

# TADER

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

CİLT / VOL

**05**

SAYI / ISSUE

**1**

YIL / YEAR

**2021**

e-ISSN 2587-0882

# TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi  
Journal of Tafsir Researches  
e- ISSN: 2587-0882

[www.dergipark.org.tr/tader](http://www.dergipark.org.tr/tader)

**SCOPE:** Religious Studies

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar

**PERIOD:** Biannually

**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı

(30 April & 30 October)

(30 Nisan & 30 Ekim)

**ONLINE PUBLICATION DATE:** 30 April 2021

**E-YAYIN TARİHİ:** 30 Nisan 2021

**PUBLICATION LANGUAGE:** Turkish

**YAYIN DİLİ:** Türkçe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Yazıların içeriğinden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur.

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

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

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

## AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

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

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

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

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

## İNDEKS VE DİZİNLENME BİLGİLERİ

1. ULAKBİM TRDİZİN (Kabul / Accepted: Nisan 2019)
2. DOAJ (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)
3. Index Copernicus International (ICI) (Kabul / Accepted: Nisan 2020)
4. ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)
5. Scholar Article Impact Journal Index (SAJI) (Kabul / Accepted: 28 Temmuz 2019)
6. İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)
7. Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 14 Haziran 2018)
8. DRJI (Kabul / Accepted: 2018)
9. Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)
10. ASOS İNDEKX (Kabul / Accepted: 2017)
11. PAPERITY (Kabul / Accepted: 2017)

## İLETİŞİM

**Doç. Dr. Ali KARATAŞ**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya

Tel: 0543 403 54 86

karatasali5@gmail.com

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

[tefsirarastirmalari@gmail.com](mailto:tefsirarastirmalari@gmail.com)

[www.dergipark.gov.tr/tader](http://www.dergipark.gov.tr/tader)

<https://tefsirarastirmalari.blogspot.com/>

**SAHİBİ**

**Doç. Dr. Ali KARATAŞ**

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

**SAYI EDİTÖRLERİ / ISSUE EDITORS**

**Assoc. Prof. Ali KARATAŞ**

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

**Research Assistant Soner AKSOY**

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

**ISSUE FIELD EDITORS / SAYI ALAN EDİTÖRLERİ**

**Assoc. Prof. Murat KAYACAN**

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

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Bahaeddin YÜKSEL**

Kayseri University, Develi Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Kayseri, Turkey  
mbyuksel@kayseri.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİRCİGİL**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Turkey  
bdemircigil@sakarya.edu.tr

**Research Assistant Sakin TAŞ**

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



**Lecturer Betül ÖZDİREK**

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

**Lecturer Dr. Bilal ATİK**

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

**PUBLISHING BOARD / YAYIN KURULU**

**Prof. Dr. Halil ALDEMİR**

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Kilis, Turkey  
aldemirhalil@gmail.com

**Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN**

Ankara Univesity, Faculty of Divinity, Department of Tafsir  
Ankara, Turkey  
duralaroltu@hotmail.com

**Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR**

İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
İstanbul, Turkey  
ngokkır@istanbul.edu.tr

**Assoc. Prof. Murat KAYACAN**

Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Muş, Turkey  
dr.muratkayacan@gmail.com

**Assoc. Prof. Yunus Emre GÖRDÜK**

Balikesir University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Balikesir, Turkey  
yunusemre.gorduk@gmail.com

**Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİRCİGİL**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Turkey  
bdemircigil@sakarya.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Ömer DİNÇ**

Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Çorum, Turkey  
omerdinc@hitit.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Veysel GENÇİL**

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

**Research Assistant Sakin TAŞ**

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

**Research Assistant Soner AKSOY**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Turkey  
snraksoytrbzn@hotmail.com

**Lecturer Betül ÖZDİREK**

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

## EDİTÖRDEN

### *Beşinci Yılımızın İlk Sayısı ile Karşımızdayız*

2017’de çıktığımız yolculuğumuzun beşinci yılındaki ilk sayı ile sizlerin karşısına çıkmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Yolun birlikte yürüneceği ve mesafelerin beraber aşılacağı ilkesini şiar edinerek bu yolculukta bizleri yalnız bırakmayan başta editör ve yayın kurulu olmak üzere danışma kurulumuza ve makaleleri ile dergimizi destekleyen araştırmacılara katkılarından dolayı teşekkür etmek istiyoruz.

Dergimizde tefsir ve Kur’an ilimleri alanındaki araştırmaların yanısıra interdisipliner nitelikte olan çalışmaların yayınlanmasına da özen gösterilmektedir. Bu sayımızda tefsir dışında Temel İslam bilimleri içinde yer alan ve interdisipliner boyutta Kur’an araştırmaları olarak değerlendirilebilecek makaleler yer almaktadır. Böylece dergimiz tefsirin diğer ilim dallarıyla keşsidiği hatta bu ilimlere veri sağlayan bir ilim dalı olduğu gerçeğini fiilen ortaya koymuş olmaktadır. Bu gerçeğin bir gereği olarak makalelerini dergimizde değerlendirmek isteyen hocalarımıza teşekkür etmek isteriz.

Her yeni sayıda daha iyiye ulaşmayı hedefleyen TADER ekibi olarak hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değer ve yeri elde etmesi için emek harcamaktayız. Bu bağlamda dergiye gönderilen çalışmaların şekil ve içerik açısından yayıncılık kurallarına uyum sağlamasına, özgün, problem odaklı ve alana katkı sunar nitelikte olmasına, uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam vaktinde yayınlanmasına olabildiğince dikkat etmekteyiz. Bununla birlikte insani çabanın olduğu her yerde hata ve eksikliklerin olabileceğinin de bilincindeyiz. Bu nedenle sizlerin eleştiri ve değerlendirmeleri her daim bizim için baş tacı olacaktır. Dergimizin çalışmalarında ekibimizi genişletmeyