ Kasas 28/46; Secde 32/3.

⁶⁸ Sebe 34/44.

Bu ayet, her topluluğa mutlaka bir uyarıcının geldiğini söylemektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) önce de Mekke toplumu uyarılmış olmalıdır.

Birbirine zıt gözüken bu iki yorum telif edilmeye çalışılmış ve *mâ* edatının nâfiye kabul edildiği ilk yorumun, yakın zaman önceki babalarının/atalarının uyarılmadığını ifade ettiği; masdariyye ya da mevsûle kabul edildiği ikinci yorumun ise daha uzak zamandaki babalarının uyarıldığını ifade ettiği söylenmiştir.⁷⁰

Bu anlatılanlar çerçevesinde ayet-i kerîme şu şekillerde çevrilebilir:

- (Yakın geçmişte) Babaları uyarılmamış bir topluluğu uyarman için...
- Bir topluluğu babalarının uyarıldığı gibi uyarman için...
- Bir topluluğu babalarının uyarıldığı şeylerle uyarman için...

Ayetin çevirisi ise meallerde şu şekilde olmuştur:

Elmalılı: İnzar edesin, vehameti haber veresin diye bir kavme. Babalar inzar edilmedi de haberleri de yok.

Çantay: (Bunun) hikmeti de (yakın) ataları azâb ile korkutulmamış bir kavmi (onunla) korkutmandır.

Bilmen: Ataları uyarılmadığı için gaflet içerisinde kalmış bir kavmi uyarman içindir.

Kur'an Yolu: Ataları uyarılmamış bir toplumu uyarasın diye...

İslamoğlu: Bu sayede ataları uyarılmamış bir topluluğu uyarabilesin.

M. Öztürk: Yakın geçmişte bir peygamber tarafından ataları uyarılmamış olan bir kavmi uyarman için...

Meallerin tamamı ilk yorumu tercih ederek ayeti çevirmişlerdir. Ancak M. Öztürk iki yorumun telif edildiği anlamı ayetin çevirisine yansıtmaya çalışarak çeviri metnine “yakın geçmişte” ilavesini yapmıştır. Ayetin metninde bunun bir karşılığı olmadığından doğrudan tercüme metninde ifade edilmesinden önce parantez içerisinde veya dipnotla bu yorumun verilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Yine de bu yorumun dile getirilmesi önemlidir.

⁶⁹ Fâtır 35/24.

⁷⁰ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 446; Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1420, XXVI, 253.

Örnek 3:

﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ [Bakara 2/102]

Hz. Süleyman'ın (a.s.) hükümrânlığı hakkında Yahudilerde yaygınlaşan bir kanaate cevap niteliğinde olan bu ayet aynı zamanda sihrin varlığıyla ilgili lehte veya aleyhte söz söyleyecekler için de Kur'an'da geçen en temel dayanaktır. Buna göre sihir Allah tarafından imtihan vesilesi olsun diye iki melek vasıtasıyla öğretilmiş midir, yoksa bu, ayette reddedilen hususların içerisinde midir? Birbirine zıt olan bu iki görüşün aynı ayetten istişhâd edilmesi, ayette geçen mâ edatına verilen anlamla doğrudan ilişkisi bulunur. Bu nedenle öncelikle ayette geçen mâ edatıyla ilgili farklı yorumlara değinilecek, sonrasında bunun neticesinde ortaya çıkan farklı anlamlar üzerinden mealler incelenecektir.

I) Ayette geçen (وَمَا أَنْزَلْنَا) ifadesinin başındaki) mâ edatı nâfiyedir. Buna göre ayet devrik bir cümle olarak dizilmiştir ve “Ne Süleyman küfre saptı ne de zikrettikleri iki meleğe herhangi bir sihir öğretisi indirildi. Ancak şeytanlar insanlara, Hârût ve Mârût'a Bâbil'de sihir öğreterek küfre girdiler.” anlamına gelmektedir. Burada Yahudilerin iddia ettikleri; sihri Allah Teâla Cebraîl ve Mikail'in diliyle indirmiştir, sözüne reddiye yapılmış ve yine Yahudilerin Hz. Süleyman'ın (a.s.) hükümrânlığını sihir sayesinde kazandığı iftiraları yalanlanarak Hz. Süleyman (a.s.) temize çıkarılmıştır. Bu durumda sihri öğreten ve sihirle işgal eden kimseler şeytanlar olmakta ve Bâbil'de bu sihri Hârût ve Mârût denilen iki kişiye öğrettikleri bildirilmektedir.⁷¹ Ayetin devamında da onların bu sihri yaydıkları ifade edilmiştir.

II) Ayette geçen mâ edatı ism-i mevsûl olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla imtihan vesilesiyle Hârût ve Mârût adındaki iki meleğe sihir indirilmiş, bunlar da insanlara “Biz ancak fitneyiz; sakın ha küfre sapmayın!” demek kaydıyla sihir öğretmişlerdir. İnsanlar ise bunlardan karı-koca arasını açmaya yarayan bilgileri öğrenmişlerdir. Bu görüş üzerine ortaya atılması muhtemel sorulardan olan Allah'ın sihri indirmiş olmasının imkânı ya da karı-koca arasını açacak bilgileri meleklerine indirip onların da insanlara

⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 419; Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 523-527.

bunu öğretmelerine nasıl izin vermiş olacağı sorularını şu şekilde cevaplandırılmıştır: Allah imtihan için hayrı da şerri de yaratmıştır. Bu da bu kabildendir.⁷²

Ayetin farklı yorumlanmasını sağlayan tek veri mâ edatının farklı i'râblanması değildir. Ayetteki *melekeyn* ifadesinin *melikeyn* okunması ve *mâ ünzile* ifadesindeki atıf harfinin mercii gibi farklı takdir noktaları⁷³ndan da hareket edilebilmekte ve yukarıda zikredilen iki zıt görüşten birisine bunlar destek niteliğinde olabilmektedirler.⁷⁴ Ancak konumuz sadece mâ edatının farklı takdirleri sonucu ortaya çıkan farklılıklar olduğundan şimdilik bunun üzerinden oluşan anlam değişikliklerini vermekle yetiniyoruz.

Her iki takdire göre ayet şu şekillerde tercüme edilebilir:

- Yahudiler, şeytanların Süleyman'ın hükümranlığı üzerine uydurdukları şeylere tabi oldular. Hâlbuki ne Süleyman küfre girdi ne de o iki meleğe (Cebrail ve Mikail'e) bir şey indirildi ancak şeytanlar Bâbil'de insanlara yani Hârût ve Mârût'a sihri öğreterek küfre girdiler. Onlar ise “Biz ancak fitneyiz; sakın küfre girme” demeden kimseyi öğretmiyorlardı. Ancak insanlar o ikisinden karı-koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı...

- Yahudiler, şeytanların Süleyman'ın hükümranlığı üzerine uydurdukları şeylere tabi oldular. Hâlbuki Süleyman küfre girmedi ancak şeytanlar, insanlara sihri ve Bâbil'de Hârût ve Mârût adlı iki meleğe indirilenleri öğreterek küfre girdiler. Onlar ise

⁷² Taberî bu görüşü naklettikten sonra uzun bir şekilde değerlendirmeye tabi tutmuş ve mâ edatının nâfiye kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak yanlış yorumları zikretmiştir ve kendi tercihinin de mâ edatının ism-i mevsûl olmasından yana olduğunu söylemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, II, 420-426.

Burada hemen belirtmek gerekir ki Taberî ilk görüşü yorumlarken cümle dizilişine dair söyledikleriyle ikinci görüşü savunurken itiraz ettiklerini cevaplamıştır. Mâ edatının nâfiye kabul edilmesi durumunda ayetin devamında gelen “O ikisinden karı-koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı” ifadesinin bunu nakzedeceğini, bu nedenle sihrin indirilmiş olmasının zorunlu bir yorum olduğunu söylemiştir. Hâlbuki bizzat kendisi ilk yorumda cümlenin devrik kurulduğunu ve cümlede takdim ve tehirlerin olduğunu zikretmiş, cümlenin nasıl anlaşılması gerektiğini göstermiştir. Buna göre Yahudilerin iddia ettikleri gibi Cebrail ve Mikail'e sihir indirilmemiş; şeytanlar Bâbil'de Hârût ve Mârût adlı iki kişiye sihri öğretmişlerdir. İnsanlarda ayette bahsedildiği gibi bunlardan öğrenmiştir. Dolayısıyla ayette indirilmediği yargısı melekler için olmakta, ancak insanların sihri Hârût ve Mârût adlı kimselerden öğrendikleri ispat edilmektedir. Böylece Taberî burada kendi itirazını kendisi cevaplamakla nakzettekendir.

⁷³ Farklı takdirleri toplu halde görmek için bkz. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf Esîruddîn el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420, I, 515-530.

⁷⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 182-183.

“Biz ancak fitneyiz; sakın küfre girme” demeden kimseye öğretmiyorlardı. Ancak insanlar o ikisinden karı-koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı...

Meallerin ilgili ayeti çevirileri şöyledir:

Elmalılı: Tuttular Süleyman mülküne dair Şeytanların uydurup takip ettikleri şeylerin ardına düştüler, halbuki Süleyman küfretmedi ve lâkin o şeytanlar küfrettiler, nâsa sihir talim ediyorlar ve Bâbil’de Hârût Mârût iki melek üzerine indirilen şeyleri öğretiyorlardı, halbuki o ikisi “Biz ancak bir imtihan için gönderildik sakın sihir yapmayı tecviz edip de kâfir olma” demedikçe bir kimseye öğretmezlerdi, işte bunlardan kişi ile zevcesinin arasını ayıracak şeyler öğreniyorlardı.

Çantay: Şeytanların; Süleyman’ın mülk (-ü saltanat ve nübüvvet) i aleyhine uydurup takip ettikleri şeylere (yalanlara) uydular. Halbuki Süleyman asla kâfir olmadı. Fakat o şeytanlar kâfirdiler ki insanlara sihri (büyücülüğü) ve Bâbil’deki iki meleğe, Hârût ve Mârût’a indirilen şeyleri öğretiyorlardı. Halbuki onlar (o iki melek): “Biz ancak fitneyiz (imtihan için gönderilmişizdir). Sakın (sihir, büyü yapıp da) kâfir olma” demedikçe hiçbir kimseye (sihir) öğretmezlerdi. İşte onlardan (o iki melekten) koca ile karısının arasını ayıracak şeyler öğrendiler

Bilmen: Ve onlar Süleyman aleyhisselâm mülkü aleyhine şeytanların uydurdukları şeylerin ardına düştüler. Halbuki Süleyman, asla küfretmedi, fakat o şeytanlar kâfir oldular. Onlar nâsa sihir ve Bâbil’deki iki meleğe, Hârût ile Mârût’a indirilmiş olan şeyleri öğretiyorlardı. Bu iki melek ise, “Biz ancak bir fitneyiz, sakın kâfir olma!” demedikçe bir kimseye sihir namına bir şey öğretmezlerdi. İşte birtakım kimseler bu iki melekten zevç ile zevcenin arasını ayıracak şeyler öğreniyorlardı.

Kur’an Yolu: Onlar, Süleyman’ın hükümrânlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirileni öğretiyorlardı. Halbuki bu iki melek, “Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!” demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı.

İslamoğlu: ve onlar tutup Süleyman’ın yönetimi sırasında (o dönemin) şeytanlarının uydurduğu yalan ve desiselerin peşine takıldılar. Oysa ki Süleyman küfre sapıp nankörlük yapmadı, aksine o(na düzen kuran) şeytanlar küfre sapıp nankörlük yaptılar: insanlara sihri öğrettiler. Yine (Medine Yahudileri) Bâbilli iki

güç sahibine; Hârût ve Mârût'a verileni izlediklerini (iddia ettiler). Oysa o ikisi “Baksanıza biz (Babil esaretiyle) sınanmaktayız, sakın küfre sapma(yın)!” demedikçe hiç kimseye bir şey öğretmiyorlardı. Fakat (Babil'deki düzenbazlar) bu ikiliden kişi ile eşinin arasını açacak şeyler öğreniyorlardı.

M. Öztürk: İşte o Medineli Yahudiler (Peygamber'e komplo kurma, onun risaletine ve tevhit davetine engel olma hususunda) şeytan tabiatlı kimselerin vaktiyle Süleyman'ın yönetimi aleyhinde takip ettikleri yöntemleri/taktikleri izlemekteler. Hâlbuki (o şeytan tabiatlı kimselerin, “içki âlemi yapardı, işlerini sihirle yürütürdü ve hatta ahir ömründe putperest olup çıkmıştı.” diye iftira ettikleri) Süleyman hiçbir zaman kâfir olmadı; asıl bu iftiraları gerçekmiş gibi anlatan ve insanlara sihir (aldatmaca ve komplo öğreten) o şeytan tabiatlı kimseler kâfir oldular. Yine o Medineli Yahudiler vaktiyle Bâbil'deki (esaret döneminde) Hârût ve Mârût lakabıyla anılan (ve halkın hüsnu zannıyla) melek (diye tanınan iki peygambere) vahyedilene tâbi olduklarını iddia eden bir zümrenin peşinden gitmekteler. Hâlbuki o iki melek/peygamber, “Bakın, biz (bu esaret hayatıyla Allah tarafından) sınanmaktayız. Sakın kafirliğe sapmayın.” diye uyarıda bulunmadıkça kimseye bir şey öğretmiyorlardı. Fakat (Bâbil'deki) şeytan tabiatlı kimseler o iki melekten/peygamberden karı-koca arasını açacak şeyler öğreniyorlardı.

Meallerin çevirilerini incelediğimizde tamamının mâ edatını ism-i mevsûl olarak yorumladıkları görülür. Ancak İslamoğlu ve M. Öztürk ayetteki mâ edatını *vettebe 'û mâ* ifadesinde geçen mâ edatına, diğerleri ise *yu'allimûne'n-nâse's-sihra* ifadesinde geçen *es-sihra* ismine atfetmişlerdir. Böylece İslamoğlu ve M. Öztürk, Yahudilerin, Babil esareti döneminde Hârût ve Mârût adıyla anılan kimselere tabi olduklarını iddia ettiklerini, Allah'ın ise bunu yadırgadığı anlamını çıkarmaktadırlar. Bu ikisinin “Biz ancak fitneyiz, sakın küfre girme!” sözünü ise lafzi anlamdan çok uzak bir anlam ile yorumlamışlardır. Ayrıca M. Öztürk Hârût ve Mârût'un iki peygamber, İslamoğlu ise iki güç sahibi olduğunu iddia etmiştir. Diğer meallerde ise bunların melek olduğu ve imtihan için bu şekilde görevlendirildiği anlamı verilmiştir.

İslamoğlu ve M. Öztürk'ün meallerinin, ayetin lafzi akışı içerisinde çok kopuk olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü ayetin devamında insanların karı-koca arasını açacak şeyleri bu iki kişiden öğrendiği zikredilmişken bunların iki peygamber olacağını ifade etmek ya da iki güç sahibi olduğunu iddia etmek ve ardından bunların “Biz ancak bir fitneyiz, sakın küfre girme!” sözlerini sihirle ilgisi olmayan farklı anlamlara

yönlendirmek ayetin lafzi akışı açısından doğru gözükmemektedir. Zorlama olduğu göze çarpan bu tercümelelerdeki bir diğer çıkmaz da mâ edatını ism-i mevsûl kabul edip bu iki kimseye indirilen bir şeylerin olduğunu söyledikten sonra konunun sihirde tamamen uzaklaştırılmasıdır. Bunların peygamber olduğu fikrine göre bunlara indirilenler arasında karı-kocanın arasını açacak şeylerin de bilgisi bulunmakta ve insanlar kendilerine zarar veren şeyleri bunlardan öğrenmektedirler. Sonuç olarak bu 'peygamberler' insanlara zararlı şeyleri de öğretmektedirler. İki güç sahibi görüşünde de bu kimselere inzâl söz konusu olmakta ve bunların içerisinde insanlara zarar veren şeylerin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Mamafih bu iki meal de ayetin nazmı açısından çok muğlak ve zorlama bir çeviriyi benimsemiştir.

Diğer mealler ise Hârût ve Mârût adındaki iki meleğe sihrin ve karı-koca arasını açacak şeylerin bilgisinin verildiğini benimsemiş olmaktadır ki müfessirlerin birçoğunun görüşü bu yöndedir. Allah'ın bu tür zararlı şeyleri öğrettiğinin imtihan vesilesi olduğu ve Tâlût'un ordusunun nehrele sınanması gibi bu tür sınamaların doğal olduğu da ayrıca ifade edilmiştir. Ayetin lafzi akışı içerisinde bu meallerin daha tutarlı bir çeviri yaptıklarını belirtmek isteriz.

Mâ edatının nâfiye olarak kabul edildiği ve cümlede takdim ve tehir olduğu görüşüne göre yapılan bir çeviride, sihirle ilgili ayetin akla getirdiklerine çözüm olacak bir anlamın ortaya çıktığı aşikardır. Biz bu çevirinin de alternatif ve tercih edilebilir olduğu kanaatindeyiz. En azından dipnotla birlikte bu alternatif çevirinin de okuyuculara sunulması gerektiğine inanıyoruz.

3. 2. İ'râb Takdirlerinin Yakın Anlamlı Sonuçlar Vermesi

Bu başlık altında ise mâ edatının farklı takdir edilmesi sebebiyle birbirine yakın anlamı sonuçların oluştuğu örneklere değinilecektir. Bunlar birbirine yakın anlamda olsalar da aralarında netice itibarıyla bir fark bulunmaktadır. Bu fark kimi zaman genelden özele, kimi zaman da tam aksi yönde bir anlamla ortaya çıkmakta, kimi zaman da hitap şekli bakımından kendini göstermektedir. Mâ edatının bu birbirine yakın anlamı sonuçları doğuran takdirleri, ayetlerin farklı yorumlanması ve Kur'an meallerindeki farklı çevirileri bakımından incelenecektir.

Örnek 1:

﴿مَا أَعْطَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ [Tebbet 111/2]

Ayette bulunan ilk *mâ* edatı hem nefy hem de istifhâm edatı olarak değerlendirilebilir.⁷⁵ Nefy edatı olduğu kabul edildiğinde *mâ* harf kategorisine girer ve asli mebni olduğundan i'râbda mahalli olmaz.⁷⁶ Bu durumda ayetin anlamı “Malı ona fayda vermedi” şeklinde olur. İstifhâm edatı olarak değerlendirildiğinde ise *mâ* isim kategorisine girer ve cümle içerisinde *أَعْطَىٰ* fiilinin mefulü konumunda olur. Arızı mebni olduğundan mahallen i'râblanarak mansûb kabul edilir.⁷⁷ Bu durumda ayet “Malı ona ne fayda verdi ki?!” anlamına dönüşür. Bu değerlendirmede *mâ* edatı istifhâm-ı inkârî denilen istifhâmın mecazi bir kullanımına sahiptir.⁷⁸ Yani yadırganan ve kabul edilmeyen bir eylem soru formunda ifade edilmiştir.

İkinci *mâ* edatı ise ism-i mevsûl olarak da masdariyye olarak da yorumlanabilir.⁷⁹ Her iki değerlendirmede de *mâ* isim olarak arızı mebnidir ve *مَالُهُ* kelimesine matuf olduğundan mahallen merfûdur. Bu farklı iki değerlendirmenin i'râbda bir değişikliğe etkisi olmasa da anlamı etkiler. Bu durumda *mâ* ism-i mevsûl kabul edildiğinde ayetin bu kısmı “...ne de kazandığı şeyler” anlamına; masdariyye kabul edildiğinde ise “...ne de kazancı” anlamına gelmektedir. Bir üçüncü yorum ise *mâ* edatının istifhâm anlamına gelmesidir.⁸⁰ Bu yoruma göre *mâ* meful olarak mahallen mansûb olacaktır. Anlam ise “...ne kazandı?!” şeklindedir.

⁷⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, XXIV, 677; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, V, 192; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 814.

⁷⁶ Arapçada harfler, mazi ve emr-i hâzır fiiller asli mebni kabul edilir. Bunun anlamı, bu kelimelerin cümle içerisinde i'râblanmamaları, bunların cümlenin herhangi bir ögesi olarak değerlendirilmemeleridir. Bu tür kelimeler cümleye anlam bakımından katkıda bulunmalarının yanında başka kelimelerden etkilenmez, kendileri diğer kelimeleri etkileyip değişikliğe uğratabilirler. Geniş bilgi için bkz. İbn Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. es-Serî, *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetelî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y., I, 45-51.

⁷⁷ Arızı mebni ise aslında mebni olması gerekirken isme bir yönüyle benzemesi sebebiyle cümlede öge olarak kabul edilen kelimelerdir. Bunlar; zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller, ism-i istifhâmlar, ism-i şartlar, terki-i mezcîler, bazı zarflar ile sonuna nünü nisve bitişen muzârî fiil çekimleri ve sonunda zamir bulunmadığı halde kendisine tekit nunları bitişen muzârî fiillerdir. Geniş bilgi için bk. İbn Serrâc, *Usûl*, I, 45-51.

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 814.

⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 814; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr: el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1414, V, 627-628.

⁸⁰ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 628.

Burada işaret edilmesi gereken bir nokta var ki o da ayette geçen mazi fiillerin esasen müstakbel anlamına geldiğidir.⁸¹ Ayetler indiğinde hayatta olan Ebû Leheb'in ölürken ve sonrasında yaşayacakları anlatılırken mazi fiilin seçilmesi ise Allah'ın geleceğe dair verdiği haberlerdeki kesinlik vurgusunu göstermektedir.⁸² Bu nedenle ayetin çevirisinde geçmiş zaman kipindense gelecek zaman kipinin tercihi daha uygundur.

Ayette bulunan *mâ* edatlarını ve farklı yorumlarını birlikte değerlendirdiğimizde ayetin şu şekillerde anlamlandırılması mümkündür:

- Ne malı ne de kazancı ona hiçbir şey sağlamayacak.
- Ne malı ne de kazandığı şeyler ona hiçbir şey sağlamayacak.
- Malı ve kazancı ona ne sağlayacak?!
- Malı ve kazandığı şeyler ona ne sağlayacak?!
- Malı ona ne sağlayacak; ne kazanacak?!

Bu farklı anlamlar sonuç olarak benzer şeyleri ifade eder. Ancak *mâ* edatının, istifhâm edatı olduğu kabulüne göre ayette edebi bir üslup kullanılmış olur. Burada şeklen soru soruluyor da olsa olumsuzluk anlamı vurgulanmaktadır. Kazanç ile kazanılan şeylerin arasında ise şöyle bir fark bulunur: Kazanç, kişinin kabiliyeti, yetisidir. Kişideki bu kazanç yetisi ve becerisinin kişiye fayda vermemesiyle bu yetisiyle elde ettiği mal, evlat vb. şeylerin arasındaki anlam farkı aşikardır. İlki kişinin kendisinin kendisine fayda sağlamayacağını, diğeri ise başka kişi ya da nesnelerin kendisine fayda sağlamayacağıdır.

Ayetin meallerdeki çevirisi şöyle olmuştur:

Elmalılı: Ne malı fâide verdi ona ne kazandığı.

Çantay: Ona ne malı ne kazandığı fâide vermedi.

Bilmen: Ona ne malı bir zenginlik verdi ve ne de kazandığı şey.

Kur'an Yolu: Ona ne malı fayda verdi ne de kazandığı başka şeyler.

İslamoğlu: Malı da kazancı da ona hiçbir yarar sağlamayacak!

⁸¹ Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2003, s. 209.

⁸² İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîru'l-'Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984, XXX, 603-604.

M. Öztürk: Malı da kazandığı serveti de ona hiçbir fayda sağlamayacak.

Meallere baktığımızda değerlendirdiğimiz ayetteki *mâ* edatıyla ilgili i'râb çeşitliliğine rastlanılmamakta, ayetin sadece bir veçhesiyle tercüme edildiği görülmektedir. İslamoğlu ve M. Öztürk'ün ayette geçen geçmiş zaman formundaki *mâ aġnâ* ifadesini diğerlerinden farklı olarak gelecek zaman anlamıyla çevirdikleri dikkat çekmektedir. Bu tercihin doğru olduğu kanaatindeyiz. Zira Kur'an'ın ahiret ile ilgili ayetlerdeki genel üslubu bu yöndedir. Gerçekleşeceğinin kesinliğine vurgu yapmak için mazi fiil formu bu tür yerlerde tercih edilmektedir. Müfessirler de bu kullanıma tefsirlerinde işaret etmektedirler.⁸³

Örnek 2:

﴿مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ﴾[Yûnus 10/81]

Ayette geçen *mâ* edatıyla ilgili iki farklı görüş serdedilmiştir. Bunlar şu şekildedir:

I) *Mâ* ism-i mevsûl olarak kullanılmıştır. Cümlede mübtedâ konumundadır. Sonrasında gelen *ci'tüm bihî* cümlesi sîla cümlesidir. *es-Sihru* da cümlenin haberidir. Bu takdirde anlam “Sizin getirdiğiniz şeyler sihirdir.” şeklinde olmaktadır. Musa'nın (a.s.), asasıyla yaptıklarına sihir denilmesine bir karşılık olarak bunu söylemiş olduğu zikredilmiştir.⁸⁴

II) *Mâ* istifhâm olarak kullanılmıştır ve cümlede mübtedâ konumundadır. *Ci'tüm bihî* ifadesi de haberdir. Sonrasındaki *es-sihru* ifadesi ise başında bir istifhâm hemzesi ile *â's-sihru* şeklinde med ile okunmuştur. Bu, Ebû Amr'ın kıraatidir.⁸⁵ Bu takdirde de anlam “Getirdiğiniz şey nedir? Sihir mi?” şeklinde olmaktadır.

İki farklı takdirde de ayetin anlamı aynı ekseninde bulunmaktadır. Ne var ki ikincisinde kınama ve takrir anlamında bir istifhâm üslubuyla hitap daha farklı bir görünüm kazanmıştır. Meallerin ayeti çevirileri ise şöyle olmuştur:

Elmalılı: Musa, bu sizin yaptığımız, dedi, sihir.

Çantay: Musa dedi ki: “Bu sizin (meydana) getirdiğiniz (yaptığımız) şey sihirdir.”

Bilmen: Musa dedi ki: “Sizin getirmiş olduğunuz şey, sihirdir.”

⁸³ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 352.

⁸⁴ Beğavî, *Muhyî's-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, Me'âlimu't-Tenzîl*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, *Dâru'l-Fikr*, Beyrut 1420, II, 429-430.

⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XV, 160; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 362-363.

Kur'an Yolu: Asıl bu sizin ortaya koyduğunuz sihirdir.

İslamoğlu: Musa dedi ki: "Sizin karşıma çıkardığımız sadece sihir!"

M. Öztürk: Musa şöyle dedi: "Sizin bu yaptığınız düpedüz bir sihir."

Meallerin tamamında ayetteki mâ edatı ism-i mevsûl olarak değerlendirilmiştir. Müfessirlerin genelini tercihi de bu yöndedir. Mâ edatının ikinci bir i'râb takdirinin olduğuna değinilmemiştir. Hâlbuki hitap açısından farklı bir üsluba sahip olan bu ikinci takdirin okuyucuların istifadesine sunulması gerekirdi.

Örnek 3:

﴿قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾ [Yâ-Sîn 36/26-27]

Ayet-i kerimede geçen mâ edatının i'râb veçhelerine dair şu yorumlar yapılmıştır:

I) Ayetteki mâ edatı ism-i mevsûldür. Bu durumda mâ edatına dönen gizli bir zamir bulunmaktadır. Aslında ayet *billezî ğaferahû lî* şeklindedir.

II) Mâ edatı masdar anlamında kullanılmıştır. Bu takdirde de ayetin aslında *bi ğufrâni rabbî lî* şeklinde olduğu düşünülür.⁸⁶

III) İstifhâm anlamında olduğu da söylenen mâ edatı bu takdirde ayete "Hangi şey ile..." anlamını sağlamıştır. Ancak genel bir nahiv kuralı olan "İstifhâm anlamındaki mâ edatının başına harfî cer geldiğinde mâ edatının elifi hazfedilir." kuralı burada bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorun ise kimi dilcilerce elifin sabit kalmasının caiz olduğuna dair görüş ile aşılmaya çalışılmıştır.⁸⁷

Bu üç vecih içerisinde ilk ikisinin daha çok tercih edildiği söylenmiştir.⁸⁸ Ayetin bu takdirlere göre tercümesi şu şekillerde meydana gelmektedir:

- "Keşke kavmim rabbimin beni bağışladığını ve ikram edilenlerden kıldığını bilselerdi." dedi.

- "Keşke kavmim rabbimin ne sebeple bağışladığını ve ikram edilenlerden kıldığını bilselerdi." dedi.

⁸⁶ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 451.

⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 11-12; Beydâvî, Ebû Sa'îd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1418, IV, 266; Âlûsî, Şihâbuddîn Muhammed b. Abdillâh, *Rûhu'l-Me'ânî*, thk. Ali Abdullah Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, XI, 400.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVI, 268.

- “Keşke kavmim rabbimin kendisiyle beni bağışladığı ve ikram edilenlerden kıldığı şeyi bilselerdi.” dedi.

Verilen bu anlamlar küçük nüanslarla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. İlkinde Allah’ın bağışlama ve ikrama erdirme eylemini bilmeleri temenni edilmekte, ikincisinde ne sebeple bağışlayıp ikrama erdirdiğini bilmeleri, üçüncüsünde ise bağışlanmasına ve ikrama mazhar kılınmasına sebep olan şeyi bilmeleri temenni edilmiştir. İkinci ile üçüncü yorum sonuçta aynı anlama gelmiş olmaktadır. Burada anlam olarak sadece iki farklı yakın anlam olduğu söylenmelidir. Birincisi Allah’ın bağışlaması ikincisi de Allah’ın ne ile ya da ne sebeple bağışladığıdır.

Meallerin ayeti çevirileri şu şekilde olmuştur:

Elmalılı: Ay! dedi, n’olurdu kavmim bilselerdi? Rabbim bana ne mağrifet buyurdu. Beni ikram olunan kullarından kıldı.

Çantay: (O da) “N’olurdu, dedi, kavmim bilselerdi. Rabbimin beni yarlıgadığını, beni (cennetle) ikram edilenlerden kıldığını”

Bilmen: Dedi ki: “Keşke kavmim bilselerdi! Rabbimin beni mağfirete nâil buyurduğunu ve beni ikram edilmişlerden kıldığını.”

Kur’an Yolu: “Rabbimin beni bağışladığını ve güzel biçimde ağırlananlardan eylediğini keşke kavmim bilseydi!” dedi.

İslamoğlu: Dedi ki: “Ah, keşke kavmim bir bilseydi. Rabbimin beni bağışladığını ve beni ilahi ikrama mazhar olan kimseler arasına kattığımı!...”

M. Öztürk: O da “Rabbimin beni bağışladığı ve bana büyük ikramda bulunduğu gerçeğini keşke halkım bilseydi!” diye sızlandı.

Meallere bakıldığında Elmalılı’nın mâ edatını istifhâm, diğerlerinin ise mastar olarak değerlendirdiği görülmektedir. Elmalılı ayetteki *ve ce’alenî* cümlesini geriye bağlamadan istinaf cümlesi olarak değerlendirmiştir. Mâ edatının istifhâm takdirinde belki de bunu anlam bakımından kaçınılmaz görmüştür. Hâlbuki “Ne ile”, “Ne sebeple” vb. ifadelerle istifhâm anlamı pekâlâ verilebilmektedir. Diğer meallerin mastar takdiri ise anlam verme açısından en salim yol olup yukarıda zikredildiği üzere müfessirlerin tercih ettikleri takdirlerden biridir.

Sonuç

İ'râbu'l-Kur'ân literatürü, Kur'an'ın doğru okunması, anlaşılması ve böylece gelecek nesillere bu şekilde aktarılması kaygısıyla oluşmuştur. Ancak İslami mezheplerin teşekkülü ve ihtilafli düşüncelerin baş göstermesiyle bu saha, mezheplerin kendi görüşlerine dayanak sağlama aracına dönüştürülebilen bir hal almıştır. Aynı ayeti farklı mezhepler kendi iddialarını kanıtlamak için kullanabilmiştir. Mezhepler, Arap dilinin cümle ve kelimeleri farklı değerlendirme olanağı sunan bu yapısını, İ'râbu'l-Kur'ân sahasında yazılan eserlerin oluşum amacında güdülen kaygılardan bağımsız, yanlı bir şekilde değerlendirmeye başlamışlardır. Sonuç itibariyle İ'râbu'l-Kur'ân yeri geldiğinde aynı ayetlerden birbirine taban tabana zıt anlamların ortaya çıkmasına etki eden bir unsura dönüşmüştür.

İ'râbu'l-Kur'ân, Kur'an yorumuna bu denli etki eden bir unsur olması sebebiyle üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu etkinin İ'râbu'l-Kur'ân başlığını oluşturan tüm alt başlıklarıyla incelenmesi ve bu etkinin vurgulanması kolay değildir. Dolayısıyla bu sahaya dair spesifik çalışmalar arttırılmalıdır. Özellikle meallerde bu farklılıkların belirtilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Günümüzde tefsir kitaplarının okunurluk düzeyi çok düşüktür. İnsanlar daha çok mealler aracılığıyla Kur'an'ı ve içeriğini tanımaktadır. Bu açıdan bakıldığında meallerin daha etkin bir şekilde mikro tefsir hüviyetinde kullanılması, en azından, okuyucuda detaya dair merak uyandıran bir yöntemle hazırlanması beklenir. İ'râbu'l-Kur'ân'ın birbirine tamamen zıt anlamların oluşmasına sebep olduğu yerlerde dipnotlarla bu farklılıklara değinilebilir. Türkiye'de yapılan meal çalışmalarında, son dönemdeki bazı çalışmaları saymazsak, bu tür detaylara hiç yer verilmemektedir. Bunun bir eksiklik olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle hem bu eksikliğe vurgu yapmak hem de bu alanda yapılabilecek çalışmalara bir fikir sunmak adına Arap dilinde mâ edatının farklı kullanımlarını İ'râbu'l-Kur'ân açısından inceledik. Bu kullanımların Kur'an yorumuna etkisini örnek olarak seçilen bazı ayetler üzerinden gösterdik. Bazı mealleri de bu noktada değerlendirerek eleştiri ve önerilerde bulunduk. Sonuç olarak mâ edatının hem nâfiye hem de mevsûle olarak değerlendirilebildiği ayetlerde farklı anlam sorunlarının oluştuğunu gördük. Örneğin, insanların tercih haklarının bulunup- bulunmaması; sihrin inzal edilip-edilmemesi; Hz. Peygamber'in (a.s.) gönderildiği toplumun atalarının daha önceden uyarılmış olup-olmaması ve benzeri meseleler, mâ edatının bu meselelerin geçtiği cümlelerde nâfiye veya mevsûle

olarak değerlendirilmesine göre şekillenmektedir. Buralarda anlam bakımından iki zıt bir araya geldiğinden mutlaka birinin tercih edilmesi gerekir. Çünkü iki zıt da aynı anda doğru kabul edilemez. Bu tercihi yaparken Kur'an bütünlüğü gözetilir ve İslam'ın genel prensiplerinden hareket edilir. Bunun dışında mâ edatının farklı değerlendirilmesi sonucu birbirine yakın anlamlı sonuçlar da çıkabilmektedir. Bu ise daha çok mâ edatının cümlede hem mevsûle hem de masdariyye olarak değerlendirilebildiği yerlerdedir. Bu tür yerlerde ayetler anlam zenginliği kazanmaktadır. Her iki farklı sonucuyla da mâ edatı Kur'an yorumuna etki etmektedir.

KAYNAKÇA

'Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

Abacı, Harun, *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi -Âlûsî Tefsiri Örneği-*, basılmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi 2015.

Âlûsî, Şihâbuddîn Muhammed b. Abdillâh, *Rûhu'l-Me'ânî*, thk. Ali Abdullah Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.

Ateş, Avnullah Enes, "Keşşâf'ta Temrîz Siygalarının Kullanımı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 62/Winter I 2017, s. 229-244.

Aydın, Muhammed, "Kur'an Meâllerinde İ'râb Bağlamındaki Tercüme Problemleri", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, I. Cilt, s. 285-308, Ankara 2007.

Beğavî, Muhyî's-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.

Beydâvî, Ebû Sa'îd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1418.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Âlisi*, Akçağ Yayınları, İstanbul 2002.

Bırışık, Abdülhamit, "İ'râbu'l-Kur'an", *DİA*, XXII, 376-379.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, Risale Yayınları, İstanbul 2011.

Çetin, Nihat M., "Arap", *DİA*, III, 290-298.

- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meâli*, hzr. Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- Doğan, Mehmet Zeki, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Me'âni'l-Kur'ân Açısından Kalem Sûresi ve Tefsiri*, basılmamış y.lisans tezi, Yüzüncü Yıl 2014.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf Esîruddîn el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Eşmûnî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen Nüreddîn, *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti'bni Mâlik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîru'l-'Akli'l-Cedîd min Tefsiri'l-Kitâbi'l-Mecîd*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti'bni Mâlik*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y.
- Muğnî'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'arîb*, thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Ali Hamdullâh, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1985.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme, Dâru Taybe, Medine 1420/1999.
- İbn Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. es-Serî, *el-Usûl fî'n-Nahv*, thk. Abdulhüseyn el-Fetelî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Kaya, Mehmet, "Bazı Meâller Çerçevesinde İ'râb Farklılıklarının Âyetlerin Anlamında Etkisi", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, I. Cilt, 1. Sayı, s. 35-65.

İrab Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-,
Bir Medya, Çorum 2014.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*,
thk. Mecdî Bâselûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâsım, *el-Cenâ'd-Dânî fî Hurûfi'l-
Me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdıl, Dâru'l-Kütübi'l-
İlmiyye, Beyrut 1413/1992.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, haz.
Abdulmun'im Halîl İbrâhîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara
Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-
Arabî, Beyrut 1420.

Seber, Abdulkerim, *Kur'ân-ı Kerim ve Kıraatlerindeki İ'râb Müşkilleri*, basılmamış
doktora tezi, Süleyman Demirel 2012.

Semîn el-Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürü'l-Mesûn fî
'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem,
Dimeşk t.y.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-
Dirâyeti min 'İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1414.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk.
Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil,
Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2003.

'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali
Muhammed el-Bicâvî, Beyrut 1407.

Ülgen, Emrullah, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İrabın Rolü (İ'râbü'l-Kur'ân)*, Gece
Kitaplığı, Ankara 2014.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Huzur Yayınevi, İstanbul 2006.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1407.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Nisan / 2018, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 57-73.

(Gönderim Tarihi: 24 Mart 2018 Kabul Tarihi: 12 Nisan 2018)

DOI NUMARASI: 10.31121/tader.409308

YAYIN TARİHİ: 20.04.2018

KUR'ÂN KISSALARINI “HİKÂYE” KAVRAMIYLA TANIMLAMAMANIN İMKÂNI*

Mustafa KARA¹

Özet

Yüce Allah (cc) tarafından Hz. Peygamber'e (s) indirilen ve daveti tüm insanlığı kapsayan Kur'ân'ın amacı, insanların tevhîd ekseninde imanlı ve ahlâklı bir hayat yaşamalarını temin etmektir. Bu amaç istikametinde Kur'ân, mesajını insanlara daha etkili bir şekilde aktarmak için farklı yöntemler kullanmaktadır. Bu yöntemlerden birisi de kıssa anlatmaktır. Bu kapsamda Kur'ân ayetlerinin 1787 tanesi kıssalardan oluşmaktadır. Kur'ân'da anlatılan kıssalar, insanlık tarihinde yaşanmış hayat gerçekliklerini konu edinmektedir. Bu yüzden Kur'ân kıssalarının, yaşanmış, yaşanması muhtemel veya yaşanmamış olayları konu edinen “hikâye” kavramıyla tanımlanıp tanımlanamayacağı meselesi tartışılmıştır. Bu makalede söz konusu tartışmanın hangi zeminde sürdürüldüğü ve Kur'ân kıssalarını “hikâye” kavramıyla tanımlamanın imkânı tartışılırken meseleye hangi açılardan yaklaşılmaması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede konuya her iki kavramla ilgili *anlam, kaynak, konu, amaç, şekil* ve *üslup* cihetinden yaklaşmanın sözü edilen mesele hakkında daha belirleyici bir sonuç ortaya çıkaracağı varsayılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Tefsir, Kıssa, Hikâye, Mesaj.

The Possibility of Defining Quranic Parables as Stories

Abstract

The aim of Quran which has been sent to prophet by the Almighty Allah and whose invitation embraces all mankind is to ensure that people live a moral and faithful life with tawhid. Accordingly, Quran uses the different methods for transferring its message more efficiently. One of these methods is to tell the parable. In this regard, 1787 of Quranic verses have been consisted of parables. Parables in Quran include true events happened through the human history. Therefore, the issue of whether or not the Qur'anic parables can be defined by the concept of “story” that is about real, probable or unreal events is controversial. In this article, the aspects of the maintained discussion and the angles which should be approached in order to discuss the possibility of defining the Qur'anic parables with the concept of “story” are

* Bu makale, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda tarafımızdan hazırlanan “Bireysel ve Toplumsal Açıdan Kur'ân Kıssaları” (Haziran 2011) adlı Doktora Tezi'nden hareketle geliştirilmiştir.

Makale “İthenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

¹ On Dokuz Mayıs Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi. mustafakara@omu.edu.tr.

emphasized. In this context, it is supposed that approaching to the both concepts involved in terms of semantics, source, theme, aim, form and style brings a decisive result.

Keywords: Quran, Commentary, Parable, Story, Message.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah (cc) tarafından Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s) indirilen,² daveti tüm insanlığı kapsayan,³ içerdiği evrensel ilkeleri içselleştirip hayata aktaran bilinçli bireylerden müteşekkil imanlı bir toplum tesis etmeyi amaçlayan⁴ bir mesajdır. Bu doğrultuda Kur'ân'ın muhatabı insan, hedefi de insanların *tevhîd* ekseninde imanlı ve ahlâklı bir hayat yaşamalarını sağlamaktır. Söz konusu hedefini gerçekleştirme adına Kur'ân, sürekli bir aydınlatma ve uyarma faaliyeti içerisindedir. Hem bu faaliyetini yerine getirmek hem de mesajını etkili bir biçimde insanlara ulaştırmak için o, farklı metotlar kullanmaktadır. Bunlardan birisi de kıssa anlatmaktır. Bu çerçevede Kur'ân ayetlerinin % 27,65'i (1787 ayet), geçmiş peygamber ve milletlerin hayat kesitlerini içeren kıssalardan meydana gelmektedir.⁵ Bu oran, Kur'ân'ın -ayet bazında- dörtte birinden fazlasının kıssalardan oluştuğu anlamına gelmektedir.

Biz çalışmamızda, Kur'ân kıssalarının "hikâye" kavramıyla tanımlanıp tanımlanamayacağı konusunu tartışmaya gayret edeceğiz. Bu tartışmayı da "kıssa" ve "hikâye" terimlerinin *anlam, kaynak, konu, amaç, şekil ve üslup* özellikleri üzerinden götürmek niyetindeyiz. Bu kapsamda; öncelikle kıssa kavramının etimolojik yapısını tahlil etmek, ardından Kur'ân kıssalarının temel özellikleri hakkında bilgi vermek, daha sonra da Kur'ân kıssalarını "hikâye" kavramıyla tanımlamanın mümkün olup olamayacağını tartışmak istiyoruz.

1. "KISSA" KAVRAMININ ETİMOLOJİK YAPISI

1. 1. Lügat Anlamı

Kıssa kelimesi sözlükte; "anlatmak, haber vermek, bildirmek, nakletmek, makasla kesmek, takip etmek, izini sürüp ardınca gitmek, iz takip etmek" manalarında kullanılan

² Fussilet 41/2; Câsiye 45/2; Ahkâf 46/2; Hâkka 69/40, 43; Tekvir 81/19-20; vd.

³ Sebe' 34/28; Yâsîn 36/69-70; vd.

⁴ Yûsuf 12/111; Kasas 28/3; vd.

⁵ Mustafa Kara, "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", *İslâmî İlimler Dergisi*, Salmat Matbaacılık, Ankara 2014, yıl. 9, c. IX, sayı: 1, ss. 91-94. Ayrıca bkz. Osman Eyüpoğlu, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları", *XI. Kur'ân Sempozyumu -Kur'ân ve Risâlet-*, Fecr Yayınları, Ankara 2009, ss. 103-120.

k-s-s kökünden türetilmiş olup “anlatılan haber, hikâye” anlamlarına gelmektedir. Çoğulu ise *kasastır*. Kelimenin ism-i fâili olan *kâss* ise, “kıssayı ilave ve eksiltme yapmaksızın olduğu gibi anlatan kişi” demektir. Bunun çoğulu da *kussâstır*.⁶

Kass/kısâs ise lügatte, “hayvanın gebeliğinin belli olması, katili öldürmek, saç veya sakalları kesmek, ödeşmek, takas etmek, kısaltmak”⁷ manalarına gelmektedir. “Hikâye, iz, haber ve rivayetler” anlamlarına gelen *kasas* kelimesi ise, ilk dönemlerde “dinî nasihat” manasında kullanılmış, eski milletlere dair haberlerle ilgili olarak da aynı kavram tercih edilmiştir.⁸

Bu kelime Kur’ân’da “bir şeyi takip etmek, birinin izini sürüp ardınca gitmek”⁹ anlamında kullanılmıştır. Bu sözcük geçmişe doğru yapılan takip için kullanılır. Bununla birlikte geçmiş milletlerin yaşadıkları sosyal tecrübeleri adım adım takip ederek söz konusu tecrübelerden yararlanmak suretiyle geleceğe yönelik programlar yapma anlamını da ifade eder. Bu bağlamda denebilir ki kıssa anlatımı, Kur’ân’ın öğretimle ilgili kullandığı en önemli metotlardan birisidir.¹⁰

1. 2. Terim Anlamı

Terim olarak *kıssa*, “takip etmek, izini sürüp ardınca gitmek, iz takip etmek” anlamlarına istinaden, “insanların ibret almalarını ve hidayete ulaşmalarını sağlamak amacıyla, tarihin bir döneminde yaşanmış, kaynağı vahiy olan, çoğunlukla zaman ve mekândan soyutlanmış, önceki peygamberler ve kavimler ya da geçmiş toplumların hayat kesitleriyle ilgili Kur’ân’da anlatılan olaylar”¹¹ şeklinde tanımlanmaktadır.

⁶ Ebû ‘Abdirrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, Müessesetü’l-‘A’lemî, Beyrut 1988, V, 10-12; Ebu’l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Dar-Sâder, Beyrut 2000, XII, 120-122; Muhibbi’d-Dîn Ebu’l-Feyz es-Seyyid Muhammed Murtezâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Matba’atü’l-Hayriyye, Mısır 1306H, IV, 422; Ebu’l-Kâsım Huseyin b. Muhammed Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfradât fi Ğarîbi’l-Kur’ân*, Mısır ty., ss. 413-414; Mecîduddîn b. Ya’kûb Firuz Abâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Beyrut 1993, s. 809; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, IV, 2846-2847; Bahaeddin Sağlam, *İlmî Edebî Yönleriyle Kur’ân Kıssaları*, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1985, s. 7.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XII, 120-122; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, IV, 422. Geniş bilgi için bkz. İdris Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1995, ss. 44-45; Mehmet Okuyan, *Kur’ân’da Vücûh ve Nezâir -Çok Anlamlı Kelimeler ve Edatlar-*, Etüt Yayınları, Samsun 2007, s. 369.

⁸ Hasan Cirit, “Kussâs”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 463.

⁹ Kehf 18/64; Kasas 28/11.

¹⁰ Bayraktar Bayraklı, “Kur’ân-ı Kerîm’de Öğretim Kavramı ve Vahiy”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1991, c. XXVII, sayı: 4, s. 165.

¹¹ Muhammed Hayr Mahmûd el-‘Adevî, *Me’âlimü’l-Kıssa fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-‘Adevî, Ürdün 1988, s. 33; D. B. Macdonald, “Kıssa”, *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1977, VI, 771; Tahsin Görgün, “Kur’ân Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine”, *IV. Kur’ân Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara

Kelimenin "anlatmak, haber vermek, bildirmek, nakletmek" manaları doğrultusunda bu kavram, "geçmiş olaylardan bahsetmek, olmuş ve neticelenmiş vakıaları bildirmek, aktarmak" anlamı taşır. Bu manada *kıssa*, "tarihte yer alan fakat bilinmeyen hadiseleri anlatmak suretiyle bilinir hale getirme faaliyetidir."¹²

Kelime, hadislerde de "anlatmak, haber vermek, bildirmek, nakletmek" anlamlarında geçmektedir. Bu doğrultuda Hz. Mûsâ'nın bilge kul ile yaptığı yolculuğun konu edildiği bir hadiste Hz. Peygamber (s) şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Allah Mûsâ'ya rahmet eylesin. Çok arzu ederdik ki, keşke sabredeydi de aralarında geçecek hadiseler (Allah tarafından Kur'ân'da) bize anlatılırdı.*"¹³

"Bir olayı nakleden, hikâye yazan, destan anlatan ve dinî öğütler veren vaize" *kâss* denildiği gibi insanları eğitmek, dinî duygularını geliştirmek maksadıyla Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıssaları nakledip açıklayan kimselere de bu ad verilmektedir.¹⁴ Dinî erdemlere terğib ve cihada teşvik gayesiyle camilerde halka *kıssa* anlatan kimselere *kâss* denilmektedir.¹⁵ Emevîler ve Abbasîler döneminde halkın gözüne girmek için vaazlarında uydurma hikâye anlatanlarla hadis uyduranlar veya uydurma hadisleri vaazlarında işleyen kimseler *kussâs* olarak tanımlanmaktadır.¹⁶

1. 3. Kur'ân'daki Kullanımı

Kıssa kelimesinin Kur'ân'daki kullanımlarına baktığımızda, kelimenin bu kalıpta Kur'ân-ı Kerîm'de yer almadığına, onun yerine *k-s-s* kökünden türetilen *kassa*, *kasasnâ*, *kasas*, *kasasan*, *yekussu*, *yekussûne*, *nekussu*, *uksus*, *kussî*, *naksus*, *nekussanne*, *lâ taksus* gibi kelimelerin kullanıldığına şahit olmaktayız.¹⁷

Aynı kökten gelen ve sözlükte "ödeşme, ikap, ceza,¹⁸ ardından gitmek, iz sürmek,

1998, ss. 19-40; Şehmus Demir, *Mitoloji, Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2003, ss. 73-74.

¹² Bayraklı, "Kur'ân-ı Kerîm'de Öğretim Kavramı ve Vahiy", c. XXVII, sy. 4, s. 165.

¹³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-'İlm, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, I, 26-27, 38-40.

¹⁴ Cirit, "Kussâs", XXVI, 463.

¹⁵ İdris Şengül, "Kıssa", *DİA*, XXV, 501.

¹⁶ Mücteba Uğur, "Vaaz, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *Ankara ÜİFD*, c. XXVIII, 1986, ss. 291-326.

¹⁷ Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, el-Mu'cemu'l-Müfehras li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001, ss. 654-655. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, *Güncel Değeri Açısından Kur'ân Kıssaları*, Selamet Yayınları, Samsun 2011, ss. 21-22.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 121; *Kısâs* kelimesinin bu anlamına ilişkin daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Paçacı, "Kısâs", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2007, ss. 376-377.

yaptığı işte birinin yolunu takip etmek, kesmek, eşitlemek ve misilleme yapmak¹⁹” manalarında kullanılan *kısâs* kelimesinin asıl anlamı ise “suçluya işlediği suça denk bir fiille mukabele edilmesi, iki kişiden her birinin diğerinin izini takip etmesidir.”²⁰ Bu nedenle söz konusu kelime, bir fiil veya cezanın iki taraf için de geçerli (izlenmiş) olması sebebiyle bir terim anlamı kazanmış olup Kur’ân’da dört yerde zikredilmektedir.²¹

1. 4. Kur’ân’da Kıssa Anlatımı ile İlgili Kavramlar

Kasas kelimesi ve türevleri dışında Kur’ân’da benzer anlamda kullanılan kavramlar söz konusudur. Bu bağlamda;

a. Fiil formunda “haber vermek, bildirmek, iletmek”; isim biçiminde de “haber,²² büyük fayda sağlayan ve kendisiyle ilim ya da zannı galip oluşan haber, bilgi, önemli haber²³” manalarına gelen *nebe’* (ç. *enbâ’*)²⁴ kelimesi ile bu kökten türeyen pek çok kavram kıssaları anlatmak amacıyla Kur’ân’da yer almaktadır.

b. Fiil olarak, “vâki olmak, yokken var olmak, yeni olmak, icat etmek, pasını silip cilalamak, zina etmek ve büyük abdest bozmak”; isim olarak “Kur’ân, mesaj, duyurmak ya da vahiy yoluyla uyanık veya uykuda iken insana ulaşan her türlü söz, geçmişe dair haber, konuşma”; özel kullanımıyla da “Hz. Peygamber’in sözleri, fiilleri ve takrirleri”²⁵ manalarına gelen *hadîs*²⁶ kelimesi kıssaları anlatmak üzere Kur’ân’da kullanılmaktadır.

c. Lügatte “vurmak, çarpmak, atmak, ateşe vermek, para basmak, mühür kazımak,

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 121; *Kısâs* kelimesinin bu anlamına ilişkin daha geniş bilgi için bk. Şamil Dağcı, “Kıssa”, *DİA*, XXV, 488.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 121; İbrahim Mustafâ vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1996, s. 740.

²¹ Bakara 2/178, 179, 194; Mâide 5/45.

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIV, 168.

²³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 499. Kur’ân’da *nebe’* ve *haber* kelimeleri “geçmişteki olayları anlatmak” anlamında kullanılmakla birlikte aralarında şöyle bir nüans vardır: *Nebe’* kelimesi, zaman ve mekân bakımından insanlara gizli kalmış olayları anlatmak anlamında; *haber* kelimesi ise, daha yakın zamanlarda meydana gelen ve henüz izleri silinmemiş olayları aktarmak manasında kullanılmaktadır. (Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, ss. 52-56; Muhammed Abay, *Kur’ân Kıssaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 14).

²⁴ Kur’ân’da *nebe’* (ç. *enbâ’*) kelimelerinin geçtiği âyetler için bkz. Âl-i İmrân 3/44; Mâide 5/27; En’âm 6/5, 34, 67; A’râf 7/101, 175; Tevbe 9/70; Yûnus 10/71; Hûd 11/49, 100, 120; Yûsuf 12/102; İbrâhîm 14/9; Kehf 18/13; Tâhâ 20/99; Şu’arâ 26/6, 69; Neml 27/22; Kasas 28/3, 66; Ahzâb 33/20; Sâd 38/21, 67, 88; Hucurât 49/6; Kamer 54/4; Teğâbün 64/5; Nebe’ 78/2.

²⁵ İsfahânî, *Müfredât*, ss. 108-109.

²⁶ Kur’ân’da *hadîs* kelimesinin geçtiği âyetler için bkz. Tâhâ 20/9; Zâriyât 51/24; Nâzi’ât 79/15; Burûc 85/17.

süre belirlemek, hisse ayırmak, vergi koymak, bozguna uğratmak, buğdayı başağından ayırmak, müzik aleti çalmak, yolculuğa çıkmak, kazanmak"²⁷ manalarına gelen *darabe*²⁸ kelimesi ile "örnek, örnek vermek, benzetmek"²⁹ anlamlarına gelen *mesel* kelimesi birlikte kullanıldığında³⁰ "örnek vermek, misal getirmek, benzetme yapmak, kıssa anlatmak"³¹ manalarına gelmekte ve kıssa aktarmak amacıyla Kur'ân'da kullanılmaktadır.

Kur'ân'da anlatılan kıssaları kastetmek koşuluyla *k-s-s* kökünden türetilen kavramlar ile *nebe'*, *hadîs* ve *mesel* kelimelerinin kullanımlarını karşılaştırdığımızda, söz konusu kelimelerin tamamen aynı anlam ve işlevde kullanılmadıklarını görmekteyiz. Bu kapsamda, *k-s-s* kökünden olup kıssaları anlatan kelimeler, geçmişte tarihin herhangi bir döneminde kesinlikle gerçekleşmiş olayları anlatmak için kullanılırken, *nebe'* kökünden türetilen kelimeler geçmişte veya gelecekteki herhangi bir bilgi ya da haberi ifade edebilmektedir. Yine *hadîs* kelimesi, Kur'ân kıssalarına ait anlatımlarının yanı sıra "Kur'ân, mesaj, haber, olay, sonradan söylenen, yeni söz" gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. *Mesel* kelimesi de *darabe* fiiliyle kullanıldığında, "kıssa anlatmak" anlamının yanında "örnek vermek, benzetme yapmak, misal getirmek" manalarına gelmektedir.

2. KUR'ÂN KISSALARININ TEMEL ÖZELLİKLERİ

Kur'ân kıssalarının temel özellikleri çerçevesinde şunları söylemek mümkündür.

a. Kur'ân-ı Kerîm'de *yirmi yedi* peygamber, *on üç* kişi ve topluluk kıssası yer

²⁷ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyye b. Fâris, *Mücmelü'l-Lüğa*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, II, 577; İsfehânî, *Müfredât*, ss. 296-297; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüğa*, Kahire 1969, III, 2102-2106; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Lüğa ve'l-'Ulûm*, Dâru'l-Hadâratî'l-'Arabiyye, Beyrut 1974, II, 8-10. *Darabe* kelimesinin Kur'ân'daki kullanımları hakkındaki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Okuyan, *Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir*, ss. 151-153; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2006, V, 135-136.

²⁸ Kur'ân'da *darabe* kelimesinin geçtiği âyetler için bkz. Bakara 2/26, 60, 61, 273; Âl-i İmrân 3/112, 156; Nisâ 4/94, 101; Mâide 5/106; A'râf 7/160; Enfâl 8/50; Ra'd 13/17; İbrâhîm 14/24, 25, 45; Nahl 16/74, 75, 76, 112; İsrâ 17/48; Kehf 18/11, 32, 45; Tâhâ 20/77; Hacc 22/73; Nûr 24/31, 35; Furkân 25/9, 39; Şu'arâ 26/63; 'Ankebût 29/43; Rûm 30/28, 30; Yâsîn 36/13, 78; Sâffât 37/93; Zümer 39/27, 29; Zuhruf 43/5, 17, 57-58; Muhammed 47/3, 28; Hadîd 57/13; Haşr 59/21; Tahrîm 66/10, 11; Müzzemmil 73/20.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIV, 17-20; İsfehânî, *Müfredât*, ss. 478-479.

³⁰ Kur'ân'da *darabe meselen* kalıbının geçtiği âyetler için bkz. Bakara 2/26; İbrâhîm 14/24; Yâsîn 36/13; Kehf 18/32; Furkân 25/39. .

³¹ İsfehânî, *Müfredât*, ss. 296-297.

almaktadır.³²

b. Kur'ân kıssalarındaki ortak tema *tevhiiddir*.³³ Daha sonra kişi ve kavimlerin özelliklerine ilişkin farklılıklar üzerinde durulmaktadır.

c. Kur'ân kıssalarının kaynağı vahiydir.³⁴

ç. Kur'ân kıssaları ile insanlık tarihi arasında sıkı bir bağ vardır.³⁵ Kur'ân'ın aktardığı kıssaların Âdem-İblîs kıssası, hatta Âdem'in yaratılması hususunda meleklerin bilgilendirilmesi ile başlaması, -bir başka ifade ile- tarihin başlangıcının kıssa şeklinde bize aktarılması, kıssa-tarih ilişkisinin önemli olduğunun göstergesidir.

d. Kur'ân, -Hz. Yûsuf kıssası hariç- yoğun bir şekilde aktardığı başka hiçbir peygamber kıssasına ait anlatımını başladığı gibi tek bir pasajda bitirmez.³⁶ Hadisenin sadece o pasaj içerisinde verilmek istenen mesajı ile yetinir. Bu mesajlarda da genellikle *tevhiid* inancı ve elçilerin risâletini ispat ağırlık kazanır.³⁷

e. Hz. Meryem, Sebeliler ve Eyke halkı kıssaları hariç, diğer kişi ve topluluk kıssaları genellikle tek pasajda aktarılmaktadır.

f. Kur'ân'da en yoğun biçimde işlenen kıssa, Hz. Mûsâ kıssasıdır.

g. Kur'ân kıssalarının hikâye ve romanlardan çok farklı bir üslûbu vardır. Zira hikâye ve romanlarda olayın kahramanı, zaman ve mekân ayrıntıları büyük önem taşır. Kur'ân kıssalarında ise, zaman söz konusu edilmediği gibi yer ve kişi unsurlarına rastlamak da pek mümkün değildir.³⁸ Kıssalarda bu ayrıntılar yerine, verilmek istenen mesaj ve çıkarılması gereken dersler ön plandadır.

ğ. Kur'ân, kıssayı naklederken *k-s-s* fiilinin “makasla kesmek”³⁹ anlamına paralel

³² Kur'ân'da yer alan kıssalar hakkında geniş açıklamalar için bkz. Kara, *Güncel Değeri Açısından Kur'ân Kıssaları*, ss. 79-106.

³³ Remzi Kaya, “Kur'ân Kıssalarının Tefsir ve Teşri'deki Yeri”, *İSAV, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III -Tartışmalı İlmî Toplantı-*, İstanbul 2000, s. 6.

³⁴ Âl-i İmrân 3/44; Yûsuf 12/102; Kasas 28/44-46. Bu konuda geniş açıklamalar için bkz. Mehmet Sait Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993, s. 11; Şinasi Gündüz, “Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit (Tevrat) mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları”, *VI. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 1998, s. 41.

³⁵ Ömer Özsoy, *Sünnetullah, Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınları, Ankara 1994, s. 53; Muhsin Demirci, *Nas-Olgü İlişkisi Bağlamında Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, ss. 261-264.

³⁶ Salah Abdülfettah el-Hâlidî, *Ma'a Kısası's-Sâbikîn fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1988, I, 11.

³⁷ Kaya, “Kur'ân Kıssalarının Tefsir ve Teşri'deki Yeri”, s. 6.

³⁸ Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, ss. 204-210.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 120-122; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, IV, 422; İsfehânî, *Müfredât*, ss. 413-

olarak onun ibret ve hidayete erdirmeye amacını gerçekleştirecek kesitleriyle yetinmektedir.⁴⁰ Yani Kur'ân, kıssayı hangi maksatla nakletmek istiyorsa, hadisenin sadece o boyutunu ele almaktadır. Bu nedenle bazen bir kıssaya ait anlatım devam ederken olayın akışına göre zikredilmesi gereken, ancak maksada hizmet etmeyen büyük zaman atlamaları söz konusu olur.⁴¹ Zira Kur'ân'ın amacı, tarihi olayları teferruatlı bir şekilde anlatmak değildir.⁴²

h. Kur'ân'ın ilk muhatapları, aktarılan kıssaların vuku bulduğu toplumlar hakkında gerçek bilgiye çoğunlukla vahiy sayesinde kavuşmuşlardır. Bununla birlikte Kur'ân'da aktarılan kıssaların bir kısmı hakkında Araplar bilgi sahibi idiler.⁴³

ı. Ümit ve korku, insanın ruhsal özelliklerindedir. Bu iki özellik, Kur'ân kıssalarında da mevcuttur. Yani Kur'ân'daki her kıssanın bir korku bir de ümit yönü söz konusudur.⁴⁴

i. Kur'ân'da kıssaların genellikle tamamı değil, bazı bölümleri tekrarlanır. Bu tekrarlar çoğu zaman kıssanın içinde barındırdığı ibrete kısa ama hızlı bir işaretten/girişten oluşur. Kıssanın çatısı, ancak anlatılan konu ile olan yakın ilişkisinden dolayı nadiren tekrarlanır.⁴⁵ Öte yandan bir mesajı pekiştirmek için kıssada geçen bazı hadiseleri tekrar etmenin veya tekrarı andıran üslup kullanmanın bir sakıncası yoktur.⁴⁶ Zira yerleştirilmek istenen herhangi bir düşüncüyü ölçülü bir biçimde tekrar etmek iyi bir yöntemdir. Bu sayede insanlar, zamanla o düşünceye yakınlık kazanırlar.⁴⁷ Bu kapsamda, Kur'ân kıssalarındaki tekrarı nüzûl sürecindeki bağlam içerisinde değerlendirmek mümkündür.⁴⁸

j. Kur'ân kıssalarının arasında birtakım dinî tebliğ ve telkinler söz konusudur. Siyak-sibak ilişkisi açısından bunlar, kıssanın önünde, ortasında veya sonrasında yer alabilir. Böylece Kur'ân, muhatabı bütün düşüncesiyle kıssadaki olayların macera

414.

⁴⁰ Muhammed Şedid, *Menhecü'l-Kıssa fi'l-Kur'ân*, Suudi Arabistan 1984, s. 77.

⁴¹ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fenni fi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1992, s. 187.

⁴² Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1988, s. 185.

⁴³ Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 185.

⁴⁴ Nurettin Turgay, "Kur'an Kıssaları", *DÜİFD*, Diyarbakır 2000, c. II, sayı: 4, ss. 61-84.

⁴⁵ Kutub, *et-Tasvîru'l-Fenni fi'l-Kur'ân*, s. 224.

⁴⁶ Allâme Muhammed Huseyn Tabâtabâî, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, çev: Vahdettin İnce, Kevser Yayınları, İstanbul 2001, III, 289.

⁴⁷ Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 112.

⁴⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016, s. 196.

dünyasına sürüklenmeye terk etmez, arada bir kıssadaki maksada dikkat çeker. Muhataba özellikle kendisiyle de ilgilendiğini ve devamlı Yüce Allah'ın (cc) gözetimi altında bulunduğunu hatırlatır.⁴⁹

k. Kıssalar, insanları teselli etmek ve onları tasavvuru zor rüyalara yöneltmek için anlatılmış mücerret hikâyeler yerine azgın ve yoldan çıkmış toplumların temelini sarsan hatta onları tarih sahnesinden silen tarihî hadiselerin anlatıldığı gerçek ve güvenilir beyanları dile getirmektedir.⁵⁰ Böylece kıssalar, geçmişte yaşanan tecrübelerden hareketle birey ve toplumu ibret verici bir şekilde eğitime fonksiyonunu yerine getirmektedir.

3. “KISSA”YI “HİKÂYE” İLE TANIMLAMAK MÜMKÜN MÜ?

Daha önce de ifade edildiği üzere Kur'ân kıssaları, “insanların ibret almalarını ve hidayete ulaşmalarını sağlamak amacıyla, tarihin bir döneminde yaşanmış, kaynağı vahiy olan, çoğunlukla zaman ve mekândan soyutlanmış, önceki peygamberler ve kavimler ya da geçmiş toplumların hayat kesitleriyle ilgili Kur'ân'da anlatılan olaylar”⁵¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Buna mukabil, Kur'ân kıssalarının tarihin bir döneminde gerçekten yaşanıp yaşanmadığı meselesi tartışılmıştır. Bu tartışmaların yarım asırdan daha fazla bir geçmişi söz konusudur. Aslında bu mesele, kişisel kanaatten ziyade gerçek veriler ışığında incelenmesi, araştırılması ve doğru bilgiye ulaşılması gereken bir meseledir.⁵² Sözü edilen mesele, ilk defa Muhammed Ahmed Halefullah'ın, *el-Fennu'l-Kasâsî fi'l-Kur'ân: (Kur'ân'da Anlatım Sanatı)* adlı çalışmasında gündeme taşınmıştır. Müellif eserinde Kur'ân kıssalarının tamamen edebî kıssalar olduğunu, onlarda söz konusu edilen olayların gerçekte yaşanmış olup olmadıklarının göz önünde bulundurulmadığını ileri sürmüştür.⁵³ Bu iddia, o yıllarda geniş yankı uyandırmış, lehinde ve aleyhinde pek çok eleştiri yapılmıştır. Halefullah'ın bu çalışmasından sonra Kur'ân kıssaları hakkında araştırma yapan herkes, bu meseleye de yer verme zorunluluğu hissetmiştir.⁵⁴

⁴⁹ Adem Akıncı, “Kur'ân'daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri”, *HÜİFD*, Şanlıurfa 2004, c. X, sy. 13, ss. 41-63.

⁵⁰ Vehbe Zuhaylî, *el-Kıssatü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1992, s. 16.

⁵¹ Bkz. Dipnot 10.

⁵² Mehmet Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler -Yaratılış ve Hz. Âdem-*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 16.

⁵³ Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-Kasâsî: Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev: Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, ss. 51-60, 214-216.

⁵⁴ Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, ss. 49-50.

Halefullah'ın bir başka iddiasına göre, birçok ayette müşriklerin Kur'ân hakkında ifade ettikleri *esâtîru'l-evvelîn* (*evvelkilerin masalları*) tanımlamalarına yer verildiği halde⁵⁵ hiçbir âyette bu iddialar reddedilmemekte, Kur'ân'ın *esâtîr* ihtiva etmesinin, Kur'ân'ın Yüce Allah'tan (cc) değil de Muhammed'den geldiğini ispatladığı iddiasını reddetmektedir. Halefullah, Kur'ân'ın indirildiği dönemdeki Yahudilerin, müşriklere bazı hayali hikâyeler öğretip bunlar hakkında Hz. Muhammed'e (s) birtakım sorular sordurmak suretiyle onun şahsında risâlet müessesesini yıpratmak istemelerini, savunduğu bu tezine delil olarak gösterir ve söz konusu görüşlerinden hareketle şu sonuca varır: "İşte ifade ettiğimiz bu gerekçelerden dolayı Kur'ân'da mitoloji bulunmasını da sakıncalı bulmuyoruz. Çünkü biz burada, Kur'ân ayetlerinden herhangi birine zıt bir şey söylemiyoruz."⁵⁶

Yine Halefullah'a göre Kur'ân, tarihi olaylardan bahsederken indirildiği toplumun söz konusu olaylar hakkındaki bilgilerini malzeme olarak kullanmakta ve onları edebî bir üsluba sokarak vermek istediği ibret ve öğütlere aracı kılmaktadır. Bu nedenle Kur'ân, naklettiği olayların tarihin herhangi bir döneminde gerçekten meydana gelip gelmediğine, hakikatle uyumlu olup olmadığına önem vermemektedir.⁵⁷

Kur'ân, Halefullah'ın söylemlerinin aksine, hem müşriklerin *evvelkilerin masalları* tanımlamasını hem de Kur'ân'ın başkaları tarafından Hz. Muhammed'e (s) yazdırıldığı iddiasını açıkça reddetmekte⁵⁸ ve Kur'ân için *eskilerin masalları* iddiasında bulunanların Yüce Allah (cc) tarafından cezalandırılacağını belirtmektedir.⁵⁹ Şayet bu iddia sahiplerinin söyledikleri gerçek olsaydı, onların ifadeleri suç olarak kabul edilip kendilerinin cezalandırılacakları ifade edilir miydi? Ayrıca neredeyse Kur'ân'da yer alan kıssaların tamamının ardında söz konusu kıssaların ğayb haberlerinden olduğu, bu olaylar meydana geldiğinde Hz. Muhammed'in (s) orada bulunmadığı vurgulanmaktadır.⁶⁰

Yine Halefullah'ın ileri sürdüğü *Kur'ân kıssalarının tamamen edebi kıssalar olduğu, onlarda söz konusu edilen olayların gerçekte yaşanmış olup olmadıklarının göz*

⁵⁵ Bkz. En'âm 6/25; Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Mü'minûn 23/83; Furkân 25/5; Neml 27/68; Ahkâf 46/17; Kalem 68/15; Mutaffifûn 83/13.

⁵⁶ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, ss. 51-60, 214-216.

⁵⁷ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, ss. 281-294.

⁵⁸ Furkân 25/4-6.

⁵⁹ Nahl 16/24-25; Kalem 68/15-16.

⁶⁰ Âli İmrân 3/44; Yûsuf 12/102.

önünde bulundurulmadığı⁶¹ iddiası da Kur’ân tarafından reddedilmektedir. Bu çerçevede Hz. İsmâ’nın kâfirlerin elinden kurtarılması ve onun yaratılışıyla Hz. Âdem’in yaratılışının birbirine benzer olduğunun bildirilmesinin ardından Yüce Allah (cc): “İşte (İsmâ hakkında) gerçek kıssa budur!”⁶² ifadesiyle bütün bu anlatılanların gerçek olduğunu belirtmiştir. Kur’ân’daki detaylı kıssalardan biri olan Hz. Nûh kıssasında kendisinin peygamberliğine inanmayan kavminin helak edildiği tufan anlatıldıktan sonra Yüce Allah’ın (cc) Hz. Peygamber’e (s) hitaben, “Bunlar, sana vahyettiğimiz ğayb haberlerindedir. Ne sen, ne de kavmin daha önce bunları biliyordunuz”⁶³ buyurması, bu hadisenin fiilen gerçekleşmiş olduğunun göstergesidir. Yüce Allah (cc), Ashâb-ı Kehf kıssası hakkındaki, “Biz, onların kıssasını sana gerçek olarak anlatıyoruz”⁶⁴ ifadesiyle olayın bizzat gerçekliğine vurgu yapmaktadır. Bu konuda başka bir delil de Hz. Mûsâ ile firavun kıssasının genişçe işlendiği Kasas sûresinde yer almaktadır: “İmanlı bir toplum (oluşturmak) için, sana Mûsâ ve firavun arasında geçen olaylardan bir kısmını gerçek olarak aktarıyoruz.”⁶⁵

Kur’ân’da aktarılan bütün kıssaların tarihi gerçeklik değerine vurgu yapan iki ayetle konuyu toparlamak istiyoruz: “Peygamberlerin haberlerinden kendisiyle kalbinizi pekiştireceğimizden her türlüünü sana anlatıyoruz. Bu haberlerin içerisinde sana gerçek (bilgi) ulaşmakta; mü’minlere de bir öğüt ve uyarı gelmektedir.”⁶⁶ “Elbette onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Bu (Kur’ân ve dolayısıyla bu bilgiler), uydurulacak bir söz değildir. Ancak kendinden öncekinin doğrulanması, her şeyin açıklaması ve inananlar için bir kılavuz ve rahmettir.”⁶⁷ İşte bu iki ayet Kur’ân’da anlatılan kıssaların hepsinin tarihî gerçeklikler olduğunu bildirmekte, onların ve dolayısıyla Kur’ân’daki diğer bütün bilgilerin gerçek hayatta yer almayan edebi anlatımlar olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca bu ayetlerden, Kur’ân kıssaları ile söz konusu kıssaların yaşandığı tarihî süreç arasında sıkı bir ilişkinin olduğu sonucunu çıkarmak da mümkün gözükmektedir. Bütün bunlar Kur’ân’da aktarılan kıssaların tarihin bir döneminde yaşanmış gerçeklikler olduğunu ispatlamaktadır.

⁶¹ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, ss. 51-60.

⁶² Âl-i İmrân 3/62.

⁶³ Hûd 11/49.

⁶⁴ Kehf 18/13.

⁶⁵ Kasas 28/3.

⁶⁶ Hûd 11/120.

⁶⁷ Yûsuf 12/111.

En eski edebi türler arasında yer alan ve sözlükte, "anlatmak, nakletmek, aktarmak, tekrar etmek, benzetmek, taklit etmek"⁶⁸ anlamlarında masdar olan *hikâye* ise, isim olarak da kullanılır ve "bir olayın sözlü veya yazılı olarak anlatılması, bu şekilde anlatılan olay, aslı olmayan söz, hadise, öykü,⁶⁹ bir olayı sırasıyla anlatma işi, sırasıyla ve etraflıca anlatılan olay, sürüp giden üzerinde durmadan konuşulan hadise, boş ve gerçek dışı söz, belli bir yer ve zamanda geçmiş olan olayların anlatıldığı romandan daha küçük edebiyat türü,⁷⁰ yalın bir olayın çevresinde kişilerin ilişkilerini anlatma esasına dayanan edebî tür"⁷¹ anlamlarına gelir. Bu farklı tariflerden hareketle hikâyeyi, "sözlü veya yazılı olarak anlatılan, belli bir yer ve zamanda yaşanmış, yaşanması muhtemel veya yaşanmamış olayları konu edinen romandan daha küçük edebiyat türü" şeklinde tanımlamak mümkündür.

Edebî bir tür olarak hikâyeler, destanlardan sonra ortaya çıkmış ve genellikle halk hikâyeleri şeklinde tezahür etmiştir. Buna mukabil "halk hikâyeleri, mutlak surette tarihi bir hadiseye dayanmaması, nazım-nesir karışımı bir yapı arz etmesi, kişilerin ve olayların gerçeğe daha uygun olması, kahramanlıktan ziyade aşk maceralarına yer vermesi gibi nitelikleriyle destandan ayrılmaktadır."⁷²

"Halk hikâyelerini gerçek olaylardan ayıran kendine özgü bir mantık örgüsü vardır. Bu mantık, ideal ölçütlere göre şekillenmiş bir hayat anlayışını savunur. Bundan dolayı hikâye kahramanı idealist bir kişiliğe sahiptir. Bu durum, halk hikâyelerinin konularını kusursuz güzellik duygusundan ve yüceltilmiş fikirlerden almasını sağlar. Olay ve kahramanlarıyla gerçeğe çok yaklaşan halk hikâyelerinde zaman ve mekân kavramlarının sınırları genellikle kesin bir şekilde belli değildir. Hikâyeci, olaylara akıl ve mantığıyla bir çözüm bulamadığı durumlarda hayal ve sembollerden de faydalanır. Bundan dolayı hikâye kahramanları, normal bir insanın yapabilecekleri yanında arzu ettiklerini de gerçekleştirecek kadar olağanüstü güçlere sahip olur. Kendi içinde tutarlı olmak kaydıyla, halk hikâyelerinde olmayacak şey yoktur."⁷³

Halk hikâyelerinin nasıl ortaya çıktığı konusunda yapılan çalışmalara göre hikâye,

⁶⁸ Hüseyin Yazıcı, "Hikâye", *DİA*, XVII, 479-480.

⁶⁹ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 11. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011, s. 1100.

⁷⁰ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2016, II, 1289.

⁷¹ Yazıcı, "Hikâye", XVII, 479.

⁷² Fikret Türkmen, "Hikâye", *DİA*, XVII, 488.

⁷³ Türkmen, "Hikâye", XVII, 488.

genellikle söyleyeni bilinmeyen (anonim) halk edebiyatı arasında zikredilmiştir. Dolayısıyla hikâyelerin halk içerisinde doğup geliştiğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede her hikâyenin bir doğuş macerası söz konusudur.⁷⁴

Bu veriler ışığında *Kur'ân kıssaları* ile *hikâye* kavramını mukayese ettiğimizde şunları söylemek mümkündür:

1. Kur'ân kıssaları geçmişte yaşanmış gerçek olayları anlatırken; hikâye, geçmişte yaşanmış, yaşanması muhtemel ya da yaşanmamış veya gelecekte yaşanması muhtemel olaylara dair anlatılardan oluşmaktadır. Bu çerçevede hikâye kelimesi; doktorun, hastanın rahatsızlığıyla ilgili geçmişini sorgularken gerçek bir olayı ifade etmekte, “onun anlattıkları hep hikâye idi” derken gerçek olmayan asılsız bir anlatıyı dile getirmektedir.⁷⁵

2. Kur'ân kıssalarının *kaynağı* vahiydir; hikâyeler ise, mutlak surette tarihi bir olaya dayanmazlar ve onları gerçek olaylardan ayıran kendilerine özgü bir mantık örgüsü vardır.

3. Kıssaların *konusu*, Kur'ân'da kıssalardan söz eden ayetlerin ele aldığı konulardır; hikâyelerin konusu ise, genellikle aşk ve kahramanlıktır.⁷⁶

4. Kur'ân kıssalarının *amacı*, insanları geçmişten gerekli dersleri çıkararak, tevhîd ekseninde imanlı ve ahlâklı bir hayat yaşamaya teşvik etmektir.⁷⁷ Hikâyelerin amacı ise, yaşanması muhtemel kurgular üzerinden edebî gaye ile bilgi aktarmaktır.

5. Kur'ân kıssaları, Kur'an'ın diğer ayetleri gibi *şekil* yönünden ne şiir ne de nesirdir.⁷⁸ Hikâyeler ise nesir-nazım karışımı bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede hikâyenin anlatım ve tasvir kısmı mensur, duygu ve heyecan ifade eden kısımları manzumdur.⁷⁹

6. Kur'ân'ın tamamı, dolayısıyla Kur'ân kıssaları *üslup* açısından, Arap edebiyatının övündüğü şiir birikimini yerle bir eden emsali görülmemiş bir hususiyete sahiptir. Bu çerçevede Kur'ân kıssaları, dinî amaçların edebî bir üslupla sunulmuş

⁷⁴ Türkmen, “Hikâye”, XVII, 488.

⁷⁵ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, s. 1100.

⁷⁶ Ali Berat Alptekin, *Halk Hikayelerinin Motif Yapısı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 19.

⁷⁷ İdris Şengül, “Kur'ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”, *I. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994, ss. 133-140.

⁷⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 160.

⁷⁹ Alptekin, *Halk Hikayelerinin Motif Yapısı*, s. 10.

biçimleridir.⁸⁰ Onlar, gerçek bir olay hakkındaki bilgilendirmenin olgunluk zirvesine çıktığı, böylece insanoğlu için faydalı olan bir hakikatin Yüce Allah'ın (cc) yasalarından bir yasa ile insanlığın ibretine sunulduğu birer tarihi panoramadır. Bu yüzden kıssalarda hayale ve abartıya yer yoktur. Kıssalar, olayın yaşandığı gibi genel yasalar çerçevesinde arka planıyla birlikte ortaya konulmasıdır.⁸¹ Yani kıssalar, hayatın hikâyesi değil, yaşanan olayların/gerçeklerin tâ kendisidir.⁸² Hikâyelerde ise, hayal gücü ve abartı söz konusudur.⁸³

Sonuç

Bu makale kapsamında şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Yüce Allah (cc) Kur'ân-ı Kerîm'de, insanların *tevhîd* ekseninde imanlı ve ahlâklı bir inanca sahip olmalarını temin etmek için bazı yöntemler kullanmaktadır. Bunlardan birisi de kıssa anlatmaktır. Bu çerçevede, Kur'ân kıssalarının kaynağı vahiy, ortak teması tevhîd, temel amacı ise, akıl sahiplerinin ibret almalarını sağlamaktır.

2. *Kıssa* kelimesi Kur'ân'da yer almamaktadır; ancak Kur'ân'da anlatılan kıssaları kastetmek koşuluyla *k-s-s* kökünden türetilen kavramlar ile *nebe'*, *hadîs* ve *mesel* kelimeleri Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılmaktadır.

3. Kur'ân'daki toplam 6236 ayetin 1787 tanesi kıssalardan oluşmaktadır. Kıssalarla ilgili âyetlerin toplam ayet sayısına oranı % 27.65'tir. Bu rakam ve oranlar, Kur'ân'ın -ayet bazında- dörtte birinden fazlasının kıssalardan oluştuğu anlamına gelmektedir.

4. Kur'ân kıssaları, insanlık tarihinde yaşanmış gerçek olaylardır. Dolayısıyla kıssalarla tarihi gerçeklikler arasında sıkı bir bağ vardır.

5. *Hikâye* kavramının yaşanmış olayları da konu edinen bir edebî tür olması hasebiyle, bu kapsamdaki hikâyenin Kur'ân'da anlatılan kıssalarla yaklaşık bir mana ilişkisi kurulabilse de bu iki kavram arasında *anlam*, *kaynak*, *konu*, *amaç*, *şekil* ve *üslup* bakımından uyumsuzluk söz konusu olduğundan, Kur'ân kıssalarını edebî bir tür olan hikâye kavramıyla tanımlamak, -kanaatimizce- mümkün değildir.

⁸⁰ Kutub, *et-Tasvîru'l-Fenni fi'l-Kur'ân*, s. 143; Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 197.

⁸¹ Sadık Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kur'ân Kıssaları", *I. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994, ss. 87-98.

⁸² Turgay, "Kur'an Kıssaları", s. 63.

⁸³ Alptekin, *Halk Hikayelerinin Motif Yapısı*, s. 13.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

- ‘Abdu’l-Bâkî, Muhammed Fuâd, el-Mu‘cemu’l-Müfehras li Elfâzı’l-Kur’âni’l-Kerîm, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2001.
- ‘Adevî, Muhammed Hayr Mahmûd, *Me‘âlimu’l-Kıssa fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-‘Adevî, Ürdün 1988.
- Abay, Muhammed, *Kur’ân Kıssaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Akalın, Şükrü Halûk vd., *Türkçe Sözlük*, 11. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
- Akıncı, Âdem, “Kur’ân’daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri”, *HÜİFD*, Şanlıurfa 2004, c. X, sy. 13, ss. 41-63.
- Alptekin, Ali Berat, *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2016.
- Bayraklı, Bayraktar, “Kur’ân-ı Kerîm’de Öğretim Kavramı ve Vahiy”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1991, c. XXVII, sayı: 4, ss. 161-189.
- Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsîri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2006.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, Kitâbu’l-‘İlm, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 2012.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh fi’l-Lüğa ve’l-‘Ulûm*, Dâru’l-Hadârati’l-‘Arabiyye, Beyrut 1974.
- Cirit, Hasan, “Kussâs”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 463-465.
- Dağcı, Şamil, “Kıssas”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2002, XXV, 488-495.
- Demir, Şehmus, *Mitoloji, Kur’ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2003.
- Demirci, Muhsin, *Nas-Olgü İlişkisi Bağlamında Kur’ân’da Sosyal Gerçeklik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1988.

- Eyüpoğlu, Osman, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları", *XI. Kur'ân Sempozyumu -Kur'ân ve Risâlet-*, Fecr Yayınları, Ankara 2009, ss. 103-120.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Lüğa*, Kahire 1969.
- Firuz Abâdî, Mecîduddîn b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1993.
- Görgün, Tahsin, "Kur'ân Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *IV. Kur'ân Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 1998, ss. 19-40.
- Gündüz, Şinasi, "Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit (Tevrat) mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *VI. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 1998, ss. 41-75.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennu'l-Kasasî: Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev: Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Hâlidî, Salah Abdülfettah, *Ma'a Kısası's-Sâbikîn fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1988.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân, *Kitâbü'l-'Ayn*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1988.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyye, *Mücmelü'l-Lüğa*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dar-Sâder, Beyrut 2000.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed Râğıb, *el-Müfradât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Mısır ty.
- Kara, Mustafa, "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", *İslâmî İlimler Dergisi*, Salmat Matbaacılık, Ankara 2014, yıl. 9, c. IX, sayı: 1, ss. 91-94.
- Güncel Değeri Açısından Kur'ân Kıssaları*, Selamet Yayınları, Samsun 2011.
- Kaya, Remzi, "Kur'ân Kıssalarının Tefsir ve Teşri'deki Yeri", *İSAV, Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları III -Tartışmalı İlmi Toplantı-*, İstanbul 2000, ss. 507-526.
- Kılıç, Sadık, "Tarih Felsefesi Açısından Kur'ân Kıssaları", *I. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994, ss. 87-98.
- Kutub, Seyyid, *et-Tasvîru'l-Fenni fi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1992.
- Macdonald, D. B., "Kıssa", *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1977, VI.
- Mustafâ, İbrahîm vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1996.

Okuyan, Mehmet, *Kıssalar Ne Söyler -Yaratılış ve Hz. Âdem-*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2017.

Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir -Çok Anlamlı Kelimeler ve Edatlar-, Etüt Yayınları, Samsun 2007.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullah, Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınları, Ankara 1994.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016.

Paçacı, İbrahim, "Kısâs", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2007, ss. 376-377.

Sağlam, Bahaeddin, *İlmî Edebî Yönleriyle Kur'ân Kıssaları*, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1985.

Şedid, Muhammed, *Menhecü'l-Kıssa fi'l-Kur'ân*, Suudi Arabistan 1984.

Şengül, İdris, "Kıssa", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2002, XXV, 498-501.

"Kur'ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *I. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994, ss. 133-140.

Kur'ân Kıssaları Üzerine, Işık Yayınları, İzmir 1995.

Şimşek, Mehmet Sait, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993.

Tabâtabâî, Allâme Muhammed Huseyn, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, çev: Vahdettin İnce, Kevser Yayınları, İstanbul 2001.

Turgay, Nurettin, "Kur'an Kıssaları", *DÜİFD*, Diyarbakır 2000, c. II, sayı: 4, ss. 61-84.

Türkmen, Fikret, "Hikâye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII, 488-491.

Uğur, Mücteba, "Vaaz, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *Ankara ÜİFD*, c. XXVIII, 1986, ss. 291-326.

Yazıcı, Hüseyin, "Hikâye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII, 479-485.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

Zebîdî, Muhibbi'd-Dîn Ebu'l-Feyz es-Seyyid Muhammed Murtezâ el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matba'atü'l-Hayriyye, Mısır 1306H.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Kıssatü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1992.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Nisan / 2018, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 74-99.

(Gönderim Tarihi: 11 Mart 2018 Kabul Tarihi: 08 Nisan 2018)

DOI NUMARASI: 10.31121/tader.404190

YAYIN TARİHİ: 20.04.2018

ABDULLAH BOSNEVÎ VE TEFSİR RİSALELERİ*

Prof. Dr. Hidayet Aydar¹

Özet

Osmanlı döneminin önemli âlimlerinden biri olan Abdullah Bosnevî'yi konu alan bu çalışmamızda, müellifin Tefsir çalışmaları ele alınacaktır. Bosnalı olan âlim, hayatının büyük bir kısmını başta İstanbul ve Konya olmak üzere Anadolu'da geçirmiştir. Bilhassa Tasavvuf alanında öne çıkmıştır. Bununla beraber muhtelif sure ve ayet tefsirleri de yapmıştır. Çalışmamızda bu eserler üzerinde durulacaktır. Risalelerin durumuna göre bazıları hakkında daha detaylı bilgi verilirken, bir kısmı kısa tanıtılacaktır. Her bir risalenin uzun uzadıya tanıtılması boyutu itibariyle normal bir makalenin standartlarını aşacağı için bundan sakınılmıştır. Burada öncelenen husus, Bosnevî'nin tefsirle ilgili risalelerinin tanıtımıdır. Bunun yanında hayatı, tasavvuf anlayışı, tefsirdeki yöntemi gibi konularda da kısa bazı bilgiler verilecektir. Bosnevî'nin tefsirleri daha ziyade tasavvufi bir neşveyle yazıldığı için çalışmada kısaca İşârî Tefsir hakkında da bilgi sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Abdullah Bosnevi, hayatı, tasavvuf, işârî tefsir, tefsir risaleleri.

Abdullah Bosnevi and His Tafsir Treaties

Abstract

This article is about one of the pioneer scholars of Ottoman era, Abdullah Bosnevi and his *tafsir* studies. The scholar who is from Bosnia spent most of his life in Anatolia, especially in Istanbul and Konya. He stood out in the field of sufism. On the other hand, he is the author of various Quranic *sura* and *ayat tafsi*rs. The main focus of our article is his *tafsirs*. Depending on the condition of *tafsir*, the works are either elaborated on or mentioned briefly. We avoided going into detail with all *tafsirs* since it would exceed the standard length of an article. Our primary goal is to introduce Bosnevi's treaties written on *tafsir*. Besides, the article features some brief information on his life, approach to sufism and *tafsir* methodology. Because of the fact that his *tafsirs* are written with his sufi tendencies, we briefed on *Ishari tafsi*rs tradition as well.

Keywords: Abdullah Bosnevi, his life, Sufism, Ishari tafsir, tafsir treaties

* Bu makale "İthenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

¹ Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi. hidayetaydar@yahoo.com.

Giriş

Abdullah Bosnevî'nin tefsir risalelerine geçmeden önce, kısaca tefsirin tanımını vermenin, ardından işârî tefsir hakkında özet bir bilgi sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Tefsir deyince, Kur'an ayetlerinin daha rahat anlaşılmasını sağlayacak açıklamalar, yorumlar akla gelir. Bu açıklama ve yorumlar insan gücü ve Arap dilinin imkânları ölçüsünde ilâhî murada delâlet edecek şekilde olmalıdır. İşte bu çerçevede Kur'an metninin içerdiği manaları ortaya koyma faaliyeti, "tefsir" olarak isimlendirilmektedir.²

Hız. Peygamber döneminden itibaren ilgili âlimler Kur'an'ı tefsir etmeye, âyetler çerçevesinde ilâhî muradı ortaya koymaya ve insanların onu anlamalarını sağlamaya çalışmışlardır. Bunun neticesinde pek çok tefsir kitabı ortaya çıkmıştır.

Âlimlerimiz öteden beri Kur'an ayetlerini tefsirde esas alınan hareket noktasına göre tefsirleri çeşitli tasniflere tabi tutmuşlar ve bunları muhtelif başlıklar altında değerlendirmişlerdir. Bu cümleden olarak, Hız. Peygamber, sahabe ve tabiundan gelen rivayetleri esas alarak yapılan tefsirlere rivâyet,³ Arap dili ve belâgati, edebiyat, mantık, kıyas ve daha başka pek çok ilme istinaden ve aklî yorumlar yapmak suretiyle oluşturulan tefsire de dirâyet tefsiri denmektedir.⁴ Ağırlıklı bir şekilde Arap dili ve belâgatiyle ilgili konuların işlendiği lügavî tefsirler, fikhî konuların ele alındığı ve

² Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, (Dabt: Muhammed Sâlim Hâşim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1995, I, 9-10; Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, (Tahk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993, I, 121; Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire ts., I, 13; Muhammed b. Süleyman el-Kafiyeci, *et-Tefsîr li Kavâidi ilimi't-Tefsîr*, (Tahk. Nasır b. Muhammed el-Matrudi), Daru'r-Rifai li'n-Neşr ve't-Tevzi', Riyad 1410, s. 150; Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahk. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye), el-Memleketu'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, Mecmau'l-Melik Fehd li't-Tibaeti'l-Mushafi's-Şerif, ts., VI, 2261-2265; Ebu'l-Beka Eyüp b. Musa el-Huseynî, *el-Kulliyat*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1419/1998, s. 260; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *İlmu't-Tefsîr*, Kâhire, Dâr'l-Maârif, ts., s. 6; Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahk. Fevvâz Ahmed Zemerlî), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût 1415/1995, II, 6-7; Carra de Vaux, "Tefsîr", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, XII/I, 117-118; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1983, s. 214; Abdülhamit Birışık, "Tefsîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, cilt 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, (ss. 281-290) s. 281-282.

³ Bkz. Zekerîya Pak, "Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsîr*, (Editör: M. Akif Koç), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 175-176.

⁴ Fethi Ahmet Polat, "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsîr*, (Editör: M. Akif Koç), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 189.

hükümlerin istinbât edildiği ahkâm tefsirleri, mezhebi ve itikâdî konuların öne çıkarıldığı kelâmî (mezhebi) tefsirler, ilmî konuların incelendiği ilmî (bilimsel) tefsirler ve bu arada daha ziyade ayetlerin bâtinî boyutunu irdeleyen işârî tefsirler de farklı tefsir türleri olarak zikredilmektedir.

A - Bir Tefsir Çeşidi Olarak İşârî Tefsir

Bizim burada Bosnevî ekseninde üzerinde duracağımız işârî/tasavvufî tefsir de tefsirin bir çeşidi olarak addedilmektedir. Bu tefsir türünde remizler, sembolik ifadeler, sûfî yaklaşımlar önem arz etmektedir. Buna göre işârî tefsir, mükâşefe, ilham ya da sezgi yollarından biriyle süluk erbabının zihnine/gönlüne doğan bilgilerle ve zâhir manayla bağdaştırılması mümkün olmayan bir tarzda Kur'an ayetlerinin bir kısmını veya tamamını yorumlama yönteminin adı olmaktadır.⁵ Bu yöntemle Kur'an'ı tefsir edenler, ayetlerin zâhir manasının ötesinde, o mananın derûnunda saklı olan bir takım gizli manaların bulunduğunu, ayetin lafzının bu manaları sembolize ettiğini, manevî bir işaretle bu manaları keşfettiklerini söylerler.⁶

Bir örnek olması açısından “İbrahim ve İsmail’e, tavaf edenler, kendini ibadete adayanlar, rukû ve secde edenler için evimi temizlemelerini emretmiştik...” anlamına gelen (وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ) şeklindeki Bakara Suresi 125. ayeti verebiliriz. Burada zâhirde İbrahim ve İsmail’den, Kâbe’yi temizlemeleri istenmektedir. Ancak Kuşeyrî (v. 465/1072), buradaki Kâbe’den kastın “kalp” olduğunu, onu temizlemenin de günahlardan arındırma anlamına geldiğini söylemiştir.⁷

⁵ Bkz. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Acibe, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid*, (Tahk. Ahmed Abdullah el-Kireşî Ruslan), el-Kahire 1419/1999, I, 49-50; Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahk. Fevvâz Ahmed Zemerli), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrût 1415/1995, II, 66-67; Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar neşriyat, İstanbul 1998, s. 19; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, (*DİA*), cilt 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, (ss. 424-428), 424-425; Polat, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir*, 204; Mahmut Ay, “İşâri Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı 24, (ss. 103-148), s. 105; Abdurrahim Ahmed Zukka, “el-İtticâhu'l-İşârî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim, Mefhûmuhu ve Neş'etuhu ve Edilletuhu ve Şur ve Edilletuhu ve Şurûtuhu ve Davâbituh”, *el-Mecelletu'l-Urduniyye fi Dirâsâti'l-İslâmiyye*, III, aded 1, 1428/2007, (ss. 175-193), 176; Hüseyin Ali Ukkâş, “et-Tefsîru's-Sûfî el-İşârî li'l-Kur'âni'l-Kerim: Menhecû'l-İstinbât ve'd-Dilâle el-Cedîde (Kelimetu'l-Ard Nemûzecen)”, *Mecelletu'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve't-Tatbikiyye*, sayı 17, 2008, (ss. 43-74), 43.

⁶ Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 19; Uludağ, “İşârî Tefsir”, XXIII, 424-425; Polat, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir*, s. 205.

⁷ (الامر في الظاهر بتطهير البيت والاشارة من الآية الى تطهير القلب). Ebu'l-Kasım Abdulkarim el-Kuşeyrî, *Tefsiru'l-Kuşeyrî Letâifü'l-İşârât*, (Vad': Abdullatif Hasan Abdurrahman), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut

“Şüphesiz ki insanların ibadet etmeleri için yeryüzünde bina edilmiş ilk mabed, Mekke’de bulunan Kâbe’dir” anlamına gelen (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى) şeklindeki Al-i İmrân Suresi 96. ayeti de buna verilebilecek örneklerdendir. Ayetin zahirinden “ilk ev”in, Mekke’deki beytullah olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müfessirler bu şekilde açıklamışlardır. Fakat ilk mutasavvıf müfessirlerden biri olan Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (v. 293/896) ayette geçen “ilk ev”i, bâtın manada “Hz. Peygamber” olarak değerlendirmiştir.⁸

Yine işârî tefsirlerde “ayakkabımı çıkar” anlamına gelen (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) şeklindeki Taha Suresi 12. ayette geçen “nalın”, yani ayakkabı, “evlâdu iyâl dâhil dünya ve dünyaya ait her şey, kâinattaki her şey”; “ayakkabımı çıkar” emri ise, “dünya ve dünyaya ait her şeyi terk et” şeklinde değerlendirilmiştir.⁹

Öteden beri bazı âlimler bu anlayış çerçevesinde Kur’an’ı tefsir etmişlerdir. Bu şekilde Kur’an’ı tefsir edenlerin ilki olarak genelde Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî kabul edilir. Bundan sonra Ebû Abdirrahman es-Sülemî (v. 412/1021), Abdülkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072), Ruzbihân el-Baklî (v. 606/1209) Şihâbuddin Sühreverdi, (v. 632/1234), Muhyiddin İbn Arabî (v. 638/1240), Necmüddin Dâye (v. 654/1256), Abdurrezzak el-Kaşani (v. 736/1335), Alâuddin es-Semerekandi (v. 860/1456)(?), Hüsamuddin el-Bitlisi (v. 900/1494), Hüseyin el-Kâşifî (v. 910/1505), Nimetullah Nahcevânî (v. 920/1515), Aziz Mahmud Hüdâyî (v. 1038/1628), İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725) gibi âlimler işârî/tasavvufî neşve ile Kur’an’ı tefsir edenler arasında sayılmaktadırlar.

İşârî neşveyle tefsir yazan âlimlerden biri de burada üzerinde duracağımız âlim Abdullah Bosnevî’dir. Burada kısaca hayatı ve tefsir risaleleri üzerinde durulacaktır.

1428/2007, I, 68. Ayrıca bkz. Muhammet Vehbi Dereli, “İşârî Tefsirin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 34 2011, (ss. 129-147), s. 135-136.

⁸ (وباطنها الرسول، يؤمن به من اثبت الله في قلبه التوحيد من الناس). Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, (Tahk ve Dabt: Taha Abdurraûf Sa’d-Sa’d Haan Muhammed Ali), Dâru’l-Harem li’t-Turâs, Kâhira 2004, s. 125. Ayrıca bkz. Ateş, İşârî Tefsir Okulu, s. 71.

⁹ Bkz. Ebu Abdirrahman Muhammed b. El-Hüseyin el-Ezdî es-Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîz*, (Tahk. Eyyid Amrân), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1421/2001, I, 436; Ebu İshak es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân (Tefsîru’s-Sa’lebî)*, (Dirase ve Tahk. Ebû Muhammed b. Aşûr), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrût 1422/2002, VI, 240; el-Kuşeyrî, *Tefsîru’l-Kuşeyrî Letâifü’l-İşârât*, II, 255; Ebû Muhammed Sadruddin Ruzbihân el-Baklî, *Arâisü’l-Beyân fi Hakâiki’l-Kur’ân*, (Tahk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 2008/1429, II, 480; Ahmed b. Ömer Necmüddin el-Kubrâ, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye fi’t-Tefsîri’l-İşârî es-Sûfiyye*, (Tahk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 2009, IV, 189; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Rahmetün mine’r-Rahmân fi Tefsîri ve İşârâti’l-Kur’ân*, (Cem’: M.Mahmud el-Ğurâb), Dimaşk 1410/1989, III, 77. Ayrıca bkz. Ateş, İşârî Tefsir Okulu, s. 97-98.

B - Abdullah Bosnevî'nin Hayatı, Fikirler ve Tefsir Risaleleri

Önemli bir mutasavvıf olması yanında aynı zamanda mâhir bir müfessir olan Abdullah Bosnevî'nin¹⁰ tefsir yönü yakın zamana kadar ne yazık ki pek işlenmemiş; ilim çevrelerinde gereken ilgiyi görmemişti. Ancak yakın zamanlarda bazı çalışmaların yapıldığını görmek mümkündür. Ali Ekber Ziyai'nin, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö. 1054/1644) ve 'Sırr-i Yakîn' Risalesi"¹¹ ile Mehmet Akif Alpaydın'ın "Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsîri" adındaki makaleleri bu meyanda zikredilebilir. Gerçi daha önceleri Abdullah Kartal da gerek tezinde, gerekse bazı makalelerinde Bosnevî'nin Tefsir yönü hakkında bilgiler vermişti. Ancak Kartal'ın alanının Tasavvuf olması, bu alanı Tefsir açısından bakir kılıyordu. Biz, Bosnevî'nin tefsir yönünün daha fazla çalışmalara konu edilmesi gerektiğine inanıyoruz. Bu çalışma da Bosnevî'nin ve tefsir risalelerinin tanıtılmasına bir nebze katkı sağlamak maksadıyla ele alınmıştır.

1 - Abdullah Bosnevî'nin Kısaca Hayatı

Aslen Bosnalı olan Abdullah Bosnevî, bugünkü Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin başkenti Bosna'da dünyaya gelmiştir.¹² Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Verilen bilgilere göre 980/1570'li yıllarda doğmuş olmalıdır.¹³ Bosna o zamanlar Osmanlı Devleti'nin önemli bir merkezi idi. İlköğrenimini Bosna'da yaptıktan sonra önemli bir ilim merkezi olan İstanbul'a gelmiş ve orada dönemin ünlü âlimlerinden İslâmî ilimler eğitimi almıştır.¹⁴ Daha sonra Tasavvuf konularına ilgi duyan Bosnevî, o zamanlar tasavvuf açısından önemli bir mekân olan Bursa'ya gitmiş

¹⁰ Bkz. Muhammed b. Muhammed el-Bosnevî el-Hancî, *el-Cevheru'l-Esnâ fi Terâcimi Ulemâi ve Şuarâi Bosna*, (Tahk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Dârü Hecer, 1413/1992, s.124.

¹¹ Ali Ekber Ziyai, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö. 1054/1644) ve 'Sırr-i Yakîn' Risalesi", *Misbah*, Sonbahar 2014, Yıl 3, sayı 9, (ss. 81-96), s. 81-95.

¹² İsmail el-Bağdadi, *Hediyyetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, I, 476-477; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lam Kamusu't-Teracim li Eşheri'r-Ricali ve'n-Nisai mine'l-Arabi ve'l-Must'ribine ve'l-Musteşrikin*, Daru'l-İlm li'l-Mellayin, Beyrut 2002, IV, 101; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ankara 2009, I, 43-46; Ömer b. Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut ts., I, 476-477; el-Hancî, *el-Cevheru'l-Esnâ fi Terâcimi Ulemâi ve Şuarâi Bosna*, s.124; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 237; Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, (Yüksek Lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 2.

¹³ Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 2.

¹⁴ İsmail el-Bağdadi, *Hediyyetu'l-Arifin*, I, 476-477; ez-Zirikli, *el-A'lam*, IV, 101; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 43-46; Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, I, 476-477; el-Hancî, *el-Cevheru'l-Esnâ fi Terâcimi Ulemâi ve Şuarâi Bosna*, s.124; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 237; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 2; Mustafa Kara, "Abdullah Bosnevî", *DİA*, İstanbul 1988, I, (ss. 87-88), s. 87.

ve orada Bayramiyye tarikatının¹⁵ Melamilik¹⁶ kolunun ileri gelen şeyhlerinden Hasan Kabaduz'a (v. 1010/1601) intisap etmiştir.¹⁷ Böylece tasavvuf hayatına girmiş olan Bosnevî, kısa bir zaman içinde İkinci Dönem Melâmîleri olarak bilinen Bayramî Melâmîleri'nin önde gelen temsilcilerinden biri olmuştur. Bu arada Şeyh Abdülmecid Halvetî'den de bolca istifade etmiştir. Bosnevî çıktığı hac yolculuğunda, önce Mısır'a, oradan da Hicaz'a gitmiş, oralardaki âlimlerle görüşmüş ve Arap coğrafyasında Melâmîliğin tanınmasını sağlamıştır.¹⁸ Dönüşünde bir süre Şam'da ikamet etmiş, burada Muhyiddin İbn Arabî'nin (v. 638/1240) türbesi yakınlarına yerleşmiş, toplumla ilgisini keserek bir süre inzivaya çekilmiştir.¹⁹ Daha sonra Konya'ya gelen müellif, hayatının geri kalan kısmını burada geçirmiştir. Müellif, Hadis, Fıkıh ve Tefsir alanında bazı çalışmalar yapmış, bilhassa Tasavvuf alanında birbirinden değerli eserler vermiştir. Müellif Bosnevî, 1054/1644 yılında ikamet etmekte olduğu Konya'da vefat etmiştir.²⁰ Mezarı Konya'da Sadreddin Konevî'nin (v. 673/1275) kabrinin yanında bulunmaktadır.

Abdullah Bosnevî'nin tasavvufî düşünce açısından en önemli özelliği, İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem adlı önemli eserini *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*²¹ adıyla tercüme ve şerh etmiş olmasıdır.²² Bu eser, onun İslam ülkelerinde “Şârihu'l-Fusûs” lakabıyla tanınmasına sebep olmuştur. Kâtip Çelebi başta olmak üzere birçok âlim, Fusûs şerhinden övgüyle bahseder. Bu şerh, vahdet-i vücud düşüncesinin temel istilahlarını ele

¹⁵ Bkz. Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, “Bayramiyye”, *DİA*, İstanbul 1992, V, (ss. 269-273), s. 269-273.

¹⁶ Bkz. “Melâmiyye”, *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, (ss. 25-35), s. 25-35.

¹⁷ İsmail el-Bağdadi, *Hediyetu'l-Arifin*, I, 476-477; ez-Zirikli, *el-A'lam*, IV, 101; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 43-46; Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, I, 476-477; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 237; Abdullah Kartal, “Bursa'da Bosnalı Bir Melami Abdullah Bosnevi Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı 6, cilt 6, Bursa: 1994, (ss. 297-312), s. 298; Bekir Tatlı, “Fusûsu'l-Hikem Şarihi Abdullah Bosnevî'ye (ö. 1054/1644) Ait Bir Risale: er-Risâle fî Temessüli Cibrîl”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6 (2005), sayı: 15, (ss. 301-310), s. 301-302; Kara, “Abdullah Bosnevî”, *DİA*, I, 87.

¹⁸ Kartal, “Bursa'da Bosnalı Bir Melami Abdullah Bosnevi Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, 298; ayn. müel., *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 3-4.

¹⁹ el-Bağdadi, *Hediyetu'l-Arifin*, I, 476-477; ez-Zirikli, *el-A'lam*, IV, 101; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 43-46; Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, I, 476-477; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 237; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 4.

²⁰ el-Bağdadi, *Hediyetu'l-Arifin*, I, 476-477; ez-Zirikli, *el-A'lam*, IV, 101; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 43-46; Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, I, 476-477; el-Hancı, *el-Cevheru'l-Esnâ fî Terâcimi Ulemâi ve Şuarâi Bosna*, s.125; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 237; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 4.

²¹ Bkz. Kara, “Abdullah Bosnevî”, *DİA*, I, 87; Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsü'l-Hikem”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, (ss. 230-237), s. 232-233.

²² Bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Abdullah Bosnevî'nin *Fusûsu'l-Hikem* Şerhinde Velayet Düşüncesi”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, cilt II, 2014, (ss. 126-146), s. 126-146.

olarak on iki bab hâlinde inceler.²³ Eseri, Osmanlılar döneminde biri Bulak'ta (1252/1837), diğeri de İstanbul'da (1290/1874) olmak üzere iki defa basılmıştır. O, aynı zamanda Mevlana'nın Mesnevisine de bir şerh yazmıştır.²⁴

Abdullah Bosnevî, oldukça iyi bir eğitim almış olmalıdır. Zira kendi ana dili yanında Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinin üçüne de eser verecek kadar hâkim ve vâkîf idi. Bunların yanında ayrıca başta Tefsir, Hadis olmak üzere muhtelif şer'î ilimlerde de geniş bilgiye sahip bulunuyordu. Edebiyat alanında da söz sahibi olan Bosnevî'nin asıl şöhret bulduğu alan Tasavvuf idi. Tasavvufî konulara hâkimiyeti sayesinde Tasavvuf âleminde önemli bir yer elde ettiği gibi, ayrıca mensubu olduğu Melâmîliğin yayılmasında da etkili olmuştur.

2 - Bosnevî'nin Tasavvufî Fikirleri

Abdullah Bosnevî vahdet-ı vücud düşüncesini tasavvuf kültürü içinde temsil eden en önemli mutasavvıflardan biri olarak kabul edilir. Sadreddin Konevî'nin görüş ve düşüncelerinden etkilenmiş olan²⁵ Bosnevî'ye göre, kimilerinin ileri sürdüğü gibi tasavvuf inançları Kur'ân'a ve İslam görüşlerine ters değildir. Ona göre İslam şariatının uygulamaları, tasavvufu kaynaştırılırsa daha kolay yayılır. İslam dininin, yalnız belli ibadet kurallarına bağlanmayı, şekilci bir yaşamı gerektirmediğini belirten Bosnevî'ye göre, özünü Allah sevgisiyle aydınlatmayan bir din kurumu insanın tekâmülüne yardımcı olamaz. Abdullah Bosnevî, hakikate ulaşmanın tek yolu olarak içe kapanmayı görmektedir. Bu münzevilik, kişiyi tüm gelip geçici varlıklara temayülden kurtarır. Tasavvufun öngördüğü sevgiyle din kuralları uzlaştırılınca mutluluğa ulaşılır. Mutluluk

²³ Bkz. Abdullah Kartal, "Türkçe İlk Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 8, cilt 8, 1999, (ss. 305-315), s. 306-315.

²⁴ Bkz. Ali Çoban, "Klasik Bir Tasavvufî Eser Olarak Mesnevî Ve Bosnalı Şârihleri: Sûdî Bosnevî, Ali Dede Bosnevî Ve Abdullah Bosnevî", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 42, 2016, (ss. 239-254), s. 248-251; Mehmet Özdemir, "Bosnalı Abdullah Efendi'nin 'Şerh-i Beyt-i Mesnevî'si'", *International Journal of Social Science*, Number: 62, Winter I 2017, (pp. 171-181), s. 171-181).

²⁵ Bkz. Abdullah Kartal, "Sadreddin Konevi'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi: Abdullah Bosnevî Örneği", *II Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, 6- 8 Ekim 2011, Konya, (Editör: Hasan Yaşar), Baskı Yılı Mart 2014, (ss. 138-142), s. 138-141.

ruh âleminde dir. Ruh ölümsüzdür, gövde ölümlüdür. Ölüm ruhun gövdeden ayrılıp geldiği ilahi kaynağa dönmesidir...²⁶

3 - Bosnevî'nin Tefsirle İlgili Eserleri

Müellifimiz Bosnevî'nin 60'tan fazla eser yazdığı belirtilmektedir.²⁷ Bu eserlerin bir kısmı bibliyografya kitapları ile hayatından bahseden eserlerde ve hakkında yapılmış tezlerde zikredilmektedir.²⁸ Biz aşağıda bunlardan sadece Tefsir ilmiyle ilgili olanları vereceğiz.²⁹

1 – *Sirru Taayyüni Kavlihi Teâlâ* “*va'bud Rabbeke Hattâ Ye'tiyeke'l-Yakîn* (سر تعين قوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين). Eser Farsçadır ve “sana yakîn gelene kadar Rabbin'e kulluk yapmaya devam et!” anlamındaki Hicr Suresi 99. ayette geçen “yakîn”in anlamı üzerinde durmaktadır. 12 sayfa civarında olan kitabın bir nüshası vardır o da Cârullâh Efendi numara 2129/2'de 29b-35a arasında bulunmaktadır.³⁰ *Hediyyetü'l-Ârifîn*'de (سر اليقين في تفسير آية واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) şeklinde geçmektedir.³¹ Bosnevî bu risalesinde ayette geçen (اليقين)den kastın, iddia edildiği gibi “ölüm” olmadığını, bunun tasavvuf erbabınca “kadiniin müşahede-i aynı” olarak nitelendirildiğini belirtiyor. Eser üzerinde Ali Ekber Ziyai, “Abdullah Bosnevî Efendi (ö. 1054/1644) ve ‘Sırr-i Yakîn’ Risalesi” adıyla bir çalışma yayınlamıştır.³² Bazı eser

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Birgül Bozkurt, “Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi ya da Kitâbü Tehakkuk”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 11, Cilt 11, Sayı 1, Bahar 2016, (ss. 47-66), s. 50-64; Derya Çakır Baş, “Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri”, *Tasavvuf ilmi ve akademik araştırma dergisi*, 31, 2013/1, (ss. 33-56), s. 33-56. Ayrıca bkz. Kartal, “Sadreddin Konevi'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi: Abdullah Bosnevi Örneği”, s. 138-141.

²⁷ Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 43-46. Ayrıca bkz. Bursalı Mehmet Tahir, “Şarih-i Fusûs Abdullah Bosnevî”, *Sırat-i Mustakim*, VI, adet: 137, 20, Rebiulahir 1326, (ss. 104-105), 104-105; el-Hancî, *el-Cevheru'l-Esnâ fî Terâcimi Ulemâi ve Şuarâi Bosna*, s. 125-130; Kartal, “Bursa'da Bosnalı Bir Melami Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, s. 299-304; Ziyai, “Abdullah Bosnevî Efendi (ö. 1054/1644) ve ‘Sırr-i Yakîn’ Risalesi”, s. 81-85.

²⁸ Bkz. Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kutubi ve'l-Fünun*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut ts., II, 1263; el-Bağdadi, *Hediyyetu'l-Arifîn*, I, 476-477; ez-Zirikli, *el-A'lam*, IV, 101; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 43-46; Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, I, 476-477; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 237; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Meratib-i Vücud İle İlgili Bir Risâlesi*, s. 11-28; Kartal, “Bursa'da Bosnalı Bir Melami Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, s. 299-304.

²⁹ Ayrıca bkz. Mehmet Akif Alpaydın, “Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Süresi Tefsiri”, AUID 9, Aralık 2017, (ss. 367-385), s. 370-375; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Meratib-i Vücud İle İlgili Bir Risâlesi*, s. 22-25; Kartal, “Bursa'da Bosnalı Bir Melami Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, s. 301-303.

³⁰ Ayrıca bkz. Alpaydın, “Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Süresi Tefsiri”, s. 370.

³¹ El-Bağdadi, *Hediyyetu'l-Arifîn*, I, 477.

³² Bkz. *Misbah*, Sonbahar 2014, Yıl 3, sayı 9, s. 81-95.

adlarının sehven yanlış yazıldığı çalışmada, Bosnevî'nin bu eseri hakkında bilgi verilmiş ve eser tercüme edilerek neşredilmiştir.³³

2 – *Risâletu Ref'i'l-Hicâb fî İttisâli'l-Besmeleti bi Fâtihati'l-Kitâb* (رسالة رفع الحجاب (في اتصال البسمة بفتحة الكتاب). 1036/1627 senesinde İznik'te telif edilen eserin dili Arapçadır ve 2 sayfadan ibarettir. Risâle Cârullâh Efendi numara 2129/5'te 47b-48a varakları arasında bulunmaktadır. Bu risâlede Bosnevî, Besmeleyi Fatiha'yla birlikte okumanın ne tür tecellilere mazhar kılacağı anlatılmaktadır. Hamdele ve salveleden sonra ilginç bir rivayet vermektedir. Talha-Mâlik-Mekhûl-Ebûbekir es-Sıddîk kanalıyla gelen rivayete göre Hz. Ebûbekir, yüce Allah'a yemin ederek Muhammed Mustafa'nın kendisine bir haber naklettiğini bildirmektedir. Hz. Peygamber'in bu haberi Cebrail'den aldığına dair yüce Allah'a yemin ettiğinin belirtildiği rivayette Cebrail'in de bunu yüce Allah'a yemin ederek Mikâil'den aldığı ifade edilmektedir. Haberde Mikâil'in de yüce Allah'a yemin ederek bunu İsrâfil'den aldığı açıklanmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Ey İsrâfil, izzetim, celâlim, cömertliğim ve keremim hakkı için, kim bismillâhirrahmânirrahîm'i Fâtiha suresiyle birlikte bir kere okusa... Bundan sonraki kısımda bunu bu şekilde okuyanın ilâhî af ve mağfirete nâil olacağı, yaptığı güzel ibadetlerin makbûl, günahlarının mağfûr olacağı, Allah'ı zikreden dilinin asla ateşte yanmayacağı, kabir azabı, cehennem, kıyamet gününün azabı gibi azaplardan beri olacağı anlatılmaktadır. Yine burada belirtildiğine göre Allah o kişiyi peygamberler ve velilerden önce huzuruna alıp onunla mülâki olacaktır.

Müellif bunları belirttikten sonra kutsi hadiste³⁴ geçtiği üzere besmeleyi Fatiha'yla birlikte okumanın kula sağlayacağı bazı yararları işaret etmektedir. Buna göre kul “bismillâhirrahmânirrahîm” (بسم الله الرحمن الرحيم) dediğinde, Allah, “kulum beni zikretti” der. Kul “elhamdu lillâhi” (الحمد لله) dediğinde, Allah, “kulum beni övdü” der... Uzunca olan hadisi bu şekilde nakletmektedir. Burada verdiği hadis, Hadis ve Tefsir kaynaklarında “Fatiha'yı kendim ve kulum arasında ikiye böldüm” diye başlar ve “kul elhamdu lillâhi rabbi'l-âlemin (الحمد لله رب العالمين) dediğinde...” diye devam eder. Hatta hadiste Fatiha'nın başında besmele zikredilmediği için Hanefiler besmeleyi Fatiha'dan bir ayet kabul etmemişlerdir, daha doğrusu, bismelenin Fatiha'dan bir ayet

³³ Bkz. Ziyai, “Abdullah Bosnevî Efendi (ö. 1054/1644) ve ‘Sırr-i Yakîn’ Risalesi”, s. 86-95.

³⁴ Bkz. *Müslim*, Salat, bab 11, 38.

olmadığı konusunda bu kutsi hadisle ihticacta bulunmuşlardır.³⁵ Esasen kendisi de bundan sonra vereceğimiz ve “yalnızca sana kulluk ederiz” anlamındaki “iyyake nestain” (إياك نستعين)³⁶ ile ilgili olan risalesinde hadisi bu şekilde vermektedir.

Müellif burada besmelenin başka bir kutsi hadisle irtibatını kurmakta ve besmeleyi Fatiha’yla okumanın kişide ne tür tecellilere yol açacağını anlatmaktadır. Buna göre bir kişi Allah’ı kendi iç dünyasında, yalnız başınayken ansa, Allah da onu o şekilde anacaktır. Kişi Allah’ı bir kalabalığın içerisinde zikretse, Allah onu ondan daha büyük bir kalabalığın içerisinde ancaktır. Bu şekilde hareket eden kul, Allah’ı müşahede eder hale gelecektir. Nitekim Cibril hadisinde bu husus “ihsan” ile açıklanmaktadır. İhsan, kişinin Allah’ı görüyor gibi ona ibadet etmesidir. İşte kişi namazda Fatiha’yı okur ve ona da besmeleyle başlarsa bu tür tecellilere mazhar olur. Bu işin kul cihetinden tezahürüdür.

Öte yandan bir de işin Allah cihetinden tezahürü vardır ki, o da şudur: Allah bir kulunu kendi nefsinde zikrederse onun üzerine ulûhiyet esmasının feyzi tecelli etmiş olur. Kul, Allah’ı zikreden bir kul olmak ile Allah’ın zikrettiği bir kul olmanın arasını cem etmiş olur, hem zâkir, hem mezkûr, hem şâhid, hem meşhûd olur. Bu şekilde besmelenin Fatiha’yla ittisali ile kulun Hakk’ın meşhûdu olması arasında bağ kurmakta, olayı tasavvufi bir bakış açısıyla değerlendirmektedir.

3 – *Kitâbu Tecelli’n-Nûri’l-Mübîn fî Mir’âti İyyâke Na’budu ve İyyâke Nestain* (كتاب تجلي النور المبين في مرآت إياك نعبد وإياك نستعين). 1036/1627 senesinde İznik’te telif edilen eserin dili Arapça’dır. Cârullâh Efendi numara 2129’da 49b-52b varakları arasında yer almaktadır. Risâle, tasavvufî terimlerle süslenmiş etkili ve akıcı bir hamdele ve salveyle başlamaktadır. Sonra kulun ubudiyet için yaratıldığı, matlub olan ubudiyetin ancak ubudiyet-i hâssa ile tahakkuk edeceği hususu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Müellifimiz ubudiyet-i hassanın da ancak kulun beşeri sıfatların boyunduruğundan kurtulup vücut köleliğinden kendini tahrir etmesiyle, tabiî inhirafı saptıktan kurtarmasıyla, kalbini imkâniyet engellerinden, süfli cihetlere meyilden kurtarmakla mümkün olacaktır. Bosnevî bunun için istianenin gerekli olduğuna işaretle, Allah Teâlâ’nın namazı kendi ile kulu arasında ikiye böldüğüne dair hadise temas

³⁵ Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, (Tahk. M. Sadık Kamhâvî), Dâru İhyâi’t Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1412/1992, I, 8-9.

³⁶ Fatiha 1/5.

etmektedir.³⁷ Onun belirttiğine göre “elhamdu lillahi rabbi'l-âlemin, er-rahmanir-rahîm, mâliki yevmi'd-din” (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) (Her türlü hamd Allah'a mahsustur. O Rahman ve Rahimdir, Hesap gününün mâlikidir) kısmı Allah içindir. “İyyâke na'budu ve iyyâke nestaîn” (إياك نعبد وإياك نستعين) (yalnızca sana kulluk eder, yalnızca senden yardım isteriz) kısmı kul ile Allah arasındadır. Fatiha'nın geri kalan kısımları ise kul içindir. Buna göre “iyyâke na'budu ve iyyâke nestaîn”, kulluk sıfatları ile ulûhî sıfatlar arasında bir berzahdır. Nasıl “iyyâke na'budu ve iyyâke nestaîn”ın yarısı Allah, yarısı da kul içinse aynı şekilde Fatiha'nın da yarısı kul, yarısı Allah içindir. Buna göre ilâhî sıfatlarla ittisafından ve ubûdiyet merasimlerini ikamesinden sonra musalli kul “el-hamdu lillahi rabbil alemin” (الحمد لله رب العالمين) dediğinde uluhîyet tecelli etmelidir.³⁸ “er-Rahmanir-rahim” (الرحمن الرحيم) dediğinde rahmet sıfatı tecelli etmelidir.³⁹ Müellif (مالك يوم الدين) “maliki yevmiddin”den bahsederken ayetin “bugün hükümranlık kimindir? Tabii ki bir olan ve kakhâr olan Allah'ındır “ anlamına gelen (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) şeklindeki Mü'min Suresi 16. ayetle irtibatını kurmaktadır.

Bu şekilde diğer ayetleri okudukça bir takım ilahi tecellilerin vukuununun gereğinden söz etmektedir.

4 – *Kitâbu'l-Müsteva'l-A'lâ fi 'ş-Şürbi'l-Ahlâ fi Tefsîri Kavlihi Teâlâ ve Kâne Arşuhu ale'l-Mâi* (كتاب المستوي الأعلى في الشرب الأهل في تفسير قوله تعالى وكان عرشه على الماء). Eser Arapçadır. Cârullâh Efendi numara 2129'da sayfa 52b-61a varakları arasında yer almaktadır. Risâle Allah'ın arşının su üstünde olduğunu dile getiren (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) şeklindeki Hud Suresi 7. ayetinin (لِيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ) kısmının tefsiri mahiyetindedir.

5 – *Risâle Fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ Hattâ İza'stey'ese'r-Rusulu*. Eser Arapçadır, 1 sayfadan ibarettir ve Cârullâh Efendi numara 2129'da sayfa 70a'da yer almaktadır. Risâle “nihayet peygamberler ümitlerini kesecek hale geldikleri ve yalanlandıklarını zannettikleri vakit yardımımız onların imdatlarına yetişti. Böylece dilediğimiz kimseleri kurtardık. Günaha batmış topluluklara gelince onlara yönelik cezamız geri çevrilmez” anlamına gelen (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد

³⁷ Bkz. Müslim, Salat, bab 11, 38.

³⁸ (إذا قال الحمد لله رب العالمين أن يستحضر حضرة الألوهية).

³⁹ (أن يستحضر الرحمة الصفاتية العامة)

(كذبوا جائهم نصرنا فنجى من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين) şeklindeki Yusuf Suresi 110. ayetin tefsiridir.

Burada öncelikle söz konusu ayetin, Hz. Peygamber'den önce gelmiş bazı peygamberlerin kendilerini tekzîb eden kavimleriyle olan durumunu, peygamberlerin ye'se düşmelerinin ve kavimlerinin başına azabın gelmesinin sebebini beyan için geldiğini anlatmaktadır. Bazı peygamberler kavimlerinin kendilerini yalanlamakta olduklarını görünce kavimlerinin akıbeti hakkında ye'se kapılmışlardır. Ayet bunların bu durumuyla ilgilidir. Buna göre ayetin manası, “nihayet resuller kavimlerinin iman etmelerinden ümitlerini kesecek hale geldiklerinde...” demek olur.

Peki, bu nasıl olur? Peygamberler kavimlerinin iman etmelerinden nasıl ümit keserler? Müfessire göre bunun yollarından biri kendilerine bunun vahiyle bildirilmesidir. Yani kendilerine kavimlerinden iman edecekleri daha önce takdir edilmiş olanlar dışındakilerin iman etmeyeceği vahyedilir. Peygamber de bunun üzerine ümmetinin imanından ümit keser. Bunun örneği Nuh peygamberin durumudur. Ona kavminden iman etmiş olan belli kişilerin dışındakilerin iman etmeyeceği (وَأَوْجِي إِلَى نُوحٍ)⁴⁰ (Nuh'a “kavminden iman etmiş bir gurup hariç hiç kimse iman etmeyecektir” diye vahyedildi) (Hud, 36) ayetinde de belirtildiği üzere vahyedilmiştir.

Diğer bir yol şudur: Peygamber, kavminin iman etmeyeceğini onların hâlini, durumlarını, tavırlarını müşahede ederek anlar; zâhirleriyle, dilleriyle küfrettiklerini görür, kalplerinde ve içlerinde küfrün bulunduğunu fark eder. Onların henüz iman etmek için hazırlıklı ve donanımlı olmadıklarını bilir. Tıpkı Hz. İsa'yla ilgili şu örnekte olduğu gibi. Ayette şöyle geçmektedir: (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ)⁴¹ (İsa onların küfür bataklığında olup oradan çıkmayacaklarını anlayınca...)⁴²

Üçüncü bir yol, bu iki durumun birlikte tezâhürüdür. Hz. Peygamber'den önceki peygamberler, iman etmedikleri için Allah Teâlâ'nın helak ettiği kavimlerinin inanmaları konusunda çok hırslı, istekli idiler. Nitekim bu husus ayette şöyle dile getirilmiştir: (وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ) (Sen ne kadar uğraşsan da yine insanların

⁴⁰ Ayetin tamamı şöyledir: (وَأَوْجِي إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ)

⁴¹ Ayetin tamamı şöyledir: (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ)

⁴² Al-i İmrân 3/52.

çoğu iman edecek değildir).⁴³ Peygamberler bu şekilde kavimlerinden iman etmiş olan bir guruptan başkasının inanmayacağını yakinen anlayınca, imanları konusunda ye'se düştüler.

Ayette geçen (وظنوا) “sandılar” ifadesindeki (الظن) “sanmak” kelimesi, (العلم) ilmin, bilmenin yerinde kullanılmıştır. Buna göre “onlar yakinen bildiler ki iman etmeyen kavimleri tarafından yalanlanacaklardır.” Yani kavimleri onlara iman etmeyecek ve yaptıkları davet, onların küfründen ve eziyetlerinden başka bir şey intaç etmeyecektir. İşte bu noktada (جائهم نصرنا) şeklinde ayette de belirtildiği üzere “peygamberlere yardımımız gelir ve her birine has ye's sebebiyle kavimlerini helak ederiz.

Bu helâk öncelikle peygamberin onlara yapmış olduğu beddua sayesinde olur. Tıpkı Nuh peygamberin yaptığı gibi. Nitekim o şöyle demişti: (وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى) “Nuh dedi ki: Rabbim yeryüzünde bir tek tane bile kâfir bırakma!”⁴⁴ Musa peygamber de şöyle beddua etmişti: (رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى) “Rabbimiz onların servetlerini batır ve kalplerine darlık ver, artık onlar elim azabı görmedikçe iman etmezler.”⁴⁵

Ya da peygamberlerin, düşmanlarına karşı Allah'tan yardım dilemeleriyle, onların halini Rablerine havale etmeleriyle olur. Tıpkı Hud'un yaptığı gibi: (قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ) “Hud dedi ki: Keşke sizi mahvedebileceğim bir kuvvetim olsaydı ya da sağlam bir kaleye sığınabilseydim.”⁴⁶

Öte yandan, kavimleri şiddetle tekzip ederek resullere eziyet ederler, onları öldürme girişimlerinde bulunurlar. Bu durum hâsıl olunca peygamber dini koruması ve kendisine yardım etmesi için Allah'a dua eder. Nuh peygamberin durumu bunun açık bir örneğidir. Nitekim o (قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبْتَنِي) “Rabbim beni yalanlamalarına karşı bana yardım et! dedi.”⁴⁷ O zaman onların yardım konusundaki taleplerine yardımla cevap gelmiştir. Fakat zâhirde ayette geçen (إِذَا)nın cevabı mahzuttur. Ayetin takdiri şöyle olmalıdır: (قالوا ربنا انصرنا بما كذبونا فجائهم نصرنا) “Dediler ki: Rabbimiz bizi yalanlamalarına karşılık sen bize yardım et! Bunun üzerine bizim yardımımız onların imdadına yetişti.” Burada cevap hazfedilmiş, onun yerine mahzuf şartın cevabı ikame

⁴³ Yusuf 12/103.

⁴⁴ Nuh 71/26.

⁴⁵ Yunus 10/88.

⁴⁶ Hud 11/80.

⁴⁷ Mü'minûn 23/26.

edilmiştir. O da Allah'ın “yardımımız onların imdadına yetişti. Biz de kavimlerinin başına gelen azaptan istediklerimizi kurtardık” şeklindeki ifadesidir. Ayette geçen (من) “dilediklerimiz” ifadesi, “yani peygamberler ve onlarla birlikte iman edenler” demektir. Tıpkı Allah Teâlâ'nın şu kavlinde olduğu gibi: (ولما جاء أمرنا نجينا هودا والذين آمنوا) (معه برحمة منا kurtardık.”⁴⁸

Ayette geçen (ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين) “Günaha batmış topluluklara gelince onlara yönelik cezamız geri çevrilmez” ifadesi şu anlamdadır: Yani “tabii yapıları ve hayvânî sıfatları sebebiyle Allah ve resullerine iman etmedikleri ve resulleri yalanladıkları için elim bir azabı hak eden şu kimselerin başına gelecek olan azabımız geri çevrilmez.”

6 – *Kitâbu Maşriki'r-Rûhâniyye ve Mağribi'l-Cismâniyye fî Tefsîri Âyeti Hattâ iza Belağa Mağribe'ş-Şemsi* (كتاب مشرق الروحانية ومغرب الجسمانية في تفسير آية حتى إذا بلغ مغرب الشمس) (الشمس). 4 sayfadan ibaret olan eser Arapçadır ve Cârullâh Efendi numara 2129'da 70b-72a varakları arasında yer almaktadır. Eser (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ) şeklindeki Kehf Suresi 86. ayetin tefsiri mahiyetindedir. Ayette Zülkarneyn'in güneşin battığı yere ulaştığında onu kara balçıklı bir suda battığını gördüğü anlatılıyor. Orada bir topluma rastlayan Zülkarneyn'e, onlara isterse azap edebileceği, isterse de onlara iyi muamelede bulunabileceği belirtiliyor.

7 – *Risâle fî Tefsîri Âyeti ve Levlâ en Yekûne'n-Nâsu Ummeten Vâhideten* (رسالة في) (تفسير آية ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة). 1030/1621 senesinde telif edilen eser Arapçadır ve Cârullâh Efendi numara 2129'da sayfa 72b-76a arasında yer almaktadır. 8 sayfadan oluşan bu risâlede (وَلَوْلَا أَنْ يُكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُفُوفًا مِنْ فِصَّةٍ وَمَعَارِجَ) (عَلَيْهَا يَطَّهَّرُونَ) şeklindeki Zuhur Suresi 33. ayeti tefsir ediliyor. Ayette “eğer insanlar tek bir ümmet olmayacak olsaydı inkâr edenlere büyük imkânların verileceği anlatılıyor.

8 – *Tefsîru Huvellezî Halaka's-Semâvâti ve'l-Arda fî Sitteti Eyyâmîn* (تفسير وهو الذي) (خلق السموات والأرض في ستة أيام). Arapça olan eser, 1028/1619 senesinde İznik'te telif edilmiştir ve Cârullâh Efendi numara 2129'da 76a-77b varakları arasında 4 sayfa olarak yer almaktadır. Risâle “O Allah ki semâvât ve arzı altı günde yarattı” anlamına gelen

⁴⁸ Hud 11/58.

Hud Suresi 7. ayetinin (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) kısmının tefsiri mahiyetindedir. Risâlede zamanın anlamı açıklanmakta ve ayette geçen altı günün “felekî atlas”ın⁴⁹ günleriyle altı gün olduğu ileri sürülmektedir.

9 – *Tefsîru velekad Erselnâ Musa bi Âyâtinâ* (تفسير ولقد أرسلنا موسى بآياتنا). Eser Arapçadır ve Cârullâh Efendi numara 2129’da 76b-78b varakları arasında yer almaktadır. 1030/1621 senesinde telif edilen eser 5 sayfadan ibaret bir risâledir. (وَلَقَدْ (أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ Musa’nın Firavun’a gönderilişi ve beraberinde getirdiği dokuz ayetin ne olduğu açıklanmaktadır.

10 – *Tefsîru Velein Ezekna’l-İnsane Minnâ Rahmeten* (تفسير ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة). 3 sayfa olan eser Arapçadır ve Cârullâh Efendi numara 2129’da sayfa 78b-79b arasında yer almaktadır. Risâle “ve şayet insanı bir nimete kavuştursak sonra da kendisini o nimetten mahrum bıraksak hemen nankör kesiliverir” anlamına gelen (وَلَئِنْ (أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَكْفُرُ تefsirinden ibarettir.

11 – *Risâletu’l-Evbe fî Beyâni’l-İnâbeti ve’t-Tevbe* (رسالة الأوبة في بيان الإنابة والتوبة), Cârullâh Efendi 2129/8, 62b-69b arasında bulunan risâlede günahlardan dönüş, inâbe ve tevbenin anlamları ve aralarındaki farklar anlatılmaktadır. Eser Arapçadır ve 15 sayfadan ibarettir. 1028/1619 senesinde telif edilmiştir.

12 – *Kitâbu Lübbi’l-Lübb fî Beyâni’l-Ekli ve’ş-Şürb* (كتاب لب اللب في بيان الأكل والشرب). Eser Arapçadır ve Cârullâh Efendi numara 2129’da sayfa 80b-83b arasında yer almaktadır. 1033/1623 yılında telif edilen risâlede “Ey Âdemoğulları her Kâbe’yi tavaf edişinizde elbiselerinizi giyinin; yiyin, için, ancak israf etmeyin, çünkü Allah israf edenleri sevmez” anlamına gelen (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ (لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) şeklindeki Araf suresi 31. ayeti çerçevesinde Kur’an’ın yemek-içmekle ilgili görüşü açıklanmaktadır. Hediyetu’l-Arifin’de *Risâle fî Tefsiri Âyeti Kulû ve’ş-rabû velâ Tusrifû* (رسالة في تفسير آية كلوا واشربوا ولا تسرفوا) şeklinde bir eseri daha geçmektedir ki biz bu iki eserin aynı olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü Kitâbu Lübbi’l-Lübb’ün içinde kırmızı mürekkeple (قال الله تعالى كلوا واشربوا) diye yazılmıştır. Belki bunu

⁴⁹ Bkz. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 86-87.

gören biri, onu yeni bir eser olarak düşünmüş ve buna göre isim vermiştir. Eser 7 sayfadan oluşuyor.

13 – *Kitâbu Keşfi's-Sirri'l-Mübhem fi Evveli Sûreti Meryem* (كتاب كشف السر المبهم في (أول سورة مريم). Eser Arapçadır ve Cârullâh Efendi numara 2129'da sayfa 88b-96b arasında yer almaktadır. 1034/1625 yılında yazılmıştır. Burada Bosnevî, Meryem Suresi'nin başındaki hurûf-i mukattaanın gerçekte Hz. Peygamber'in çeşitli isimlerine delalet ettiğini ileri sürmekte, ayrıca Meryem suresinin ilk 15 ayetini tefsir etmektedir. Eser 17 sayfadır ve Bosnevî'nin en hacimli tefsirlerinden biridir.

14 – *Kitâbu Sirri'l-Feyzi ve'n-Nasr fi Tefsiri Sureti'l-Asr* (كتاب سر الفيض والنصر في (تفسير سورة العصر). 1033/1624 tarihinde yazılan eser Arapçadır ve Cârullâh Efendi numara 2129'da sayfa 97b-102b arasında yer almaktadır. 11 sayfa olan risâlede Asr suresinin tefsiri yapılmakta, insanın mertebelerle nasıl taayyün ettiği ve zamanın tasavvufi anlamları açıklanmaktadır. Eser Hediye'de *Sirru'l-Feyzi ve'n-Nasr fi Tefsiri Sûreti'l-Asr* (سر الفيض والنصر في تفسير سورة العصر) şeklinde geçmektedir.⁵⁰

15 – *Risâletu Lübbi'n-Nüvât fi Hakikati'l-Kiyâmi ila's-Salât* (رسالة لب النواة في حقيقة (القيام إلى الصلاة). Eser Arapçadır ve Cârullâh Efendi numara 2129'da sayfa 102b-103a arasında yer almaktadır. 2 sayfalık eserde “Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve ellerinizi dirseklerinize kadar yıkayın...” anlamına gelen (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا (قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) şeklindeki Maide suresinin 6. ayeti tefsir edilmektedir ki bu ayet, abdest ayeti olarak bilinmektedir.

16 – *Kitâbu'd-Dürrü'l-Manzûm fi Beyâni Sirri'l-Ma'lûm* (كتاب الدر المنظوم في بيان سر (المعلوم). 3 sayfalık risâle Cârullâh Efendi 2129/19 103b-104b varakları arasında bulunmakta olup Arapçadır. (وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا) (لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ) şeklindeki Yunus Suresi 13. ayetin tefsiri mahiyetindedir. Burada daha önceki kavimlere peygamberleri birçok mucizeyle geldiği halde yine de iman etmeyip onlara zulmettikleri, bundan dolayı helak edildikleri dile getirilmektedir. İlmin maluma tabi olduğunu ispat etmek amacıyla yazılmıştır.

17 – *Kitâbu Hal'i'n-Na'leyn fi Vusûli Hazreti'l-Cem'ayn* (كتاب خلع النعلين في الوصول (إلى حضرة الجمعين). Eser Cârullâh Efendi, 2129/20, 105b-112b varakları arasında 15 sayfa olarak yer almaktadır ve Arapçadır. *Tefsiru Ayati "Fe'hla' Na'leyke"* (تفسير آيات فاخلع

⁵⁰ El-Bağdadi, *Hediyyetü'l-Arifîn*, I, 477.

(نعليك) adlı risâlenin, *Kitâbu Hal'i'n-Na'leyn* ile aynı olması gerekir diye düşünüyoruz. Çünkü ikisi de aynı ayeti ve aynı konuyu işliyor. Bu eseri de Taha Suresinin (ayakkabılarını çıkar, çünkü sen kutsal vadi Tuva'dasın) anlamına gelen (إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ) şeklindeki 12. ayetin bir tür tefsiri mahiyetindedir. Müellif eserinde bu ayetin tasavvufî yorumunu yedi ayrı mertebe halinde yapmaktadır.

18 – *Kitâbu Keşfi Esrâri'l-Bararah fi Tefsîri Kavlihi Teâlâ Kutile'l-İnsânu mâ Ekfarah* (كتاب كشف أسرار البررة في تفسير قوله تعالى قتل الإنسان ما أكفره). 1039/1639 yılında yazılmış olan 9 sayfalık eser Arapçadır ve Cârullâh Efendi numara 2129'da 113b-117b varakları arasında yer almaktadır. “O kahrolası insan ne kadar nankördür!”⁵¹ anlamındaki ayetin ve benzeri ayetlerin tefsiri yapılmakta, sülûk yollarının insana nasıl kolaylaştırıldığı anlatılmaktadır.

19 – *Kitâbu Diyâi'l-Lem'i ve'l-Bark fi Hadrati'l-Cem'i ve'r-Ratk* (كتاب ضياء اللمع) (والبرق من حضرات الجمع والرتق). 1039/1639 tarihinde yazılmış olan eser Arapçadır ve Cârullâh Efendi numara 2129'da 144b-146a varakları arasında yer almaktadır. Eser 4 sayfadan ibaretti. Bu risâlede “Allah ve Rasulü sizi hayat verecek şeylere çağırdığı zaman onlara icabet ediniz. Biliniz ki, Allah kişi ile kalbi arasına girer ve hepiniz O'na döndürüleceksiniz” anlamına gelen (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ) Enfal Suresi 24. ayetin tefsiri yapılmaktadır.

20 – *Kitâbu'l-Keşfi ani'l-Emri fi Tefsîri Âhiri Sûreti'l-Haşr* (كتاب الكشف عن الأمر في) (تفسير آخر سورة الحشر). 12 sayfalık eser 1040/1630 tarihinde yazılmıştır. Dili Arapça olan eser Cârullâh Efendi numara 2129'da 150b-156a varakları arasında yer almaktadır. Bosnevî'nin bu risâlesi Haşr Suresinin son ayetlerinin (22-24) tefsiri mahiyetindedir. (هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿22﴾ هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿23﴾ هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ (الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) şeklindeki ayetlerde Allah Teâlâ'nın Alimu'l-ğaybi ve's-şehade, Rahman ve Rahim, Melik, Kuddûs, Selam, Mü'min, Müheymin, Aziz, Cebbar, Mütekebbir, Halik, Bârî, Musavvir gibi güzel isim ve sıfatları dile getirilmektedir. Zatin eserde esmanın sıfat ile ilişkisi, Allah isminin hangi makamda zata verileceği gibi konular işlenmektedir.

⁵¹ Abese 80/17.

21 – *Risâle fi Beyâni Temessüli Cibrîl fi Sûreti 'l-Beşeri's-Seviy* (رسالة في بيان تمثل) (جبريل في صورة البشر السوي). Arapça olan eser Cârullâh Efendi 2129/36, 189b-191a varakları arasında bulunmaktadır. Eser Cebrâîl'in Hz. Meryem ve Hz. Peygamber'e yakışıklı bir insan şeklinde görünmesinin ontolojik açıklamasıyla ilgilidir. Bu yönüyle Cebrail'in Hz. Meryem'e yakışıklı bir insan şeklinde geldiğini belirten (فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ) (جَجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا) şeklindeki Meryem suresi 17. ayetin açıklaması mahiyetindedir.⁵² Eserin Türkçe bir nüshasının da olduğu belirtilmektedir.⁵³

Bosnevî'ye ait olan aşağıdaki eserleri inceleme imkânımız olmadı. Bununla birlikte yine de onları burada vermeyi uygun görüyoruz.

22 – *Tefsîru Sûreti ve 'l-Âdiyât* (تفسير سورة والعاديات) (Arapça).

23 – *Tefsîru Sûreti ve 'l-Âdiyât* (تفسير سورة والعاديات) (Türkçe).

İsminden ve ayrıca üzerinde yapılan çalışmalardan anlaşıldığına göre, Bosnevî bu eserinde Âdiyât suresinin tefsirini yapmaktadır. Risâle yalnızca Kasidecizâde numara 745/1'de 1-5. varaklar arasında bulunmaktadır. Eser büyük boy olup nesih yazısıyla yazılmıştır. Mütsensihî de Seyyid Ömer adında biridir ve eser 1239 tarihinde istinsah edilmiştir.⁵⁴

Eser, mukaddimesinde de belirtildiği üzere Sultan II. Murad'ın (v. 1049/1640) kırk gün süren Bağdat muhasarasının zaferle neticelenmesiyle ilgili haberin ulaşması üzerine kaleme alınmıştır. Eser hem Arapça, hem de Türkçe olarak yazılmıştır. Arapçası, Türkçesine göre daha geniştir. Türkçe kısmında lügavî açıklamalar yer almadığından daha kısadır.⁵⁵ Eserde Adiyât suresinin başındaki ayetler savaş atlarıyla tefsir edilmişlerdir.⁵⁶

Mehmet Akif Alpaydın, “Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsîri” adlı makalesinde eseri tanıtp neşretmiştir.⁵⁷

24 – *el-Burhânu 'l-Celîy fi Sarfî's-Sûi an Vechi 'l-Âyeti fi Hâli Yûsuf Aleyhisselâm* (البرهان الجلي في صرف السوء عن وجه الآية في حال يوسف عليه السلام). Bu eser *Osmanlı*

⁵² Bkz. Tatlı, “Fusus'l-Hikem Şarihi Abdullah-ı Bosnevî'ye (ö. 1054/1644) Ait Bir Risâle: er-Risâle fi Temessüli Cibril”, s. 301-310.

⁵³ Bkz. el-Hancî, *el-Cevheru 'l-Esnâ fi Terâcimi Ulemâi ve Şuarâi Bosna*, s.127.

⁵⁴ Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Meratib-i Vücut İle İlgili Bir Risâlesi*, s. 25.

⁵⁵ Alpaydın, “Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsîri”, s. 375.

⁵⁶ Bkz. Alpaydın, “Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsîri”, s. 380.

⁵⁷ Bkz. AUID 9, Aralık 2017, s. 375-384.

Müellifleri'nde ve oradan yararlanan Ateş'in kitabında (البرهان الجلي في حرف السوء عن وجهه) şeklinde geçmektedir.⁵⁸ Eser kısaca *el-Burhânu 'l-Celiyy ve 'd-Delîlu 'l-Aliyy* (البرهان الجلي والدليل العلي) diye de bilinmektedir. Eser Arapça olup 1047/1637 yılında telif edilmiştir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3611/3 numarada bulunmaktadır.⁵⁹

Hakkında verilen bilgilerden anlaşıldığına göre (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّهٖ) şeklindeki Yusuf suresi 24. ayeti çerçevesinde Yusuf ile Züleyha arasındaki muhabbeti anlatmaktadır. Ayette Züleyha ve Yusuf'un birbirilerine duydukları arzu ve istek, Yusuf'un gördüğü bir burhan üzerine ona yaklaşmaktan geri durması, böylece yanlış yola düşmekten kurtarılması söz konusu edilmektedir. Ayrıca Yusuf ve Züleyha'yla alakalı diğer ayetler de tefsir edilmektedir.

25 – *Risâle fi Tefsîri Âyeti Yâ Eyyuhe 'n-Nâsu 'ubudû Rabbekum* (رسالة في تفسير آية يا) (ايها الناس اعبدوا ربكم). Bu risâlede Bosnevî “Ey insanlar Rabbinize ibadet edin...” anlamına gelen (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) şeklindeki Bakara suresi 21. ayetin tefsirini yapmaktadır. Eserin dili Arapçadır.

26 – *Risâle fi Tefsiri Nûn ve 'l-Kalem* (رسالة في تفسير ن والقلم). Kalem suresinin (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿٢﴾ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ﴿٣﴾) وَاتَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ şeklindeki ilk dört ayetin tefsiri mahiyetindeki eser Arapça olup Hacı Mahmud Efendi, 2396/18'de kayıtlıdır.

27 – *Risâletün fi 't-Takvâ ve 'l-Muttakîn* (رسالة في التقوى والمتقين). Eser takva konusunu ve müttakileri işlemektedir. Bunu da bu iki kavramla ilgili bazı ayetlerin ışığında ele almaktadır. Dili Arapça olan eser 26a-31a varakları arasında olup Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2396/3m'de kayıtlıdır.⁶⁰

28 – *Risâletün fi Tefîri Kavlihi Teâlâ yâ Mûsâ İnni 's-tafaytuke* (رسالة في تفسير قوله) (تعالى يا موسى إني اصطفتك). Arapça olan eser “Ey Mûsâ! Sana vahiy vermek ve seninle konuşmak suretiyle seni insanlar üzerine seçkin kıldım....” anlamına gelen (قَالَ يَا مُوسَى) (إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي) şeklindeki A'raf Suresi 144-147. Ayetlerinin

⁵⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 44; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 237.

⁵⁹ Alpaydın, “Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsîri”, s. 370.

⁶⁰ Bkz. Alpaydın, “Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsîri”, s. 374, dipnot 40.

tefsirini içermektedir. Eser Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2040/8'de kayıtlıdır.⁶¹

Sonuç ve Değerlendirme

1 – Abdullah Bosnevî, tasavvuf yanında tefsire de merak salmış ve bu alanda eserler vücuda getirmiştir.

2 – Müellifimiz sistemli bir tefsir kitabı yazmamıştır, sadece kendince mühim gördüğü bazı ayetlerin tefsirini yapmıştır. Cârullâh Efendi numara 2129'daki koleksiyon içerisinde bulunan Tefsirle ilgili eserlerin varak toplamı ortalama olarak 82'dir. Her varığın 2 sayfa olduğu ve varaklarda bulunan yazıların oldukça ince ve sık bir hat ile yazıldığı hesaba katılırsa, Bosnevî'nin yaptığı tefsirlerin 200 sayfa civarında olduğu söylenebilir. Biz bunların bir an önce cemedilip edisyon kritiği yapılarak yayınlanması gerektiğine inanıyoruz. Böyle bir çalışma genelde ilim âlemine, özelde Tefsir ve Tasavvuf ilmine büyük bir katkı sağlayacaktır.

3 – Bosnevî'nin yapmış olduğu tefsirleri, “işârî tefsir” olarak nitelemek mümkündür, ancak tefsirde ayet ve hadislerle desteklenen ve bu iki kaynaktan beslenen önemli miktarda aklî yorumlar da yer almaktadır. Bu açıdan onu, bir üst başlık olan Dirayet tefsiri altında da değerlendirmek mümkündür. Bilhassa *Kitâbu Tecelli'n-Nûri'l-Mübîn fî Mir'âti İyyâke Na'budu ve İyyâke Nestâin* (كتاب تجلي النور المبين في مرآت إياك نعبد (وإياك نستعين) adlı eseri tam anlamıyla bir dirâyet tefsiridir.

4 – Müellif, daha ziyade belli bazı ayetler üzerinden düşüncelerini açıklamış, bunların yorumunu yapmıştır. Bu açıdan bunları ayet tefsirleri kategorisinde değerlendirmek gerekir. Bununla beraber Asr ve Âdiyât Sureleri üzerinde yaptığı tefsirler sure tefsiridir.

5 – Bosnevî, genelde eserlerinin girişlerini, tefsirini yaptığı ayet veya surenin muhtevasına uygun bir şekilde yapmakta, bunu da edebî bir dil, akıcı ve etkili bir üslupla yapmaktadır.

6 – Bosnevî, *Kitâbu'l-Müsteva'l-A'lâ fî 'ş-Şürbi'l-Ahlâ fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ ve Kâne Arşuhu ale'l-Mâi* adlı eserinde Beydâvî ve Suyûtî'den alıntı yapmıştır. Diğer bazı eserlerinde de az da olsa bu tür nakiller yapmıştır. Müfessir bu şekilde tefsirinde zaman

⁶¹ Bkz. Alpaydın, “Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsîri”, s. 374-375, dipnot 44.

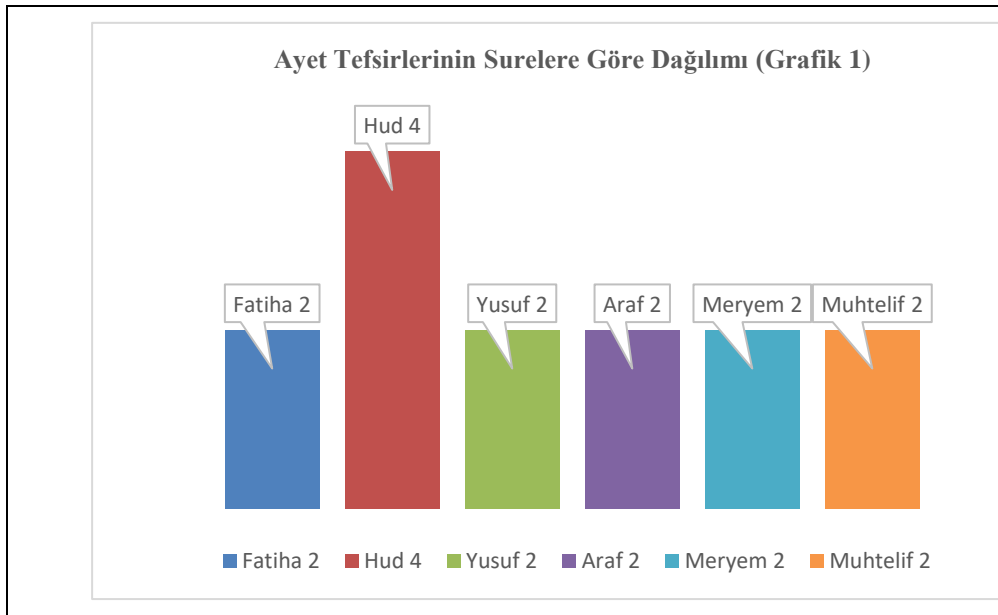
zaman bazı müfessirlerin/âlimlerin ismini zikredip onlardan alıntılar yapmıştır, ancak bunların sayısı oldukça azdır ve bilinen manada kaynak kullanmamıştır. Başta sabah namazından sonra olmak üzere muhtelif zamanlarda içine doğan bilgilerle tefsirini yapmaya gayret etmiştir. Bu da onların işârî tefsir olduğunu gösterir.

7 – Tefsirde zaman zaman ayeti ayetle tefsir etme ve hadisle açıklama yoluna gitmiştir.

8 – Müellifin yapmış olduğu tefsirler çoğunluk itibarıyla Arapçadır. Bunların sayısı 26’dır. Bunun yanında biri Farsça, diğeri de Osmanlıca olarak yapılmış iki tefsiri de bulunmaktadır. Ancak Boşnakça yapılmış herhangi bir tefsirine rastlamadık.

Anadili olan Boşnakçayla bir tefsir yazmamış olması dikkat çekicidir. Bunun bir takım sosyo-kültürel nedenleri vardır. O zamanlar ulema arasında Arapça-Farsça, bir ölçüde de Osmanlıca eser yazmak bir teamül halini almıştı. Bosnevî bu teamülden etkilenmiş, bu yüzden tefsirlerini bu dillerde yazmıştır denebilir.

9 – Müellifin yazdığı 25 ayet tefsiri Kur’an’daki muhtelif surelerden seçilmiştir. Bunların bir kısmı birkaç ayetten ibaretken, bir kısmı bir tek ayetten oluşmaktadır. Bir ayetin bir cümlesinin, hatta bir kelimesinin işlendiği de olmuştur. “Takva ve müttakî” ile “tevbe ve inabe”nin işlendiği iki eserde ise muhtelif ayetler ele alınmıştır.(Bkz. Grafik 1).



Buna göre en çok Hud suresi tefsire konu olmuştur. Bu surenin 7. Ayetinin iki ayrı cümlesi (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) ve (وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) iki ayrı tefsire konu olmuştur. Bundan başka Fatıha, Yusuf, Araf ve Meryem sureleri ikişer kez tefsire konu olmuşlardır. Hicr, Kehf, Zuhruf, Maide, Yunus, Taha, Abese, Enfal, Haşr, Bakara ve Kalem sureleri de birer kez tefsire konu olmuşlardır (Bkz. Grafik 1).

10 – Bosnevî'nin daha ziyade Hud Suresi üzerinde yoğunlaşmış olmasına dair sarih bir sebep tespit edemedik. İşlediği ayetlerin birbirinden bağımsız ve farklı konulara dair olması, bu konuda bir gerekçe bulmayı güçleştirmektedir.

11 - Müellif az da olsa zaman zaman gramer tahlilleri yapmış, buna göre ayete mana vermeye çalışmıştır. Mesela *Kitâbu Keşfi's-Sırrı'l-Mübhem fi Evveli Sûreti Meryem* adlı eserinde Meryem Suresinin başında geçen (ذَكَرَ رَحْمَةً رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِيَّا) ayetini tefsir ederken (رحمة) kelimesinin (ربك) kelimesine izafe edilmesi hakkında gramatik açıklamalar yapmakta ve buna göre ayete manalar vermektedir. Ancak inceleyebildiğimiz kadarıyla kıraatlere göre tefsir yaptığını rastlamadık.

12 – Mütalaa ettiğimiz eserlerinde isrâilî bilgilere hiç tesadüf etmedik, ancak zayıf ve aslı olmayan bazı hadisleri kullandığı vakidir. Tefsirlerinde zikrettiği ayetlerin yerini belirtmediği gibi hadislerin de kaynağını vermemiştir.

13 - Yaptığımız bu çalışma ve diğer benzeri çalışmalar, Abdullah Bosnevî'nin Tasavvufî kimliği yanında aynı zamanda önemli bir Tefsir nosyonuna sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmada sözü geçen Tefsir risaleleri tezlere veya özel makalelere konu olacak kalite ve niteliktedir. Bu cümleden olarak Ali Ekber Ziyai'nin, “Abdullah Bosnevî Efendi (ö. 1054/1644) ve ‘Sırr-i Yakîn’ Risalesi” ile Mehmet Akif Alpaydın'ın “Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsîri” adlı yukarıda sözünü ettiğimiz çalışmaları oldukça isabetli ve faydalı çalışılmalar olmuştur.

Kaynakça

Alpaydın, Mehmet Akif, “Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsîri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AUID)*, 9 (Aralık 2017): 370-375.

Ateş, Süleyman, *İşâri Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar neşriyat, İstanbul 1998.

Ay, Mahmut, “İşari Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 24.

- Bağdadi, İsmail, *Hediyetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, (İstanbul 1951 baskı).
- Baş, Derya Çakır, “Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri”, *Tasavvuf ilmi ve akademik araştırma dergisi*, 31 [2013/1], s. 33-56.
- Bayramoğlu, Fuat -Nihat Azamat, “Bayramiyye”, *DİA*, cilt V, İstanbul: 1992, 269-273.
- Bırışık, Abdülhamit, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, cilt 40 İstanbul 2011.
- Bozkurt, Birgül, “Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi ya da Kitâbü Tehakkuk”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 11, Cilt 11, Sayı 1, Bahar 2016, 50-64.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ankara: 2009.
- Bursalı Mehmet Tahir, “Şarih-i Fusûs Abdullah Bosnevî”, *Sırat-i Mustakim*, cilt 6, adet: 137, 20 Rebiulahir 1326, 104-105.
- Carra de Vaux, “Tefsir”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, XII/I.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1983.
- Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Tahk. M. Sadık Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut: 1412/1992.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Abdullah Bosnevî'nin *Fusûsu'l-Hikem* Şerhinde Velayet Düşüncesi”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. II, (2014): 126-146.
- Çoban, Ali, “Klasik Bir Tasavvufî Eser Olarak Mesnevî Ve Bosnalı Şârihleri: Sûdî Bosnevî, Ali Dede Bosnevî Ve Abdullah Bosnevî”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 2016, s. 248-251.
- DİA, “Melâmiyye”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, 25-35.
- Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, (Tahk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût: 1413/1993.

- Ebu'l-Beka Eyüp b. Musa el-Huseyni, *el-Kulliyat*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut: 1419/1998.
- Hancî, Muhammed b. Muhammed el-Bosnevî, *el-Cevheru'l-Esnâ fî Terâcimi Ulemâi ve Şuarâi Bosna*, (Tahk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Dâru Hecer, 1413/1992.
- İbn Acibe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid*, (Tahk. Ahmed Abdullah el-Kireşî Ruslan), el-Kahire 1419/1999.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, (Dabt: Muhammed Sâlim Hâşim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût: 1415/1995.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, Rahmetün mine'r-Rahmân fî Tefsiri ve İşârâti'l-Kur'ân, (Cem': M.Mahmud el-Ğurâb), Dimaşk: 1410/1989.
- Kafiyeci, Muhammed b. Süleyman, *et-Teysir li Kavaidi ilimi't-Tefsir*, (Tahk. Nasır b. Muhammed el-Matrudi), Daru'r-Rifai li'n-Neşr ve't-Tevzi', er-Riyad: 1410.
- Kara, Mustafa, "Abdullah Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, cilt I, İstanbul 1988.
- Kartal, Abdullah, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, (Yüksek Lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Kartal, Abdullah, "Bursa'da Bosnalı Bir Melami Abdullah Bosnevi Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı 6, cilt 6, Bursa 1994.
- Kartal, Abdullah, "Sadreddin Konevi'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi: Abdullah Bosnevi Örneği", *IL Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, 6- 8 Ekim 2011, Konya, (Editör: Hasan Yaşar), Baskı Yılı Mart 2014, 138-141.
- Kartal, Abdullah, "Türkçe İlk Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 8, cilt 8, 1999, 306-315.
- Kâtip Çelebi, Musatafa b. Abdillah Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kutubi ve'l-Fünun*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut: ts.
- Kehhale, Ömer b. Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut: ts.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Fusûsü'l-Hikem", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, 232-233.

- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim, *Tefsiru'l-Kuşeyrî Letâifü'l-İşârât*, (Vad': Abdullatif Hasan Abdurrahman), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut: 1428/2007.
- Müslim b. El-Haccac, Sahîhu Müslim, Çağrı Yayınları, İstanbul 1401/1981.
- Necmuddin el-Kubrâ, Ahmed b. Ömer, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye fi't-Tefsiri'l-İşârî es-Sûfiyye*, (Tahk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut: 2009.
- Özdemir, Mehmet, “Bosnalı Abdullah Efendi'nin ‘Şerh-i Beyt-i Mesnevî'si’”, *International Journal of Social Science*, Number: 62, Winter I 2017.
- Pak, Zekeriya, “Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir*, (Editör: M. Akif Koç), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Polat, Fethi Ahmet, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir*, (Editör: M. Akif Koç), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Ruzbihân el-Baklî, Ebû Muhammed Sadruddin, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiki'l-Kur'ân*, (Tahk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Betrut: 2008/1429.
- Sa'lebî, Ebu İshak, *el-Keşf ve'l-Beyân (Tefsîru's-Sa'lebî)*, (Dirase ve Tahk. Ebû Muhammed b. Aşûr), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut: 1422/2002.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahk. Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye), el-Memleketu'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, Mecmau'l-Melik Fehd li't-Tibaeti'l-Mushafi's-Şerif, ts.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. El-Hüseyin el-Ezdî, *Hakâiku't-Tefsîr Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, (Tahk. Eyyid Amrân), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût: 1421/2001.
- Tatlı, Bekir, “Fusûsu'l-Hikem Şarihi Abdullah Bosnevî'ye (ö. 1054/1644) Ait Bir Risale: er-Risâle fî temessüli Cibrîl”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6 (2005), sayı: 15.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Tahk ve Dabt: Taha Abdurraûf Sa'd-Sa'd Haan Muhammed Ali), Dâru'l-Harem li't-Turâs, el-Kâhire 2004.

- Ukkâş, Hüseyin Ali, “et-Tefsîru’s-Sûfî el-İşârî li’l-Kur’âni’l-Kerim: Menhecu’l-İstinbât ve’d-Dilâle el-Cedîde (Kelimetu’l-Ard Nemûzecen)”, *Mecelletu’l-Ulûmi’l-İnsâniyye ve’t-Tatbîkiyye*, sayı 17, 2008.
- Uludağ, Süleyman, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, cilt 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *İlmu’t-Tefsîr*, el-Kâhire: Dâr’l-Maârif, ts.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (Tahk. Fevvâz Ahmed Zemerlî), Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrût 1415/1995.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (Tahk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), Mektebetu Dâri’t-Turâs, el-Kâhire: ts.
- Zirikli, Hayruddin, *el-A’lam Kamusu’t-Teracim li Eşheri’r-Ricali ve’n-Nisai mine’l-Arabi ve’l-Must’ribine ve’l-Musteşrikin*, Daru’l-İlm li’l-Mellayin, Beyrut 2002.
- Ziyai, Ali Ekber, “Abdullah Bosnevî Efendi (ö. 1054/1644) ve ‘Sırr-i Yakîn’ Risalesi”, *Misbah*, Sonbahar 2014, Yıl 3, sayı 9, 81-95.
- Zukka, Abdurrahim Ahmed, “el-İtticâhu’l-İşârî fî Tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerim, Mefhûmuhu ve Neş’etuhu ve Edilletuhu ve Şur ve Edilletuhu ve Şurûtuhu ve Davâbituh”, *el-Mecelletu’l-Urduniyye fî Dirâsâti’l-İslâmiyye*, cilt 3, aded 1.

KUR'ÂN'I TANIMLAMANIN KEYFİYETİ: KUR'ÂN TANIMLARININ TARİHSEL SERENCAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Nihat UZUN*

Özet

Kur'ân'ın tanımlanmasının tarihsel serüveni incelenirken bu eylemi bizzat Kur'ân'ın kendisiyle başlatmak isabetli olacaktır. Zira Kur'ân birçok âyette kendisinin ne olduğundan ve ne amaçla gönderildiğinden bahseder. Onun bu ifadeleri birer tanımlama kabul edilebilir. Diğer yandan nüzul tarihinden itibaren Müslümanların da bir şekilde Kur'ân'ı tanımlama çabası içinde oldukları görülmektedir. Rasulullah ve ashabının Kur'ân'ı tanımlamaları daha ziyade onun faziletlerini ve indiriliş gayesini belirtmek şeklinde olmuştur. Sonraki asırlarda fıkıh usulü ve kelim ilimleri, klasik mantıktaki tanımlama metodundan da yardım alarak Kur'ân'ı tanımlamışlardır. Özellikle fıkıh usulünün yaptığı tanım/tanımlar Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Çağdaş dönemde yapılan tanımlar ise öncesiyle hem benzeşmekte hem de ciddi farklılıklar arz etmektedir. Ulemanın yaptığı Kur'ân tanımlarında onların durdukları yerin ve Kur'ân tasavvurlarının yansımalarını görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, tanımlama, Kur'ân tarihi, fıkıh usulü, kelim.

Modality of Defining the Qur'an: A Review on The Historical Adventure of Definitions of The Qur'an

Abstract

While examining the historical adventure of defining the Qur'an, it will be appropriate to start this action by the Qur'an itself. Because, in many verses, the Qur'an speaks of what it is and what it is sent for. These expressions of The Qur'an can be accepted as definitions. On the other hand, it is seen that Muslims have somehow been trying to define the Qur'an from the date of the revelation. The definitions of The Prophet (pbuh) and his companions for the Qur'an have been more in the form of expressing it's virtues and purposes of sending. In the following centuries, *usul al-fiqh* and *kalam* have defined the Qur'an with help from the method of definition in classical logic. Especially the definitions made by *usul al-fiqh* have become widespread among muslims. The definitions made in the contemporary period are both similar to the previous ones and show serious differences. It is possible to see in the Qur'an definitions made by scholars where they stand and the reflections of their Qur'anic perceptions.

Keywords: The Qur'an, definition, history of The Qur'an, usul al-fiqh, kalam.

* Bu makale "İthenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

* Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nirunx@hotmail.com

Giriş

İslam inancına göre insanlığa gönderilen son ilahi mesaj olan Kur'ân-ı Kerîm, uzun tarihi boyunca çeşitli biçimlerde tanımlana gelmiştir.¹ Bu tanımlama faaliyetlerini temelde iki ayrı grup olarak ele almak mümkündür. Bunlardan ilki Kur'ân'ı vahiy kaynaklı tanımlama biçimi, ikincisi ise vahyi dışlayan tanımlama biçimidir. Anlaşılacağı üzere bu tanımlama biçimlerinden ilki, Müslümanların benimsediği ve az ya da çok farklı tanımlarını üzerine kurduğu temeldir. İkincisi ise, Kur'ân'ın varlığını kabul etmekle birlikte, vahiy kaynaklı olduğu fikrine sıcak bakmayan ve ona vahiy dışında bir kaynak tayin etmeye çalışan tanımlama biçimidir ve gayri müslimler (oryantalistler) tarafından benimsenmiştir. Bu çalışmada, ikinci tanımlama biçimi de kısaca söz konusu edilecek olmasına rağmen asıl üzerinde durulacak nokta, Müslümanların Kur'ân'ı tanımlama biçimleridir.

İslam'ın temeli ve bir anlamda kurucu unsuru olduğu için, Müslümanlar açısından Kur'ân'ı tanımlamak önem arz eden bir meseledir. Çünkü bu kadar önemli bir mevkiye bulunan Kur'ân-ı Kerîm'i tanımlayıp onun ne olduğundan bahsetmek, aynı zamanda İslam'ı ve buna bağlı olarak "Müslüman"ı tanımlamak anlamına da gelecektir. Dolayısıyla bir Müslüman açısından Kur'ân'ın ne olduğundan bahsetmek, bir yönüyle kendisinin bulunduğu konumdan bahsetmek demektir. Bu sebeple tarih boyunca yapılan Kur'ân tanımları, tanımları yapan müslümanların durduğu yerden tamamen bağımsız olmamıştır. Aşağıda görüleceği üzere, belli başlı sabiteleri olmakla birlikte, Kur'ân tanımlarında tanımlı yapanın ilmi, siyasi ve toplumsal bakış açısının yansımalarını görmek mümkündür. Mesela özellikle klasik dönemde yapılan ve neticede standart denilebilecek bir şekilde kavuşan Kur'ân tanımı daha ziyade fukaha ve kelimcilerin bakış açısını yansıtır niteliktedir.

Kur'ân tanımlarının tarihteki izini takip edip, Müslümanların durdukları yerle Kur'ân tanımları arasındaki ilişkiyi görmeyi amaçladığımız bu çalışmada öncelikle bizzat Kur'ân'ın ve Rasulullah'ın Kur'ân'ı nasıl tanımladığına bakmanın, daha sonraki tanımları değerlendirmek için iyi bir nokta olacağını düşünmekteyiz. Çünkü hem Kur'ân'ın hem de Rasulullah'ın tanımlamaları, nüzul dönemi içinde gerçekleşmiştir.

¹ Makalede "tanım" ile "tarif" kelimeleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Nitekim "bugünkü Türkçe'de "tarif" yerine yeni kelime olarak "tanım" kullanılır." Bkz. Ömer Türker, "Tarif", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarif> (18.04.2018).

Dolayısıyla bu tanımlar bir anlamda nüzul döneminin Kur'ân algısını da yansıtmaktadır. Nüzul döneminden sonra ise artık Mushaf çağı başlamıştır ve bu çağ Kur'ân tanımlarında kendi rengini yansıtacaktır. Mushaf çağının en önemli özelliği, Kur'ân'ın, Müslümanların önünde iki kapak arasında derlenmiş ve metni (hattı) gittikçe standart hale getirilmiş bir “kitap” şeklinde bulunuyor olmasıdır. Kur'ân'ın bir kitap haline getirilmiş olması Müslümanların Kur'ân tanımlarını etkilediği gibi, hayatlarını ve din anlayışlarını da etkilemiştir. Çünkü Müslümanlar nüzul döneminde Peygamber merkezli bir Kur'ân algısına sahipken, Mushaf döneminde “Kitap” merkezli bir Kur'ân algısı geliştirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, nüzul döneminde “Kur'ân” dendiği zaman, Rasulullah'tan ve onun yaşantısından bağımsız bir Kur'ân akla gelmezken, sonraki dönemlerde “Kur'ân” dendiği zaman somut bir metin halindeki Mushaf akla gelir olmuştur. İşte bu durum, Müslümanlık tasavvurunu olduğu gibi Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili tanımlamaları da etkilemiş ve biçimlendirmiş görünmektedir.

1. Nüzul Döneminde Kur'ân Tanımları

Kur'ân'ın bizzat kendisinin ve Rasulullah'ın Kur'ân tanımlarını “nüzul dönemi” başlığı altında değerlendirmeyi uygun gördük. Bunun öncelikli sebebi, bu dönemde Kur'ân'ın nüzulünün devam etmesi ve vahiylerin yaşanan olayları da nazar-ı dikkate alarak inmesidir. Kanaatimizce bu durum hem Kur'ân'ın hem de Rasulullah'ın Kur'ân hakkındaki konuşmalarında ve tanımlamalarında bir dereceye kadar etkili olmuştur. Bu düşüncemize, Kur'ân'ın ve Rasulullah'ın Kur'ân tanımlarının evrensel nitelikte olup nüzul zamanıyla kayıtlanamayacağı şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Fakat unutulmaması gerekir ki, bizim bu tasnifimiz, yapılan tanımların bir anlamda vürud sebebini gündeme getirmek amaçlıdır. Zira Kur'ân'ın ve Rasulullah'ın Kur'ân'dan bahsetmeleri ve onu tanımlamaları, herhangi bir sebebe dayanmaksızın, sadece tanımlamak gayesiyle gerçekleşmiş değildir. Dolayısıyla tanım evrensel bir karakterde olsa da tanımın ortaya çıkış süreci belli bir dönemle bağlıdır. Bu tasnif de işte o dönem göz önüne alınarak yapılmıştır.

a) Kur'ân'ın Kendini Tanımlaması

Kur'ân birçok âyetinde kendisini tanımlar. Bu tanımların yer aldığı âyetlerle ilgili en dikkat çekici husus, çoğunlukla Mekkî sûrelerde yer alıyor olmalarıdır. Kur'ân'ı çeşitli açılardan tanımlayan altmış küsur âyetin üçte ikisinden fazlası Mekkî sûrelerde

yer alır. Bu durum, Mekke döneminde Kur'ân'ın kendisinden bahsetmesine yönelik ihtiyacın daha fazla olduğunu gösterir. Bunun sebebi ise muarızların bir türlü tevhid inancını benimsememeleri olmalıdır. Çünkü onların iman etmemelerinin temel gerekçelerinden birisi Kur'ân'ı Allah'ın vahyi olarak kabul etmemeleridir. Bu sebeple ona muarız olmuşlar; Kur'ân da onların bu itirazını kırmak için kendi vasıflarını öne çıkarmıştır.

Kur'ân'ın kendisiyle ilgili tanımları efradını câmi ağıyarını mâni tanımlar olmaktan ziyade, farklı açılardan vasıflarını dile getiren tanımlar niteliğindedir. Kur'ân'da kapsamlı "Kur'ân" tanımının bulunmamasının en muhtemel sebebi, -sonraki dönemlerde olduğu gibi- böyle bir tanıma ihtiyaç hissettiren ilmi ve sosyolojik ortamın ortaya çıkmamış olmasıdır. Zira nüzul döneminde Kur'ân'ın muhataplarına kendisini tanıtacağı en kapsamlı ifade biçimi onun vahiy mahsulü olduğu hususuydu. Nitekim Kur'ân da birçok defa kendisinin vahiy mahsulü olduğunu vurgulamaktadır.

Kur'ân'ın vahiy mahsulü olduğu bazen doğrudan, bazen de dolaylı ifadelerle anlatılır. Doğrudan anlatıldığı yerlerde "Rahmân'dan bir indirme", "Hakîm-Hamîd olandan bir indirme"², "Allah'ın indirdiği kitâb"³, gibi ifadeler kullanılır. Dolaylı ifadelerin kullanıldığı yerlerde Kur'ân "önceki vahiylerle yakın ilişkisi olan"⁴, "Şeytan'ın sözü olmayan"⁵, "mukaddes, yüceltilmiş, arındırılmış sahifelerde yer alan; saygıdeğer ve erdemli elçilerin elinde bulunan"⁶, "büyük/önemli bir haber"⁷, "sadece arındırılmış olanların dokunabildiği, saklı bir Kitâb'da bulunan değerli bir Kur'ân"⁸, "benzeri ortaya konulamaz olan"⁹, "şerefli bir elçinin [Cebrail] sözü olup, şâir yahut kâhin sözü olmayan"¹⁰, "başkasından değil de Allah'tan geldiği için hiç çelişki barındırmayan"¹¹ gibi ifadelerle tanımlanır. Bu tanımlamalar, Kur'ân'ın vahiy mahsulü

² Fussilet 41/2, 42.

³ Kehf 18/1; Şûrâ 42/17; Vâkıa 56/80; Hâkka 69/43; Âl-i İmrân 3/7; Nisâ 4/174.

⁴ Ahkâf 46/12; En'âm 6/92.

⁵ Tekvîr 81/25.

⁶ Abese 80/13-16.

⁷ Sâd 38/67.

⁸ Vâkıa 56/77-79.

⁹ İsrâ 17/88.

¹⁰ Hâkka 69/40-42.

¹¹ Nisâ 4/82.

olduğunu dile getirirken aynı zamanda muhatabın ve muarızın bu konudaki şüphelerini ve endişelerini izaleye yönelik pekiştirme anlamını da barındırmaktadır.¹²

Kur'ân, vahiy oluşunun yanında kendisini sıklıkla “bir hatırlatma ve öğüt” olarak da tanımlar. Âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'ın hatırlatma ve öğüt oluşu, kendisine muhatap olacak bütün insanlara yönelik bir tanımlamadır.¹³ Bununla birlikte onun “bir rahmet ve hidâyet [rehber/lik]” oluşu, daha ziyade kendisine olumlu cevap vermiş ve iman dairesine girmiş insanlara yönelik bir tanımlamadır.¹⁴

Kur'ân'a göre, Kur'ân mübârek/bereketli¹⁵, âyetleri açık ve anlaşılır kılınmış¹⁶, “arabî”¹⁷, kesin gerçek¹⁸, insanlara yönelik bir açıklama¹⁹ ve aydınlatıcı bir nurdur.²⁰

Örneklerden de anlaşılacağı üzere, Kur'ân'ın kendisini tanımlarken kullandığı bazı ifadelerle, nüzul döneminde muhatabı olan insanların ona karşı tavırları arasında bir bağlantı söz konusudur. Özellikle Mekke döneminde onun Allah'tan gelme bir vahiy olmayıp, cinlerin, kâhinlerin, şâirlerin vs. sözü yahut “Muhammed'in uydurması” olduğunu söyleyen müşriklere karşı ısrarla kendisini vahiy, tenzîl, Cebrail tarafından getirilen, kesin gerçek, önceki vahiylerle benzeyen/onları tasdik eden, herhangi bir eksik tarafı, yamukluğu, çelişkisi olmayan şekilde tanıtmıştır. Kur'ân'ın, kendisini “korunmuş/güvenli bir şekilde indirilmiş vahiy” olarak tanıtmmasının temel sebebi de muarızların bu yöndeki eleştirileridir. Aynı şekilde, kendisinin “arabî” [nüzul dönemi Araplarının kullandığı dili ve dolayısıyla kültürü kullanan/dikkate alan] ve “içinde her şeyin açıklandığı, kolayca anlaşılabilir” bir Kur'ân olduğunu söyleyerek yaptığı tanımlamalar da, tamamen muhatapların nüzul dönemindeki tutumlarıyla ilgilidir.

¹² Nitekim Taberî, Hâkka sûresindeki âyetlerle ilgili olarak buradaki hitapların Kureyş müşriklerine yönelik olduğunu söyler. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000, XXIII, 592.

¹³ Mesela bkz. Kalem 68/52; Müddessir 74/54-55 (dileyen öğüt alsın); Tekvîr 81/28; Kamer 54/17, 22, 32, 40 (öğüt alan yok mudur?); Sâd 38/87; vd.

¹⁴ Mesela bkz. A'raf 7/52, 203 (mü'minler için bir hidâyet ve rahmettir); Neml 27/77; İsrâ 17/82; Yûnus 10/57; Bakara 2/1; vd.

¹⁵ Sâd 38/29; En'âm 6/92; Enbiyâ 21/50.

¹⁶ Fussilet 41/3; Hûd 11/1.

¹⁷ Tâ-Hâ 20/113; Yûsuf 12/2; Zümer 29/28; Fussilet 41/44; Duhân 44/58; vd.

¹⁸ Hâkka 69/51; Bakara 2/1.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/138.

²⁰ Nisâ 4/174.

Çünkü hem Kur'ân'ın “arabî” oluşu hem de kolay anlaşılır ve tafsilatlı oluşu öncelikle ilk muhataplar nezdinde bir anlam ifade etmektedir.²¹

b) Rasulullah'ın Kur'ân'ı Tanımlaması

Nüzul döneminde Kur'ân'ı tanımlama faaliyetinin ikinci ayağını Rasulullah'ın tanımları oluşturur. Kur'ân'ın mübelliği ve mübeyyini olarak onun Kur'ân tanımları elbette ki önemlidir. Bununla birlikte Rasulullah'ın Kur'ân'ı tanımlama biçimi daha ziyade onun faziletlerinin sayılması şeklindedir. Bu yönüyle, onun tanımlarının Kur'ân'inkilerle kısmen benzerlik arz ettiği söylenebilir. Fakat konuyla ilgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Rasulullah bu tanımlamaları mü'min muhataplarına yapmıştır. Dolayısıyla onun tanımlarının, muhatabın keyfiyeti bakımından Kur'ân'inkilerden ayrıldığını söylemek mümkündür. Bu duruma örnek teşkil edecek rivâyetlerden birisi şöyledir:

“Peygamber Efendimiz bir gün, “İleride fitneler olacak!” buyurduğunda, kendisine “O fitnelere çıkış yolu nedir?” diye soruldu. Efendimiz şöyle buyurdu: “Allah'ın kitabı! Onda sizden öncekilerin olayları, sizden sonrakilerin haberleri ve sizin de aranızdaki [çözemediğiniz meselelerle ilgili] hükmünüz vardır. O, hak ile batılın arasını ayıran kesin bir çizgidir, ciddiyetsiz bir söz değildir. Her kim kibirlenerek onu terk ederse Allah onu perişan eder. Her kim ondan başka hidayet ararsa Allah da onu saptırır. O Allah'ın kopmaz, sağlam ipidir. O hikmetli bir hatırlatmadır. [O, apaçık bir nurdur.] O dosdoğru yoldur. Arzu ve istekler, onun sayesinde sapsamaz. Diller onun sayesinde şaşırılmaz. Âlimler ona doymazlar. Onun çokça tekrar edilmesi bıkkınlık vermez. İnsanı hayrette bırakan yönleri tükenmez. O, cinlerin işittiği zaman, “Hiç şüphe yok ki hayret verici bir Kur'ân işittik” [Cin 72/1] demek zorunda kaldıklarıdır. Her kim onunla konuşursa doğruyu söylemiş olur, kim onunla hükmederse âdil olur, kim onunla amel ederse mükâfat alır, kim de ona tutunursa doğru yolu bulur.”²²

Rivayette Kur'ân'ın bazı özellikleri sıralanmakta ve bu özellikler Kur'ân'da geçen kimi ifadelerle benzerlik arz etmektedir. Rivâyetin “fitne” vurgusu üzerine kurulan yapısında, Kur'ân'ın özellikle kargaşa zamanlarındaki yol göstericiliğinin ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Bununla birlikte Kur'ân'ın bu özelliği her zaman için geçerliliğini koruyan bir karakterdedir.

Benzer bir rivâyet yine “fedâilü'l-Kur'ân” merkezli tanımlamalar yapar. Özellikle son bölümü meşhur olan bu rivâyetle Rasûlullah'ın (sav) şöyle buyurduğu nakledilir:

²¹ Bkz. Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 33-35.

²² Dârimî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 1. Rivâyet, yine aynı eserde farklı sened ve metinle de yer almaktadır.

“Bu Kur'ân Allah'ın ziyâfet sofrasıdır. Yiyebildiğiniz kadar onun nimetlerinden yiyiniz. Şüphesiz ki bu Kur'ân, Allah'ın ipi, apaçık bir nur ve faydalı bir şifâdır. Kur'ân, kendisine sarılan için koruyucu, kendisine uyanlar için kurtarıcıdır. Kur'ân'a uyan, doğru yoldan sapmaz ki kınansın, eğrilmez ki doğrulsun. Kur'ân'ın acâiplikleri, hârikaları tükenmez. Çok okumakla eskimez. Onu okuyunuz. Çünkü Allah, onu okumanın her harfine on ecir verir. Dikkat edin 'elif, lâm, mîm' bir harftir demiyorum. Fakat 'elif' tek başına bir harf ve 'lâm' bir harf 'mîm' de bir harftir.”²³

Kur'ân'ı tanımlamak üzere Rasulullah'tan nakledilen başka rivâyetlerde de yaklaşık olarak aynı durum söz konusudur. Bu rivâyetlerde de temelde Kur'ân'ın mü'minler için vazgeçilmez bir rehber olduğu vurgulanıp, ona dayananların asla yolda kalmayacaklarına dikkat çekilir. Bazı rivâyetlerde Allah'ın sözünün diğer bütün sözlerden üstün olduğu ve sözlerin en hayırlısı olduğu belirtilerek, Kur'ân kıymet bakımından tanımlanır.²⁴ Bir rivâyette Kur'ân, kendisini benimseyenler üzerinde yapacağı müspet değişiklikler bakımından tanımlanır. Bu rivâyet şöyledir:

Ebû Musa el-Eş'arî tarafından nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah'ın benimle gönderdiği hidayet ve ilim, (farklı yapılardaki) topraklara düşen bol yağmura benzer. Bunlardan bazıları temizdir, suyu alır, bol bitki ve ot yetiştirir. Bazıları kuraktır, suyu (yüzeyinde) tutar. Bu sudan insanlar yararlanır; hem kendileri içerler hem de (hayvanlarını) sularlar ve ziraat yaparlar. Diğer bir toprak çeşidi de vardır ki dümdüzdür. (Ona da yağmur düşer ama) o ne su tutar ne de bitki yetiştirir. Allah'ın dinini inceden inceye kavrayan, Allah'ın beni kendisiyle gönderdiğinden (hidayet ve ilimden) faydalanan, öğrenen ve öğreten kimse ile (bunları duyduğu vakit kibrinden) başını bile kaldırmayan ve kendisiyle gönderildiğim Allah'ın hidayetini kabul etmeyen kimsenin misali işte böyledir.”²⁵

Bu rivâyetteki “Allah'ın Rasulullah'la beraber gönderdiği” ile kastedilenin genel manada İslam dini olduğunu düşünmek mümkündür. Bununla birlikte, İslam dini Kur'ân'ın gönderilmesiyle ve onun üzerine tesis edildiği için, kastedilenin Kur'ân olduğunu ifade etmek de pekâlâ mümkündür.

Görüldüğü üzere Rasulullah'tan nakledilen ve bir anlamda Kur'ân'ı tanımlayan rivâyetlerde daha ziyade “fedâilü'l-Kur'ân” literatürüne hâkim anlatılar yer almaktadır. Bu durum bize Rasulullah'ın Kur'ân tanımlamalarının da muhataplar ve onların durumlarına göre ortaya çıkıp şekillendiğini göstermektedir. Zira fedâilü'l-Kur'ân literatürüne kaynaklık eden rivâyetler hep Kur'ân okumaya ve onu yaşamaya teşviki

²³ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrak 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâhir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, I, 741.

²⁴ Müslim, “Cum'a”, 13; Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 25

²⁵ Buhârî, “İlim”, 20.

ihtiva eden rivayetlerdir. Dolayısıyla bu rivâyetlerde Kur'ân'ın efradını cami ve ağyarını mani tanımlarından ziyade, muhatapların ihtiyaç ve eksikliklerinin gerektirdiği Kur'ân tanımlamaları yer almıştır.²⁶

2. Mushaf Döneminde Kur'ân Tanımları

a) Erken Dönemde Kur'ân Tanımları

Rasulullah'ın vefatının hemen ardından yaşanan dönemde sahabi ve tabiilerin Kur'ân'ı tanımlamaları, çok farklı bir karaktere bürünmüş görünmemektedir. Rivâyetlerden anladığımız kadarıyla, onların tanımlarında da Kur'ân'ın faziletlerini ve rehber oluşunu ön plana çıkaran ifadeler vardır. Mesela Ka'bu'l-Ahbâr'ın şöyle dediği nakledilir: “Kur'ân'a sarılınz. Çünkü o, aklın anlayışı, hikmetin nuru, ilmin pınarları ve Rahman'a ahdi en yakın olan kitaptır.”²⁷

İslami ilimlerin teşekkül dönemi olarak kabul edebileceğimiz bu erken dönemlerde (hicri I-III. asırlar)²⁸ Kur'ân tanımlarına baktığımızda, bu dönemdeki âlimlerin, fazilet merkezli tanımlamaları devam ettirirken bir yandan da “Kur'ân” kelimesinin kaynağı hakkında görüş bildirdiklerine şahit olmaktadır. Mesela bir yandan İbn Mes'ûd (v. 32/652-53) Kur'ân'ı “Allah'ın edebi” olarak tanımlarken²⁹ diğer yandan İbn Abbâs (v. 68/687) “Kur'ân” kelimesinin türediği kök hususunda görüş belirtmiş ve kelimenin hemzeli kökten (أَقْرَبُ) türeyip “okumak” anlamına gelen bir mastar olduğunu söylemiştir.³⁰

“Kur'ân” kelimesinin hangi kökten türediği, erken dönem müfessirlerini daha ziyade meşgul etmiş görünmektedir. Her ne kadar İbn Abbâs gibi kimi sahabiler bu konuda fikir serdetmiş olsalar da, genel olarak sahabe döneminde bu konu fazla gündeme gelmemiştir. Fakat ilimlerin teşekkül safhasında, Kur'ân ilimlerine ve tefsire dair eser veren ulema arasında meselenin daha kapsamlı tartışıldığı anlaşılmaktadır. Hiç şüphesiz “Kur'ân” kelimesinin hangi kökten geldiği meselesiyle daha sonraki ulema da ilgilenmiştir, fakat konunun başlangıcı bu döneme rastlamaktadır.

²⁶ Ömer Faruk Akpınar, “Fezailü'l-Kur'ân Edebiyatı”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 17, s. 177-178.

²⁷ Dârimî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 1.

²⁸ İslami ilimlerin geçirdiği evrelerin “teşekkül, gelişme ve yenilenme dönemleri” şeklindeki tasnifi için bkz. İbrahim Halil Üçer, (ed.), *İslam Düşünce Atlası*, İLEM ve Konya Büyükşehir Belediyesi Yayını, İstanbul 2017, I-III.

²⁹ Bkz. Dârimî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 1.

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, I, 94-95.

“Kur'ân” kelimesinin hangi kökten türediği hususunda temel olarak üç görüşün ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bunlar hemzesiz bir kökten geldiği, hemzeli bir kökten geldiği ve alem isim olduğu şeklindeki görüşlerdir.

“Kur'ân” kelimesinin hemzesiz bir kökten türediği görüşünü dillendirenler قَرِيْنَةٌ (karine, delil) ve قَرَنٌ (yakın-bitişik oldu) kelimelerini kök olarak kullanmışlardır. Bu kelimelerden ilkinin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (v. 207/822) dile getirdiği söylenmektedir. Buna göre Kur'ân'ın âyetleri birbirini tasdik ettiği, birbirine benzediği ve biri diğerinin karinesi olduğu için “kur'ân” ve “karîne” kelimeleri arasında anlam bağı kurulmuş olmaktadır. İkinci kelimenin kök olduğu görüşü, içlerinde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (v. 324/935-36) de bulunduğu bir gruba nispet edilmektedir. Buradaki anlam bağı ise hem sûre ve âyetlerin birbirine yakın ve bitişik olması hem de hac ve umrenin birleştirilmesine “kırân” denmesi açısından kurulmuştur.³¹

“Kur'ân” kelimesinin hemzeli bir kökten türediğini söyleyenlere göre kaynak kelimeler قَرَأَ ve قُرْءٌ'dür. “Kur'ân” kelimesinin قَرَأَ kökünden türediğini söyleyenler arasında İbn Abbâs, Kutrub (v. 206/821) ve Lihyânî (v. 215/830) gibi âlimler yer alır. Bu görüşte olanlar “Kur'ân” ile قَرَأَ kelimesinin arasındaki anlam bağı farklı şekillerde kurmuşlardır. İbn Abbâs ve Lihyânî'ye göre aradaki bağ, kelimenin “okumak ve okunan” anlamları yoluyla, Kutrub'a göre ise “izhar ve tebyin” anlamı yoluyla kurulmalıdır.³² قُرْءٌ (toplamak) kelimesinden türediğine dair görüş Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (v. 208/823) ve Ebu İshak ez-Zeccâc (v. 311/923) gibi bazı âlimlere nispet edilmektedir. Buna göre, kelimenin “kur'ân” ile arasındaki anlam bağı, Kur'ân'ın kıssaları, emir-nehî, vad-va'îd gibi mefhumları, ayet ve sûreleri, geçmiş kitapların özlerini ve ayrıca bütün ilimleri içerisinde toplaması açısından kurulmaktadır.³³

³¹ Bkz. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1376/1957, I, 278; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Mısır 1394/1974, I, 182.

³² Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Hubeyb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdîrrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., I, 23-24; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfayyîş, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kâhire 1384/1964, II, 298; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 278; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 182.

³³ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Fuâd Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1381/1961, I, 1; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 278; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 182.

“Kur’ân” kelimesinin alem isim olduğuna dair görüş İmam Şâfi’ye (v. 204/820) isnad edilmektedir. Ona göre, “kur’ân” kelimesi hiçbir kökten türemeyip, hemzesiz okunan ve sadece Kur’ân’a has olan bir isimdir. Şâfiî, bu kelimenin “Tevrat” ve “İncil” kelimelerinde olduğu gibi, Kur’ân’a alem-i mürtecel (herhangi bir kelimededen türemiş olmayıp sadece Kur’ân’a has olan özel isim) olarak vaz’ edildiğini dile getirir. Ona göre “kur’ân” kelimesi “okumak” anlamındaki mastardan türemiş olsaydı o zaman her okunana “kur’ân” denirdi. Fakat durum böyle değildir. O, kelimenin iştikakı konusunda benimsemiş olduğu tavrı kırâatında da göstermiş ve İbn Kesir (v. 120/738) kırâatına uyararak “Kur’ân” lafzını hemzesiz (yani “Kurân” şeklinde) okumuştur.³⁴

İmam Şâfiî, bu görüşüyle “kur’ân” kelimesinin ilk vaz’ı itibariyle, Hz. Muhammed’e (sav) indirilen vahyin adı olarak belirlendiğini söylemiş olmaktadır. Bunun yanında, kelimenin alem olduğunu fakat bu alemliğini sonradan kazandığını söyleyen görüşler de vardır. “Alem-i menkul”³⁵ olarak ifade edilen bu alem şekli, “kur’ân”ın Arapça bir kelimedenden türediğini, dolayısıyla Arap dilinde bir anlamı olduğunu, fakat sonradan belli bir vahiy için özel isim olarak kullanılır hale geldiğini ifade etmektedir.³⁶

Bizim kanaatimize göre de “kur’ân” kelimesinin Arapça kökenli hemzeli bir kelimedenden (قُرْآنًا) türediğini söylemek daha isabetlidir. “Kur’ân” kelimesinin türemiş olduğu, İbn Abbâs gibi nüzul dönemine şahit olmuş sahabilerce de dile getirilmiştir. Eğer alem-i mürtecel olsaydı, sahabilerden buna dair bazı açıklamalar gelmesi gerekirdi. Bununla birlikte, kelimenin türediği kök ile arasındaki bağ, kanaatimizce “ilan etmek, duyurmak ve bildirmek” anlamları üzerinden kurulursa daha isabetli olur. Böyle düşünmemizin sebebi, Kur’ân’ın temelde insanlara yönelik bir duyuru ve ilan olmasıdır. Nitekim çoğunluğun ilk inen âyetler olduğu hususunda hemfikir olduğu Alak sûresinin girişindeki “ikra” kelimesinin “ilan ve inzar et” manasına geldiği, ilk dönem

³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 278; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 181; Muhammed İsa Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 42.

³⁵ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, tsz., I, 14; Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, s. 41.

³⁶ Mesela bkz. Ebu’l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru’l-Kalem/ed-Dâru’ş-Şâmiyye, Dımaşk/Beyrut 1412/1992, s. 668-669. İsfehânî, “kur’ân” kelimesinin mastar olup dilde “toplamak, cem etmek” anlamında kullanıldığını söylemektedir.

müfessirlerince de dile getirilmiştir.³⁷ İlk indiği andan itibaren Kur'ân'ın “okunması”, temelde muhataplara ilan edilmesi ve onların muhtevasından haberdar edilmesi amacına yöneliktir. Rasulullah da kendisine inen vahiyleri, tebliğ etmekle yükümlü olduğu çevresindeki insanlara “okumuş”tur.³⁸ Dolayısıyla Kur'ân'a isim olan “okumak” ve “okunan” manaları, onun insanlara duyurulan, tebliğ edilen ve kendisi vasıtasıyla insanların inzâr edildiği birincil vazifesiyle alakalıdır.

İslami ilimlerin yavaş yavaş teşekkül etmeye başladığı, ilimler konusunda tasniflerin yapılıp müstakil eserlerin ortaya konduğu hicri I ve II. asırlarda yapılan Kur'ân tanımları, Kur'ân'ın Allah'tan gelme bir vahiy olduğunu vurgulamasının yanında, onun faziletlerinin çeşitli biçimlerde ön plana çıkarıldığı tanımlardır. Buna ilaveten aynı dönemlerde Kur'ân'ın bu en meşhur isminin etimolojisi üzerinde durulmuş ve “kur'ân” kelimesinin kaynağına dair görüşler ortaya atılmıştır. Bu girişim, teknik anlamdaki Kur'ân tanımlamalarının temelinde yer alan bir faaliyet olarak görülebilir. Çünkü Kur'ân'ın efradını cami, ağyarını mani ıstılahi bir tanımını yapmak için öncelikle onun isminin nereden geldiğini ve etimolojik kökeninin ne olduğunu tespit etmek önemli ve gerekli bir faaliyettir. Bunun yanında, “kur'ân” ismini lugavi yönden tanımlama girişimleri Kur'ân tefsirinin gittikçe genişleyen bir faaliyet halini almasıyla da ilgilidir. Çünkü Kur'ân'ın bütün âyet ve kelimelerinin tefsir edilip açıklanmaya başlanmasıyla, âyetlerde yer alan “kur'ân” kelimesinin kökenine dair konuşma ihtiyacı hasıl olmuştur.³⁹ Aşağıda göreceğimiz gibi daha kapsamlı ve mantıktaki “tanım”ın şartlarına riâyet eden ıstılahi tanımlamalar da, hem üzerine başka şeylerin bina edileceği sabiteler oluşturma hem de fıkıh usulündeki asli delillerden birisi olan Kitâb'ın tanımlanması ihtiyacından kaynaklanmıştır.

³⁷ Her ne kadar gelenekte çoğunlukla Alak sûresinin ilk âyetlerinde yer alan “ikra” emri “bir kitabı, yazıyı vs. anlamak için okumak” manasında anlaşılıyorsa –ve anlaşılmaya devam ediyorsa– da, Taberî'nin de vurguladığı gibi (Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XXIV, 519) bu ifadeleri, Rabbinin adını duyurması yahut birazdan kendisine vahyedilecek âyetleri insanlara tebliğ etmesi ve bu şekilde onları inzar etmesi yönünde Hz. Peygamber'e verilen emirler şeklinde anlamak âyetlerin tarihi bağlamları açısından daha doğru olacaktır. Zira geniş bir ittifakla bu âyetlerin ilk nazil olan âyetler olduğu kabul edilmektedir. İlk nâzil olan âyetlerde, hem de okuma bilmeyen bir insana yazılı bir şeyi okuması anlamında bir emir verilmiş olması pek uygun görünmemektedir.

³⁸ Her ne kadar sonraki zamanlarda Müslümanlarca ibadet kastıyla da okunur olmuşsa da, bu okuma Kur'ân'ın insanları doğru yola sevk etme ve batıldan kurtarma biçimindeki asli görevi düşünüldüğünde sonraki bir aşamayı işaretleyen bir okumadır.

³⁹ Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, s. 35.

b) Klasik Dönemde Kur'ân Tanımları

“Klasik dönem” ifadesi ile İslami ilimlerin gelişme ve yenilenme dönemleri sayılabilecek hicri III-XII (m. IX-XVIII. yüzyıllar) yüzyıllar arasındaki süreci kastediyoruz. Bu uzun asırlar boyunca İslami ilimler teşekkül devresini geride bırakmış; sistematik bir biçimde ürünlerini vererek güçlü ve sağlam bir İslam Medeniyeti tesis edilmiştir.⁴⁰ Bu dönemin başından itibaren Kur'ân'ın ıstılahi tanımlarının yapıldığına şahit olmaktayız. Belirtmek gerekir ki bu dönemde Kur'ân'ı tanımlamak faaliyetiyle öncelikli olarak fıkıh usulü ve kelam ilimleri ilgilenmiştir. Her iki ilmin Kur'ân tanımına olan ilgilerinin temelinde bazı ihtiyaçlar ve gereklilikler yatmaktadır.

1) Fıkıh Usulünde Kur'ân Tanımları

Klasik dönemin erken devirlerinden itibaren Kur'ân'ın ıstılahi tanımlarının öncelikli olarak fukaha tarafından yapıldığını görmekteyiz. Bunun en önemli sebebi, Kur'ân'ın Müslüman toplumu en geniş şekilde ilgilendiren fikhın temel kaynaklarının ilki (Kitâb) olmasıdır. “Asli deliller” olarak adlandırılan bu kaynakların tanımlanması, fikhın belirlemeye çalıştığı ameli hükümlere ulaşmada hem kolaylık sağlayacak hem de sağlam bir zemin oluşturacaktır. Diğer bir ifadeyle, fıkıh usulü âlimleri –mesela- namazda neyin okunup neyin okunmayacağına tayini, hüküm istinbatı açısından neyin kaynak olduğunu belirlemek ve neyi inkâr edenin kâfir olacağını ve neyi inkâr edenin kâfir olmayacağını tespit etmek için Kur'ân'ın tanımlanmasına özen göstermişlerdir.⁴¹ Fukahanın Kur'ân'ı tanımlama girişimlerinin bir başka sebebi olarak şundan da bahsedilebilir: Onlar Kur'ân yahut Kitâb derken ne kastettiklerini ortaya koymak suretiyle bir anlamda Kur'ân'a müracaattaki başıboşluğu, keyfiliği ve sistemsizliği engellemek istemişler ve Kur'ân'dan yararlanmanın metodolojisini, bir Kur'ân kimliği üzerine kurmuşlardır. Çünkü Kur'ân'ın değerini, işlevini ve neticede kimliğini belirlemeden ondan yararlanmak ve onu anlamak, toplum içinde yaşayan insanları bir bakıma kaosa sürükleyebilirdi.⁴²

⁴⁰ Bkz. Üçer (ed.), *İslam Düşünce Atlası*, I, 96. Bu eserde hicri ilk iki asır da klasik dönem içine dâhil edilmektedir. Biz ise o asırları erken dönemde yer alan teşekkül evresi olarak kabul ettik.

⁴¹ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Teftîru'l-Münîr fi'l-Akîde ve'ş-Şerî'a ve'l-Menhec*, Daru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Dımaşk 1418/1997, I,13; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 51.

⁴² Halis Albayrak, “Kur'ân'ı Anlamak” - “Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak”, *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, 03-05 Şubat 1995, 1995, s. 169.

Hicri IV-V. asırlardan itibaren fıkıh usûlü bünyesinde yapılan Kur'ân tanımları, klasik mantıktaki tanımlama biçimlerine (hadd, resm) göre yapılmıştır. Klasik mantıkta tanım (tarif), bir kavramı veya varlığı tayin ve diğerlerinden temyiz etmek demektir. Başka bir ifadeyle tarif, bir şeyin mahiyetini izhar eden, hakikatini ortaya koyan sözdür. Tarif, had ve resm olarak ikiye ayrılır. Had, tarif edilen şeyin künhünü ve hakikatini ortaya koyar, resm ise onu yalnızca diğerlerinden ayırır. Buna göre, had ile resm arasındaki temel ayırım, ilkinin matlubu diğerlerinden zatî bir unsurla, ikincisinin ise arazî bir unsurla ayırıyor olmasıdır.⁴³

Klasik mantıktaki tanım anlayışını takip ederek Kur'ân'ın mahiyetini belirlemeye çalışan usûlcülerin, yaptıkları tanımlarda Kur'ân'a farklı açılardan yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Mesela Debûsî (v. 430/1039) yaptığı tanımında “Kitabullah, bize iki kapak arasında, meşhur yedi harf üzere mütevatir nakil ile rivayet edilendir.” demektedir. Bu tanımında, Debûsî'nin Kur'ân'ı Mushaf haline getirildikten sonraki şekliyle ele aldığı, ayrıca yedi harfî ve tevatüren nakli de Kur'ân'ın mahiyetinin vasıfları olarak andığı görülmektedir. Debûsî, Kur'ân'ın muciz bir kelimelerden oluştuğuna her ne kadar onu getirenin sıdkına delil olsa da Allah'tan geldiğine delil olmayacağı, bu sebeple tanımına mütevatir nakli eklediğini belirtmektedir.⁴⁴

Hepsi de Hanefî usulcülerden olan Serahsî, (v. 483/1090),⁴⁵ Pezdevî (v. 493/1100)⁴⁶ ve Ebu'l-Berekât en-Neseî (v. 710/1310)⁴⁷, Kur'ân'ı Debûsî gibi tanımlarken ilaveten “Hz. Peygamber'e indirilmiş” ifadesine yer vermişlerdir. Sem'ânî (v. 489/1096),⁴⁸ İbn Kudâme (v. 620/1223)⁴⁹ ve Sadrüşşeria (v. 747/1346)⁵⁰ ise

⁴³ Fıkıh usûlünde kullanılan klasik mantık temelli tarif hakkında geniş bilgi için bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. 97-103.

⁴⁴ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, s. 20.

⁴⁵ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., I, 279.

⁴⁶ Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, Matbaatü Câvid Beris, Karaçi, tsz., s. 5.

⁴⁷ Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emineddin b. Firişte b. Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1308/1891, s. 7-9.

⁴⁸ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1999, I, 15.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır*, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Riyad 1399/1979, s. 62.

⁵⁰ Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, *et-Tavzih li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, I, 46.

Kur'ân'ı, “bize mushafın iki kapağı arasında mütevatiren naklonunan şeydir” diye tanımlayarak yedi harf meselesini tanımın dışında bırakmışlardır.

Şâfiî âlim Gazzâlî'nin (v. 505/1111), “Kitap, bize mushafın iki kapağı arasında, meşhur yedi harf üzere mütevatir bir şekilde nakl olunandır ve biz “kitap” derken (Rasulullah'a) indirilmiş Kur'ân'ı kastediyoruz” tanımı, Serahsî gibi usulcülerin tanımıyla benzerlik arz etmektedir.⁵¹

Eş'arî kelamcısı ve fıkıh usulü âlimi olan Âmidî (ö. 631/1233) Kur'ân'ın mahiyetinin en özlü biçimde, “Kitap, indirilmiş Kur'ân'dır” şeklinde tanımlanacağına vurgu yapmaktadır.⁵² Malikî fakihî İbn Hâcib (v. 646/1249) ise “indirilmiş” olmaya, “i'câz” vasfını da ekleyerek, “Kitap yani Kur'ân, bir suresi ile (de olsa) icaz için indirilmiş kelimedir” şeklinde bir tanım yapmaktadır.⁵³ Bu iki usulcünün, Kur'ân'ın mahiyetini kendilerinden önceki âlimlerden farklı bir biçimde anladıkları ve mahiyet sıfatlarını en tutarlı ve Kur'ân'ı en doğru biçimde yansıtabilecek şekilde zikretmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Şâfiî fakihî Tâcüddîn es-Sübkî, (v. 771/1370), Kur'ân'ın tanımında i'câz için indirilmiş olma vasfına, “tilaveti ile ibadet olunan lafızdır” ifadesini de eklemektedir.⁵⁴ VIII. asrın âlimlerinden Bedreddîn ez-Zerkeşî (v. 794/1392) usulcü kimliğiyle yaptığı tanımında, “Kur'ân, bir ayetle (de olsa) icaz için indirilmiş, tilaveti ile ibadet olunan kelimedir” demektedir.⁵⁵

Sonraki asırlarda yapılan Kur'ân tanımları da benzerlik arz etmektedir. Mesela Hanbelî fakih İbnü'l-Lihâm (v. 803/1401) Kur'ân'ı “bir sûresiyle bile olsa i'câz için indirilmiş ve tilavetiyle ibadet olunan Allah kelâmı” şeklinde tanımlarken, Zerkeşî ile aynı tanımda karar kılmıştır. İbnü'l-Lihâm, Kur'ân'ın, “mushafın iki kapağı arasında tevatüren nakledilendir” şeklindeki tarifinin “devrî” (döngüsel, kısır döngü ortaya

⁵¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1417/1997, I, 152.

⁵² Ebu'l-Hasen Seyyidüddîn Ali b. Ebû Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut, tsz., I, 159-160.

⁵³ Ebu's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Dâru'l-Medenî, Suudi Arabistan 1406/1986, I, 457.

⁵⁴ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi' li Tâciddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdülazîz-Abdullah Rabî, Mektebetü Kurtuba, Kahire 1418/1998, I, 305.

⁵⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I, 356.

çıkararak) olduğunu belirtir.⁵⁶ Onun bu açıklaması Kur'ân tarifine “Mushaflarda yazılı olandır” ibaresini ekleyenlere yöneltmiş bir eleştiridir. Nitekim daha sonra Şevkânî (v. 1250/1834) yaptığı Kur'ân tarifine bu ibareyi ekledikten sonra, bunun kısır döngüye sebep olduğuna dair eleştiriye de yer verecektir. Buradaki eleştiriye konu olan döngünün sebebi Kitâb'ın “Mushaflarda yazılı olandır” diye, Mushaf'ın da “içinde Kur'ân'ın yazılı olduğu şeydir” diye tarif edilmesidir. Bu iki tarif aynı kapıya çıktığı için (kısır döngü) eleştirilmiştir. Bununla birlikte Şevkânî, bu eleştiriye “Mushaf'ın ne olduğu örfen bilinmektedir, bu sebeple onun bu şekilde tarifine ihtiyaç duyulmaz” denilerek cevap verildiğini aktarır.⁵⁷

Yukarıda da söylediğimiz gibi, fıkıh usulüyle ilgilenen âlimler Kur'ân'ı tanımlarken klasik mantıktaki tarifin kurallarına riayet etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla onların tanımlarının amacı Kur'ân'ın mahiyetini tespit etmek ve onu diğer söz ve rivâyetlerden temyiz etmek olmuştur. Tanımlarda da görüldüğü üzere, bunu yaparken bazı noktalarda birlik sağlamışlarsa da, yer verdikleri yahut vermedikleri bazı vasıflar sebebiyle tanımlarında farklılıklar da oluşmuştur. Bu farklılıklar şüphesiz sadece tanımlarda ortaya çıkan bazı önemsiz nüanslar olmayıp, tanım yapanın Kur'ân'ı algılayış biçimini yansıtan dikkat çekici ayrıntılardır. Bu sebeple, mesela “tilavetiyle ibadet olunandır” ibaresini tanımına almayan âlim, bu ibarenin Kur'ân'ın mahiyetini belirlemek açısından gerekli olmadığını düşünmektedir. Çünkü onun nazarında Kur'ân, okunmasıyla ibadet edilmese bile Kur'ân olmaya devam edecektir. Nitekim Âmidî'nin, Kur'ân'ın mahiyetini en özlü biçimde tanımlayan unsur olarak onun “münezzel” oluşunu kabul etmesi, diğer vasıfların yokluğunda bile sadece Allah'tan Peygamber'e indirilmiş olmasının Kur'ân'ı tanımlamaya yeteceğine işaret ettiğini gösterir.

Diğer yandan, Fıkıh usûlü âlimlerinin yaptıkları Kur'ân tanımlarında, onun mahiyetini belirlemek için kullandıkları kayıtlar (i'câz, mushaf, tevatürle nakil, tilaveti ile ibadet olunması vs.), Kur'ân'ın mahiyetini tespiti uygun zati unsurlardan olup olmadıkları yahut kısır döngüye sebebiyet verip vermedikleri açısından tartışılmıştır.⁵⁸

⁵⁶ Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abbâs İbnü'l-Lihâm el-Ba'li, *el-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Câmi'atü'l-Melik Abdül'l-Azîz, Mekke tsz., s. 70.

⁵⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Azv İnâyet, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1419/1999, I, 85.

⁵⁸ Tartışmalar için bkz. Abdullah Benli, “Kur'ân Tanımındaki Unsurların Tahlili”, *Bilimname*, XVIII, 2010/1, 21-37; Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, s. 52-56.

2) Kelamda Kur'ân Tanımları

Klasik dönemlerde Kur'ân'ın tanımlanmasıyla yakından ilgilenen ve bu konuyu geniş manada tartışan bir başka ilim kelamıdır. Kelam âlimlerinin Kur'ân tanımlarında da esasında aynı kural geçerli olmuş görünmektedir. Şöyle ki, onlar da toplumsal ve ilmi ortamın ortaya çıkardığı bazı gerekliliklerle bu konuya eğilmişler ve kendi alanlarının ilgileri çerçevesinde Kur'ân'ı tanımlamaya çalışmışlardır.

Kelam sahasında söz söyleyen ulema, Kur'ân'ı Allah'ın “kelam” sıfatı ve Hz. Peygamber'in mucizesi konularıyla ilgili olarak tanımlamaya çalışmışlardır. Bu sebeple öncelikle “kelamullah” ifadesini tanımlamakla işe başlamışlar ve onu “Fatiha'nın başından Nâs'ın sonuna kadar hükmî kelimelerle bağlantılı olan kadim sıfattır” şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımda Allah'ın Kur'ân olarak tecelli eden kelamı, kadim sıfatıyla tavsif edilerek onun yaratılmış olmadığı vurgulanmıştır. Hükmî kelimelerle bağlantılı kabul edilmesi, lafızların Kur'ân'ın seslendirilmesini hakiki olarak temsil etmemesi sebebiyledir. Fâtiha'dan Nâs'ın sonuna kadar oluşundan bahsedilmesi de onun belli bir tertibe sahip olduğunu, hatta bu tertip ve insicamıyla diğer sözlerden ayrıldığını vurgulamak maksadıyladır.⁵⁹

Özellikle ehl-i sünnet kelamcılarının bu tür tanımlarında daha ziyade Kur'ân'ın ezeli-ebediliğinin vurgulanmak istediği, bunun temel sebebinin de Mu'tezile gibi ehl-i sünnet dairesi dışında kabul edilen fırkalarla girişilen halkul'l-Kur'ân tartışmaları olduğu söylenebilir.⁶⁰ Bilindiği üzere halkul'l-Kur'ân tartışmaları erken dönemlerde başlamış ve özellikle sünni kelamcılarla Mu'tezili kelamcılar arasında temel ayrılık noktalarından birisini oluşturmuştur. Bu ayrışmanın sonucunda, “bir tarafta Cehmiyye ile Mu'tezile âlimleri, Kur'ân'ın hem lafzı hem de mânası itibariyle mahlûk olduğunu ileri sürüp bu görüşü akli ve nakli delillerle kanıtlamaya çalışırken diğer tarafta Selefî hareket içinde yer alan muhaddislerin bir kısmı, aşırı tepkinin bir sonucu olarak Kur'ân'ın lafızlarının ve bu lafızları söylemenin (telaffuz) dahi mahluk olmadığını ısrarla savunarak bütün muhalif görüş sahiplerini küfre nisbet etmişlerdir. Bu iki aşırı uç karşısında, yeni teşekkül etmeye başlayan ehl-i sünnet kelam hareketinin öncülerinden

⁵⁹ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 17.

⁶⁰ Kelamcıların Kur'ân'ı böyle tanımlamalarının felsefeyle iştiğal etmeleri ve gaybi konuları insanlara ikna edici bir şekilde anlatma istekleri sebebiyle olduğu da söylenmiştir. Bkz. Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Ebû Şühbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1423/2003, s. 23.

İbn Küllâb el-Basrî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî gibi âlimler Allah kelamı olan Kur'ân'ın mâna itibariyle kadim, lafızları ve insanlar tarafından okunuşu bakımından mahluk olduğunu söyleyerek meseleyi bir çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır.”⁶¹ Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767), “Kur'ân, Allah Teala'nın mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan ve Hz. Peygamber'e indirilmiş olan kelimadır. Bizim Kur'ân'ı telaffuzumuz, kitabemiz ve kırâatımız mahluktur fakat Kur'ân mahluk değildir” şeklindeki tanımlaması da işte bu şekildeki çözümün veciz bir ifadesidir.⁶²

Sonraki asırlarda yapılan Kur'ân tanımları hemen hemen aynı saikle vücuda getirildiği için Ebû Hanîfe'nin anlayışını takip etmiştir. Mesela Cüveynî'nin (v. 478/1085) yaptığı, “Kelamullah mushaflarda yazılı ve kalplerde mahfuzdur, fakat ne mushafa hulûl etmiş durumdadır ne de kalple kâimdir”⁶³ şeklindeki tanım, esasında Allah'tan gelen mana olması itibariyle kadim, insanların kendisiyle ilişkiye geçtiği lafız olması itibariyle de mahlûk olduğunu anlatmanın başka bir şeklidir.

Gazzâlî de sünni üstadlarını takip ederek Kur'ân'ı “kelamullah” ile eşitler ve “Mushaflarda yazılı, kalplerde ezberlenmiş ve dillerde okunan” olarak tanımlar. Ona göre kâğıt, mürekkep, yazma fiili, harfler ve seslerin hepsi sonradan değildir. Çünkü bunlar cisim ve arazdırlar. Gazzâlî, tanımındaki unsurları izah ederken şunları söyler: “Kadim olan Allah Teala'nın sıfatı mushaflarda yazılıdır dediğimizde, bu, kadim olan Allah'ın zatının mushafta olmasını gerektirmez. Nitekim biz “ateş mushafta yazılıdır” derken de ateşin bizzat kendisinin orada bulunması gerekmemektedir. Zira bizzat orada olsa mushafı yakar. Ateşle ilgili konuşan kimsenin durumu da böyledir: Ateş bizzat onun dilinde değildir, eğer olsaydı o kişinin dilini yakardı. Zira ateş yakıcı bir cisimdir, konuşmada ise -sadece- ona bir delalet vardır. Bu delalet kesik seslerden ibarettir ve ortaya nûn, elif ve râ harflerini (النار) çıkarır. Bu durumda yakan cisim olan ateş, delaletin bizzat kendisi değil, kendisine delalet edilen (medlûl aleyh) olmaktadır. Allah Teala'nın kâim olan kadim kelamı (Kelamullah) da aynı şekilde, delilin bizzat kendisi değil, delalet edilenin kendisidir. Kelamullahın yazıldığı harfler delillerdir. Deliller ise,

⁶¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halkul-kuran> (18.02.2018).

⁶² Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zutâ, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkân, Birleşik Arap Emirlikleri 1419/1999, s. 21.

⁶³ İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009, s. 118.

şeriat öyle uygun gördüğü için hürmete layıktırlar. Bu sebeple Mushaf'a hürmet etmek gerekir. Zira içinde Allah'ın sıfatına delalet eden harfler vardır.”⁶⁴

Hicrî sekizinci asrın Hanefî ulemasından İbn Ebi'l-İz (v. 792/1390), Mushaflarda yazılı olanın Kur'ân olamayacağını, fihhi hükümlerden yararlandığı bir delillendirmeye anlatmaktadır: “Eğer mushafta olan şey Kelamullahtan ibaret olsaydı –ki değildir, cünüp ve abdestsiz kimseye ona dokunması haram olmazdı; eğer okuyan kimsenin okuduğu Kur'ân olmasaydı cünüp ve abdestsiz kimseye onu okuması haram olmazdı. Bilakis, Kelamullah –tıpkı Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'de dediği gibi- kalplerde mahfuz, dillerde okunan ve Mushaflarda yazılı olandır.”⁶⁵

Klasik dönemdeki kelamcıların Kur'ân tanımlarına baktığımızda şöyle bir manzaranın ortaya çıktığını söyleyebiliriz: Allah'ın kelam sıfatının ve dolayısıyla kelimullah olarak kabul edilen Kur'ân'ın tanımlanmaya çalışıldığı kelam ve akaide dair eserlerde, müellifler neredeyse baştan sona, kelimullah ve Kur'ân hakkında yanlış kanaatlere sahip olduğunu düşündükleri Haşeviyye ve Mu'tezile gibi fırkalara karşı “ehl-i hak” diye isimlendirilen kendi fırkalarını savunmaya çalışmaktadırlar.⁶⁶ Bu da, ulemanın Kur'ân'ı tanımlarken sahip oldukları düşüncelerin ve tabi oldukları mezhebin kriterlerine göre hareket ettiklerini ve muarızların fikirlerini çürütmeye çalıştıklarını gösteren başka bir delildir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, Ehl-i sünnet kelamcılarının Kur'ân'a ilişkin tanımı öncelikle, Kur'ân'ın yaratıldığı iddiasını öne süren Mu'tezile'ye karşı gelişmiş, ayrıca Hz. Peygamber'den sonra bir kısım sahabinin irtidat ettiğini, Hz. Peygamber'in emrine karşı geldiğini, onun belirlediği halifenin elinden hilafeti aldığını ve devamında da Kur'ân'ı tebdil ve tağyir ettiğini öne süren Hişam b. Hakem (ö. 195/810) gibi ileri gelen Rafizilerin Kur'ân'a ilişkin yaklaşımlarına cevap olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁷

⁶⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Hz. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, s. 72.

⁶⁵ Sadruddîn Muhammed b. Alâuddin Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Abdullah b. el-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1417/1997, I, 190.

⁶⁶ Konuyla ilgili tartışmalar ve savunmalar için bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelusî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, tsz., III, 5-9.

⁶⁷ Galip Türcan, “Kelamcılara Göre Kur'ân'ın Otoritesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 2011, s. 7-28.

3) Tasavvufta Kur'ân Tanımları

Klasik dönemde fıkıh usulü ve kelamda olduğu gibi, tasavvufta da Kur'ân tanımları yapılmıştır. Tasavvufun Kur'ân tanımları, fıkıh usulü ve kelamın yaklaşımlarından tamamen farklıdır. Bu fark tasavvufun genel yapısından ve nasrlara bakışından kaynaklanmaktadır.

Kısaca “İslâm'ın zahir ve batın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevî ve derunî hayat tarzı” şeklinde tanımlanan tasavvufta,⁶⁸ genelde naslar özelde de Kur'ân, ortalama insanların anladığı zahir manasının dışında başka (derin, ötelede, bir çırpıda erişilemeyen) manalar, hatta sınırlar taşıyan, farklı anlam katmanlarına sahip metinler/hitaplar olarak görülürler. Özellikle Kur'ân'ın bu katmanlı yapısını Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273) şöyle izah etmektedir: “Malumun olsun ki, Kur'ân'ın bir zâhiri manası olduğu gibi o zâhirin altında kat kat batını manası da vardır. O batını manalardan üçüncü bir mana vardır ki, onun idrakinde akıllar hayran olup kaybolur. Kur'ân'ın dördüncü batını manası ise gizlidir. Onu nazîrsiz ve misalsiz olan Allah'tan başkası bilemez. Yedinci batına kadar birer birer bu böyledir. Bu Mustafa'nın (sav) sözüdür, şüphe etme!”⁶⁹

Tasavvuf ehlinin böyle bir düşünceye sahip olmalarının temelinde, bilgiyi elde etme metodlarının yattığını söylemek yanlış olmasa gerekir. Bilindiği üzere tasavvuf ehli, herkesin bildiği şekilde, yani bir okul sistemi içinde bilgi elde etmenin yanında, kendilerine özgü olup keşf ve ilhama dayalı bir bilgiye de sahip olduklarını düşünürler. Buna göre tasavvuf, suret ve zahirle yetinmeyip sürekli mana ve batın peşinde koşan; ihsan gibi temel bir kavramdan da güç alarak ibadetlerin (kendilerine göre) zâhiri anlamlarının ötesine geçen, dini verileri akli olmaktan ziyade derin ve sezgisel bir yoruma tabi tutan, dini ilimlere hem de bizzat kendi sahalarıyla ilgili farklı alternatifler sunan –bir ilim değil- yüksek şuur düzeyindeki bir hâldir.⁷⁰ Başka bir ifadeyle akıl, beş duyu organı, vahiy ve mütevatir haberin yanı sıra; keşf, ilhâm, ma'rifet, basiret, fetih,

⁶⁸ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvuf> (20.03.2018).

⁶⁹ Mevlânâ Celâleddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn er-Rûmî el-Belhî, *Mesnevî-i Şerif, [Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nahîfi Tercümesi I-VI]*, haz. Amil Çelebioğlu, MEB Yayınları, İstanbul 2000, III, 4287.

⁷⁰ Murat Sülün, “Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerim'e İşâri Yaklaşımlar”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar –I-* içinde, Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 208.

ferâset, havâtır, ilm-i ledün, mükâşefe, müşâhede, muhâdese, rüya, tecellî, yakîn, vârid... gibi manevî yollar, tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolları olagelmıştır.⁷¹

Bunun yanında Rasulullah'tan nakledildiği söylenen “Her âyetin bir zâhiri, bir batını, bir haddi ve bir de matla’ı (muttala’ı) vardır” şeklindeki rivâyet de sufilerin naslara zahir-batın anlayışıyla yaklaşımları için çok elverişli bir ortam hazırlamıştır. Ne var ki, farklı varyasyonları da bulunan bu rivâyetle ilgili yapılan çalışmalar, rivâyetin hem sübut hem de delalet açısından sorunlu olduğunu göstermektedir.⁷² İbn Teymiyye’nin (v. 728/1328) tamamen uydurma olduğunu söylediği bu rivâyet,⁷³ Şâtıbî’ye (v. 790/1388) göre yine de, “zâhir, tilavetin zâhiridir, batın ise Allah’ın muradını anlamaktır” şeklinde yorumlanabilir.⁷⁴

Tasavvuf ehli, terviç ettiği “batını mana” hususunu göz önünde bulundurarak Kur’ân’ı “bütün hakikatleri içinde toplamış bulunan icmali ledünni ilim” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁵ Şüphesiz onun bütün hakikatleri ihtiva etmesi, Allah’ın gayr-i mahluk ve kadim kelamı olup batını manalara ve katmanlara sahip olması sebebiyledir. Bu katmanlar arasında gezinebilmek de keşf ve ilham ehlinin başarabileceği bir iştir.⁷⁶ O sebeple kimi sufiler, “Allah’ın anlayış verdiği kimseler için Kur’ân’dan istihrâcı mümkün olmayan hiçbir şey yoktur” görüşünde olmuşlardır.⁷⁷

Mutasavvıflar arasında Kur’ân’ı dikkat çekici şekillerde tanımlayan isim olarak İbnü’l-Arabî’nin (v. 638/1240) adı öne çıkmaktadır. Onun eserlerinde Kur’ân’ın farklı tanımlarına rastlamak mümkündür. Mesela bir yerde Kur’ân’ı “cem ve icmal makamı” olarak tarif eder. Bu makamın mukabili ise “furkan”dır (tefrika). Ona göre Kur’ân’ın

⁷¹ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 50-51.

⁷² *Kütüb-ü Tis’a*’da yer almayan bu rivâyetin değerlendirmesi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Batınlık ve Batını Te’vil Gelenegi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 240-248; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 112-117.

⁷³ Takıyyüddin İbn Teymiyye, “Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Risâle: Takıyyüddin İbn Teymiyye”, Çeviren ve notlar ekleyen: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, C. II, sy. 6, s. 269-270.

⁷⁴ Bkz. Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât –İslamî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, III, 369.

⁷⁵ eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn el-Cürânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, thk. Komisyon, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 174.

⁷⁶ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru’t-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, s. 98; Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, thk. Abdülhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülbakî Sürûr, Dâru’l-Kütübi’l-Hadîs/Mektebetü’l-Müsennâ, Mısır/Bağdat 1380/1960, s. 106-107.

⁷⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 30.

diğer insanlara değil de Hz. Muhammed'e (sav) has kılınması, onun hakka davetindeki tenzih ve teşbihi cem etme yönüyle ilgilidir. Onun dışındakiler ise sadece tenzihe davet ederler ki bu “furkan” demektir. İbnü'l-Arabî bu duruma örnek olarak Hz. Nuh'un uzun seneler insanları hakka davet etmesine rağmen çok azının onun davetini kabul etmesini gösterir. Ona göre insanların Hz. Nuh'un çağrısına uymamalarının sebebi onun davetinde “furkan” bulunmasıdır. Hâlbuki ona emredilen şey Kur'ân'dır, furkan değil. Kur'ân furkanı da kapsar, ama furkan Kur'ân'ı kapsamaz. Bu sebeple Kur'ân sadece Hz. Muhammed'e (sav) has kılınmıştır. İbnü'l-Arabî, Rasulullah'a cevâmi'u'l-kelim (az sözle çok mana ifade etme kabiliyeti) verilmiş olmasını da bu manada açıklamaktadır.

Yine İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân beyan ve tafsil anlamındaki “furkan”ın mukabili olarak icmal demektir. Allah Kur'ân'ı müteşabih ve mücmel olarak indirmiş, sonra dilediği kuluna (yani ehlullaha) onun tafsilini ikram etmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin bir başka tarifine göre “Kur'ân insandır.” Çünkü insan, âlemdeki farklı hakikatleri zatında cem etmiştir. Özel olarak da, muttasıf olduğu cemi'lik (toplama/birleştirme) vasfından dolayı insan-ı kâmil yahut Muhammed'dir (sav). Bu manalara gelecek şekilde o şöyle der: “Kur'ân okuduğun zaman sen Kur'ân'daki Kur'ân ol.” “Kendi nefsinde Kur'ân olmayan bizim dediklerimizi anlayamaz.” “Ümmetinden olup da onun zamanına yetişemeyen, Allah Rasulü'ne bakmak isterse Kur'ân'a baksın. Çünkü ona bakmakla Kur'ân'a bakmak arasında fark yoktur. Sanki Kur'ân Muhammed b. Abdullah isminde bir bedenî (fiziksel) suret haline girmiş gibidir. Kur'ân Allah'ın kelamı ve sıfatıdır, Hz. Muhammed (sav) de Hakk'ın sıfatıdır.”

Ayrıca İbnü'l-Arabî bütün mevcudatı nitelemek üzere Kur'ân-ı kebîr ifadesini de kullanır. Bu durumda insan Kur'ân-ı sağîr olmaktadır. O şöyle der: “Varlığın tamamı harfler, kelimeler, sureler ve ayetlerdir. Yani varlık (vücut) Kur'ân-ı kebîrdir.”⁷⁸

Kur'ân-ı Kerîm, başka mutasavvıflarca “bütün sıfatların, kendisinde yok olup gittiği zât” olarak tarif edilmiştir ki, anlaşıldığı kadarıyla bu tarif de İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ile Hz. Peygamber'i eşitleyen tarifinin bir başka söyleniş biçimidir.⁷⁹

⁷⁸ Su'âd Hakim, “el-Kur'ân”, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, Dâru Nedra, Beyrut 1401/1981, s. 905-908; Süleyman Uludağ, “Kur'ân”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 296-297.

⁷⁹ Refik Acem, “el-Kur'ân”, *Mevsû'atu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1999, s. 753; Ethem Cebecioğlu, “Kur'ân”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 383.

Zaman zaman kendilerini ehl-i hak, ehlullah ve evliyaullah gibi kelimelerle de isimlendiren tasavvuf ehlinin Kur'ân'ı bu şekilde tanımlamaları, anlaşılacağı üzere özellikle onda bulunduğunu düşündükleri batını yönü ön plana çıkarmak maksatlıdır. Onlara göre Kur'ân bu batını yönü ve sahip olduğu anlam katmanları sebebiyle, görüldüğünden (yani ulema ve sıradan halk kesiminin anladığından) çok farklı bir karaktere bürünmektedir. Bu anlayış neticesinde de onlar Kur'ân'ı diğer herhangi bir İslami ilimden tamamen farklı şekilde tanımlayabilmektedirler.

c) Çağdaş Dönemde Kur'ân Tanımları

“Çağdaş dönem” ifadesiyle XVII. yüzyılın sonlarından günümüze kadar devam eden dönemi kastediyoruz. Bilindiği gibi bu dönem, Müslümanların gelişen ve güçlenen Batı saldırıları karşısında -genel manada- uzun süreli ve atlatılamayan bir mağlubiyet hali içerisine girmeye başladığı bir dönemdir. Bu dönemin Müslüman toplum üzerindeki olumsuz etkileri hiç şüphesiz onların kültürel ve ilmi hayatlarına da yansımıştır. Dolayısıyla bu dönemdeki Müslüman ulemanın çeşitli meselelere yaklaşımları, neredeyse her alanda uzun ve sürekli bir galibiyet halini sürdürdükleri klasik dönemlerden farklılık arz edecektir. Bu farklılık bazen geçmişte yapılanları/söylenenleri temelde muhafaza etmekle birlikte farklı bir formda ele almak biçiminde olurken, bazen de yaklaşımları temelden değiştirmek şeklinde kendini göstermiştir.

Çağdaş dönemdeki Kur'ân tanımlarında öncekilerden farklı ve orijinal bir forma rastlanılmaz. Daha ziyade tanımlarda değiştirme ve geliştirme çabaları içine girildiği görülebilmektedir. Bu dönemde, klasik dönem boyunca fıkıh ve kelim ulemasının şekillendirdiği Kur'ân tanımları, ya aynı şekilde benimsenip aktarılmış ya geçmişte yapılmış tanımların çeşitli unsurlarının mezcedilip, kapsayıcı hale getirilmesiyle nispeten yeni ve kapsamlı bir tanım formu (memzuc form) elde edilmeye çalışılmış yahut da klasik tanım şekli -varlığı kabul edilmekle birlikte- yetersiz bulunmuş ve farklı bir tanım denemesi yapılmıştır. Memzuc form, muhtevaya yeni bir unsur eklemek suretiyle değil, sadece fıkhıta ve kelimda yapılmış tanımların birleştirilmesiyle elde edilmiştir.

Geçmişte yapılmış tanımları benimseme ve sürdürme tavrına Şevkânî'nin açıklamalarını örnek verebiliriz. Kur'ân'ın ıstılahi tanımının kısa tarihçesini ele alıp

değerlendiren Şevkânî, önce onu “Rasulullah’a indirilmiş, Mushaflarda yazılı ve bize mütevatiren nakledilmiş kelimeler” şeklinde tanımlar. Ardından bu tanımdaki unsurların, “ağyarını mani” anlamında neleri dışarıda bıraktığını izah eder. Buna göre Rasulullah’a indirilmiş ve Mushaflarda yazılmış olması, diğer kitapların, kutsi hadislerin ve nebevi hadislerin Kur’ân olmadığını ifade etmektedir. Bize mütevatiren nakledilmiş olması ise, şâz kıraatlerin Kur’ân kabul edilemeyeceğine işaret etmektedir.

Böyle bir tanımın kısır döngüye sebep olacağı yönündeki itirazı ve –yukarıda belirttiğimiz- bu itirazın cevabını da aktardıktan sonra, Kur’ân tanımına başka unsurların eklendiğinden de bahseder. Buna göre Kur’ân “[Allah tarafından] tedebbür ve tezekkür için indirilen ve tevatüren nakledilen Arapça bir lafızdır” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu tanımdaki “Arapça lafız” ibaresi, Arapça olmayan diğer semavi kitapları dışarıda bırakırken, “indirilen” ifadesi, Arapça olup da Allah tarafından indirilmeyen kitapları dışarıda bırakmaktadır. “Tedebbür ve tezekkür için” ifadesi, tanımın zaruri unsurlarından olmayıp sadece izahı güçlendirmek için eklenmiştir. Tanımdaki “tevatüren” ifadesi, yine şâz kıraatlerin ve kutsi hadislerin dışarıda bırakılması amacına yöneliktir.

Şevkânî, Kur’ân’ın “Bir sûre ile (bile olsa) i’câz için indirilmiş olan kelimeler” şeklinde de tanımlandığını; bu tanımın indirilmemiş olan kelimeleri ve i’câz özelliği bulunmayan diğer semavi kitapları dışarıda bıraktığını ifade eder. Bu tanıma da hem Kur’ân’ın i’câz yönünün zorunlu ve apaçık olmaması hem de sûrenin tanınmasının Kur’ân’ın tanınmasına bağlı olması (ve bu sebeple kısır döngüye sebep olması) açısından eleştiri yöneltilmiştir. Bu eleştiriye ise şöyle cevap verilmiştir: “Tanımın yapıldığı anda, Kur’ân’ın i’câzına dair bilgiye sahip olduğu için onun i’câzının zorunluluğu [yani Kur’ân’ın ayrılmaz bir vasfı oluşu] açıktır. Ayrıca sûre, Kur’ân’a ait olsa da olmasa da, Allah’ın indirmiş olduğu kelâmın sınırları belli bir bölümü anlamına gelir. Nitekim İncil’in de sûreleri vardır. [Yani sûre = Kur’ân, Kur’ân = sûre olmayacağı için bu tanımda kısır döngü bulunmamaktadır].”

Şevkânî, Kur’ân’ın “mushafın iki kapağı arasında bize tevatüren nakledilmiş olan” ve “Peygamberimize indirilmiş, Mushaflarda yazılı olan ve tevatürle nakledildiği kesin olan Kur’ân” şeklinde tanımlarının yapıldığını da aktarır. Bir başka tanım da “Kur’ân, inzal için Levh-i Mahfûz’da sabit bulunan Arapça kelâmlardır” şeklinde

yapılmıştır. Bu tanıma, kutsi hadisler, şâz kıraatler ve hatta bütün her şeyin levh-i mahfûzda sabit bulunduğu şeklinde itiraz edilmiştir fakat Kur'ân'ın orada inzal maksadıyla bulunması yönüyle diğer şeylerden ayrıldığı söylenerek bu itiraza cevap verilmiştir.

Nihayet Şevkânî Kur'ân'ın en uygun tanımının “Hz. Muhammed’e (sav) indirilen, tilavet edilen ve mütevatiren nakledilen Allah kelâmı” şeklinde olduğunu, bu tanıma diğerlerine yapıldığı şekilde itiraz edilmediğini belirterek konuyu sonlandırır.⁸⁰

“Tedebbür ve tezekkür için indirilen” kısmı hariç, Şevkânî'nin yaptığı bu değerlendirmelerde eski tanımlara yeni unsurlar ekleme olmadığı gibi, bunlardan hareketle yeni bir tanım ortaya koyma çabası da bulunmamaktadır. Onun bu tavrını devam ettiren başka âlimler ve araştırmacılar da vardır.⁸¹ Tanıma eklenen “Tedebbür ve tezekkür için indirilen” ifadesi ise klasik dönemlerde pek rastlanılmayan, yapılmış olsa bile yaygınlık kazanmamış bir tanımlama biçimidir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu tür ifadeler daha ziyade çağdaş dönemde yaygınlaşmıştır. Diğer yandan Şevkânî'nin ele aldığı farklı tanımlar çağdaş dönemde kimi müellifler tarafından mezc edilerek mufassal bir Kur'ân tanımı elde edilmeye çalışılmıştır. Bu mufassal tanımlara şunları örnek verebiliriz:

“Kur'ân, Hz. Peygamber'e (sav) Arapça lafız ile indirilmiş, mushaflarda yazılmış, tilaveti ile ibadet olunan, tevatüren nakledilmiş, Fâtiha sûresi ile başlayıp Nâs sûresi ile biten mu'ciz kelimullahtır.”⁸²

“Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın (cc) peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'e (sav) lafzı ve manasıyla indirilmiş, tevatürle nakledilen, kesin bilgi ifade eden ve Fâtiha'nın başından Nâs'ın sonuna kadar mushaflarda yazılı olan kitabıdır. Allah onu sapasağlam kılmış ve güzelce açıklamıştır... Onu hiçbir şey ne nakzedebilir ne de iptal edebilir... O, insanlığın elçisi Efendimiz Hz. Muhammed'in (sav) en büyük mucizesi ve yeryüzündeki mükemmel ve kalıcı hüccetidir. Rasulullah onunla insanların ve cinlerin tamamına benzerini getirmeleri hususunda meydan okumuştur, onlar ise bunu yapmaktan aciz kalmışlardır.”⁸³

⁸⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, I, 85-86.

⁸¹ Mesela bkz. Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 15-23.

⁸² Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, I, 13.

⁸³ Ebû Şühbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 8.

“Kur'ân, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça mu'ciz bir kelimedir.”⁸⁴

Her ne kadar geçmiş asırlarda kapsamlı tanımlar yapılmaya çalışılmışsa da,⁸⁵ buraya aldığımız çağdaş dönemdeki bazı mufassal tanımlarda kapsayıcılığa azami dikkat gösterildiği; geçmişte fıkıh ve kelam âlimlerinin yaptıkları tanımlardan herhangi bir unsuru dışarıda bırakmamak gayesi güdüldüğü sezilmektedir. Bunun sebebi, bir yandan Kur'ân'ın değerini ve üstünlüğünü en üst seviyede ifade etme, diğer yandan geçmişten beri yapılagelen tanımlardaki unsurları muhafaza ederek sonraki zamanlara aktarma isteği olarak açıklanabilir.⁸⁶ Çünkü bu muhafaza sebebiyle hem geçmiş ile şimdi arasındaki devamlılık sağlanmış olacak hem de müsteşriklerin Kur'ân hakkındaki olumsuz tutumlarına bir karşı duruş sergilenmiş olacaktır. Bilindiği üzere, geçmişte Kur'ân tanımlarının ve savunmalarının ortaya çıkmasının sebepleri daha ziyade Müslümanların kendi içindeki tartışmaları ve ihtilafları iken, çağdaş dönemlerde bu ihtilaflara eklenen güçlü bir etken de söz konusu olmuştur. Bu etken müsteşriklerin Kur'ân araştırmalarında ortaya koydukları yaklaşımlarıdır. Çağdaş dönemlerde müsteşriklerin Kur'ân araştırmalarında ele aldıkları temel konulardan ilki onun kaynağı meselesidir. Müsteşrikler bu meseledeki araştırma ve incelemelerinde Kur'ân'ın kaynağının Müslümanların iddia ettiği gibi vahiy olmadığına, Kur'ânî öğretilerin diğer kutsal kitaplardan aşırma olduğuna karar vermişlerdir.⁸⁷ Onların bu ve benzeri iddiaları

⁸⁴ Abdülhamit Birişik, “Kur'ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#1> (31.01.2018).

⁸⁵ Mesela VIII. asrın kıraat, tefsir ve nahiv âlimlerinden Semîn el-Halebî (v. 756/1355) de kapsamlı bir Kur'ân tanımına yer vermiş ve şunları söylemiştir: “Kur'ân, Levh-i Mahfûz'dan Cebrâil (as) vasıtasıyla Peygamber Efendimiz'in (sav) kalbine okunarak indirilmiş olandır. O, Allah'ın mukaddes zâtıyla kâim nefsanî bir kelam olarak Allah'ın kelâmı olup, kalplerde ezberlenmiş, dillerde okunan ve Mushaflarda yazılı olandır.” Bkz. Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdüddâim es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Ayûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996, III, 286.

⁸⁶ Hasan İzzeddîn b. Hüseyin b. Abdülfettâh Ahmed el-Cemel, *Mu'cem ve Tefsîr Lugavî li Kelimâti'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır 2003-2008, III, 330-331. Müellif yukarıda verdiğimiz mufassal tanımlara benzer çok unsurlu bir tanım yaptıktan sonra bu tanımın, Kur'ân'ın en önemli özelliklerini bir arada bulundurması sebebiyle –ki müellif bu özellikleri yedi maddede toplamıştır– öncesindeki tanımlardan daha üstün ve daha mükemmel olduğunu belirtir.

⁸⁷ Bu bağlamda Joseph Von Hammer'den nakledilen, “Biz Kur'ân'ın Muhammed'in sözleri olduğunu savunuruz. Müslümanlar ise Allah'ın sözleri olduğunu savunurlar” sözünü hatırlamakta fayda vardır. Bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası-*, İlahiyât, Ankara 2004, s. 112-113; Belkıs Özsoy Demiray, “İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına

karşısında Müslümanlar kendi mevzilerini daha da sağlamlaştırmak maksadıyla, Kur'ân'ı tanımlarken öncelikle onun “kelamullah” oluşuna vurgu yapmışlar;⁸⁸ ardından onun uydurma yahut tahriflerden korunduğunu ve üstün özelliklere sahip olduğunu belirtecek unsurlarla tanımlarını ikmal etmişlerdir.

Diğer yandan çağdaş döneme ait kimi mufassal tanımların belirli bir akideyi tahkim maksadıyla yapıldığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Mesela Hanbelî mezhebinin dar bir yorumunu benimseyen İbn Kâsım (v. 1392/1972), ilk üç nesilden ulemanın (ehl-i ilm) üzerinde icma ettiğini söylediği Kur'ân tanımını şöyle aktarmaktadır:

“Kur'ân hakiki olarak Allah'ın kelimidir, (O'nun tarafından) indirilmiş olup yaratılmış değildir. Cebrâil onu Allah'tan, Hz. Muhammed (sav) Cebrâil'den, sahabe de Hz. Muhammed'den (sav) işitmiştir. Kur'ân, dillerimizle okuduğumuz, mushafın iki kapağı arasında olan, kalplerimizde yer tutan, (yani) işitilen, yazılan ve ezberlenendir. Onun – mesela *bâ* ve *tâ* gibi- her harfî kelamullahtır ve yaratılmamıştır. O, Allah'ın konuşmasıyla başlamıştır ve O'nun ilmine dönecektir. O Kur'ân, harfleri ve manalarıyla kelamullahtır. Onun harfleri manalarından ayrı olmadığı gibi, manaları da harflerinden ayrı değildir. Selef-i sâlih âlimler, Kur'ân'ın faal akıl ve benzeri şeylerden Nebi'nin nefesine taşıdığı (feyz) söyleyen filozoflar ve Sâbiîlerin, onun cisimlerden bir cisim içinde yaratıldığını söyleyen Mu'tezile ve Cehmiyye'nin, Cebrâil'de, Hz. Muhammed'de (sav) veya bunlardan başka bir cisimde yaratıldığını söyleyen Küllâbiyye ve Eş'arîlerin, onun kadim ve ezeli harfler ve sesler olduğunu söyleyen Kelâmiyye'nin, onun hâdis olup Allah'ın zâtıyla kâim, ezelde (bulunmasının) ise mümteni olduğunu söyleyen Hâşimiyye ve Kerrâmiyye'nin bid'at ehli olduğunu söylemişlerdir. Kim “benim Kur'ân'ı telaffuzum yaratılmıştır” derse o Cehmîdir. Kim de “benim Kur'ân'ı telaffuzum yaratılmış değildir” derse o bid'atçıdır.”⁸⁹

Önceki mufassal tanımlar, III. asırdan sonra ortaya çıkan ve fıkıh ve kelam âlimlerinin yaptıkları Kur'ân tanımlarını birleştirmek suretiyle elde edilmişken, bu tanım, aradaki devirleri atlayıp sahabe ve tâbiûn dönemlerindeki Kur'ân tanım ve anlayışına dönülmesi arzusunun bir sonucudur. Bu durum aslında Kur'ân tanımlarının, hangi dönemde olursa olsun, tanımı yapanın bakış açısından bağımsız gelişmediğinin de bir göstergesidir. Nitekim Nûreddin İtr ortada birçok farklı tanım bulunmasının,

Yaklaşımı”, *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müzik Dergisi*, 2017, cilt: XV, sayı: 30, s. 398. 393-414

⁸⁸ Ali Karataş, “Kur'ân Ne Değildir?”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart/2014, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 27.

⁸⁹ Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî el-Hanbelî en-Necdî, *Hâşiyetü Mukaddimeti't-Tefsîr*, neşr y.y., 1410/1990, s. 13-29.

Kur'ân'ı tanımlayan ulemanın ona kendi açılarından yaklaşımlarından kaynaklandığını açıkça belirtir.⁹⁰

Çağdaş dönemdeki tanımların bir başka şekli de klasik formun yetersizliği iddiasıyla ortaya çıkan ve Kur'ân'ın amaç ve hedeflerini ön plana çıkararak tanımlama biçimidir. Bu tanımlama biçiminde bir şekilde Kur'ân'ın hidayet yönüne vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu vurgudan da anlaşılacağı üzere, bu tarz tanımlar esasen klasik mantık metodunun tanım anlayışıyla pek ilgilenmemektedir. Bu tanımlarda cins, fâsıl ve hassa gibi unsurları kullanarak Kur'ân'ın mahiyetini ortaya koymaktan ziyade, onun insanı ve toplumu ıslah etmek şeklindeki hedefi öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu sebeple bahsi geçen tanımlarda Kur'ân, “İslam mabedinin kalbi, mektebin de baş kitabı...”⁹¹ olarak vasıflanabilmektedir. Bu tür ifadeler, Kur'ân'ın Müslüman toplumda icra ettiği role atıf anlamını taşımaktadır.

Klasik dönem ulemasının yaptığı Kur'ân tarifindeki ifadelerle onun amacına vurgu yapan ifadelerin birleştirildiği tanımlar çağdaş dönemde yaygınlık kazanmış görünmektedir. Bu tariflerden bazıları şöyledir:

“Kur'ân, Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilen, Allah'tan geldiği, ezberden ve yazılı olarak aynıyla intikal ettiği konusunda şüphe bulunmayan, *Müslümanca yaşamak isteyenler için hayat kılavuzu olan* ilahi kitaptır.”⁹²

“Kur'ân, nebilerin ve elçilerin sonuncusuna vahyedilmiş; her zaman ve zeminde okunmasıyla ibadet edilsin ve *hayatın her alanında gereğiyle amel edilsin diye* Hakîm-Habîr olan tarafından âyetleri muhkem kılınmış ve beyan edilmiş, Allah'ın mu'ciz kelimidir.”⁹³

“Kur'ân, *bütün insanları uyarsın ve âlemlerin rabbini tevhide çağırsın diye* Hz. Muhammed'e (sav) vahyettiği, mushafın iki kapağı arasında yazılı olan, bize tevatüren

⁹⁰ Nûruddîn İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatü's-Sabâh, Dımaşk 1414/1993, s. 10. Müellif her ne kadar “Kur'ân, mu'ciz kelimdir” şeklindeki tarifi yeterli bulsa da, kendi çalışmasının amacına uygun olduğunu düşündüğü “Kur'ân, Hz. Peygamber'e (sav) indirilmiş, mushaflarda yazılı, tevatüren nakledilmiş, tilaveti ile ibadet olunan ve bir süreyle dahi olsa mu'ciz olan kelimullahtır” şeklindeki tanımı benimser ve bu tanımdaki unsurların kapsadığı ve dışarıda bıraktığı hususları açıklar.

⁹¹ Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 14.

⁹² Hayrettin Karaman [ve diğerleri], *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2007, I, 13.

⁹³ Muhammed el-Hüseyin Ebû Sim, “Nûrun mine'l-Kur'ân fi Tarîki'd-Da've ve'd-Du'ât”, *Da'veti'l-Hak Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 88, Mekke 1409/1989, s. 11.

nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, kıyamete kadar muhafaza edilecek olan ve *dünya ve ahiretin hayrını ihtiva eden*, Allah'ın mu'ciz kelimidir.”⁹⁴

Bu tür tanımların yanında Kur'ân'ın sadece amaçları gözetilerek yapılan tanımlar da çağdaş dönemlerde revaç bulmuştur. Bu tanımlarda fıkıh ve kelam ilimlerinin Kur'ân tanımlarından önceki zamanların anlayışının hâkim olduğunu söylemek mümkündür. O zamanlardaki tanımlarla ilgili söylediğimiz, Kur'ân'ın faziletlerini nazarlara verme eğilimi bu tanımlarda da fazlasıyla vardır. Bununla birlikte bu tanımlarda daha ziyade Kur'ân'ın amaç ve hedefleri gündeme getirilmektedir. Nitekim bu anlayışla yapılan bir Kur'ân tanımına göre “Kur'ân-ı Kerîm, karanlıklardan aydınlığa çıkartan parlak bir nur, tehlikelerden kurtaran sağlam bir ip, ötelere irtibatı sağlayan sağlam bir kulp, dünya-ahiret mutluluğunu sağlayan ilahi bir rehberdir. *Okunup anlaşılacak, anlaşılıp hayata geçirilmek için indirilmiştir... Kur'ân-ı Kerîm, akıl, can, mal, namus ve din güvenliği, sorumluluk bilinci, kalite, çalışma, inceleme-araştırma, adalet, yardımlaşma ve mü'min otoriteye itaat, emrin mahiyetini tartışmak yerine fiiliyata geçirme gibi evrensel ilkeleri uygulayan herkesi taşıdığı etikete, sahip olduğu isim ve sığata bakmadan başarıya götüren bir rehberdir.*”⁹⁵

Çağdaş dönemlerde Kur'ân'ın amaç ve hedeflerinin öne çıkarıldığı tanımların yapılmasında, ictimai tefsir anlayışının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki, miladi XVIII ve XIX. yüzyıllarda ortaya çıkan ve büyük oranda Müslümanların Batı karşısındaki kapsamlı yenilgisinin sebeplerini temellendirmeye çalışan ictimai tefsir anlayışı, sorunun kaynağında Müslümanların Kur'ân'ın rehberliğinden uzaklaşmalarının yattığına karar vermiştir. Bu sebeple bu anlayışı benimsediği için Kur'ân'ın hidayet vasfını öne çıkarmaya çalışan ve yeniden Kur'ân'a dönüşü gerçekleştirmeyi hedefleyen müfessirler farklı yöntemler izlemişlerdir. Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi mütefekkirlerin öncülüğünde başlayan bu akım geçmiş tefsir birikiminin, toplumla Kur'ân'ı buluşturmada başarısızlığına vurgu yapmıştır. Onlara göre tefsirlerde yer alan lügavî açıklamalar, mezhebî tartışmalar, isrâiliyyât ve Kur'ân'ın mesajını örten gereksiz malumâtlar nedeniyle Kur'ân'ın hidayet rehberi olma

⁹⁴ Abdurrahman b. Muhammed el-Mağzevî, *ed-Da've ile't-Temessük bi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Medine, tsz., s. 12.

⁹⁵ Sülün, *Kur'ân Kılavuzu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 199. [Tanımlardaki vurgular –italik- bize aittir. N.U.]

özelliği topluma gerektiği şekilde yansıtılamamaktadır.⁹⁶ İctimai tefsir anlayışının, kendisinden sonraki birçok âlimi etkilediği bilinen en önemli eseri *Menâr Tefsiri*'nde Kur'ân'ın yüceler yücesi Allah Teala'dan, künhüne vâkıf olunamayan bir yolla Peygamber Efendimiz'in kalbine indirilmiş, çok yüce hakikatleri ve emirleri barındıran semavi bir kitap olduğu; gönderiliş gayesinin ise insanları aydınlatmak ve onlara rehberlik etmek olduğu ve bunun da ancak Kur'ân'ın anlaşılmasıyla gerçekleşeceği vurgulanmaktadır.⁹⁷

İctimai tefsir anlayışının geniş kapsamlı yansımaları görebileceğimiz tanımlardan birisi de Said Nursi'ye (v. 1960) aittir. O uzun tamlamalar ve süslü ifadelerle renklendirilmiş tanımında şunları söylemektedir:

Kur'ân, şu kitab-ı kebir-i kâinatın bir tercüme-i ezeliyesi ve âyât-ı tekviniyeyi okuyan mütenevvi dillerinin tercüman-ı ebedîsi ve şu âlem-i gayb ve şehadet kitabının müfessiri ve zeminde ve gökte gizli esma-i İlahiyenin manevî hazinelerinin keşşafı ve sutûr-u hâdisatın altında muzmer hakaikin miftahı ve âlem-i şehadette âlem-i gaybın lisanı ve şu âlem-i şehadet perdesi arkasında olan ve âlem-i gayb cihetinden gelen iltifatat-ı ebediye-i Rahmaniye ve hitabat-ı ezeliye-i Sübhaniyenin hazinesi ve şu İslâmiyet âlem-i manevîsinin güneşi, temeli, hendesesi ve avalim-i uhreviyenin mukaddes haritası ve zât ve sıfât ve esma ve şuûn-u İlahiyenin kavli-î şârihi, tefsir-i vâzihî, bürhan-ı kâtî'î, tercüman-ı sâtî'î ve şu âlem-i insaniyetin mürebbisi ve insaniyet-i kübra olan İslâmiyetin mâ' ve ziyası ve nev-i beşerin hikmet-i hakikiyesi ve insaniyeti saadete sevkeden hakikî mürşidi ve hâdisi ve insanlara hem bir kitab-ı şeriat, hem bir kitab-ı dua, hem bir kitab-ı hikmet, hem bir kitab-ı ubudiyet, hem bir kitab-ı emr ü davet, hem bir kitab-ı zikir, hem bir kitab-ı fikir, hem insanın bütün hacat-ı maneviyesine merci' olacak çok kitablara tazammun eden tek, câmi' bir kitab-ı mukaddes hem bütün evliya ve sıddikînin ve urefa ve muhakkikînin muhtelif meşreblerine ve ayrı ayrı mesleklerine, herbirindeki meşrebin mezâkına lâyük ve o meşrebi tenvir edecek ve herbir mesleğin mesâkına muvafık ve onu tasvir edecek birer risale ibraz eden mukaddes bir kütübhaneye hükmünde bir kitab-ı semavîdir. Kur'ân arş-ı a'zamdan, ism-i a'zamdan, her ismin mertebe-i a'zamından geldiği için, Onikinci Söz'de beyan ve isbat edildiği gibi; Kur'ân, bütün âlemlerin Rabbi itibariyle Allah'ın kelâmıdır. Hem bütün mevcudatın İlahî ünvanıyla Allah'ın fermanıdır. Hem bütün semavat ve arz'ın Hâlıkı namına bir hitabdır. Hem rububiyet-i mutlaka cihetinde bir mükâlemedir. Hem saltanat-ı âmme-i Sübhaniye hesabına bir hutbe-i ezeliyedir. Hem rahmet-i vasia-i muhita nokta-i nazarında bir defter-i iltifatat-ı Rahmâniyedir. Hem ulûhiyetin azamet-i haşmeti haysiyetiyle, başlarında bazan şifre bulunan bir muhabere mecmuasıdır. Hem ism-i

⁹⁶ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1990, I, 20-26; İshak Özgel, "Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2015, cilt: XIX, sayı: 61, s. 301-302.

⁹⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, I, 17.

a'zamin muhitinden nüzul ile arş-ı a'zamin bütün muhatına bakan ve teftiş eden hikmetfeşan bir Kitab-ı Mukaddes'tir. Ve şu sırdandır ki, "Kelâmullah" ünvanı kemal-i liyakatla Kur'ân'a verilmiş ve daima da veriliyor...⁹⁸

Bu tanımdaki süslü ve bol tamlamalı ifadeler yazarın üslubunu, kullanılan ifadeler vasıtasıyla Kur'ân'a yüklenen mana da onun Kur'ân'a bakışını yansıtmaktadır. Kendi dönemindeki insanların imanını kurtarmak ve güçlendirmek gibi hedefleri olan Said Nursi,⁹⁹ bu hedefleriyle esasında ictimai tefsir anlayışını benimsediğini de ifade etmiş olmaktadır. Fakat yaptığı tanımdan anlaşıldığı kadarıyla onun Kur'ân'a bakışı ictimai tefsir yaklaşımıyla sınırlı değildir. Tanımında, hurûf-u mukatta'adan hareketle, Kur'ân'da haberleşme şifrelerinin bulunduğunu da ifade eden Nursi, başka bir kitabında "bilimsel tefsir" anlayışının örneklerini sunarak Kur'ân'da "şimendifer" ve elektrik gibi yeni icatlara işaret eden âyetlerin bulunduğunu dile getirir.¹⁰⁰ Bu gibi yaklaşımlarından ötürü esasında Said Nursi'nin Kur'ân'ı bir "her şeyin kitabı" olarak gördüğünü söylemek de mümkündür.

Çağdaş yönelimde klasik dönemlerdeki Kur'ân tanımlarının varlığı kabul edilmekle birlikte, Kur'ân'ı tanıtmaya bakımdan yeterli görülmediği anlaşılmaktadır. Bu durum bazen dolaylı olarak hissettirilse de bazen açıkça dile getirilmektedir. Mesela Mehmet Okuyan, klasik dönemde yapılmış Kur'ân tanımlarından en yaygın olanını aktardıktan sonra "farklı bir başka" tanım yapmaya girişir. Bu tanım, Kur'ân'ın Kur'ân'daki isimlerinden hareketle yapılmıştır:

Kur'ân, "düşünerek okunan, okudukça ilkeleri uygulanmak zorunda olan (*Kur'ân*)", "ilâhî bir mektup kimliğinde insanlara gönderilen (*Kitâb*)", "doğru ve yanlış ortaya koyan ve kendisiyle doğru ve yanlış ayırt edilebilen (*Furkaan*)", "cehalet karanlıklarına karşı ilâhî aydınlığı getiren (*Nûr*)", "manevî cansızlığı ve anlamsızlığı giderip hayata can ve anlam katan (*Rûh*)", "problemleri çıkmadan önce de çıktıktan sonra da çözen, gönüllerdeki inançsızlık hastalığının şifası olan (*Şifâ*)", "açıklama yönüyle mesaj derinliğine sahip olup Yüce Allah'ın kendisini ifade etme aracı olan (*Beyân*)", "insanlığa gerçekleri ve Allah'ı hatırlatan (*Zikir*)", "gerçeği getiren ve gerçeği temsil eden (*Hakk*)", "insanlığa ve kâinata merhameti tanıtan ve ilâhî rahmetin tecellisi olan (*Rahmet*)", "şaşkınlıkları giderecek şekilde bir yol göstericilik misyonuyla

⁹⁸ Bediüzzaman Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, Envar Neşriyat, İstanbul 1995, s. 10-11.

⁹⁹ Said Nursi'yi sağığında ziyaret eden Ali Özek Hoca şunları söylemektedir: "Bediüzzaman bu ziyaretimizde "Davamız iman davasıdır. Her şeyden önemli olan imandır" gibi mevzuları anlattı. Said Nursi'nin kitaplarında fıkha dair bir şey bulamazsınız. Onun düşüncesine göre insanlara sadece iman esaslarını öğretelim yeter. "Biz, insanların imanını takviye etmek ve güçlendirmek için varız. Hedefimiz budur" diyordu." Bkz. Ramazan Yıldırım, *Medreseden Üniversiteye Ali Özek*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 118.

¹⁰⁰ Bkz. Nursi, *Sözler*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 247.

şekillendirilen (*Hidâyet*), “sunduğu ilkelere uyanlar için âhirette cennet müjdesi veren (*Büsrâ*)”, “bütün ilkelerinde öğüdü esas alan (*Mev'ıza*)”, “hem apaçık, hem de açıklayıcı olan (*Mübîn*)”, “yüce bir kaynaktan gelen ve kendisi de yüce olan (*'Azım*)”, “hikmetler içeren, içi dolu mesajlar getiren (*Hakîm*)”, “değerin ve ikramın kaynağı olan (*Kerîm*)”, “yüce, onur kaynağı ve sahip çıkanını onurlandıran (*Mecîd*)”, kaynağı itibariyle her kelâmdan üstün (*Azîz*) ve içerdiği hakikatler itibariyle karanlıkları aydınlığa çeviren (*Münîr*) ilâhî kaynaklı evrensel bir sesleniştir.¹⁰¹

Okuyan'ın farklı bir tanım yapma isteği hiç şüphesiz, kabul görmüş tanımların Kur'ân'ı tarifte yetersiz kaldığına olan inancıdır. Onun bu inancının temelinde ise Kur'ân algısı ve Kur'ân anlayışının yattığını söylemek mümkündür.

Bir başka çalışmada ise, klasik dönemde yapılan ve yaygınlık kazanan tanımların Kur'ân'ı tanımlamak için yeterli olamayacağı açıkça dile getirilmektedir. Buna göre geçmişten beri ilim adamlarınca yapılan her Kur'ân tanımı onun birkaç yönünü ön plana çıkarmakta, ayrıca bu tanımlarda tanımı yapanın önemseydiği yahut yaşadığı ortam itibariyle önemsemek zorunda kaldığı Kur'ân'ın kimi özellikleri bir kısım çevrelere cevap olsun diye, savunmacı bir mantıkla vurgulanmaktadır. Neticede bu tanımlarda bazı özellikleri vurgulansa da Kur'ân bu tanımlarla sınırlandırılmayacak kadar kapsamlı bir kitaptır.¹⁰² Çalışmaya göre onun bu kapsamlılığını yansıtabilmek için Kur'ân'ı şöyle tanımlamak daha isabetlidir: “O, Allah kelmâdır. Yüce Allah son kez onunla kullarına seslenmiştir. O, meleklerin şahı Cebrail tarafından, insanların efendisi Hz. Muhammed'e getirilmiş eşsiz bir kitaptır. Kur'ân, kendisini tanıtan ve yukarıda sayılan¹⁰³ yüz küsur isimde vurgulanan tüm manaları kuşatan bir kitaptır. Kur'ân, Kur'ân'dır. Onu tanımak; onu okumak, anlamak onunla olmak ve onu kuşanmaktır. Kur'ân, insanı değerlendiren ve insana değer kazandıran bir kitaptır...”¹⁰⁴

Anlaşıldığı kadarıyla bu ve benzeri tanım girişimlerinde temel amaç, Kur'ân'ın tanım yapanın zihnindeki kapsamlılığını en geniş düzeyde ifade etme çabasıdır. Buradaki “kapsamlılık” Kur'ân'ın amacı ve faziletinin/üstünlüğünün harmanlanmasıyla elde edilmiştir. Bu sebeple bu tanımlarda bir mahiyet soruşturması yahut “Kur'ân nedir?” sorusuna efradını cami ve ağyarını mani (ilmi) bir cevap verme arzusu bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tanımların arkasındaki saik de savunmacı bir karakter

¹⁰¹ Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, I, 40-41.

¹⁰² Ali Akpınar, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı*, Kitap Dünyası, İstanbul 2012, s. 37-38.

¹⁰³ Yazar önceki sayfalarda Kur'ân'ın Kur'ân'da geçen yüzden fazla ismini/sıfatını ele alıp kısaca açıklamaktadır.

¹⁰⁴ Akpınar, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı*, s. 38.

arz etmektedir. Bu savunmacı karakter, mevcut Kur'ân tanımlarında onun amacının ve değerinin yeterince ifade edilmediği duygusunun bir sonucu olsa gerektir.

Çağdaş dönemde Kur'ân'ın tanımlanamazlığı üzerinde de durulmuştur. Esasında bu konu geçmişte fıkıh usulcöleri tarafından da dillendirilmiştir. Usulcülerden bazıları Kur'ân'ı “alem-i şahsi” [dilde türemiş ve başka şeyler için de kullanılan bir kelimenin bir zaman sonra sadece bir nesneye özel ad olması] kabul ederek “alem”in mahiyetinin klasik hadd (tarif-tanım) teorisine göre tanımlanamayacağını ve ancak kendisine işaret yoluyla yahut Kur'ân'ı baştan sona okuyup “işte bu okuduğum Kur'ân'dır” demek suretiyle bilinebileceğini söylemişlerdir. Bununla birlikte, mahiyetini belirlemek için olmayıp diğerlerinden temyiz için bile olsa, Kur'ân'ı tanımlamaktan da geri durmamışlardır.¹⁰⁵ Bu husus çağdaş dönemde de bazı âlimler ve araştırmacılar tarafından aynı şekilde gündeme getirilmiş görünmektedir.¹⁰⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Kur'ân'ı tarif etmek/tanımlamak, vahyin nüzul döneminden günümüze kadar devam eden ve belli ki bu günden sonra da devam edecek olan bir çabadır. Bu hem insanın ilişkide olduğu şeyleri anlamlandırabilmesi için öncelikle tanımlaması gerektiği şeklindeki tabii yönelişle hem de Kur'ân'ın ehemmiyetiyle ilgili bir husustur. Kur'ân'ın ehemmiyeti öncelikle Müslümanlar için sözkonusu olduğundan onun tanımlanmasıyla Müslümanlar daha fazla ve öncelikli olarak ilgilenmişlerdir. Gayr-i müslimlerin ve müsteşriklerin –her ne kadar onun vahiy mahsulü olduğunu genellikle kabul etmeseler de- bu konuya gösterdiği ilgi de aynı şekilde Kur'ân'ın ehemmiyetinden kaynaklanmaktadır.

Rasulullah'ın ve sahabilerin Kur'ân'ı tanımlamaları daha ziyade onun fazilet ve hedeflerinden bahsetmek şeklinde olmuştur. Bunun temel sebebi, nüzul dönemi ve hemen sonrasında “Kur'ân nedir?” şeklindeki bir sorunun kendine zemin bulmamış olmasıdır. Çünkü bu dönemde Kur'ân'ın ne olduğundan ziyade onun hayatı nasıl etkileyeceği ve dönüştüreceği ile ilgileniliyordu. Hem Rasulullah hem de ona tabi olanlar, Kur'ân'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna gönülden inanmışlardı. Bu

¹⁰⁵ Bkz. Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, s. 50.

¹⁰⁶ Bu konuda benzer görüşleri tekrarlayan çağdaş örnekler için bkz. Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, I, 9; Muhammed Abdullah Dirâz, *en-Nebeü'l-Azîm Nazarât Cedîde fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1426/2005, s. 43.

inançtan sonra geriye onu gerektiği şekilde hayata yansıtma kalıyordu. Kur'ân'ın inananların hayatında yapacağı etkiler onun faziletleri ve hedefleri üzerinden anlatıldığında bir anlamda onun tanımı da yapılmış oluyordu.

İslami ilimlerin gelişmeye ve çeşitli branşlara ayrılmaya başladığı dönemlerde Kur'ân'ı tanımlama özellikle fıkıh usulü ve kelamın ilgilendiği bir konu olmuştur. Fıkıh usulünün ilgilenmesinin temelinde, Kur'ân'ın edille-i şer'iyyenin ilk sırasında yer alıyor olması yatmaktadır. Fıkıh usulü bu delilleri açıklayıp izah ederken “kitap” diye isimlendirdiği ilk delil ile neyi kastettiğini izah sadedinde Kur'ân'ı tanımlama gereği duymuştur. Fıkıh usulünün bu gerekçesi tabii olarak onun Kur'ân tanımını belirlemiştir. Şöyle ki, o yaptığı tanımda, Kur'ân'ın fihki meseleler için delil olma yönlerini, hüküm istinbatı açısından neyin kaynak olduğunu ve neyi inkâr edenin kâfir olacağını/olmayacağını tespit etmeyi hedeflemiştir. Nitekim fıkıh usulü aynı tanım ve izahları diğer deliller için de yapmıştır.

Fıkıh usulünün yaptığı Kur'ân tanımı, klasik mantıktaki tanım metodunu örnek aldığından farklı âlimlerin dilinde farklı şekiller alabilmiştir. Çünkü bu tanımlama metodunda bir kavram veya varlığı tayin ve diğerlerinden temyiz etmek maksadı güdülür. Bu maksada ulaşmak için kavramın mahiyetini ve diğerlerinden ayrılan vasıflarını tam olarak belirlemek gerekir. Kur'ân söz konusu olduğunda ise belli ki bu hususlarda herkesin ittifak edeceği vasıflar farklılık arz etmektedir. Bu nedenle farklı fıkıh usulü âlimlerinin farklı Kur'ân tanımları yaptıklarına şahit olunmuştur.

Kur'ân tanımıyla erken dönemlerden itibaren ilgilenen bir diğer disiplin de kelamdır. Özellikle ehl-i sünnet kelimcileri Kur'ân'ı tanımlama hususunda daha gayretli olmuşlardır. Anlaşılan o ki bu gayretin sebebi, Kur'ân hakkında yanlış algı ve tasavvurlara sahip olduğunu düşündükleri başta Mu'tezile olmak üzere farklı grupların Kur'ân anlayışlarının yanlışlığını ortaya koymak arzusudur. Bu sebeple kelimciler Kur'ân'ın “kelamullah” ve gayr-i mahluk oluşuna vurgu yapmaya çalışmışlardır.

Fıkıh usulü ve kelam âlimleri bir yandan Kur'ân'ı tanımlamaya çalışırken bazıları ise Kur'ân'ın alem-i şahsî olduğunu, alemin mahiyetinin ise tarif edilemeyeceğini ve ancak kendisine işaret yoluyla bilinebileceğini, kişinin ancak Kur'ân'ı baştan sona okuyup “işte bu okuduğum Kur'ân'dır” diyebileceğini ifade etmişlerdir. Bununla

birlikte, Kur'ân'ı başka hitap ve sözlerden temyiz etmek için yine de tanım yapmaktan geri durmamışlardır.

Tasavvuf ehlinin Kur'ân tanımları ise, onların bilgi edinme yollarının farklılığı ve nasların zahir manalarının yanında batın manalara da sahip olduğunu düşünmeleri sebebiyle, diğer ilimlerden farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Özellikle İbnü'l-Arabî ve onun yolunu izleyen mutasavvıflar, farklı bakış açıları sebebiyle Kur'ân'ı insan, insan-ı kâmil ve Hz. Muhammed (sav) olarak tanımlayabilmişlerdir.

Fıkıh usulü ve kelamın Kur'ân tanımlarının Müslümanlar arasında yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Çağdaş dönemlere gelindiğinde bu tanımlar ya aynı şekilde alınmış ve aktarılmış, ya farklı âlimlerin aynı mantıkla yaptıkları tanımlar birleştirilip mufassal tanımlar ortaya konmaya çalışılmış yahut da bu tanımlar yetersiz bulunarak Kur'ân'ın faziletleri ve amacını ön plana çıkaran yeni tanım denemeleri yapılmıştır. Bununla birlikte şunu ifade etmek gerekir ki, yeni tanım denemeleri daha ziyade fıkıh usulü ve kelam eserleri dışındaki çalışmalarda yer bulabilmiştir. Çağdaş dönemde yazılan ve klasik fıkıh usulü ve kelam metodolojisini takip eden eserlerde yeni Kur'ân tanımlarına pek rastlanmamaktadır.

Tarihsel sürece baktığımız zaman, tanımlayanların Kur'ân'a dair tasavvurlarının ve onu yerleştirdikleri konumun Kur'ân tanımına yansıdığını görmekteyiz. Esasında tanımlardaki farklılığın temel sebebi de budur. Kur'ân'ı tanımlayanlar, öncelikle onun kutsallık ve nezaheti, kıymet ve üstünlüğü hususundaki düşüncelerini tanımları yoluyla ifade etmiş olmaktadırlar. Onun bu vasıflarının farklı duruşlara göre ifade edilmesi, tanımlarda farklılığı ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple –mesela- kimisi onun tevatüren naklini tanım açısından gerekli görürken, kimisi buna itiraz etmekte ve tevatüren nakli olmasa bile Kur'ân'ın yine de Kur'ân olacağını belirtmektedir. Diğer yandan Kur'ân'ın kendisi hakkındaki tanımlayıcı ifadeleri, onun amaçlarının belirlenmesi ve bu konularda neyin ön plana çıkarılması gerektiği gibi hususlar da tanımların farklılaşmasına sebep olmuş görünmektedir.

Şu bir gerçek ki Kur'ân'ı bütün insanların üzerinde ittifak edebilecekleri şekilde objektif olarak tanımlamak gayet zor bir iştir. Çünkü öncelikle Kur'ân'ın varlığı ve vahiy kaynaklı bir mesaj oluşu sadece Müslümanların benimsediği bir husustur. Müslüman olmayanların bu mesele üzerinde ittifak etmelerini beklemek gerçekçi

değildir. Müslümanların kendi içerisinde tanım konusunda ittifak oluşması da zordur. Zira yukarıda farklılaşma sebepleri olarak saydığımız hususlar geçerliliğini bu gün de korumaktadır. Günümüzde geniş bir kabul görmüş gibi sunulan Kur'ân tanımı, hem geçmişte hem de şimdi çeşitli açılardan tenkit edilmiştir ve edilmektedir. Bununla birlikte yine de daha az tenkit edilmesi ve üzerinde daha çok ittifak edilmesi mümkün olan bir Kur'ân tanımı yapılabilir. Bize göre böyle bir tanımda yer alacak unsurlar, sadece onun Mushaf olduktan sonraki değil önceki durumunu da dikkate almalı ve herhangi bir ilmin argümanlarının sınırları içine hapsolmemalıdır. Bunun yanında onun mahiyetini belirtirken dilde (Arapça) gerçekleşen bir hitap (Kelamullah) oluşuna vurgu yapılmalıdır. Buna göre kanaatimizce Kur'ân'ı şöyle tanımlamak mümkündür:

“Kur'ân, Hz. Muhammed'in (sav) kalbine mahiyeti bilinmeyen bir şekilde Allah tarafından indirilen, onun tebliği yoluyla miladi 7. asırdaki Hicaz bölgesinde yaşayan Araplara kendi dillerinde doğrudan hitap eden, Hz. Osman zamanındaki titiz çalışmalar sonucunda derlenip Mushaf haline getirilen, bütün insanları her türlü şirk düzeninden uzaklaştırıp tevhide çağırان ve yeryüzünde tevhid temelli bir adalet düzeni oluşturmayı hedefleyen ilahi kelimadır.”

Kaynakça

Acem, Refik, “el-Kur'ân”, *Mevsû'atu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1999.

Akpınar, Ali, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı*, Kitap Dünyası, İstanbul, 2012.

Akpınar, Ömer Faruk, “Fezailü'l-Kur'ân Edebiyatı”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 17, s. 177-194.

Albayrak, Halis, “Kur'ân'ı Anlamak” - “Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak”, *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, 03-05 Şubat 1995, 1995.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994.

Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyyidüddîn Ali b. Ebû Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, tsz.

- Benli, Abdullah, “Kur’ân Tanımındaki Unsurların Tahlili”, *Bilimname*, XVIII, 2010/1, 21-37.
- Birişik, Abdülhamit, “Kur’ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#1> (31.01.2018).
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar)*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 1422/2001.
- Cebecioğlu, Ethem, “Kur’ân”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.
- Cemel, Hasan İzzeddîn b. Hüseyin b. Abdülfettâh Ahmed, *Mu'cem ve Tefsîr Lugavî li Kelimâti'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır, 2003-2008.
- Cürcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2009.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram b. Abdussamed, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Suudi Arabistan, 1412/2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkḥ*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
- Dirâz, Muhammed Abdullah, *en-Nebeü'l-Azîm Nazarât Cedîde fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1426/2005.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zutâ, *el-Fıkḥu'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkân, Birleşik Arap Emirlikleri, 1419/1999.
- Ebû Sim, Muhammed el-Hüseyin, “Nûrun mine'l-Kur'ân fî Tarîki'd-Da've ve'd-Du'ât”, *Da'veti'l-Hak Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 88, Mekke, 1409/1989.
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü's-Sünne, Kahire, 1423/2003.

- Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Fuâd Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1381/1961.
- Elik, Hasan-Coşkun, Muhammed, *Tevhit Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1417/1997.
- el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Hz. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2004.
- Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed, *el-Müstedrak 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâhir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990.
- Hakim, Su'âd, "el-Kur'ân", *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Dâru Nedra, Beyrut, 1401/1981.
- Itr, Nûruddîn, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatü's-Sabâh, Dimaşk, 1414/1993.
- İbn Ebi'l-İz, Sadruddîn Muhammed b. Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Abdullah b. el-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1417/1997.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id b. Hazm el-Endelusî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, tsz.
- İbn Kâsım, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî el-Hanbelî en-Necdî, *Hâşiyetü Mukaddimetü't-Tefsîr*, neşr y.y., 1410/1990.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır*, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Riyad, 1399/1979.
- İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminateddin b. Firişte, *Şerhu Menâri'l-Envâr fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1308/1891.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, “Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye”, Çeviren ve notlar ekleyen: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, C. II, sy. 6, s. 265-302.
- İbnü'l-Lihâm, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abbâs el-Ba'î, *el-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Câmi'atü'l-Melik Abdül'l-Azîz, Mekke, tsz.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Dâru'l-Medenî, Suudi Arabistan, 1406/1986.
- Karaman, Hayrettin [ve diğerleri], *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara, 2007.
- Karataş, Ali, “Kur'ân Ne Değildir?”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart/2014, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 21-53.
- Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfayyîş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964.
- Mağzevî, Abdurrahman b. Muhammed, *ed-Da've ile't-Temessük bi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Medine, tsz.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası*-, İlâhiyât, Ankara, 2004.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Hubeyb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim (el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar)*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *İşârâtü'l-İ'câz*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1995.

Sözler, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1993.

Okuyan, Mehmet, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvuf> (20.03.2018).

Özgel, İshak, “Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2015, cilt: XIX, sayı: 61, s. 299-321.

Özsoy Demiray, Belkıs, “İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı”, *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2017, cilt: XV, sayı: 30, s. 393-414.

Özsoy, Ömer, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Otto, Ankara, 2015.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Batınlık ve Batını Te'vil Geleneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Pezdevî, Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, Matbaatü Câvid Beris, Karaçi, tsz.

Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şâmiyye, Dımaşk/Beyrut 1412/1992.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1990.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Belhî, *Mesnevî-i Şerif, [Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nahifî Tercümesi I-VI]*, Haz: Amil Çelebioğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 2000.

Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, *et-Tavzîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1996.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr, *Kavâtu'u'l-Edille fî'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1999.

- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdüddâim, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafî'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Ayûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Mısır 1394/1974.
- Sülün, Murat, *Kur'ân Kılavuzu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.
- “Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerim'e İşâri Yaklaşımlar”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar –I-* içinde, Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara, 2013
- Şa'bân, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Azv İnâyet, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1419/1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra b. Musa b. Dahhâk, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâki, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1395/1975.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülbakî Sürûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs/Mektebetü'l-Müsennâ, Mısır/Bağdat, 1380/1960.
- Türcan, Galip, “Kelamcılara Göre Kur'ân'ın Otoritesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 2011, s. 7-28.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002.

- Uludağ, Süleyman, "Kur'ân", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991.
- Üçer, İbrahim Halil (ed.), *İslam Düşünce Atlası*, İLEM ve Konya Büyükşehir Belediyesi Yayını, İstanbul, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halkul-kuran> (18.02.2018).
- Yıldırım, Ramazan, *Medreseden Üniversiteye Ali Özek*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Yüksek, Muhammed İsa, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh Bahâdır, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1376/1957.
- el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.
- Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi' li Tâciddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdülazîz-Abdullah Rabî', Mektebetü Kurtuba, Kahire, 1418/1998.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsiru'l-Münîr fi'l-Akîde ve's-Şerî'a ve'l-Menhec*, Dımaşk, Daru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418/1997.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, tsz.

(Gönderim Tarihi: 20 Ocak 2018 Kabul Tarihi: 12 Nisan 2018)

DOI NUMARASI: 10.31121/tader.375993

YAYIN TARİHİ: 20.04.2018

İMÂM ABDULHAMİD EL-FERÂHÎ VE “NİZÂMU’L-KUR’ÂN VE TE’VÎLU’L-FURKÂN Bİ’L-FURKÂN” ADLI TEFSİRİNDEKİ METODU¹

Yazan: Dr. Muhammed Yusuf eş-Şerbecî²

Çeviren: Hikmet KOÇYİĞİT³

Özet:

İmâm Abdulhamîd el-Ferâhî el-Hindî (1280 h./1349 h.) Kur’ân ilimleri ve Arapça konusunda seçkin olan âlimlerden biri kabul edilir. O, doğu’nun allâmesi ve İslâm tarihçisi Şiblî Nu’mânî (ö.1332 h.)’nin dayısının oğludur.

Allah kendisine rahmet eylesin, o, keskin zekâda, fazilet çokluğunda, ilim genişliğinde, yumuşak huylulukta, sağlam görüşlülükte, dünyaya karşı zahit davranmada ve Allah’ın rızasına râğbet etmede Allah’ın delillerinden bir delildi.

Ne yazık ki bu büyük şahsiyet, kitaplarının çokluğuna, değişik ilim dalları ve sanatlardaki - özellikle Kur’ânî çalışmalardaki- kırkı aşkın te’lifatına rağmen hâlâ İslâmî çevrelerde büyük ölçüde tanınmamaktadır. O, Kur’ân’ın bir kısmının bir kısmını tefsir ettiği görüşündedir. Dolayısıyla, kıssalardan ve müfessirlerin getirmiş oldukları süslü ve ilginç şeylerden uzak durmuştur. Tefsir alanındaki kitabını buna bağlı olarak te’lif etmiş ve “Nizâmu’l-Kur’ân ve Te’vîlu’l-Furkân bi’l-Furkân” ismini vermiştir.

Bildiğim kadarıyla, daha önce kimsenin yapmadığı böyle bir çalışmada onu tanıyacağız. Allah başarıya ulaştırandır.

¹ Bu makale orijinal haliyle, *el-İmâm Abdulhamîd el-Ferâhî ve Menhecuhu fi Tefsîrihi “Nizâmu’l-Kur’ân ve Tevîlu’l-Furkân bi’l-Furkân”*, Mecelletu Câmiâti Dımeşk li’l-Ulûmi’l-İktisâdiyye ve’l-Kur’âniyye, C.XX, s.459-487’de Arapça olarak yayımlanmıştır. Çeviri sırasında Türkçe ifade biçimine uyum sorununu azaltmak amacıyla az da olsa bazı tasarruflar yapılmıştır.(Çev.)

² Dımeşk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ve Ulûmu’l-Kur’ân Bölümü. 1960 yılında Dımeşk’te doğan müellif, Ürdün’deki Amman Ünivesitesi’nde Tefsir ve Kur’ân İlimleri alanında yüksek lisans yapmış, aynı alanda hicrî 1413 yılında Zeytuniyye Üniversitesi’nde ise doktorasını tamamlamıştır. Birleşik Arap Emirliklerinde ve Dımeşk Üniversitesi’nde Tefsir ve Kur’ân İlimleri sahasında dersler vermiştir. Fadl Hasan Abbâs, Vehbe ez-Zuhaylî, Mustafa Dîb el-Buğâ ve Mustafa Saîd el-Hım gibi âlimlerin öğrencisi olmuştur. Üç ay süren bir hastalıktan sonra 3 Mayıs 2016’da Salı günü vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: 1-*el-İmâm es-Suyûtî ve Cuhûduhu fi Ulûmi’l-Kur’ân* (Doktora Tezi); 2-*el-Kur’âniyyûn ve Sünnetu’n-Nebeviyye Muhammed Şehrûr Numüzenen*; 3-*İlmu’l-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’ân’il-Kerîm ve Eseruhu fi’l-Keşf an İ’câzi’l-Kur’ân*. (Çev.)

³ Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hikmet0216@gmail.com, Bu makalenin varlığından beni haberdar eden ve çeviride önemli katkıları olan değerli arkadaşım Doç. Dr. Enes ERDİM’e çok teşekkür ederim.

Giriş

Her ne kadar hayattayken şansları yaver gitmese de Allah'ın ölümsüz kıldığı insanlar vardır. Allah, vefatlarından sonra onların şanını yüceltmiş ve makamlarını yükseltmiştir. İşte bu eşsiz, meşhur şahıslardan biri de Hint Allâmesi İmâm Abdulhamîd el-Ferâhî (ö.1349 h.)'dir.

O, keskin zekâlı, çok faziletli, ilmi geniş, yumuşak huylu, sağlam görüşlü, dünyada zühd içinde yaşayan, Allah'ın rızasını isteyen Allah'ın delillerinden bir delildi.

Değerli kardeşim Prof. Dr. Ahmed Hasan Ferhat on dört yıl önce, eşsiz zekâsına ve üretken aklına delalet eden, Arabî ve İslâmî ilimlerin bugününde ve geleceğinde kaçınılmaz açık bir etkisi bulunan kitaplarının ve te'lif eserlerinin çokluğuna rağmen, bu âlimin Arap ve İslâm âlemindeki kültürel ve ilmî çevrelerde halen tanınmamasından dolayı üzüntülerini ifade ettiler¹

Allah, Ferâhî'nin ölümünden yetmiş beş yıl sonra onun beklentilerini gerçekleştirdi. İşte onun kitapları gün yüzünü görmeye başladı ve sonuncusu 2002 yılında Dâru'l-Garbi'l-İslâmî'de bastırılan Müfredâtu'l-Kur'ân oldu. İşte, hicrî 14.asırdan günümüze kadar İslâmî ilimlere hizmet eden büyük âlimleri kapsamak için düzenlenen kongreler.² Umulur ki bu çalışma Allâme Ferâhî'ye hakkını öder (ve onu bilinir hale getirir) ve tüm konferans ve seminerlerinde mutlaka Ferâhî'den söz eden ve ondan alıntılar yapan kıymetli kardeşim Prof. Dr. Ahmed Hasan Ferhat'ı da memnun eder.

Şöyle dersem mübalağa etmiş olmam: Bizi bu meşhur şahısla ilgili yazmaya yönelten şey, bu büyük İmâm hakkında ondan çokça şey duymuş olmamızdır. Araştırmayı yapısal olarak iki bölüm halinde yapmak uygundur:

Birinci bölüm: İmâm Ferâhî'yi, kişisel hayatını ve bilimsel yapıtlarını tanıtır.

İkinci bölüm: Tefsirdeki metodu. Çalışmada, kitapları arasından bu alandaki en önemli kitabını ele alacağım. O da kendisi için önemli bir emare niteliğindeki "Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân" adlı eseridir.

Allah'tan başarı, sağlam görüşlülük ve amelde doğruya ulaşma dileriz.

BİRİNCİ KONU: İMÂM EL-FERÂHÎ, HAYATI VE SÎRETİ

1. İsmi, Nesebi ve Doğumu: O, Abdulhamîd b. Abdulkerîm b. Kırbân Kanber b. Tâc Ali el-Ensârî, Hamîduddîn³ Ebû Ahmed⁴ el-Ferâhî'dir. el-Ferâhî, şimdilerde

Hindistan'ın (U.P.) Uttar Pradeş vilayetine bağlı A'zamkere nahiyesi köylerinden Ferîhâ'ya yapılan bir nispettir

O, h.1280 senesinde Ferîhâ'da saygın bir ailede doğmuştur. O, kendisinden çokça istifade ettiği Hint Allâmesi, edebiyatçı, tarihçi Şeyh Şiblî Numanî'nin (ö. 1332 h.) dayısının oğludur.

2. Yetişmesi ve İlim Talebi: Ferâhî gençliğinden itibaren ilim tahsiline başladı. Daha küçükken Kur'ân'ı ezberledi. Sonra Fars dilini okuyarak onu mükemmel hale getirdi. Bu dille, meşhur şair Hakanî Şirvanî (ö.595 h.) ile yarışacak şiirler yazarak çok harika ve ilginç şeyler ortaya koydu. Daha sonra Arapça tahsiliyle meşgul oldu. Kendisine altı yıl bakan halasının oğlu Şeyh Şiblî Nu'mânî'nin himayesine girdi. Sarf, nahiv, lügat, edebiyat, mantık ve felsefesiyle bütün Arabî ilimlerini ondan aldı.

3. İlim Yolculukları: İlim talebiyle Hindistan ve Pakistan'daki çeşitli şehirlere yolculuk yaptı. O dönemde Hindistan'daki ilim şehri Leknev'e seyahat etti. Meşhur tâ'liklerin sahibi, fakih, muhaddis İmâm Şeyh Ebû'l-Hasenat el-Leknevî (ö.1304 h.)'nin halkasına katıldı. Sonra Lahor'a geçti. O çağdaki Arap dili İmâmı ve usta şairi Şeyh Edip Feyzu'l-Hasen es-Seharenfurî (ö.1304 h.)'den Arap edebiyatını aldı. Bu zat, Muallakat ve Hameseyi üç dilde şerh eden biri olup Lahor'da Ulûmu'ş-Şarkiyye/Doğu İlimleri Fakültesi'nde Arap dili profesörüydü. Ferâhî, Arap edebiyatında mahir bir hale geldi, şiir ve inşada emsallerini geçti.

Bütün cahiliye divanlarını okuyarak karışıklıkları çözdü ve istisnai durumları izah etti. Cahiliyye halkının minvali üzere kasideler söylüyor, Arap belagatçileri ve fasihlerinin kalıbı üzere risaleler yazıyordu.

Sonra yirmi yaşındayken İngiliz diline yöneldi. Aleykere'l-İslâmîyye Fakültesi'ne girdi. Birkaç sene sonra Allahâbâd Üniversitesi'nden lisans derecesinde mezun oldu. Çağdaş felsefede seçkin bir yer edindi. Bunu da -o gün Aleykere'l-İslâmîyye Fakültesi'nde hoca olan- Prof. Dr. Tomas Arnold'dan aldı. Dinî ve çağdaş ilimleri bir araya getirdi. Böylece denildiği gibi, *Mecmau'l-Bahreyn/İki denizin birleştiği yer* oldu. Arabî ve dinî ilimlerde âlim, İngilizce ve çağdaş ilimlerde seçkin biriydi. Onda iki tür nitelik bir araya gelmişti: Birisi derin ilim sahibi âlimlerin muttakiliği, diğeri de olgun fazilet sahibi kişilerin münevverliği.

4. Ahlakı ve Menkıbeleri

Ferâhî şeyhi, hocası ve halasının oğlu Allâme Şiblî Nu'manî'nin ahlakından etkilenmiştir. Allâme Seyyid Süleymân en-Nedvî şeyhi Şiblî'nin biyografisini yazarken şöyle demiştir: "Dayısının oğlu, müfessirlerin İmâmı, âlim, salih ve müttaki Mevlânâ Hamîduddîn el-Ferâhî'ye ders vermiştir."⁵

Ve yine onun hakkında şöyle demiştir: "Allah rahmet etsin O, keskin zekâlı, çok faziletli, ilmi geniş, yumuşak huylu, sağlam görüşlü, dünyada zühd içinde yaşayan, Allah'ın rızasını isteyen Allah'ın delillerinden bir delildi."⁶

Onun hakkında Şeyh Şiblî ise şöyle demiştir: "Kim Abdulhamîd ile oturursa onun kalbi dünyadan yüz çevirir."

Şeyh Nedvî'nin kendi şeyhi Şiblî hakkında söyledikleri şeyi biz de onun hakkında söyleyebiliriz: "O muhakkik araştırmacı, edib ve şair, kudretli kâtip ve yazar, hatip, konuşmacı, mütefekkir, ıslâhatçı ve tecrübeli bir siyasetçi, eğitimde uzman, bu asrın birçok gereksinim ve talepleri karşısında devrimciydi. O sanki çeşitli güzel, göz kamaştırıcı rengârenk çiçeklerin buketiydi."⁷

Dr. Takiyuddîn el-Hilâlî onu vefatından yedi sene önce ziyaret ettiğinde kendisi hakkında şöyle demiştir: "Bu büyük adam konuşmada son derece fasih, Hind âlimleri şöyle dursun Arap âlimleri arasında da nadir bir kişidir..."⁸

Özetle, cömertliği, tevazuu ve gönül zenginliğiyle birlikte dünyaya karşı olan verası ve zühdü, kanaatkâr olması, gösterişten kaçınması, kulluğunun güzelliği muasırlarının kendisi hakkında icma ettiği konu olmuştur.⁹

5. Görevleri ve Makamları:

Ferâhî, ilim talebindeki amacına ulaştıktan, havuzlarından su içtikten ve bahçelerinden beslendikten sonra Sind'in başkenti Karataşî'deki İslâm Medresesi'ne Arap İlimleri hocası olarak atandı. Orada iki yıl ders verdi, kitap yazdı, teliflerde bulundu, şiir yazdı ve okudu. Sonra miladî 1907 senesinde Aleykere'l-İslâmîyye Fakültesi'ne Arap dili hocası seçildi. O günlerde buradaki Arapça hocası, kendisine İbranice öğretme karşılığında Ferâhî'den Arapçayı tamamlayan meşhur Alman müsteşrik Yusuf Harvîz bulunmaktaydı.

Birkaç yıl sonra Allahâbâd Üniversitesi'ne Arap dili hocası tayin edildi. Burada, ülkenin hâkimlerinin ve valilerinin mezun olduğu Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye'l-Emiriyye

ve'n-Nizâmiyye'ye müdür olarak Haydarâbâdu'd-Düken'e intikal edinceye kadar senelerce kaldı.

Dinî ilimleri Arapça, çağdaş ilimleri Urduca eğitim veren bir üniversitenin kurulması için çalıştı. Bu üniversite *el-Câmiatu'l-Osmâniyye* diye isimlendirildi. Yaş bakımından üniversitelerin en yenisi olmasına rağmen düzen bakımından en şaşırtıcısıydı. Ayrıca halasının oğlu Şiblî Nu'mânî'nin hatırasına kurulan yazarlar evinin kuruluşunda pay sahibi oldu. Burada müdürler kuruluna başkanlık etti. Kendisini onun gelişimine adadı. Öyle ki, bu kuruluş Hindistan'daki en büyük bilimsel akademiye dönüştü. Bu akademide, Hindistan'daki bilimsel akademileri bir benzerini yapmaktan aciz bırakacak ilmî kıymeti haiz eserler yayımlandı. Buradan Allâme Seyyid Süleymân en-Nedvî, Şeyh Ebû'l-Hasenât en-Nedvî, üstat Ziyâuddîn el-İslâhî benzeri çok sayıda kudretli âlimler çıktı. Bunların dışında da birçok kimse vardır.¹⁰ Bu akademinin kurulmasından yaklaşık seksen beş yıl geçmiş olmasına rağmen eğitim öğretim hizmeti alanında hala canlıdır.

Üstat Muhammed Ekrem en-Nedvî, Şeyh İkrâm'ın şu sözünü nakletmektedir: “Yazarlar Evi Akademisi bugün İslâmî ilimlerin yayılmasında en önemli merkezdir.”¹¹

Bundan sonra Ferâhî, işi bırakarak evine kapandı ve ilme yöneldi. Köyünün yakınında “Medresetu'l-Islâh” diye isimlendirilen Arapça olarak dinî eğitim veren bir medrese kurdu. En güzel bir üslup ve ideal bir yolla onun işlerine bakıyordu. Medresenin en büyük maksat ve hedefi Arapça öğretim metotlarını güzelleştirmek, yorucu ve kısır ders yükünü azaltmak, Kur'ân ilimlerini talep etmeye yoğunlaşmak, Kur'ân'ın manalarını, nazmını, hükümlerini ve hikmetlerini araştırmaktı. Ferâhî, boş vakitlerini telif ve tedvinle, Kur'ân'ı ve manalarını düşünmeyle ve etrafını çeviren öğrencilere ders vermeyle geçiriyordu.

6. Öğrencileri

Az önce İmâm Ferâhî'nin ömrünü eğitim ve öğretimle, medreselerin kurulup kontrol edilmesiyle geçirdiğini zikrettim. Dolayısıyla öğrencilerinin çok olduğunda herhangi bir şüphe yoktur. Onların çoğu parmakla gösterilen âlimlerdendir. Allâme es-Seyyid Nedvî onlardan biri olduğu halde şeyhi el-Ferâhî'nin biyografisini yazarken öğrencilerini zikretmemesi şaşırtıcıdır. Ancak Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb, yapmış olduğu Ferâhî'ye ait *Kitâbu'l-Müfredât*'ın tahkikinin girişinde Ferâhî'nin hayat hikâyesinden bahsederken şöyle der: “el-Ferâhî, Karataşî, Allahâbâd ve Haydarâbâd'ta

ders vermiştir. Ders sınıflarında çok sayıda öğrenci ondan okumuştur. Daha sonra Nedvetu'l-Ulemâ, Haydarâbâd ve Medresetu'l-İslâh'ta dersler yapmıştır... Oraya gelenlerin çoğu, âlimler, araştırmacılar ve yüksek sınıflardaki ilim talebeleriydi.

Aşağıdakiler, el-Ferâhî'nin meclislerinde bulunup, ondan etkilenerek Kur'ân tefsiri ve diğer konulardaki konferanslarından ve derslerinden istifade eden kişilerdendir:

- 1- Dinî ve dünyevî riyaset sahibi Allâme Ebû'l-Kelâm Âzâd (ö. 1377 h.)
- 2- Allâme es-Seyyid Süleymân en-Nedvî (ö.1373 h.)
- 3- Şeyh Munâzir Ahsen el-Geylânî (ö.1357 h.)
- 4- Üstâz Abdullah el-İmâdî (ö.1366 h.)
- 5-Üstâz Abdulmâcid ed-Diryâbâdî (ö.1397)

Onun vefatından sonra kitaplarının ve telifatının neşrini ve Urduca'ya tercemesini üstlenen talebelerine gelince onlar, kendisinin iki arkadaşı: Şeyh Ahter Ahsen el-İslâhî (ö.1378 h) ve Şeyh Emîn Ahsen el-İslâhî (ö.1418 h)'dir. Bunlardan birincisi Arapça ve Kur'ân ilimlerinde keskin nazarlı, derin görüşlü biriydi. Salihlik, vera ve güzel üslupta şeyhine en fazla benzeyendi. İkincisine gelince, düzgün ifadeye sahip bir hatip, edebiyatçı bir yazardı. Şeyhinin kitaplarını harika bir üslupla Urduca'ya çeviren odur. Böylelikle Hint alt kıtasındaki araştırmacıların Ferâhî'nin fikirlerinden Kur'ân düşüncesinin semerelerinden faydalanmaları kolaylaşmıştır.¹²

7. Vefatı:

Allah rahmet etsin Ferâhî, h. 1349 senesi 19. Cemâdiye's-Sânî, miladî 11 Kasım 1930 tarihinde Mesûrâ beldesinde uygulanan bir ameliyatın hemen sonrasında, ecel gelinceye kadar bu iyilik ve amel hali üzerine kaldı. Buraya defnedildi. Şöyle diyen kişinin sözü doğrudur: "O, övülmüş olarak yaşadı, şehit olarak öldü." Allah ona rahmet eylesin.

Çok sayıda arkadaşı Arapça, Farsça ve Urduca kasidelerle onu övmüştür. Aşağıdakiler, öğrencisi, Seyyid Süleymân en-Nedvî'nin mersiyesinde onun hakkında söylediği şeylerdendir: "Bu büyük imâm şark ve garp ilimlerini kendisinde birleştiren, asrının ender şahsiyetidir. Kendisinde ilim ve marifetin bir araya geldiği bir şahıstır. Dinî ilimlerde mahir, aklî ilimlerde tenkitçidir. Arapça'da asrının yegâne şahsiyeti, Kur'ân ilimlerinde döneminin tek örneğidir. Kur'ân'ın hikmetini ve inceliklerini bilir,

ilimle dolu ve kuşatılmıştır.¹³ Ancak ne yazık ki onun ilminden defterlere ve kâğıtlara çok az şey nakledilmiştir...¹⁴

8. Bilimsel Eserleri

Bu büyük adamın eserlerinden haberdar olan kimse, bu dönem süresince onun, Arap ve İslâm ülkelerindeki ilim ve kültür çevrelerinde meçhul kalmasına, ilmî araştırmalarda ve edebî yazıtlarda ondan istifade edilmemesine şaşırır.¹⁵

Eser veren ve düşünce alanında yeni şeyler üreten âlimler sayıldığında, eskilerden İmâm Taberî, sonra İmâm Rağıb el-İsfehanî akla gelir. Çağdaşlardan İmâm Ferâhî olduğunu söylersem hakikat sınırını aşmış olmam. Bu da onun kitaplarında yeni bir açılım getirmesi, büyük âlimlerimizin yazdıklarıyla kalmayıp aynı zamanda fikrî yenilenmeye, ifade gelişimine kadar uzanması sebebiyledir. Onun üslubu, Kur'ân'dan alıntılar gibidir.¹⁶

Seyyid Süleymân en-Nedvî şöyle demektedir: “Arkasında eserleri sayesinde yok olmayan bir hazine, bitip tükenmeyen ilimler bırakmıştır. Onların çoğu Arapçadır.” Kendisi acem olduğu halde, Arapça dışında basılan kitapları, Arapça telif etmiş olduğu eserlerine oranla azdır. Ona bu konu hakkında sorulduğunda, “eserlerimin kalıcı olmasını istiyorum”, demiştir.

Nedvî şöyle diyor: Sonra kendisini Kur'ân'ı düşünmeye, incelemeye ve her yönüyle tahkik etmeye vermiştir. Her taraftan Kur'ân ilmini toplamış, ömrünün çoğunu bu konuda geçirmiştir. Kendisini âlimlerin gözden kaçırmış oldukları şeyleri yakalamaya, onların saçtıklarını toplamaya, dağınık bıraktıklarını ise bir araya getirmeye ve tahkik etmediklerini tahkik etmeye adanmışken vefat etmiştir. Dili Kur'ân ilimlerini yayıyor, kalbi Kur'ân müşkilatını araştırmak için çarpıyordu. Kalemi de Kur'ân'daki karmaşıkları ortaya çıkarmak adına hareket ediyordu.

Şeyh Emîn Ahsen el-İslâhî, Ferâhî'nin eserlerini üç kısma ayırmıştır:

Birincisi: Allah'ın, hayatında bitirerek çoğunu neşretmesinde onu başarılı kıldığı eserlerdir.

İkincisi: Bölümlere ayrılmaya uygun olup topluca yazmış olduğu eserlerdir.

Üçüncüsü: Sadece bir kısmını veya onun etrafındaki talikatları parça parça yazmaya güç yetirebildiği eserlerdir.

Biz, Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî'nin, Ferâhî'nin kitaplarını hece harflerine göre düzenleyip iki kısma ayırmasına tabi olacağız:

Birinci Kısım: Basılmış Olan Kitapları

Bunlar şunlardır:

1. Esâlibu'l-Kur'ân: Kur'ân'ın usluup vecihlerini, mefhumlarını ve bunların kullanım yerlerini, kastedilen anlamın anlaşılmasına yardımcı olan terkiplerin delaletini inceleyen kitaptır. Kitap, Hindistan'da Dâiretu'l-Hamîdiyye'de h. 1389 senesinde basılmıştır. İmâm Ferâhî'nin Kur'ân ilimlerine ilişkin risalelerinin içinde h.1411 senesinde yeniden basılmıştır.

2. Esbâku'n-Nahv: Urduca iki cilttir. Yabancılara bilimsel kolay bir yolla ve yeni, basit bir metotla sarf ve nahiv öğretmek için kaleme alınmıştır. Hindistan'daki dinî eğitim veren birçok okulun müfredâtında yer almıştır. İlk baskısı müellifin hayatında çıkarılmıştır. İkinci baskısı ise öğrencisi Şeyh Ahter Ahsen el-İslâhî'nin gözetiminde yapılmış ve h.1357 senesinde neşredilmiştir.

3. Emsâlu Âsıf el-Hakîm: Âsıf'ın hikâyelerinin derlemesidir. el-Ferâhî öğrencilik yıllarında İngilizceden Arapça'ya tercüme etmiştir. Kitap onun vefatından sonra neşredilmiştir. Bu kitap Hindistan'daki bazı dinî medreselerin müfredâtında yer alır.

4. İmâ'nun fî Aksâmi'l-Kur'ân: Yazarının hayatında iki baskısı çıkarılmıştır. İlk Leknev şehrinde yapılmıştı ve küçük hacimliydi. Sonra yazar bölümlere ekler yaparak yeni bir tarzda yazmış, Ahmediye Matbaasında Aleykere şehrinde h.1329 senesinde basılmıştır. İkinci baskısı ise Kâhire'de Selefiye Matbaasında h.1349 senesinde yapılmıştır. Kuveyt'teki Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm h.1410 senesinde kitabı çoğaltmıştır. Sonra Dimeşk'teki Dâru'l-Kalem, Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî'nin gözetiminde h. 1415 senesinde kitabın baskısını yeniden yapmıştır.

5. Tuhfetu'l-İ'râb: Nahiv konusunda Urduca yüz yirmi sekiz beyit içeren, ra kafiyesi ile biten bir kasidedir. Hindistan'daki bazı dinî medreselerin öğrencilerine zorunlu kılınmıştır. Müellifinin hayatında birkaç baskısı yapılmıştır.

6. İbn Sa'd'ın Tabakâtının Bir Parçasının Farsça Tercümesi: Agra şehrinde Müfid Âm Matbaasında m.1891 senesinde basılmıştır.

7.Şiblî en-Nu'mânî'nin Bed'u'l-İslâm Risâlesi'nin Tercümesi: Farsça'dan Arapça'ya çevirmiştir. Agra şehrinde m.1891 senesinde Müfid Âm Matbaasında basılmıştır.

8. et-Tekmîl fî Usûli't-Te'vîl: Tefsir usulüne dair kıymetli bir risaledir. Müellif bu eseri tamamlayamamıştır. Dâiretu'l-Hamîdiyye h.1388 senesinde neşretmiştir. Sonra

bizzat aynı yayımcılık h. 1411 senesinde “Resâilu’l-İmâm el-Ferâhî fi Ulûmi’l-Kur’ân” adlı eser içinde basımını yeniden yapmıştır. Bu risaleyi yazmaya sevk eden sebep, Kur’ân’ın manalarını anlamada âlimlerin görüşlerinin çelişmesi ve Kur’ân’ın te’vîlinde çeşitli görüşlere yönelmeleridir. Öyle ki bu âlimler Kur’ân’ı müteşabih ve karışık bir kitap haline getirdiler. Ona göre bunun nedeni ise, te’vîl için sabit prensip ve esasların olmayışındandır. Bu yüzden risalede Kur’ân’ın anlaşılması ve te’vîlde ihtilaf kapılarını kapamak için ilkeler ve kastedilen manayı anlamaya yardımcı olacak prensipler ortaya koymuştur.

9.Cemheretu’l-Belâğa: Bu kitap Farsça olarak h.1360 senesinde Dâiretu’l-Hamîdiyye’de basılmıştır. el-Ferâhî bu kitapta insanları Kur’ân’ın icazını anlamaya yönlendirmek için Belağat Usulu’nün temelini atmıştır. Kitabı üç kısma ayırmıştır: Genel kısım: Bu bölümde belağat öğretiminin tarihçesi yer alır. Özel kısım: Burada lafızların delaletinden bahsetmiştir. Üçüncü kısım: Münferit konulardan oluşur. Kitabı i’caz konusundaki Sarfe Nazariyesiyle¹⁷ bitirmiştir.

10. Haradnâme: Süleymân (a.s) efendimizin hikmetlerinin yer aldığı nazım şeklinde kitaptır. Arapça bir kelimenin karışmadığı saf Farsçadır. Haydarâbâd’ta m.1916 senesinde neşredilmiştir.

11. Delâilu’n-Nizâm: Allâme el-Ferâhî’nin yazmış olduğu kitapların en iyisidir. Bu eseri Delâilu’n-Nizâm’ı/Nazmın delillerini (bununla Kur’ân sûrelerindeki kapsayıcı konu birliğini kastetmiştir) ve sözdeki konumunu zikretmek üzere müstakil olarak yazmıştır. Bu konuyla alakalı bir delil getirmiş ve şöyle demiştir: Bizden bir kişi söz düzeninin bozuk ve kelimelerin bağlantılarının zayıf olmasına razı olmaz. O halde âlim ve hikmet sahibinin kelimelerinde nasıl razı olunur? Ona göre bunun yolu Allah’ın ayetlerini düşünüp ibret almaktır. Kitap, okuyucunun kendisiyle sözün delaletlerine ve anlamlarına hâkim olduğu araçların ve yolların açıklanması konusunda zirvedir. ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye h.1388 senesinde bu kitabı neşretmiş, sonra h.1411 senesinde “Resâilu’l-İmâm el-Ferâhî fi Ulûmi’l-Kur’ân” adlı kitabın içinde baskısını yenilemiştir.

12. Arapça Divanı: ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye’den Şeyh Bedruddîn el-İslâhî h. 1387 senesinde neşretmiştir. Aynı yayımcılıkta h.1409 senesinde baskısı yeniden yapılmıştır. Şiirleri düzgün kalıplı, parlak üsluplu, eşsiz hayale ve kuvvetli mantığa sahiptir. Haşvin azlığı, lafzının açıklığı ve üslubunun şıklığıyla öne çıkmaktadır.

13. er-Re'yu's-Sahîh fî Men Huve'z-Zebîh: İlk defa Hindistan'da İlim Akademisi'nde (Dâru'l-Musannifîn) basılmıştır. İkinci baskısı Hindistan'da ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye'de, Medresetu'l-İslâh'ta m.1994'te yapılmıştır. Dâru'l-Kalem, Dîmeşk'te m. 2001 senesinde Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb gözetiminde kitabın baskısını yenilemiştir.

14. Risâletun fî Akîdetu'ş-Şefâe ve'l-Keffâre: İngilizcedir. Bu risaleyle bazı Hıristiyan âlimlere cevap vermiştir.

15. Fâtîhatu Nizâmî'l-Kur'ân: (Tefsirinin girişidir) ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye, müellifin vefatından sonra h. 1358 senesinde neşretmiştir. Allâme Seyyid Süleymân en-Nedvî kitaba takdim yazmıştır.

16. Fî Melekuti'llah: Bununla milletlerin çöküş ve yükselişi hakkında ilahi sünneti, hakkın yüceliğini ve batılın hezimetini zikretmeyi ve İslâm'daki siyâsî düzenin esaslarını açıklamayı amaçlamıştır. O, kitabın mukaddimesinde şöyle demektedir: "Bu Kur'ân'ın nizâmına giriş hakkında bir kitaptır. Allah'ın melekûtu konusunu araştırır. Kur'ân ilimleri hakkında¹⁸ önemli konuları içermektedir." ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye h.1391 senesinde neşretmiştir.

17. el-Kâid ilâ Uyuni'l-Âkaid: Bu kitapta Kur'ân'ın açıkça işaret etmiş olduğu ve sağlam gönlün mutmain olduğu inanç esaslarını bir araya getirmiştir.¹⁹ ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye, h. 1395 senesinde neşretmiştir.

18. Müfredâtu'l-Kur'ân: Müellifin, on iki kitaptan oluşan Kur'ân projesini tamamlamaya başladığı ilk kitabıdır. Kitâbu Esâlibi'l-Kur'ân ve Kitabu't-Tekmîl fî Usûli't-Te'vîl adlı eserlere ilave olarak Kur'ân'ı anlamaya bir giriştir. Müellif, bu eserinde, kendilerinde işkalin olduğu ve fazla açıklamaya ihtiyaç gördüğü bazı lafızları izah etmeyi amaçlamıştır. Kitabın mukaddimesinde şöyle geçmektedir: Kitabın maksadı ve ona olan ihtiyacımız: Şöyle ki müfred lafızları bilmenin Kur'ân'ı anlamada ilk adım olduğu gizli değildir. Parça hakkındaki bir kısım bilgi yoksunluğu, bütündeki bilgisizliğin fazlaşmasına götürür. Kendisine müfred Kur'ân lafızlarının anlamları açık olmayan kimseye düşünme kapısı kapanır.²⁰ Abdulahad el-İslâhî gözetiminde kitabın taş baskısı, Farsça olarak h.1358 senesinde yapılmıştır. Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb, yeniden baskısını yaparak tahkik ve şerh etmiştir. O, müellifin yeterli bir biyografisiyle birlikte, esere, bu ilmin tarihi, Vucûh ve'n'Nezâir ve Garîbu'l-Kur'ân

kitapları hakkında bir mukaddime yazmıştır. Böylelikle kitap en güzel hale gelmiştir. Daha önce işaret ettiğim gibi Dâru'l-Garbi'l-İslâmî'de basılmıştır.

19. Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân: Kendisiyle tanınmış olduğu büyük bir tefsirdir. Tamamlayamamıştır. Ferâhî, tefsirinde Kur'ân ayetleri arasındaki alaka ve bağlantılara değinme ve ayetlerin bir kısmının diğer kısımla bağlanması üzerine odaklanmıştır. Kitabını Nizâmu'l-Kur'ân diye isimlendirmiştir. Bu eserden aşağıdaki kısımlar yayımlanmıştır:

a- Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha ve'l-Besmele: Fâtihatü Nizâmi'l-Kur'ân ile birlikte, ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye'de, h.1358 senesinde Hindistan'da basılmıştır.

b-Tefsîru Sûreti'l-Bakara: Hindistan'da h.1420, m.2000 senesinde A'zamkere'de ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye tarafından yayımlanmıştır.

c- Tefsîru Sûreti'z-Zâriyât: Maarif Matbaasında A'zamkere'de basılmıştır. Tarihsizdir.

d-Tefsîru Sûreti't-Tahrîm: Feyz-i Âmm Matbaasında Aleykere'de h. 1326 senesinde basılmıştır.

e- Tefsîru Sûreti'l-Kıyâme: Feyz-i Âmm matbaasında tarihsiz olarak Aleykere'de basılmıştır. Daha sonra ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye'de h.1403 senesinde ikinci baskısı yapılmıştır.

f-Tefsîru Sûreti'l-Mürselât: Maarif Matbaasında A'zamkere'de tarihsiz olarak basılmıştır.

g-Tefsîru Sûreti Abese: Maarif Matbaasında A'zamkere'de tarihsiz olarak basılmıştır.

h-Tefsîru Sûreti'ş-Şems: Feyz-i Âmm Matbaasında Aleykere'de h. 1326 senesinde basılmıştır.

j-Tefsîru Sûreti't-Tîn: Maarif Matbaasında, A'zamkere'de tarihsiz olarak basılmıştır.

k-Tefsîru Sûreti'l-Asr: Feyz-i Âmm Matbaasında Aleykere'de h. 1326 senesinde basılmıştır.

l-Tefsîru Sûreti'l-Fil: Feyz-i Âmm Matbaasında Aleykere'de h. 1354 senesinde basılmıştır.

m-Tefsîru Sûreti'l-Kevser: Maarif Matbaasında, A'zamkere'de tarihsiz olarak basılmıştır.

n-Tefsîru Sûreti'l-Kâfirûn: Feyz-i Amm Matbaasında Aleykere'de h. 1326 senesinde basılmıştır. Bundan sonra el-Câmiatu'l-Arabiyye gazetesinin h. Şa'ban 1342/m. Mart 1924 tarihli 1.Cildinin 20.sayısında basılmıştır.

o-Tefsîru Sûreti'l-Leheb: Maarif Matbaasında, A'zamkere'de tarihsiz olarak basılmıştır.

p-Tefsîru Sûreti'l-İhlâs: Urducadır. ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye h.1378 senesinde neşretmiştir.

20. Farsça Divanı: Kitabın ikinci baskısı "Nevây-ı Fehlevî" adı altında h.1378 senesinde ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye'de yapılmıştır.

İkinci Kısım: El Yazma Eserler

21. İhkâmu'l-Usûl bi Ahkâmi'r-Resûl: Fıkıh Usûlü İlmi hakkındadır. 9 varak içinde peygamberimizin Kur'ân'dan yapmış olduğu istinbatlardan alınmıştır.

22. el-Ezmân ve'l-Edyân: Dinin belirli saat, gün ve aylara önem vermesinin hikmeti hakkındadır. Yaprak sayısı on birdir.

23. Esbâbu'n-Nüzûl: Dokuz yapraktır.

24. el-İşrâk fi'l-Hikmeti'l-Ulâ min Hakâiki'l-Umûr ve Mekârimi'l-Ahlâk: Dört yapraktır.

25. Aslu'l-Fünûn: Urducadır. İlimlerin öğretimine ilişkin genel esaslar hakkındadır. Sekiz yapraktır.

26. el-İklîl fi Şerhi'l-İncîl: On yapraktır.

27. Evsâfu'l-Kur'ân: Bu risalenin iki müsveddesi vardır. Toplamı yirmi beş yapraktır.

28. Târihu'l-Kur'ân: Müsveddesi on yapraktır.

29. Tezkiyetu'r-Rûh: Üç yapraktır.

30. Ta'likâtun fi't-Tefsîr: Kur'ân'ı düşünürken Kur'ân üzerine notlar düşmüştür.

31. Hucecu'l-Kur'ân: Kitaplarının en görkemlilerindedir. Tamamlanması kendisine nasip olmamıştır. Üç makale içermektedir. Birinci Makale: Mantık, Felsefe ve Kelam ilminin eleştirisi hakkındadır. İkinci Makale: İlimin kuruluşu ve Kur'ân'ın delil getirme yollarını açıklama konusundadır. Üçüncü Makale: Allah'ın rububiyyeti ve Ahiret hayatına ilişkin Kur'ân delillerini zikreder. Asıldan nakledilen nüsha risale yüz altmış sekiz sayfadır.

32. Hikmetu'l-Kur'ân: Aynı şekilde bu müellifin en önemli kitaplarından biridir. Asıldan nakledilen nüsha yirmi yedi yapraktır.

33. ed-Durru'n-Nadîd fi'n-Nahvi'l-Cedîd: Eserin yazımına h.1315 senesinde başlamıştır. Kitabın, yapraklarının toplamı kırk dört sayfa olan iki müsveddesi vardır.

34. Delâilu'n-Nahvi'l-Cedîd ve'l-Meâni ve'l-Arûz ve'l-Belâga: Bu risaleyi Seyyid Süleymân en-Nedvî, Ferâhî'nin biyografisinde zikretmiştir.

35. ed-Demdeme ve's-Şemkame: Nefsin tezkiyesi hakkında Hintçe bir kitabın tercümesidir. Sonra Kur'ân ışığında tezkiye esaslarını zikretmek istemiş, ancak bu iki kitabı da tamamlayamamıştır.

36. er-Râi' fi Usûli's-Şerâi': Müsveddesi yirmi üç yapraktır.

37. Risâle fi Islâhi'n-Nâs: Beş yapraktır.

38. er-Rusûh fi Ma'rifeti'n-Nâsîh ve'l-Mensûh: Sekiz yapraktır.

39. Selîkatu'l-Arûd: yirmi bir yapraktır. Müellif bu kitapta aruz ilmini ıslah etmeyi amaçlamış, yeni bir tarzda ortaya koymuş ve tamamlayamamıştır.

40. et-Târik ve'l-Bârik: Hatıralar mecmuasıdır.

41. el-Akl vemâ Fevka'l-Akl: Dört yapraktır.

42. Fıkhu'l-Kur'ân: Altı yapraktır.

43. Felsefetu'l-Belâga: Cemheretu'l-Belâga isimli kitabının anlaşılması için bir giriştir. Altı yapraktır.

44. el-Kıstâs: Yeni bir ilim hakkında risaledir. O da eylemlerin mantığı, isteklerin ölçütü ve ameli hikmetin esasıyla ilgilidir. Asıldan nakledilen nüsha on dört yapraktır.

45. Kaydu'l-Evâbid: Fikir ve hatıralar mecmuasıdır.

46. Levâmiu'l-Efkâr: Fikir ve hatıralar mecmuasıdır.

47. Mesâilu'n-Nahv: Aslı sekiz yapraktır.

48. el-Mantıku'l-Cedîd: Aslı on sekiz yapraktır.

49. en-Nizâm fi'd-Diyâneti'l-İslâmîyye: Bu Hikmetu'l-Kur'ân adlı kitabının bir parçasıdır. Öneminden dolayı ayırmıştır. Buna müstakil bir önsöz yazmıştır.

50. en-Nazaru'l-Fikriyyu Hasebe't-Tarîki'l-Fitriyyi: Altı yapraktır.

Allâme es-Seyyid Süleymân Nedvî, Ferâhî'nin kitaplarını zikrettikten sonra şöyle demiştir: Bu kitapların isimlerini okuyan kimsede şaşkınlık hâkim olur ve sahibine çokça ilim, sağlam bakış açısı, fazilet çokluğu, zevk selameti, zihin parlaklığı,

Kur’ân’ı düşünme, esaslarını ve manalarını anlama, en uzak ve en yakın noktalarına uzanabilme kudreti verildiğine inanır.²¹

İKİNCİ KONU: İMÂM EL-FERÂHÎ’NİN TEFSİRİ NİZÂMU’L-KUR’ÂN VE TE’VÎLU’L-FURKÂN Bİ’L-FURKÂN’DAKİ METODU

Giriş

Tefsirindeki metodundan söz etmeden önce, İmâm el-Ferâhî’nin kitap telifindeki metodundan genel olarak bahsetmek gerekir. Onun kitaplarına bakan kimse, Allâme el-Ferâhî’nin telifatı sırasında çokça eser bırakmayı veya kitap çıkarmayı amaçlamadığını, onun, eserleriyle sadece yenilik sunmayı hedeflediğini görür. Fikirler çiçek açıp sapı üzerinde durmaya başlayınca onları varlık sahasına çıkarır, bunun için hazırlanmış not defterlerine bu isim altında kaydeder. O, kitabı tamamlama, düzenleme ve sıralama üzerine çalışırken kafasında fikirler dolaşır durur. Bundan dolayı aynı vakitte birçok kitap yazar. Daha sonra yeniden dönüp yazdıklarına göz atmak üzere uzun bir ara verir. İşte yazımdaki bu metodundan dolayı eserlerinin çoğu eksik kalmıştır.²²

Tefsirdeki Metodu:

Kitabın “Nizâmu’l-Kur’ân ve Te’vîlu’l-Furkân bi’l-Furkân” şeklindeki ismine bakıldığında İmâm el-Ferâhî’nin, tefsirin önemli bir yönüne odaklandığını görürüz. Bu da nazmı gözetmiş olmasıdır. Bununla sûredeki konu birliğini amaçlamıştır. Nitekim, her sûrenin amudu’s-sûre/sûrenin direği diye isimlendirdiği belirli bir konusu vardır. Sûre aralarında kuvvetli manevi bağ olan birbirleriyle bağlantılı kısımlarıyla bu konu üzerine döner. el-Ferâhî, münasebetin nizâmın dışında olduğu görüşündedir. Çünkü ayetlerin bir kısmının diğer kısmıyla olan tenasübü kelamın kendi başına tek bir şey olduğunu ortaya çıkarmaz. Tenasübü arayan kimse, bazen herhangi bir münasebetten ikna olur, bazen de sözün düzenlenip tek bir şey haline geldiği münasebetin farkında olmaz. Bazı zamanlar da ilişkili olmadığı halde birbirine komşu ayetler arasında tenasübü arar. Hâlbuki daha sonra gelen ayet uzak olsa da geriyle ilişkili olabiliyor. Çünkü komşu ayetlerin birbirleriyle ilişkili olmaması durumu çokça bulunur. Bazı ayetlerde bunu kendiliğinden görürsün. Bu da bir ayet veya ayet grubu kendisine uzakta olan ayet ve ayet gruplarıyla ilişkili olduğunda olur. Bu ise İmâm el-Ferâhî’nin şu sözüyle açıkça ifade ettiği husustur: Özetle, nizâmdan maksadımız, sûrenin tek bir söz olması sonra da bir önceki ve sonrakiyle veya uzak da olsa daha önceki ve sonraki sûrelerle münasebetinin bulunmasıdır. Bazen ayetler muterize/ara cümle oldukları gibi,

bir sûre de muterize olur. Bu prensibe göre, Kur'ân'ın tümünü baştan sona kadar parçaları arasında düzen ve ilişki sahibi tek bir söz gibi görürsün.²³ Nizâmın güzelliği için, tertibin, tenasübün güzelliği ve birliğin güçlü olması gerekir.²⁴

Onun katında nizâmın birden fazla olmasında bir sakınca yoktur. Çünkü bu onda çokça tevilin olmasına olanak sağlıyor. Bir tek meselede birden çok hikmet vecihlerinin bulunmasında herhangi bir zıtlık olmadığı gibi münasebet vecihlerinin çokluğunda da herhangi bir tezat yoktur.²⁵

Ferâhî'ye göre nizâm kendi başına amaçlanan bir iş değildir. Aksine o, Kur'ân'ın tefekküründe doğru bir metot, görüşlerin çatışması halinde bir kural, ihtimallerin birden çok olması durumunda tercih etmeyi sağlayan ve kendisiyle Kur'ân'ın hikmet hazinelerinin açıldığı bir anahtardır. Allâme Ferâhî doğal olarak, kendinden önce bu ilme özen gösteren âlimlerin kitaplarına vakıf olmuştur. Bunu Fâtihatü Nizâmi'l-Kur'ân adlı kitabının önsözünde zikretmiştir. Ancak Ferâhî, onların yazdıklarıyla yetinmemiş, Kur'ân ayetleri arasındaki ilişkileri aramaya dair göstermiş oldukları çabalara kanaat getirmemiştir. O şöyle demektedir: Ancak onlar -her ne kadar çalışmaları teşekkürü gerektirse de- sadece birbirine komşu ayetler veya birbirinden önce ve sonra gelen sûreler arasındaki münasebetleri ortaya koymak için çaba harcamışlardır. Sözün baştan sona kadar kendisiyle tasnif edildiği münasebeti, böylelikle tek bir şey olması üzerinde derince düşünmemişlerdir. Onlar, ayetin veya sûrenin içerdiği tümel kapsayıcı meseleye bakmaksızın, onlar arasındaki salt münasebeti açıklamakla yetinmişlerdir. Dolayısıyla çoğu meselede doğruya isabet etmeyerek gelişigüzel davranmışlardır.²⁶

Önce Bakara Sûresi'ndeki sonra da Kasas Sûresi'ndeki nazmdan bahsetmiştir. Sonra bu, onu bütün Kur'ân'ın nazmından genişçe konuşmaya teşvik etmiştir. Ferâhî'yi, yazdığı şeyleri ortaya çıkarmaya zorlayan durumlar vardır:

Birincisi: Tevil konusunda, âlimler arasındaki ihtilafların çokluğunu, ayetler arasındaki ilişkilere uymamalarında gizlenmiş olduğunu görmesidir. O, şöyle demektedir: Eğer nizâm ortaya çıkar ve amudu'l-kelam/sözün direği bizim için açık seçik olursa, tek bir sancağın ve aynı sözün altında toplanırız: **كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ** Kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibi (İbrahim, 24).

İkincisi: Mülhitlerin Kur'ân'ı, nazımının kötülüğüyle tenkit ettiklerini gördüm.²⁷

Üçüncüsü: Şu bir gerçek ki; sözün nazmının da o sözün bir parçası olduğu ve senin o parçayı terk etmen durumunda o sözün anlamının bir kısmının gideceği gizli değildir.²⁸

İmâm el-Ferâhî, Kur’ân’ın nizâmını keşfetmek için felsefecilerin, mantıkçıların ve mutasavvıfların metotlarına başvuramaz. O bizzat Kur’ân’ın kendisine dayanır. Nitekim bu konuda şöyle demektedir: Haleften selefe tevliciler, Kur’ân’ın bir kısmının bir kısmını tevîl ettiği ve en güvenilir tefsir ve en hoş te’vîl olduğu konusunda icma etmişlerdir. Biz de diyoruz ki: Nasıl ki Kur’ân, ayetlerinin maksatlarını birbirleriyle tefsir ediyorsa aynı şekilde sana sunduğu benzerleriyle ayetlerin maksatları ve münasebetleri hususunda yol gösterir. Böylelikle bir durumun diğer bir duruma bağlı olduğuna dair şahitler çoğalır ve bununla o seni, onlar arasındaki ilişki ve ortak noktayı düşünmeye teşvik eder. Daha sonra bir kısmı diğer bir kısımdan daha açık birçok örnek getirir. Öyle ki seni daha ince ve daha kapalı şeylerin içine girdirir.²⁹ İmâm el-Ferâhî, bunu tevîl’in aslî prensibi kılarak şöyle der: Üçüncü prensip, sözün bir kısmını diğer bir kısmıyla karşılıklı olarak anlamak, benzeri benzere hamletmektir. İşte bu Kur’ân’la te’vîldir.³⁰

Enfâl Sûresi’nin sonunda gelen ayetler bu usul üzere olan örneklerdendir: “Şüphesiz ki iman edip de hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler” (el-Enfal, 72), bundan az sonra “İman edip de Allah yolunda hicret ve cihad edenler”(el-Enfal,74) ayeti gelmiş ve “bi emvâlihîm ve enfusihîm/mallarıyla ve canlarıyla” ifadesi -anlaşıldığı için- zikredilmemiştir. Bundan hemen sonra ise “Sonradan iman eden ve hicret edip de sizinle beraber cihad edenler de sizdendir” (el-Enfâl, 75) ayeti gelmiş, ne “fî sebilillah/Allah yolunda” ne de “bi emvâlihîm ve enfusihîm/canlarıyla mallarıyla” ibaresi zikredilmiştir. Ancak bunlar anlaşılmalıdır. Nitekim “maakum” sözcüğü buna delalet etmektedir.³¹

İmâm el-Ferâhî’nin, bir yerde mücmel bırakılıp diğer yerde açıklanmış olan ayetlerin bir kısmını diğer bir kısmına hamlettiğini görmekteyiz. Tefsirini neşreden kimsenin önsözünde geçtiği üzere, onun Kur’ân ilimleri ve tefsir konusundaki eserlerinin çoğu bu temel prensip etrafında³² dönmektedir: Gerçekte, “el-Ferâhî’ye göre, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri aslın aslıdır.”³³ Bunun en önemli delili tefsirinin başındaki önsözünde açıkça ifade ettiği şeylerdir. Nitekim o, şöyle der: Bundan sonra, bu kitapta Allah’ın gücüyle ve başarılı kılmasıyla Kur’ân ayetlerindeki nizâmı ortaya çıkarmaya ve Kur’ân’ı peygamberimizin asrından sonra aramızda beliren ihtilafa karışmaksızın sade

bir tefsir olarak tefsir etmeye çabaladım. Ayetlerin anlamlarını kardeşlerinden bulmaya çalıştım. Aynı şekilde, sûrenin nizâmını onun derinliklerinden ve bizzat onun kontekstinden çıkardım. Bundan sonra Kur'ân'dan anladığımızı akıl ve nakille destekledim. Nizâm konusunda sözün derinliklerine, nüfuz eden bir sezgiyle indim. Tefsir konusunda Allah'ın kitabına hırsıyla sarıldım. Bu konuda herhangi bir kişi takip etmeksizin Rabbimden bir basiret üzereydim. Bununla birlikte nizâmın araştırılması konusunda, ilk söz söyleyen de ben değildim. Çünkü bir grup âlim buna yönelmişler ve bu konuda eserler yazmışlardır.³⁴

el-Ferâhî'nin tefsir konusundaki metodu aşağıdaki noktalarda özetlenebilir:

1-Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri (Bu asıldır.)

2- Kur'ân'ın Sünnetle tefsiri (Bu onun kalbine sevimli gelendir.)

3- Bunlarda herhangi bir şey bulmadığında Sahabenin sözlerine yönelir. Çünkü onlar, durumlara ve bağlama tanıklık ettiklerinden dolayı tefsir konusunda daha bilgiliydiler. el-Ferâhî şöyle demektedir: Kur'ân'ı ilk tefsir eden, bizzat Kur'ân'ın kendisidir. Bundan sonra peygamberin ve yanındakilerin anlayışlarıdır. Ömrüme yemin olsun ki, bana göre tefsirin en sevimlisi, peygamberden ve ashabından gelenlerdir... Daha sonra o şöyle der: Ben sahih olan (rivayetlerin) Kur'ân'a muhalif olmadığını kesin biliyorum. Bunları ancak, Kur'ân'ın ayetlerini benzerleriyle tefsir ettikten sonra, tabii olarak getiririm ki, Kur'ân'ı arkalarına atan sapkınlara ve Kur'ân'da bir temeli olmayan şeylerle bizi susturmaya çalışan mülhitlere muaraza kapısı açılmasın ve bu kitap, Müslüman gruplarla aramızda ortak bir delil ve kıble olsun. Çünkü ben Kur'ân'la alakalı olan her şeyi toplamak istemedim. Çünkü müçtehidlerin çokluğuna rağmen o, tükenmeyen bir hazinedir. Tefsir kitapları çoktur. Kim gerçek bir bakış açısıyla onda dolaşırsa, Allah'ın dilediği kadar kendisine ilim verilir. Ancak ben temel, cevher, merkez ve otorite olanı diledim. Bundan dolayı, -İmâm Buharî'nin birçok sahih hadisi terk etmekle birlikte kendi katında muttefakun aleyhliği sabit olan hadisleri kitabında topladığı gibi- terk ettiklerimi inkâr etmeksizin Kur'ân'da olanla yetindim.³⁵

Bunun örnekleri çoktur. el-Ferâhî'nin tefsirinde dayanmış olduğu, hadis ve rivayetlerden bazılarını zikrediyoruz. O, *“وَضْرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ”* *“üzerlerine aşağılık ve yoksulluk damgası vuruldu”* (el-Bakara, 61) ayetinin yorumunda şöyle demiştir: *المسكنة*, sükûndan gelen *مفعلة* vezni üzeredir. Acizlik, gayretin düşmesi, geçim darlığı anlamlarında kullanılır. *المسكين* de bu köktendir. Yani kendisine kazanç yolları kapanmış

kişidir. Hz. Peygamberin hadisinde gelen (şu ifade) bu anlama delalet etmektedir: *Miskin, kendisine bir veya iki lokmanın döndüğü kimse değildir. Muhakkak ki miskin kendisi istemeyen ve bir şey verilmek için durumu bilinmeyen kimsedir.*³⁶Bu nedenle *meskenet*, şiddetli acziyet ve geçim darlığıdır.³⁷

İmâm el-Ferâhî, Bakara Sûresi’nden kısaca bahsederken, şu “İlahî sözleşmelerin açıklanmasına giriş” sözünde olduğu gibi, dediklerine birçok hadisi delil getirmektedir: Tam bir kulluğu gerçekleştirmenin bizim sözleşmemizin temelini oluşturduğunu bil. Bu, Allah’ın ortağı olmayan rabbimiz olduğuna inanmaktır. Bu da kendi nefislerimizi Allah’a teslim etmeyi gerektirir. Bundan da tevhit ve itaat sözü olmak üzere iki ahit ortaya çıkar. Bize gönderilenlere boyun eğmek de bu iki ahittendir. Bundan dolayı Allah şöyle buyurmuştur: *مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ* “Kim peygambere itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur.” (en-Nisa, 80). İki ahdi, *lâ ilâhe illâllah Muhammedun resûlullah*, sözümüzle ifade ediyoruz. Allah’ın *âmenû* ve *amilussâlihât*/iman edip salih amel işleyenler, sözünde buna işaret vardır. Buhârî’nin sahihinde rivayet ettiği gibi, peygamberimizin sözü buna işaret etmektedir.³⁸ İmâm el-Ferâhî, burada hadisi zikretmemiş, bilakis kaynağını göstermiştir. Muhtemelen şu hadisi kastetmiştir: *Kalbinden tasdik ederek lâ ilâhe illâllah Muhammed resûlullah diyen hiç kimse yoktur ki Allah ona ateşi haram kılmış olmasın.*³⁹

İsrâîliyât Konusundaki Tavrı

İmâm el-Ferâhî, (İngilizce, Farsça ve İbranice gibi) dille ilgili çalışmalarında ve Ehl-i Kitaptan gelen haberler konusundaki çalışmalarında Yahudi ve Hıristiyanlardan yararlanmıştır. Ancak o, tefsir kitaplarında gelen rivayetleri zikretmez. Aksine, onların aleyhine delil olmak üzere kendi elleriyle Kur’ân’a ilişkin yazmış olduklarına müracaat eder. el-Ferâhî, tefsirinin mukaddimesinde şöyle demektedir: Kur’ân’a sınıksız yapıştıktan sonra, tabi olmak üzere hadisleri getirdiğim gibi bizden öncekilere inmiş olan kitapların delillerini de ortaya koydum. Bundan maksat ayetlerin örtüşmüş olduğu şeyleri açığa çıkarmak ve iki topluluğa kendi kitaplarından, onların aleyhlerine delil getirmektir.⁴⁰

Onun İsrâîliyât karşısındaki tutumu genel olarak (bütün) müfessirlerin tutumudur. Bizim dinimizle örtüşen kabul edilirken çelişen reddedilir. Dinin susmuş olduğuna gelince biz bu konuda muhayyeriz. İşte bu (söylediklerimiz), onun haber kaynaklarına ilişkin ikinci mukaddimesinde açıkça ifade etmiş olduğu şeylerdir. Nitekim o şöyle

demiştir: Kaynakların bir kısmı asıl ve öncüdür. Bir kısmı ise ikincil ve tabi konumundadır. Asıl ve öncü olan ise sadece Kur'ân'ın kendisidir. İkinci ve tabi gibi olan ise üç tanedir:

-Ümmetin âlimlerinin kabul etmiş olduğu hadislerdir.

-Milletlerin hallerine ilişkin âlimlerin icma ettiği ve sabit olan konulardır.

-Peygamberlere inmiş kitaplardan korunmuş olan şeylerdir.

Bize, onlardan sadece Kur'ân'ı doğrulayan ve destekleyen şeyleri almamız yaraşır. Geçmiş kitaplara bakan kimse için, onlara ilişkin Kur'ân'ın öğrettiklerinin üstünlüğü, kitaplarında unutmış oldukları bazı şeylerin iadesi, değiştirmiş oldukları şeylerin keşfedilmesi açıkça belirir. Senin için önemli olan, Kur'ân'ın ifade ettiği şeylerle, ikinci kaynaklarda bulduğun şeyler arasında bir engel ve set koyman ve bu ikisini birbirine karıştırmamandır.⁴¹

el-Ferâhî'nin buna özen göstermesinin sebebi, kendi döneminde müsteşriklerin Hindistan'daki dinî fakülte ve enstitülerde en yüksek makamları işgal etmeleri ve misyonerlerin Hindistan'ın dört bir köşesinde onların bozuk sayfalarını yayarak Müslüman alimlerle münazara edip halkı aldatmaya çalışmaları olabilir.

Örnek, Allah'ın *اتامرون الناس بِالْبَيِّنَاتِ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ* /*İnsanlara iyilik emreder de kendinizi unutur musunuz? Hâlbuki kitabı okuyorsunuz. Artık akıl etmez misiniz?* (el-Bakara, 44) sözüdür. Ferâhî şöyle demiştir: *وانتم تتلون الكتاب* /*Kitabı okuyorsunuz, ifadesi, Levililer -Kâhinlerin hakları ve adaklar kitabıdır- bölümünden çıkarmış olsalar bile fakirlerin haklarının Tesniye bölümünde kalıcı olduğu konusunda onlar aleyhinde delildir. Allah "Tesniyeler bölümündeki ayetleri oku" demektedir.*⁴² Onlar kendi rızalarının tersine bazı durumlar olduğundan dolayı bu bölümü gizlemekte ve Tevrat'ı parçalara ayırmaktaydılar. Nitekim Allah: *فَلَمَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا* "*De ki: Öyle ise Musa'nın insanlara bir nûr ve hidayet olarak getirdiği Kitab'ı kim indirdi? Siz onu kâğıtlara yazıp (istediğinizi) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz*" (el-En'âm, 91) buyurmaktadır. Bazı son dönem Hıristiyanları bu bölümü inkâr etmişlerdir. Bundaki gizli sebep bu bölümde peygamberimizi müjdeleme olmasındandır.⁴³

İmâm el-Ferâhî'nin, onların kitaplarına kendileri aleyhine delil getirmek için müracaat ettiği dikkatimizi çekmektedir.⁴⁴

Belagat ve Dilsel Yönlere Özen Göstermesi

Allâme Ferâhî'nin telifatına, bilhassa tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân konusunda yazdığı kitaplara muttali olan birisine, Ferâhî'nin acem (Arap olmayan) olduğu söylene elbette şaşırır. Onun dili güçlü ve açık idi. Kitaplarında cahiliye şiirini ele alıp tartışır ve bazı algılamaları cahiliye şiirine yönlendirmek sûretiyle tashih ederdi. Ferâhî, tefsirinin mukaddimesini (Fâtihat-u Nizâmi'l-Kur'ân) yazdığı vakit, bundan haberdar olan Allâme Seyyid Reşîd Rızâ şöyle demiştir: “Bu risalelerin bir kısmına göz attık. Hemen tefsirin yeni üslubunda yeni bir metot olduğunu gördük. Onun metodu, Arap dili sanatının konuları dışında, ilahi hidayet bakımından manalara ulaşmada bizim metodumuzla müşterek. Gerçekten müellifin Kur'ân hususunda keskin bir anlayışı ve açıklama tarzları var. O, çok defa manaların kaynağı için lügata başvurmakta ve bol bol deliller getirmeye koyulmaktadır.”⁴⁵

Öğrencisi ve arkadaşı onun tefsirinin mukaddimesi hakkında şunu söylemektedir: “Ferâhî, bu önsözü süslemeyi Allah'ın dilediği şekilde mükemmelleştirmeyi becermiştir.”⁴⁶ Bu önsözü bizzat, müellifin dilinden işiten selefi âlim, edebiyatçı, doktor Takiyuddîn el-Hilâlî el-Merâkeşî, hicrî 1342 yılında Hindistan'a yaptığı ilk yolculuğunda Ferâhî'yi ziyaret ettiğinde onunla yaptığı görüşme hakkında şöyle demektedir: “Ferâhî'den Kur'ân tefsirinin önsözünü işittim. O önsözün fesahatından ve orjinalliğinden gözlerim kamaştı.”⁴⁷ Daha önce bu önsöz hakkında: “Sanki o, Kur'ân'dan bir takım iktibaslar gibidir” demiştim.

Bütün bunları sadece İmâm el-Ferâhî'nin, Kur'ân'a ve Kur'ân'ın dili olan Arapçaya karşı duyduğu aşk sayesinde Arapçanın fesahat ve belagatinde Arapları geçtiğini belirtmek için zikrettim. Çünkü o, Arapları sevdi, Arap dilinde maharet kesbedinceye kadar onların diliyle haşır neşir oldu. Onun Araplara olan sevgisi, onu Arapların kabahatlerinin iyiliklerden kaynaklandığını kabul etme noktasına getirdi. Bu konuda şöyle diyor: “Kur'ân Arapları aciz bıraktı, onlar Kur'ân'dan çok etkilendiler.”⁴⁸ Çünkü Araplar sert tabiatlarına rağmen fitrî sadelikte ve cömertlik, sila-i rahim, izzet-i nefis, şükür gibi yüce değerleri sevmeye bilhassa şerefli ve seçkinleri üstün konumdadırlar. Hatta onların kabahatleri iyiliklerden kaynaklanmaktadır.”⁴⁹

Daha önce Ferâhî'nin genel metodu konusunda açıkladığım gibi, o, tefsirinde Kur'ân'ın bizzat kendisine itimad etmektedir. Sonra sınırlarını ve eksikliklerini göz

önünde bulundurarak, lügat kitaplarından istifade etmekle beraber saf Arap kelamına dayanmaktadır. Şöyle diyor: “Lügat kitapları yetersizdir. Çünkü onlar ekseriyetle tam bir tanım vermezler ve saf Arapçayı diğerinden ayırmaz ve mananın kökenine götürmezler.”⁵⁰ Bu yüzden kişi, asıl ve feri olan nedir? Hakikat ve mecaz olan nedir? bilmez. Arap kelamını pratik yapmayı lügat kitapları ile yetinenler muhtemelen Allah Teâla'nın kitabının manalarının bazısını anlamaya ulaşamazlar.”⁵¹

Diğer geri kalan benzer ilimler için de aynı şey söylenebilir. Çünkü Allâme el-Ferâhî diğer ilimleri de meramı anlatmada yetersiz görmektedir. Diyor ki: “Nahiv, Mantık, Usûl, Beyân, Belagat, Kafiyât gibi lisan ilimleri hakkında tedvin edilmiş kitaplar çok faydalı olmakla beraber, Kur'ân'ı anlamada bunlar lügat kitaplarından daha yetersizdir.”⁵²

Ferâhî, ekseriyetle kastedilen manayı izah etmek için şiirden özellikle de zevk aldığı ve ilgilendiği cahiliye şiirinden istişhadda bulunmakta, delillerini açıklamakta ve onları bu konuda kullanmaktadır. Nitekim şöyle demektedir: “Arap şiirlerinden delil getirmenin sebebi, inkâr eden kişinin, Kur'ân'ın çok yüce bir üsluba sahip olduğunu bilmesi içindir.”⁵³

Bu kısa sunumdan sonra, “Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân Bi'l-Furkân” adlı tefsiri vasıtasıyla Ferâhî'nin metodunu ayrıntılı olarak açıklayabiliriz. Allâme Ferâhî hayattayken bu kitapla meşgul oldu, ancak onu tamamlayamadan vefat etti. Ferâhî'nin yazdığı son şey Bakara Sûresi olup, günümüzden üç sene önce, müellifin vefatından yaklaşık yetmiş sene sonra ed-Dâirey-i Hamîdiyye tarafından neşredildi. Kitap, müsvedde halde bölümleri yazılmamış ve üzerinde şu cümleler yazılı olarak kalmıştır. “Bu ifade müphem kaldı, bu yüzden bir kez daha yazılacak.”⁵⁴

Müellif hayatta iken bu tefsirin eski cüzleri yayımlandı. Her cüz şu sûrelerden bir sûrenin tefsirine ilişkin tek parçadan oluşmaktaydı: Zâriyât, Tahrîm, Kıyâme, Mürselât, Abese, Şems, Tîn, Asr, Kevser, Kâfirûn, Leheb. Ferâhî'nin vefatından sonra iki cüz daha yayımlandı. Bir cüzde Fil Sûresi'nin tefsiri, diğer cüzde ise Fâtîha Sûresi ve besmelenin tefsiri ile beraber tefsirin mukaddimesi (Fâtîhatu Nizâmi'l-Kur'ân) vardı.

İlk bakışta sanıldığı gibi, müellif bu sûrelerin tefsirine o sûreler kolay ve kısa oldukları için başlamamıştır. Bilakis bu sûrelerin nizâmı ve üslupları pek çok müfessire karmaşık geldiği için ve kısa sûrelerin muhteva genişliği, ince tertibi ve belagat

mükemmelliği bakımından uzun sûrelerden daha kolay olmadığı ortaya çıksın diye bunu yapmıştır.

Ferâhî, Fil Sûresi’nin tefsirinde on beş meseleyi zikretmektedir.

1. Sûrenin kelimelerinin tefsiri
2. Bu sûrenin muhatabının belirlenmesi
3. Sûrenin temel ilkeleri ve bunun öncesi ve sonrası ile bağlantısı
4. Diğer mabetlere ve onların halkına nispetle Kâbe’ye ve Kâbe halkına olan Allah’ın lütfunu açıklamak.
5. Mescidin kutsal kılınıp korunmasıyla alakalı önemli durumlar.
6. Kur’ân’ın belirttiği şekilde kıssanın özeti
7. Birinci inceleme, Ebrehe’nin gelmesi ve Mekke halkının kaçmasının sebebi, Ebrehe ile Abdulmuttalib arasında geçen şeyler hakkındaki iddialar.
8. İkinci inceleme fil sahiplerinin taşlanması ve bu olayın büyük alametlerden birisi olması.
9. Üçüncü inceleme, fil sahiplerinin üzerine gönderilen kuşların durumu hakkında.
10. Arap kelimelerinden hareketle taş atmanın gökten ve rüzgârdan olduğu sonucuna varmak.
11. Kuşların fil sahiplerini yemesi Peygamberimiz hakkındaki büyük müjdeyi tasdik etmektir.
12. Tercihe şayan tevilden uzaklaştıran sebepler.
13. Taş atmanın manasını açıklamak ve Mina’da şeytan taşlamanın sebebini tetkik için bir hazırlık yapmak.
14. Şeytan taşlama sünnetinin kaynağı.
15. Bu tevilin şeytan taşlama esnasında kalplere olan tesiri.

Daha önce açıkladığım gibi, kırk bir sayfadan oluşan bu tefsir, h.1354 yılında Hindistan’da A’zankere matbaasında Farsça bir hat ile taş baskı olarak basılmıştır.

Ferâhî sûrenin evvelinde şöyle demiştir: “Sûrenin kelimelerinin tefsiri: Sûrede yabancı (garip) bir kelime yoktur. Biz sadece sûrenin bazı yönlerini ve bununla ilgili olan durumları izah etmek için tefsir edeceğiz. Fil sahipleri Ebrehe el-Eşrem’in ordusu idi.⁵⁵

“Keyd” kelimesinin tefsiri dil ile ilgili yapılan konulardandır. Ferâhî şöyle demiştir: “Keyd” kelimesi, düşmanın vereceği zarara karşı gizli bir tedbirdir. Cenabı hak şöyle buyurmaktadır: **إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا**

“Onlar bir tuzak kurarlar, ben de bir tuzak kurarım” (Târık, 15-16) Aynı şekilde Firavun kıssasında **فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى** “Hilesini (sihirbazlarını) topladı; sonra geri geldi” (Tâhâ, 60) buyurmaktadır. Yine aynı sûrede **فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ انْتُوا صَفًّا** “Öyle ise hilenizi kurun; sonra sıra halinde gelin!” (Tâhâ, 64) buyurdu. Hakeza Arapların inkârcıları hakkında ise **لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا** “onların hilesi size hiçbir zarar vermez” (Âl-i İmrân, 120) buyurmaktadır.

Nabiğa şöyle der:

Nu'mân onlara hikmetle liderlik eder

Ordudan uzak olan kişiyi tuzak kuşatmıştır⁵⁶

Kral Sinan'ı tasvir eden Zuheyr b. Ebî Sulmâ ise şöyle der:

Hayır isteyene karşı yumuşak

Hile yapana karşı serttir

Yani sağlam bir tedbir. Cenabı Hak şöyle buyurmaktadır: **وَأْمَلِي لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ** “Onlara mühlet veriyorum, çünkü benim tuzağım sağlamdır.” (el-A'râf, 183; el-Kalem, 45). Böylece zayıflık ve zafiyet tuzağa (keyd) dayandırılmıştır. Cenabı Hak şöyle buyurmaktadır: **وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنُ كَيْدِ الْكَافِرِينَ** “Şüphesiz Allah, kâfirlerin tuzağını bozar.” (el-Enfâl, 18) ayrıca **إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا** “Şeytanın hilesi kesinlikle zayıftır.” (en-Nisâ, 76) buyurmakta ve ileride geleceği üzere, böylece dalalet, helak ve hidayetten mahrum olma şeytana nispet edilmektedir.⁵⁷

Ferâhî'nin, “keyd” kelimesi ile alakalı Kur'ân'da geçen kelimeleri nasıl bir araya getirdiği ve siyaktan hareketle kelimeye uygun mana vermeye çalıştığı ve bu konuda kadim şiiirden delil getirdiği dikkat çekmektedir. Bunun peşi sıra tefsire devam etmektedir. Bu sûrenin muhatabını belirleme hususunda şöyle demektedir: “Surenin temel ilkelerini ve sûreyle bağlantısını incelemeyen önce, tevilin sahilliğini, manayı tayin etmeyi ve konunun güzelliğini bilmeyi sağlayacak yolu kolaylaştırmak için bu sûrenin muhatabını belirlemek gerekir. Şunu bil ki buradaki hitap, bu vakıayı görenlere veya bu vakıayı gören kişilerden tevatür yoluyla nakledildiğini kesin bir şekilde bilen herkese yöneliktir.”⁵⁸

Ferâhî sûrenin temel ilkeleri ve bunların sûrenin öncesi ve sonrasıyla bağlantısını anlatma sadedinde şöyle demiştir: “Kur’ân, önceki sûrede malıyla böbürlenmiş, insanları çekiştirip kaş göz işaretleriyle alay eden, sonunu düşünmekten gafil olan ve Allah’ın veyl ile beddua ettiğini hatırlattı. Onun hutameye ve tutuşturulmuş ateşe atılacağını haber verdi. İşte bu sûrede de (Fil Sûresi) güç ve kuvvetlerine güvendiklerinde ve Allah’a karşı küstahça davrandıklarında bu gibi kişilere Cenabı Hakkın neler yaptığına dair delil getirilmektedir. Çünkü onlar kendi kitaplarında da Beyt-i Atik’e karşı saygı gösterilmesinin istendiğini bilmekteydiler...”

Sonunda şunu demiştir: “Geride sunduklarımıza göre bu surenin temel ilkesinin Cenabı Hakkın hususi olarak Mekke halkına, genel anlamda ise Araplara kudret ve saygınlık vermesini, bu Beyt-i Haram’ın (Kâbe’nin) bereketiyle onları himaye edip beldelerini koruduğundan bahsetmesini zikrederek Allah Teala’ya şükretmenin gerekli olduğuna bir hazırlık yapmak olduğu anlaşılmıştır. Böylece Cenabı Hak bu nimeti hatırlatmak için tam bir sûre tahsis etti ancak bu nimete terettüp eden yani (*O halde bu Beytin Rabbine kulluk etsinler*) gibi bir hüküm zikretmedi. Onu daha sonra gelen sûrede zikretti ki Mekke halkı ve Araplar kendilerini diğer toplumlara ve hatta İsrailoğulları’na karşı bile üstün kılan bu nimetin derecesini bilsinler. Çünkü İsrailoğulları esir edildiler, öldürüldüler, paramparça hale getirildiler. Bunun yanı sıra yurtları ellerinden alındı, tapınakları tahrip edildi ve yakıldı. وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ” (*Bakara,105*)”.⁵⁹ Allah, ilmi ve hikmeti gereğince verir. O halde Allah’a şükretsınler Onun verdiği nimete aldanmasınlar. Biz bu üstün kılınışın sebeplerini anlatacağız. Ki bu hikmetin en son noktasıdır.”⁶⁰

Ferâhî, ilk tefsirini yapmaya kalkıştığı surede de Kıyâmet suresinde de benzer metodu izledi. Orada sûrenin temel ilkeleri, önceki sûreyle bağlantısı, sûrenin üslubunun açıklanması, kelamın birbiriyle ilişkili bir anlamda cereyan ettiği ve ardından sûredeki tartışmanın cihetinin açıklaması hakkında konuştu. La uksimu’nun tefsirinden bahsetti. Sûrenin sonuna kadar böylece devam etti. Bu sûrenin tefsiri ed-Dâirey-i Hamîdiyye’de h.1403 yılında basıldı.

Müellifin son yazdıklarından olan Bakara Sûresi’nin tefsirinden bir örnekle bitiriyoruz. Müellifin tefsirinden bir kısım örnekleri daha önce zikretmiştim. Meselenin daha iyi izah edilmesi için bazı örnekler ilave ediyorum. Konuya başlamadan önce

Ferâhî'nin, âlimlerin büyüklerini şaşkına çeviren ve alabildiğine gözyaşı döktüren kapsamlı erişilmez hitabesindeki bazı sözlerini aktarmak istiyorum. Ferâhî, Allah'a hamd ettikten ve O'nun peygamberine salâttan, bu ilmin tarihini ve onda eriştiği durumu açıkladıktan sonra şöyle der: “Ben tefsir kitaplarının sayfalarını çok karıştırdım ve onları çok çok araştırdım ancak onlarda *كَسْرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً* (issız çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su zanneder) ayetinde belirtildiği üzere bir şey bulamadım. Susuzluğum dinmedi. Bilakis kalbimin harareti arttı ve ciğerim korla doldu. Bu yüzden Allah'ın kitabını ve onun manalarının genişliğini tedebbür etmeye sığındım. İnsanların görüşlerini büsbütün bıraktım. İşin başında ayet yıldızlarının kenarında dolaşırken birden onların en yüce ufuklarında diziliş yolları tıpkı beyaz ipliğin sabah parlaması gibi parladı. Sadece parlaklık ve açıklık arttı. Dolayısıyla kalbimdeki perde açıldı, basiretim arttı.⁶¹ Böylece kastımı gördüm, ulaşmam gereken doğruyu ayan beyan buldum. Ayetlerin nizâmının üslupları ve onların şaşırtıcı bağlantısı konusunda fikir yürütür oldum. Bu hususta zaman harcadım. Ömrümün en güzel kısmını. Gençlik bile sırtını döndü. İhtiyarlık bana acılığını tattırdı. Ağrılar ve hastalıklar bana saldırdı da saldırdı. Dost beni azarladı, hasetçi küçümseyerek baktı. Çetin bir işin peşine düştüm, güç bir işi yüklendim. Lakin ben özellikle meşgul oldum ve bu işte hiçbir şeyi eksik bırakmadım. Sanki gökten gelen bir emir beni ona mecbur bıraktı. Bilmiyorum belki de Allah Müslümanları kör karanlıkta buldu da bu yüzden Kur'ân'ın incilerini çıkarmayı diledi.⁶² Ve bu ümmetin sonunu, bu ümmetin evveliyle ıslah ettiği şey ile ıslah etmeyi istedi. Bu yüzden önce kitabının anlaşılması için ümmetten bazılarının sadrını açtı. Bu umut olmasaydı, cüret edip bu engin denize atılmazdım. Eğer “gem vurma”/ilcam hadisi olmasaydı, azametinden dolayı inişi dağları bile parçalayan bu işle ilgilenmezdim. Bu yüzden Allah'a tevekkül ettim. *وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا* (Kim Allah'a tevekkül ederse O, ona yeter. Şüphesiz Allah, emrini yerine getirendir. Allah her şey için bir ölçü tayin etmiştir. Talâk, 3)

Rabbim dilerse senin Kur'ân araştırmalarından ve furkanı furkanla tevil etmeden dolayı, Kur'ân'ın el değmemiş incilerini ortaya çıkaracak ve sen insanların kitaplarının büyük bir kısmının hiç olduğunu göreceksin. Tevil konusunda Kur'ân ayetlerine yapışmak suretiyle, Kur'ân nizâmının eşsizliği üzerindeki örtüyü senin için kaldırmaya adeta kendimi tamamen adadım. Allah'ın ayetlerine ve ayetlerin nizâmına yapışarak onu bir karış aşmadım. Kur'ân'ın muciz belagatiyle ilgili mevcut telifleri yayımlayarak,

seni, bilgeleri aciz bırakan hikmetin zirvesine muttali kılarak; deneyimsizler hariç, akıl sahiplerinin tevil için kabul ettiği usule yapışarak, bir teville dayanıp da bütün zayıf ve eski olanları terk edip, sağlam olanı alarak dinde aşırılıktan kaçınan oldum. Böylece Bâtıniyyeyi dost, Zâhiriyyeyi de destekçi edinmedim. Bidatçıların hepsinin ehliyesiz ve mühlidlerin tamamının hileye başvurduklarını söyleyerek, Allah'ın sünnetleri ile mahlûkatın sünnetleri arasında fark görmeyip de Kur'ân'ın mucizelerini yalanlayan ve ayetlerini asılsız olarak hile ile tahrif edenleri ayırt edici oldum.

İşte böyle. Kendi güç ve kuvvetime güvenmeyip Rabbimin verdiği başarıya sığındım. Biz şiddetli biçimde ona muhtacız. Ey Allah'ım Ey Rabbimiz Unuttuğum ve hata ettiğim şeylerden dolayı beni sakın sorumlu tutma. Çünkü sen ganisin, övülmeye layıksın. Ben senin hakir ve fakir kulunum. İşimden dolayı beni zora sokma. Ey Allah'ım Ey Rabbimiz amelimi rızana halis kıl ve bunu ahirette benim için bir vesile ve azık et.⁶³

Bu akıcı ve süslü kelimadan dolayı büsbütün hayrete düşeceksin. Arapça onun ana dili olmadığı halde Allah ona Arap dilini çok kolaylaştırmıştır. O, Arap dilinden istediğini seçip almış, istediğini bırakmış böylece ifadedeki sağlamlığın ve ahengin son noktasına ulaşmış ve mükemmel bir şekilde telifte bulunmuştur.

Ferâhî, tefsirini yedi başlığa ayırmıştır.

1.Giriş 2. Kelimeler 3. Nahiv 4.Belagat 5. Tevil 6. Tedebbür 7. Nazm.

Giriş bölümünde sûrenin temel ilkeleri, konuları, ayetlerin iniş yerleri, sûrenin mesajı ve ayetlerin sûre içerisindeki dizimi gibi küllî/tümel meseleler ele alınmaktadır.

Kelimeler bölümünde kelimenin manası, yapısı ve biçimine değinilmekte ve bunlarla ilgili olarak Kur'ân ve Arap kelimadan delil getirilmeye çalışılmaktadır.

Nahiv bölümü cümle yapısının oluşumu hakkında olup bu konuda benzerleriyle ve yorum güzelliğiyle örnek sunulmaktadır.

Belagat kısmında siyaka uygun olan anlamlara dair üslupların delaleti konu edilmiştir.

Tevil kısmı, duruma uygun şekilde murad edilen şeye sözü hamletmekle ilgilidir. Bu konuda istidlal büyük oranda Kur'ân'a ve Arap kelimasına dayalı olarak yapılmıştır.

Tedebbür kısmında aslî unsurlar ve neticeler yani metinden zorunlu ve dolaylı olarak anlaşılabilirler zikredilmekte, aklın açık ilkeleriyle ve Allah'ın kitabıyla delil getirilmektedir.

Nazm kısmında sözü oluşturan cümlelerin konumu ve bunların birbiriyle bağlantısı açıklanmaktadır.

Sonra sûrenin eksiksiz biçimde yorum ve açıklamasını ele almaktadır.

Sana onun tefsirinden düşünceni canlandıracak, gözlerini keyiflendirecek ve senin de iki elinle sarılıp kabul edeceğin bir örnek vereceğim. Bu örnek Yüce Allah'ın *وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ* “Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin” (el-Bakara, 45) ayetinde geçen üç kelimenin tefsiriyle ilgilidir. Ferâhî şöyle diyor: Yani biraz önce geçtiği üzere, emrettiğimiz şeyleri yerine getirmede ve nehyettiğimiz şeylerden de vazgeçme hususunda sabır ve namaz vasıtasıyla yardım isteyiniz. Bil ki bu emirle istenen şey, namaza yapışmaktır. Sabır namaz için bir şart ve onun için bir vesile olduğundan dolayı sabır, namazdan önce zikredilmiştir. Namaz büyük bir köprü gibidir. Elbette ki onun sağlam dayanakları olması gerekir. Yüce Allah Peygamberini muhatap olarak şöyle buyurdu: *وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا* “Ailene namazı emret; kendin de ona sabırla devam et.” (Tâhâ, 132) Daha sonra gelen cümlede ayetin tefsirini arayabilirsin.

Bil ki namaz vasıtasıyla yardım istemekten kastedilen şey, Rab Teâlâ'dan yardım istemektir. Nitekim zahir olan budur. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır. *قَالَ مُوسَى* “Musa kavmine dedi ki: Allah'tan yardım isteyin ve sabredin” (el-A'râf, 128). Yani Rabbinize iyiliğiniz için dua edin çünkü Allah işlerin başını ve temelini sabır kılmıştır. İstikamet Allah'ın sözüne kalp huzuruyla inanmak ve kulu sıkıntıya sokan bela ve eziyeti küçük görmektir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ* “O halde sabret. Çünkü iyi sonuç (sabredip) sakınanlarındır” (Hûd, 49). İşte kul bu nitelik sayesinde Rabbine bağlanır ve devamlı tevbe eden ve hep ona yönelen birisi olarak Mevlasının huzurunda durur. Yüce Allah şöyle buyurur: *وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ* “Onlar ki, Rablerinin rızası uğrunda her (eziyete) göğüs gerip sabrederler, namazı dosdoğru kılarlar” (er-Ra'd, 22). Ve yine *فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ* *وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ* “Onların dediklerine sabret; güneşin doğmasından ve batmasından önce Rabbini hamd ile tesbih et; gece saatlerinde ve gündüzleri de tesbih et ki Rabbinin rızasına eresin (Tâhâ, 130) buyurmaktadır. Sabır işte bu bakımdan namazın şartındandır. Bu nedenle namaz kılan kişi sabreden kişi olarak ifade edilmiştir. Yüce Allah buyurdu ki: *وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ* “Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Çünkü Allah muhakkak sabredenlerle beraberdir” (el-Bakara,

153). Böylece sabredenlerin namaz kılanlar olduğuna dikkat çekti ve sabrı namaza dair bir alamet yaptı. Sabırdan bahsederek diğerinden iktifa etti. Burada, kapsayıcı olduğu için, namazı sabır hakkında bir delil yaptı. Sonraki ayetin yorumunda bunun bahsi gelecektir.⁶⁴

Araştırma alanımız sınırlı olmasaydı Ferâhî'nin tefsirinden akılları etkileyen ve akli hayali durduran bir kısım şeyleri sana aktarırdım. Daha fazla şeyler öğrenmek isteyen kitap derlesin, gayesini gerçekleştirsin, onun hakkındaki bilgileri yaysın ve bu ulu zatı rahmetle yâd etsin. Allah Ferâhî'ye mükâfatını bol bol versin, geniş cennetine koysun. Ya Rab bizi ve onu senin huzuruna dönüştür onun yüzü hürmetine memnun olarak rızıklandır.

Öneriler

1- el-İmâm el-Ferâhî'nin Tefsirdeki ve Kur'ân ilimlerindeki çabalarından haberdar olduktan sonra kişi, elbette ki böyle bir şahsiyetin ilmî ve kültürel çevrelerde uzun süre boyunca nasıl meçhul kaldığına şaşıracaktır. Bu yüzden, onun Kur'ân-ı Kerîm'e ve Kur'ân ilimlerine hizmette gösterdiği çabaları tanıtılmalıdır.

2- Bilimsel kuruluşlar ve kültür merkezleri Ferâhî'nin kitaplarının tahkikini ve yayımlanmasını gerçekleştirmelidirler.

3- Çağdaş meşhur kişilerin yer aldığı biyografi kitaplarına Ferâhî'nin biyografisi de eklenmelidir.

4- Onun bazı kitapları üniversitelerdeki yerini almalıdır. Bu, Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi'nde kardeşimiz Prof. Dr. Ahmed Hasan Ferhat'ın üstün gayretleri ile gerçekleşti. Allah ona mükâfatını versin.

5- Yükseköğretim öğrencilerinin bir kısmına, Ferâhî'nin tefsirdeki ve Kur'ân ilimlerindeki çabasını veya ondaki nizâmı araştırma/yazma görevi verilmelidir. Onunla ilgili daha önce yazılmış olanlar yeterli değildir.

6- Arapça dışında yazdığı diğer kitapları da daha fazla faydalanılması için Arapçaya tercüme edilmelidir.

7- Vefatının yetmiş beşinci yıl dönemi münasebetiyle Ferâhî'ye özgü uluslararası bir kongre icra edilmelidir.

Biz bunları yaptığımızda bu şahsiyetin hakkını bir parça ödemiş oluruz. Belki o bütün bunları istemiyordu. Çünkü garip olarak yaşadı ve garip olarak öldü. Ne mutlu gariplere.

Notlar ve Açıklamalar

¹ Prof. Dr. Ahmed Hasan Ferhat'ın, "Mecelletu's-Şerîa ve'd-Dîrâsâtî'l-İslâmîyye"nin on üçüncü sayısının açılışındaki sözlerinden, Kuveyt, yıl:6, Nisan 1989, s.9.

*Bu şahsiyetin biyografisi hakkında kaynaklara rastgele dalmadık. Ferâhî hayatta olduğu dönemde Arap ülkelerinde tanınmadan kaldı. Ancak vefatından sonra öğrencisi Allâme Seyyid Süleymân en-Nedvî, onun hakkında kısa bir biyografi kaleme aldı. Bu biyografi, Ferâhî'nin, (İmâ'nun fi Aksâmi'l-Kur'ân), (er-Re'yu's-Sahîh fi Men Huve'z-Zebîh) ve son olarak Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî'nin tahkik ettiği ve Hintçe yazılan bazı kaynaklara, Arapça yazılan bazı çalışmalara ve Seyyid Nedvî'nin yazdıklarına itimad ederek Ferâhî hakkında sunduğu tam bir biyografinin yer aldığı (Müfredâtü'l-Kur'ân) gibi yayımlanan kitapların mukaddimelerine eklenmiştir. Bu biyografinin ekserisi de ikisinden alınmıştır.

² Bu araştırma Şarîka Üniversitesi'nin Şeriat ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmîyye Fakültesi'nde 23 Safer 1423, 23-24 Nisan 2003 tarihinde düzenlenen "Kur'ân-ı Kerîm ve Başlangıcından Bugüne Hicrî On Dördüncü Asra Kadar Kur'ân'a Hizmet İçin Harcanan Çabalar" adlı konferansta özetlenmiştir.

³ Allâme Nedvî, Ferâhî'nin biyografisinde onun ismini Hamîduddîn olarak yeğlemektedir. Ancak Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb, Ferâhî'nin doğumundan sonra Abdulhamid olarak isimlendirildiğini lakin Hamîduddîn isminin günahlardan son derece sakınmasından ve alçak gönüllü olmasından dolayı övgü lakaplarından birisi olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

⁴ Çocukları arasında Ahmed adlı birisi yoktur. Ancak, İngiliz istihbaratlarından gizlenmek için bu ismi takmıştır. Bkz. Ferâhî'nin *Müfredâtü'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesindeki Ferâhî'nin biyografisi. Thk. Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb, *Dâru'l-Garbi'l-İslâmî*, Beyrût 2002, s.15.

⁵ Muhammed Ekrem en-Nedvî, *Şiblî Nu'mânî Allâmetu'l-Hind*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2001, s. 57.

⁶ Seyyid Süleymân Nedvî, *Tercümetu'l-Ferâhî*, Bkz. önceki kitapların mukaddimeleri.

⁷ *Şiblî Nu'mânî*, s.86.

⁸ Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb, el-Müfredât'ın mukaddimesindeki Ferâhî'nin biyografisi, s.41.

⁹ Bkz. Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb'un, Ferâhî'nin nitelikleri ve ahlakı hakkında aktardıkları, s.21.

¹⁰ Bu âlimlerin isimleri ve bu akademi tarafından yayımlanan eserler için *Şiblî Nu'mânî* adlı kitabın s.163-164 ile İmam Ferâhî'nin yayımlanan *Aksâmu'l-Kur'ân* ve *er-Re'yu's-Sahîh* kitaplarına bakınız.

¹¹ Önceki kaynak, s.164.

¹² Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb, Ferâhî'nin Müfredât adlı eserinin mukaddimesi, s.30-31.

¹³ كِنْف kesra ile okunur. İçinde koruyucu cihazın bulunduğu kap. Bu kelimenin ism-i tasgiri hadiste şöyle geçer: كَنيف ملى علما "İlimle dolu kuşatılmış". Bkz. Cevherî, es-Sihâh, كنف maddesi.

¹⁴ Önceki kaynak, s.40.

¹⁵ Değerli kardeşim Prof. Dr. Ahmed Hasan Ferhat'tan onun gözetimi altında, ismi Muhammed İnâyetullah olan Hintli bir araştırmacının iki ilmî risâle hazırladığını

öğrendim. Bunlardan birincisi “*İmânu’n-Nazar fî Nizâmi’l-Ây ve’s-Suver İnde’l-Ferâhî*” adını taşımaktadır. Muhammed İnâyetullah bu çalışmasıyla 1981 yılında Riyâd’da İmâm Muhammed b. Suûd Üniversitesi’nde Yüksek Lisans derecesi almış ve bu çalışma Arapça olarak Ürdün’de Dâru İmâr’da basılmıştır. İkinci risale “*el-Burhân fî Nizâmi’l-Kur’ân: Fâtîha, Bakara ve Al-i İmrân İnde’l-Ferâhî*” adını taşıyan ve 1983 yılında Riyâd’da İmâm Muhammed b. Suûd Üniversitesi’nde hazırlanan doktora tezidir. Arapça olarak Pakistan’da basılmıştır. Her iki çalışmaya da ulaşma imkânım olmadı.

¹⁶ İstersen *Nizâmu’l-Kur’ân ve Te’vîlu’l-Furkân bi’l-Furkân* adlı tefsir kitabının mukaddimesini oku sonra onun hakkında hükmünü ver.

¹⁷ Yani, Araplar Kur’ân’ın bir benzerini getirmeye güçleri yettiği halde Allah onları Kur’ân’a muaraza etmekten alıkoymuştur. Bu, Mutezile’den Nazzâm’ın görüşüdür. Bu bozuk bir görüştür. Zerkeşi’nin buna verdiği cevap için bkz. *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, II,93.

¹⁸ Ferâhî, *Fî Melekuti’llah*, ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, Hindistan 1391, s.3.

¹⁹ *el-Kâid ilâ Uyûni’l-Akâid*’in mukaddimesinden, ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, Hindistan 1395, s.3.

²⁰ Ferâhî, *Müfredâtu’l-Kur’ân*, Thk. Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût 2002, s.95.

²¹ *İmâ’nun fî Aksâmi’l-Kur’ân*’daki Ferâhî’nin biyografisi, s.22.

²² Örnek kabilinden şu kitaplara bkz. *el-Kâid ilâ Uyûni’l-Akâid* ve bu kitabın büyük bir kısmında müellifin bıraktığı okunaklı nüshaları inceleyiniz. Aynı şekilde müellifin *Delâilu’n-Nizâm*, *Esâlibu’l-Kur’ân*, *et-Tekmil fî Usûli’t-Te’vîl* vb Kur’ân ilimleri hakkındaki risalelerini inceleyiniz.

²³ *Delâilu’n-Nizâm*, ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, A’zemkere Hindistan 1411, s.86-87.

²⁴ Önceki kaynak, s.89.

²⁵ Önceki kaynak, s.91.

²⁶ Önceki kaynak, s.16, mukaddime. (Diyorum ki muhtemelen Şeyh el-Ferâhî, burada onları nitelerken, âlimlerin gelişigüzel davrandıklarını söylemekte mübalağa etmiştir. Özellikle de az önce onların çabalarını ve övgüye değer çalışmalarını anarken), Allah ona rahmet eylesin, onun kastettiği şey, âlimlerin Kur’ân’ın nizamı yönüne özen göstermedikleri sadece sûreler ve ayetler arasındaki bağlantıları bulmaya ve münasebetleri açıklamaya çaba harcadıkları ve ellerinden geleni yaptıklarıdır. (Allah daha iyi bilir).

²⁷ Belki de (yanlış anlamadan dolayı) böyle geçmiştir.

²⁸ *Fâtihatü Tefsîr-i Nizâmi’l-Kur’ân*, ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, Hindistan h.1357, s.2-4.

²⁹ *Delâilu’n-Nizâm*, s.83.

³⁰ *et-Tekmil fî Usûli’t-Te’vîl*, Ferâhî’nin Kur’ân ilimleri hakkındaki risaleleri içerisinde, ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, Hindistan h.1357, s.263.

³¹ Önceki kaynak, s.243.

³² Tefsirin bu yönüyle ilgili daha fazla örnekleri ve anlatımları görmek için örnek kabilinden bkz. *et-Tekmil*, s.242. Ferâhî’nin *Nizâmu’l-Kur’ân* tefsiri bunun etrafında dönmektedir.

³³ *Nizâmu’l-Kur’ân*, kitabı neşredeninin mukaddimesi, s.6. (Taberî, İbn Kesîr, Suyûtî vb rivâyet tefsircilerinin pek çoğunun metodunun bu olduğunu söylüyorum).

³⁴ *Fâtihatü Nizâmi’l-Kur’ân*, s.1.

³⁵ Önceki kaynak, s.7.

³⁶ Buhârî, (1479), Müslim (1039).

- ³⁷ *Tefsîru Nizâmi'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân*, (ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye, Hindistan h.1420), s.255.
- ³⁸ *Nizâmu'l-Kur'ân*, s.267.
- ³⁹ Buhârî, Kitâbu'l-İlm, “İlmi Sadece Bir Kavme Özgü Kılanlar Hakkındaki Bâb”, Hadis no:182.
- ⁴⁰ Kitabın giriş kısmı, s.7.
- ⁴¹ Önceki kaynak, s.10-11.
- ⁴² Yayıncı, onun belki de 14/29, 15/7-11, 24/19-21, 26/12-13 işaret ettiğini söylemektedir.
- ⁴³ *Nizâmu'l-Kur'ân*, 232-233.
- ⁴⁴ Bu konudaki örnekler için bkz. s. 226-227, 230-231, 248-249, 253 ve bundan sonrakiler.
- ⁴⁵ *Nizâmu'l-Kur'ân* kitabını yayımlayanın mukaddimesinden, s.4.
- ⁴⁶ Tefsiri yayımlayanın mukaddimesi, s.4.
- ⁴⁷ Önceki kaynak, s.9.
- ⁴⁸ Bu şekilde geçmektedir. Bize göre (به تأثروا) olarak bilinmektedir. Allah daha iyi bilir.
- ⁴⁹ *el-Kâid ilâ Uyûni'l-Akâid*,(ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye, Hindistan 1395 h.), s.181.
- ⁵⁰ Yani mananın kökeni. الجريثمة (köken) anlamına gelmektedir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ulûmi'l-Hadîs ve'l-Eser*, I,184.
- ⁵¹ *Fâtihatü Nizâmi'l-Kur'ân*, (müellifin önsözü) s.12.
- ⁵² Önceki kaynak, s.13.
- ⁵³ Önceki kaynak, aynı yer.
- ⁵⁴ Bkz. *Nizâmi'l-Kur'ân*'ın Bakara Sûresi tefsirini yayımlayanın mukaddimesi, s.3.
- ⁵⁵ *Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân*, Fil Sûresi'nin tefsiri, s.1.
- ⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*'da der ki: رجل مناجد yani savaşçı.
- ⁵⁷ Önceki kaynak, 1-2.
- ⁵⁸ Önceki kaynak, 4.
- ⁵⁹ Aslında (والله واسع عليم) şeklindedir. Muhtemelen yazarın hatasındandır.
- ⁶⁰ Önceki kaynak, s.7.
- ⁶¹ Gözün, gözyaşını dışarı atması. Bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, مطرح maddesi.
- ⁶² الخردان kelimesi خريدة kelimesinin çoğulu olup bakire anlamına gelmektedir. El değmemiş inciden mecazdır. Bkz. Esâsu'l-Belâğa, s.343.
- ⁶³ Allâme İmâm Ferâhî'nin *Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân* adlı tefsirinin hitabesinden, s.23-24.
- ⁶⁴ *Tefsîru Nizâmi'l-Kur'ân*, 233-234.

Kaynaklar

- 1-Ferâhî, *İmâ'nun fî Aksâmi'l-Kur'ân*, (Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1415 h.).
- 2- Zerkeşi, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, (Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1972).
- 3- Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil min Nizâmi'l-Kur'ân ve Te'vîli'l-Furkân bi'l-Furkân*, (Matbaatu A'zankere Hindistan 1354 h.).
- 4-Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Kiyâme min Nizâmi'l-Kur'ân ve Te'vîli'l-Furkân bi'l-Furkân*, (ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye, Hindistan 1349 h.).

- 5- Ferâhî, *Tefsîru Nizâmi’l-Kur’ân ve Te’vîli’l-Furkân bi’l-Furkân*, (ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, Hindistan 1420 h.).
- 6- *et-Tekmîl fî Usûli’t-Te’vîl*, (Ferâhî’nin Kur’ân ilimleri hakkındaki risaleleri içerisinde), ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, Hindistan 1357 h.
- 7-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (Matbaatu’l-Emiriyye, Bulak, Mısır 1314 h.).
- 8- Ferâhî, *Cemheretu’l-Belâğha*, (Taş baskı, Matbaatu Maârif, A’zamkere Hindistan 1360 h.).
- 9- Ferâhî, *Delâilu’n-Nizâm*, (ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, A’zamkere Hindistan 1411 h.).
- 10- Muhammed Ekrem en-Nedvî, *Şibli Nu’mânî Allâmetu’l-Hind*, (Dâru’l-Kalem, Dimeşk 2001 m.).
- 11- Cevherî, *es-Sihâh*, Thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrût 1984 m.).
- 12- Ferâhî, *Fâtihatü Tefsîri Nizâmi’l-Kur’ân*, (ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, Hindistan 1357 h.).
- 13- Ferâhî, *Fî Meleku’tillah*, (ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, Hindistan 1391 h.).
- 14- Ferâhî, *el-Kâid ilâ Uyûni’l-Âkâid*, (ed-Dâiretu’l-Hamîdiyye, Hindistan 1395 h.).
- 15- *Mecelletu’ş-Şerîa ve’d-Dîrâsâti’l-İslâmiyye*, Kuveyt, Yıl:6, Nisan 1989 m., (Dr. Ahmed Hasan Ferhat’ın kaleminden on üçüncü sayının açılışı).
- 16- Ferâhî, *Müfredâtu’l-Kur’ân*, Thk. Dr. Muhammed Ecmel Eyyûb, (Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût 2002 m.).
- 17- İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye fî Ulûmi’l-Hadîs ve’l-Eser*, Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1357 h.).

(Bu araştırmanın Dimeşk Üniversitesi Dergisi’ne geliş tarihi 3.4.2003)

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Nisan / 2018, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 173-179.

(Gönderim Tarihi: 13 Nisan 2018 Kabul Tarihi: 13 Nisan 2018)

DOI NO: 10.31121/tader.414940
YAYIN TARİHİ: 20.04.2018

MEZHEBİ AİDİYETİN TEFSİRDEKİ İZDÜŞÜMLERİ: EŞ'ARİYYE VE MU'TEZİLE ÖRNEĞİ

YRD. DOÇ. DR. SÜLEYMAN NAROL

(Fecr Yayınları, Ankara 2016, 376 s.)

Enise Osmanoğlu Bengi¹

Süleyman Narol tarafından Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Tefsir alanında tamamlanan “Mezhep Mensubiyetinin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi: Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği” isimli doktora tezi 2016 yılında yayınlanarak okuyucuya sunulmuştur. Müellif kitabın arka kapağında, önsöz bölümünde de yer alan ve mezheplerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan siyasî ve sosyal sebepler ile mezhebî ihtilâfların Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve yorumlama üzerindeki etkisi hakkında bilgi verdiği kısmı yayınlamıştır. Bununla birlikte eserin amacını Eş'ariyye ve Mu'tezile özelinde Kur'ân-ı Kerîm'e amaçsal yaklaşımlara dair mezhebi aidiyetin tefsirdeki yansımalarını tespit etmeye çalışmak şeklinde belirtmiştir.

Mezhebi Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri isimli bu eser, önsöz, giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından müteşekkildir. Çalışmanın tanıtıldığı önsözün ardından, giriş bölümünde müellif konuya başlangıç olması amacıyla mezhep kavramıyla ilgili tanımlara yer vermiş sonrasında da mezheplerin ortaya çıkış sürecini tasvir etmiştir. Bunun yanında asıl konuyu teşkil eden mezhebî tefsirler hakkında bilgiler serdederek bölümü sonlandırmıştır. Birinci bölüm incelendiğinde öncelikle *Kur'an'ı Anlamaya Etki Eden Unsurlar* başlığı altında Kur'ân-ı Kerîm'in lafzından ve müfessirin şahsından kaynaklı sebepleri inceleyen müellif, sonrasında *Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin İtikadî Görüşlerine Genel Bir Bakış* başlığı içinde bu mezheplerin temel kelâmî ve itikadî usûl ve esaslarını tanıtmış ve son olarak da *Eş'arî ve Mu'tezilî Tefsirlerin Genel Özellikleri*

¹ Arş. Görev. Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. eniseosmanoglu@hotmail.com.

adını verdiği başlıkta da telîf ettikleri tefsir eserlerinin genel özelliklerinin yanında intisâb ettikleri mezheplerin bu eserlere ne derece etki ettiğini açıklamıştır. *Eş'arî ve Mu'tezilî Müfessirlerin (Râzî-Kâdî Abdülcebâr) Belli Başlı İtikadî Âyetlerin Tefsirine Yaklaşımları ve Değerlendirmesi* adlı ikinci bölümde müellif iki müfessirin benimsedikleri mezhebî görüşlerin itikadî bir takım mevzular hakkında eserlerine nasıl yansıdıklarını incelemiş ve bu hususta ulûhiyyet, nübüvvet, âhiret ve bunların yanında bir takım başka konular hakkında bu iki müfessirin tefsirlerini mukâyese etmiştir.

Müellif Süleyman Narol eserinin *önsöz* bölümünde, yüce Allah'ın insanlara doğru ile yanlışı ayırt edebilmeleri, üstün meziyetlere sahip olmaları ve hayatlarını düzenleyebilmeleri için akıl nimetini bahsettiği fakat bunun dünya ve âhiretteki saadeti elde etmek ve gerek içinde yaşanan evrenin gerekse de meâd âleminin sınırlarına vukûfiyet için yeterli olmaması sebebiyle de her dönemde onlara yol gösterecek bir peygamberi vazifelendirdiği ve bu ümmete de Hz. Peygamber tarafından tebliğ ve tebyîn edilmesi için kullarıyla iletişim şekli olan vahyin lafzî hali Kur'ân-ı Kerîm'i gönderdiği bilgisini vermiştir. Bunun ardından mezheplerin ortaya çıkışıyla ilgili kısa bir özet niteliğinde müellif, İslâm toplumunu hidâyete ulaştırmak maksadıyla gönderilen Kur'ân-ı Kerîm'in temelde tek Allah'a inanmak anlamına gelen tevhide davet etmesiyle, inançta sağlanan bu birliğin ilk dönemlerde Müslümanlar arasında normal hayatta da birlik ve beraberliği getirdiğini ancak bir süre sonra ümmet içinde meydana gelen kişisel çıkar ve iktidar kavgalarının tefrikaya sebebiyet verdiği, böylelikle de çeşitli grup, fırka ve mezheplerin ortaya çıktığını belirtmektedir. Aralarında çıkan ihtilaflarda Kur'ân-ı Kerîm'e yönelerek, giriştikleri tefsir ve te'vil faaliyetlerinin sonucunda bir takım farklı fikirlerin ortaya çıkmasını, anlama eyleminin doğasından kaynaklanan bir durum kabul eden Narol, işin üzücü yanının, siyasî ve sosyal alanlarda zuhur eden meselelerin çözümünde başvurulmuş Kur'ân-ı Kerîm'in kişisel ve mezhepsel çıkarlara ve iktidar kavgalarına alet edilmesi olduğunu zikretmiştir. Müellif bu açıklamalarının ardından çalışmasının amacını, mezhebi aidiyetin Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya etkisini tespit etmek şeklinde tarif etmiştir. (s. 11-13)

Çalışmanın *giriş* bölümüne gelindiğinde müellif, Hz. Peygamberin ardından ortaya çıkan mezheplerin savundukları görüşlerin Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve yorumlamaya ne tür etki ettiğini tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada, en tartışmalı alan olan itikadî mevzuları ve bu konularda en çok söz sahibi olan Mu'tezile ve

Eş'ariyye mezheplerinin ele alınacağını bildirmektedir. Tefsirdeki farklılıkların incelenmesi noktasında karşılaştırma yapmak amacıyla itikâdi mevzularla alakalı âyetlerin tefsirinde Eş'arileri temsilen Fahreddin Râzî (v. 606/1209) ve eseri *Mefâtihi'l-Gaybı*, akılcı söylemin otoritesi olarak ise Kâdî Abdülcebbâr (v. 415/1024) ve eseri *Müteşâbihü'l-Kur'ân* ve *Tenzihü'l-Kur'ânını* esas aldığını ve bunlara ilaveten söz konusu âyetlerin Ehl-i Sünnetin güçlü müfessiri ve kelâmcısı Mâtürîdî'nin (v. 303/944) *Te'vilâtü ehli's-sünne* adlı eseri çerçevesinde de değerlendirildiğini beyan etmiştir.

Temel alacağı kaynakları zikretmesinin ardından müellif, eserinde ayrıntılı şekilde incelediği mezhep kavramının tanımlarına yer vermiş ve öncelikle bu kavramla kastedilenin dinin ihtilâfsız ve kesin alanları değil, dinî meselelerin kaynağı kabul edilen metinlerde hakkında kesin delilin bulunmadığı ya da yorum yapılmasına izin veren itikâdî, siyâsî ve fikhî konular olduğunu açıklamıştır. Ardından da mezhep kavramı ile yakın anlam ifade eden 'firka' ve 'nıhle' kelimelerini izâh ederek aralarında ki farklara değinmiştir. Mezheplerin sayısı hususunda ittifâk bulunmamakla birlikte mezhep grupları eserde, kelâm ilmi içinde ele alınan İslâm inancına yönelik usûl ve esaslar hakkında ayrılanlar 'itikâdî', özellikle halife seçimi gibi meseleler konusunda ihtilâf edenler 'siyâsî', Hz. Peygamberin (s.a.v.) vefatının ardından değişen hayat şartları sebebiyle meydana gelen amelî ve hukûkî farklılıklara bağlı olarak ortaya çıkanlar ise 'fikhî' olarak tasnif edilmiştir.

Hz. Peygamberin (s.a.v.) vefatının ardından mezhepsel ayrılıkların yaşanmasının sebepleri ve Sahâbe, Tabiûn ve Tebeü't-tabiîn dönemlerinde mezheplerin geçirmiş olduğu süreç hakkında bilgi veren müellif ardından, meselenin tefsire etkisinin anlaşılabilmesi için başlangıçtan tedvin dönemine kadar tefsir ilminde yaşanan gelişim ve değişimleri de izaha çalışmıştır. Mezhepleşme sürecinin sonunda, kendi görüşlerini desteklemek için herkesin ortak paydası olan Kur'ân-ı Kerîm'i kullanarak, fikirlerini ona söyletme ve onaylatma çabasına giren mezheplerin ortaya koydukları tefsirleri, öncelikle mezheplerin ortaya çıkış sebeplerini tekrar ettiği 'mezhebî tefsir' başlığı altında inceleyen müellif; Mu'tezilî tefsirler, Şi'a tefsirleri, Hâricî tefsirler ve Ehl-i Sünnet tefsirleri olmak üzere dört bölümde sıralamış ve bu mezhepler doğrultusunda kaleme alınan eserleri zikretmiştir. Ehl-i Sünnet tarafından yapılan tefsirlerin mezhep taassubu içermediği şeklindeki yanlı tutumu reddeden müellif, vakıanın Sünnî tefsirlerde de mezhep temelli yorumların bulunduğu şeklinde olduğunu kabul etmesi

sebebiyle Ehl-i Sünnet tefsirlerini de mezhebi tefsirler tasnifine dâhil ettiğini açıklamıştır. (s. 15-35)

Müellif eserinin *Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etki Eden Unsurlar İle Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin İtikadî Görüşleri ve Tefsir Anlayışı* ana başlığını taşıyan birinci bölümde öncelikle *Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etki Eden Unsurlar* alt başlığını ele alarak Hz. Peygamberin (s.a.v) vefatının ardından Kur'ân-ı Kerîm tefsirinde ortaya çıkan farklılıkların, bir metnin veya sözün anlaşılması ve yorumlanması noktasında gerçekleşmesi son derece muhtemel bir durum olarak görülmesi gerektiğini açıklamıştır. Kur'ân-ı Kerîm üzerine yapılan tefsir faaliyetlerinde görülen söz konusu ihtilafları yorumcunun insan doğası ve kişisel farklılıklarına bağlayarak, bu durum için 'tefsirde öznellik' tabirini kullanmayı tercih etmiş ancak bunun metinle değil bizâtihî müfessirin onu yorumlaması ve anlaması ile ilgili düşünülmesi icâb ettiğinin altını çizmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve tefsir etmede ortaya çıkan farklılıkların sebeplerinin incelenmesi ve bir tasnife tâbi tutulması noktasında temel kaynaklarda birlik sağlanamadığını belirten Narol, eserinde bu ihtilaf sebeplerini Kur'ân-ı Kerîm'in lafzından kaynaklanan ve müfessirin kendisinden kaynaklanan öznel sebepler olmak üzere iki grupta ele alacağını belirterek güzel bir ayrımı esas almış, bununla birlikte konuyu araştırmanın çerçevesini aşmamak maksadıyla uzatmadığını belirterek geniş bilgi sahibi olmak isteyen okuyucuları da meseleyi derinlemesine işleyen kaynaklara yönlendirerek araştırmacıya yerinde bir rehberlik yapmıştır. (s. 41-43)

Müellif, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılıp yorumlanması noktasında ortaya çıkan ihtilafların sebeplerini serdetmeye gayret ettiği bu bölümde *Kur'an Lafzı Temelli İhtilaflar* başlığı altında ilâhî kelâmın dilinin Arapça olmasından kaynaklı dil özelliklerinden doğan i'rab, umum-husus ve mutlak-mukayyed konusu ve hakîkât-mecâz ihtilafı gibi mevzuları zikretmiştir. Bunların dışında kıraat farklılıkları, gerek kabul edenler ile etmeyenler arasında gerekse de kabul ettikleri halde mensûh âyetlerin tespiti hususunda kendini gösteren nesh ile ilgili iddialar, manalarının açık olmaması sebebiyle mezhep müntesibleri tarafından kendi çıkarları doğrultusunda yorumlama çabasına girilen ve tespit edilip anlamlarının anlaşılması hususunda ihtilâf yaşanan müteşâbih âyetler ve Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirine yönelik Hz. Peygamber'den (s.a.v.),

Sahâbe ve Tabiûndan nakledilen farklı rivâyetler Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanmasında ortaya çıkan ihtilâfin ilâhi kelâmın lafzından kaynaklı sebepleri olarak ele alınmaktadır. (s. 43-57)

Müellif, Kur'ân-ı Kerîm'in lafzından kaynaklı ihtilâflar üzerinde durduktan sonra *Müfessirin Kendisinden Kaynaklanan Sebepler* başlığı içinde müfessire ait öznel konulara değinmiştir. Tefsirde ihtilâf sebebi olarak tefsircinin içinde yaşadığı 'sosyo-kültürel ortamını', değişen ve gelişen şartlar sonucu tefsirde dirâyetin bir ihtiyaç haline gelmesiyle tefsirine ictihâdî yorumlarını da katmak zorunda kalan müfessirin 'ilmi seviyesini' ve ön kabullerinden soyutlanıp objektif davranması gereken müfessirin, beklenenin aksine görüşlerini Kur'ân-ı Kerîm'e söyletme ve mezhebi doğrultusunda sonuçlara ulaşması şeklinde görülen 'mezhebî ihtilâflar ve taassubu' zikretmiştir. Mezheplerin kendilerini savunmak için yöneldikleri ilk mercî olan Kur'ân-ı Kerîmi çıkarları doğrultusunda anlamlandırma çabasını ifade eden mezhep taassubu hususunda müellifin Ehl-i Sünneti bundan tenzih etmeyerek bilakis onlar üzerinden konuyu örneklendirmesi meseleye objektif baktığını göstermesi açısından anlamlıdır. Müellif öznel sebepler konusunda son olarak ise Yahudî, Hristiyan ve diğer kültürlerden İslâm'a ve tefsirlere giren İsrâiliyyât bahsini incelemiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından İsrâilî kaynaklara yönelmenin sebepleri ve bu kaynakların kabul edilebilirliği hususundaki ölçü ve ihtilâfları zikretmiştir. (s. 57-68)

Âyetleri anlama noktasında müfessirler ve mezhepler arasında yaşanan ihtilâfin sebepleri üzerine yapmış olduğu tasnif ve açıklamaların ardından müellif çalışmasının asıl konusuna hazırlık mesâbesinde Mu'tezile ve Eş'arıyye mezheplerini mercek altına almış, öncelikle mezhep şeklinde ortaya çıkışları hakkında bilgi vererek benimsedikleri kelimî ve itikâdî ilkeleri ayrıntılı bir şekilde tarif etmiştir. Mu'tezile'nin sahip olduğu ve tüm müntesibleri tarafından tartışmasız şekilde üzerinde ittifâk edilen tevhid, adâlet, el-va'd ve'l-va'id, el-menzile beynel'l-menziletayn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehayni'l-münker ilkelerinden oluşan 'usûl-i hamse' hakkında bilgi verip ehl-i sünnetin de bu ilkeler hususundaki düşüncelerini zikrederek mukâyese yoluna gitmiştir. Ardından Eş'ariyye'nin ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret gibi mevzular hakkında benimsedikleri kelâmî görüşleri, Eş'ariyye mezhebinin mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimleri arasında bir takım ayrılıkların bulunması hasebiyle, mezhebin genel kabul gören ilkeleri şeklinde değil, mezhebin kurucusu olan Eş'ariyye ve çalışmada esas aldığı müfessir

Fahreddin er-Râzî çerçevesinde inceleyerek mezhep içi farklılıkları da göstererek aktarmıştır. Bölümün son kısmında ise müellif, asıl amacı çerçevesinde Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerinin tefsirlerdeki farklı metotları ve mezhebin tefsirleri üzerine etki derecesini ele almış, bunu yaparken de Mu'tezile mezhebine ait genel kâideler verirken, Eş'ariyye mezhebinin daha önce bahsettiğimiz gibi mütekaddim ve müteahhir ulema arasındaki düşünce yapısının değişimi sebebiyle genelleme yoluna gitmeden Fahreddin er-Râzî özelinde konuyu tasvîr etmiştir. Râzî'nin tefsirinde imânın hakîkatı ve rü'yetullâhın ispatı gibi konularda Eş'ariyyenin görüşleriyle kısmen örtüşmeyen fikirler ortaya koymasına rağmen gerek Mu'tezilî gerekse de onlara nisbetle daha az miktarda olmakla birlikte Eş'arî âlimlerin telîf ettikleri eserlerde kendi mezhebi görüşlerini doğrulamak yönünde tefsir faaliyeti gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır. (s. 68-92)

Narol, kitabının *Eş'arî ve Mu'tezilî Müfessirlerin (Râzî-Kâdî Abdülcebbâr) Belli Başlı İtikâdî Âyetlerin Tefsirine Yaklaşımları ve Değerlendirmesi* adını taşıyan ve ağırlıklı kısmı oluşturan ikinci bölümünde bu iki mezhebi daha özeldir karşılaştırmak amacıyla bazı itikâdî mevzularla alakalı âyetler hususundaki anlayışlarını serdetmiştir. Bu doğrultuda ilk mesele olarak *Ulûhiyyetle İlgili Âyetleri* ele alan Narol, *Tevhîd ve Allah'ın Sıfatları, İmanın Hakikâti ve Allah'ın Fiileri* konuları hakkında Eş'ariyye ve Mu'tezilenin görüşlerini incelemiştir. Ardından *Nübüvvetle İlgili Âyetleri* mercek altına alan Narol, *Peygamberliğin İmkânı ve Gerekliliği, Peygamberliğin İspatı ve Mûcize, Peygamberlerin Sıfatları ve İmâmet* mevzûları hakkındaki mezhepsel ittifâk ve ihtilâf noktalarını belirtmiş ve sonrasında da *Âhiretle İlgili Âyetleri* inceleyerek *Ahiretin Varlığı, Azap ve Nimetiyle Kabir Hayatı, Şefaat, Cennet-Cehennem (Varlığı ve Ebediliği), Ru'yetullah* konularını iki mezhep çerçevesinde değerlendirmiştir. Son olarak ise *Diğer Konular ile İlgili Âyetler* başlığı ile *el-Emru bi'l-Ma'ruf ven'Nehyu ani'l-Münker, Halku'l- Kur'ân ve Kullarının Fiillerinin Yaratılması (Halk-u Ef'âli'l-İbâd)* meselelerini konu edinerek iki mezhep arasında karşılaştırma yapmıştır. (s. 95-358)

Narol, kitabının *sonuç* kısmında genel itibariye Eş'ariyye ve Mu'tezile mezheplerinin, özeldir ise Râzî ile Kâdî Abdülcebbârın tefsirlerinde itikâdî meselelerle alakalı âyetler hakkında yapmış oldukları yorumları intisâb ettikleri mezhepleri açısından değerlendirmiştir. Yapmış olduğu karşılaştırma neticesinde, Kâdî Abdülcebbâr'ın âyetleri bağlamından koparmadan Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğü içerisinde anlama ve tefsir etme hassasiyetini göstermediği, âyetleri mezhebî görüşlerine

ve lehine göre yorumladığı ve mezhebinin baskısından kurtulamadığı, buna karşı Râzî'nin ise yine mezhebî düşüncelerini tefsirine aktarmakla birlikte Kâdî Abdülcebâr'a göre daha özgür bir alanda yorum yapabildiği sonucuna vardığını bildirmiştir. (s. 359-362)

Sonuç olarak akıcı bir üslûb ile eserini telif eden Süleyman Naro1, konuları başlıklandırma noktasında da okuyucuya kolaylık sağlamıştır. Müellifin doktora tezi olarak kaleme aldığı bu eseri, esas itibariyle Tefsir alanına ait olmakla birlikte gerek mezheplerin ortaya çıkışı ve farklılaşmalarına etki eden faktörleri incelemesi açısından Mezhepler Tarihi gerekse de Kur'ân-ı Kerîm'deki itikâdî meseleleri incelemesi yönüyle de Kelâm alanında son derece faydalı bir çalışmadır.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Nisan / 2018, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 180-184.

(Gönderim Tarihi: 11 Nisan 2018 Kabul Tarihi: 18 Nisan 2018)

DOI NUMARASI: 10.31121/tader.414507
YAYIN TARİHİ: 20.04.2018

KUR'ÂN VE SÜNNET EKSENİNDE HİTÂBET

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kara

(Üniversite Yayınları, Samsun 2017, 240 s.)

Mustafa Sait KAPLAN*

Kur'ân-ı Kerîm Yüce Allah tarafından insanlara tebliğ etmesi için Cebrail (a.s.) kanalıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirilen ilahî bir hitaptır. Bu hitap her zamanda ve zeminde diridir, canlıdır ve bütün insanları şâmil olmak üzere evrenseldir. Her hitabın bir muhatabı olduğuna göre Kur'ân'ın da muhatabı kuşkusuz insanın tâ kendisidir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur'ân'ın muhatabı olan insanlara onun mesajını aktarmak için çok yoğun bir gayret sarf etmiştir. Onun yerine getirdiği hitabetin kaynağı Kur'ân'dır. Bu işlemi yaparken benimsediği metodlar, tarih boyunca bütün İslam davetçilerine örnek olmuştur.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kara tarafından hazırlanan "*Kur'ân ve Sünnet Ekseninde Hitâbet*" adlı bu eserin yazılış amacı, ister resmi görevli isterse fahri (gönüllü) olsun, bugünün insanları ile Yüce Allah'ın ayetlerini, Hz. Peygamber (s.a.v)'in örnek hayatını ve dolayısıyla onun sünnetini buluşturmak isteyen ve insanlara din hizmeti sunmakla mükellef olan kişilere ve hâlihazırda İmam Hatip Lisesi, İlahiyat, İslâmî İlimler ve Din Bilimleri fakültelerinde eğitim görmekte olan öğrencilere, Kur'ân ve Sünnet ekseninde ve bilimsel veriler ışığında güncel bir hitâbet metodu önermektir.

Eserde yazar, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tevârüs edilen hitâbet metodunu Kur'ân ve Sünnet ekseninde incelemektedir. Bunu yaparken konunun daha iyi anlaşılması için

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı (mustafasaitkaplan@gmail.com).

hitabetin tarihî serencâmını, teorik çerçevesini, İslam dinine bakan yönünü ve İslam dinindeki farklı çeşitlerini klasik ve modern kaynaklardan faydalanarak ele almaktadır.

Yazar, “Giriş” bölümünde (s. 15-18) hitabetin, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem’den (a.s.) Hz. Muhammed’e (s.a.v) kadar bütün peygamberlere Yüce Allah tarafından öğretildiğini hatırlatarak konuya başlamaktadır. Akabinde bu bilimsel çalışmanın konusunu, amacını, yöntemini, kapsamını, önemini ve kaynaklarını sunmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde (s. 21-25) yazar, hitabet kelimesinin etimolojisini, hitabetin konusunu, amacını ve önemini açıklamaktadır. Daha sonra hitabetin tarihî serencâmına geçmektedir. Burada hitabetin, insanlığın başlangıcından itibaren var olan bir sanat olduğunu, Antik Çağ başta olmak üzere İslam öncesi Cahiliyye döneminde de onun önemli bir yer tuttuğunu belirtmektedir. Yine aynı bölümde (s. 27-29) İslam’a bazı yansımaları olan Cahiliyye dönemindeki hitabet şekillerini sunmaktadır. Akabinde (s. 29-33) İslamî dönemde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Safa tepesinde yaptığı konuşmadan başlayarak bu türün zirvesi kabul edilen Veda Hutbesine kadar bir dizi hitabeti incelemektedir. Son olarak (s. 35-40) bir hitabetin etkili olması için hatipte ve konuşmada bulunması gereken özellikleri beyan ederek birinci bölümü bitirmektedir.

Yazar, kitabın ikinci bölümünü (s. 43-82) hitabet çeşitlerine ayırmıştır. Bu bölümde hitabet konusunun tamamını şâmil olacak şekilde on beş farklı hitabet türünü incelemiştir. On beş tür sırasıyla hitâbe, sohbet, konferans, açık oturum, panel, sempozyum/bilgi şöleni, forum, münazara, radyo-televizyon konuşmaları, monolog, diyalog, miting, takdim konuşması, hutbe ve vaazdır. Burada câlib- i dikkat olan şey yazarın dinî nitelik taşıyan türler ile daha çok Batı orijinli olan türleri harmanlayarak bir sentez yapmasıdır.

Hitabet çeşitlerini açıklarken yazar, her konuya kelimelerin etimolojik tahlilleri ile başlamaktadır. Tahlillerde kullandığı sözlükler genelde İbn Manzûr, İsfehâhi gibi klasik kaynaklar olmakla birlikte T.D.K. Sözlüğü gibi modern çalışmalardan da yararlanmıştır. İstılâhî tanımları ise seçkin ansiklopedilerden almıştır. Bununla birlikte özellikle dinî kaynaklı hitabet türlerini açıklarken mevsûk hadis kaynaklarından iktibas yaparak konuyla ilgili hadislere yer vermiştir. Örneğin sohbet (s. 45), hutbe (s. 74) ve vaaz (s. 81) konularında hadislerle konuyu zenginleştirmiştir. Yine ikinci bölümde (s. 46-61)

yazar, Batı kaynaklı konferans, açık oturum, panel, sempozyum/bilgi şöleni, forum gibi hitâbet türlerini sırasıyla ele almıştır. Birbirine çok benzeyen hatta çoğu zaman farklılıkları temyiz edilemeyen bu türler arasındaki ince nüanslara ve doğru bilinen yanlışlara işaret etmiştir. Son olarak dinî hitabet türleri arasında en çok aşına olunan hutbe ve vaaz türlerine daha geniş yer vererek (s. 73-82) ikinci bölümü sona erdirmiştir.

Yazar, kitabın en geniş bölümü olan üçüncü bölümünü (s. 83-196) dinî hitabet konusuna ayırmıştır. Bu bölümde dinî hitabeti sırasıyla dinî hitabet ve iletişim, dinî hitabet görevlileri, dinî hitabet mekanları, câmi içi dinî hitabet ve câmi dışı dinî hitabet olmak üzere beş alt başlıkta incelemiştir. Dinî hitabet ve iletişim alt başlığında (s. 85) öncelikle dinin pek çok istilâhî tanımını ele almıştır. Akabinde din kelimesinin Kur'ân'daki kullanımlarına (s. 86) değinmiştir. Dinin kaynağının vahiy olduğunu belirttikten sonra (s. 88) onun önemini (s. 90-92) maddeler halinde sıralamıştır. Yazar, din konusunu tamamladıktan sonra dinî hitabet ve iletişim konularına geçmektedir. Burada (s. 94-97) dinî hitabetin tanımına ve bütün peygamberlerin tebliğ vazifesinden referans aldığını hatırlatmak suretiyle onun önemine değinmektedir. İletişim konusunda da (s. 97-103) yine onun birçok tanımına yer vererek her bir tanımda konunun farklı yönlerine temas etmektedir. Ayrıca iletişim unsurlarının kaynak/gönderici, ileti/mesaj, kanal, alıcı, geri bildirim, ortam ve engellerden müteşekkil olduğunu açıklamaktadır. İnsanın kendisiyle, diğer insanlarla, doğayla, diğer canlılarla ve Yüce Allah ile olan iletişimini (s. 104-120) iletişim çeşitleri başlığı altında toplamaktadır. Son olarak Kur'ân ve Sünnet'te kaynak ve alıcı açısından iletişim esaslarını (s. 120-138) değerlendirip üçüncü bölümün ilk alt başlığı olan dinî hitabet ve iletişim konusunu bitirmektedir.

Yazar, üçüncü bölümün ikinci alt başlığını (s. 139-155) dinî hitabet görevlileri konusuna ayırmıştır. Dinî hitabetin din görevlileri tarafından gerçekleştirildiğini belirttikten sonra onların niteliklerini (s. 140-141) maddeler halinde saymaktadır. Dinî hitabet görevlilerini (s. 142-155) sırasıyla imam-hatip, Kur'ân kursu öğreticisi, vaiz, müftü, ilahiyat fakültesi öğretim üyesi/görevlisi, imam-hatip lisesi meslek dersleri öğretmeni, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni ve müezzin-kayyım olarak incelemiştir. Bu görevlilerin devlet teşkilatı içerisindeki konumlarını ve görevlerini maddeler halinde sunmaktadır.

Üçüncü bölümün üçüncü alt başlığında (s. 155-158) yazar, dinî hitabet mekânlarını işlemiştir. Bu mekânları mihrâb, minber, kürsü, mahfil, minare, avlu ve şadırvan olmak üzere vecîz şekilde ele almaktadır. Bundan sonra yazar, dördüncü alt başlıkta (s. 158-192) câmi içi dinî hitabet konularını incelemektedir. Bu konuları sırasıyla hutbe, vaaz, mukabele, ezan ve müezzinlik, salâ, tekbir ve dua olarak belirlemiştir. Hutbe konusunda (s. 158-169) onun tanımını, fikhî boyutunu, hazırlanışını ve sunuşunu incelemiştir. Aynı yöntemi vaaz konusunda da (s.169-176) uygulamıştır. Ancak vaaz konusunda fikhî boyuttan ziyade onun hazırlanış ve sunuş yöntemleri öne çıkmaktadır. Mukabele, ezan ve müezzinlik, salâ ve tekbir konularında (s. 176-186) ise daha çok bunların tarihî serencâmını, yapılışını ve bunlar yapılırken dikkat edilmesi gereken hususları değerlendirmiştir. Ayrıca bu konuları hadisler ile desteklemiştir. Yazar, bu alt başlığı duanın kelime anlamını, yapılışını ve faydalarını (s. 186-192) açıklayarak nihayete erdirmiştir.

Üçüncü bölümün son alt başlığı (s. 192-196) ise câmi dışı dinî hitabettir. Yazar, dinî hitabetin sadece camilerde gerçekleşmediğini belirttikten sonra cami dışında yapılan dinî hitabet türlerine geçmektedir. Bunları sırasıyla konferans, sohbet, açikoturum, panel, sempozyum ve radyo-televizyon konuşması olarak beyan etmektedir. Mezkûr hitabet türleri genelde Batı referanslı olmakla birlikte yazar tarafından bunların dinî hitabete bakan yönleri incelenmiştir.

Yazar, kitabın en son kısmı olan dördüncü bölümü (s. 199-230) dinî merasim ve ziyaretler konusuna ayırmıştır. Bu bölümde önce dinî merasimleri (s. 199-226) akabinde ise dinî ziyaretleri (s. 226-230) incelemiştir. Dinî merasimlerin sosyal hayatta sürekli iç içe olduğumuz programlar olduğunu belirterek bunların Türkiye'deki yansımalarını şu şekilde ele almıştır: İnsanın doğumundan ölümüne kadar devam eden süreçte birçok merasim tertip edilmektedir. Söz gelimi doğumda isim verme merasimi ile başlayan süreci sünnet, hafızlık, asker uğurlama- karşılama, şehitleri anma, söz kesme, nişan, nikâh, düğün, hac ve umreye gidenleri uğurlama-karşılama, ihtida, temel atma-açılış ve cenaze merasimleri izlemektedir. Bütün bu merasimler Kur'an ve Sünnet ekseninde belirli ritüellerle icra edilmektedir. Yazar, dinî ziyaretleri ise hasta ziyaretleri, câmi/mescid ziyareti ve kabir ziyareti olmak üzere üç alt başlıkta ayet ve hadislerle destekleyerek açıklamıştır.

Yazar, kitabın tamamını dört sayfadan müteşekkil değerlendirme ve sonuç bölümünde özet halinde değerlendirmiş ve eseri birçok Türkçe ve yabancı kaynağın yer aldığı kaynakça bölümü ile sona erdirmiştir.

Sonuç olarak, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARA tarafından kaleme alınan “Kur'ân ve Sünnet Ekseninde Hitâbet” adlı bu kitap, anlaşılır bir dil ve akıcı bir üslupla kaleme alınmıştır. Bu eser, ülkemizde Kur'ân ve Sünnet ekseninde gerçekleştirilecek bir dinî hitabet adına önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Söz konusu kitap, hâlihazırda İmam Hatip Lisesi, İlahiyat, İslâmî İlimler ve Din Bilimleri fakültelerinde okutulmakta olan “Hitâbet ve Mesleki Uygulama” dersine, hem teorik hem de uygulama alanında doğrudan kaynaklık edebilecek mahiyettedir.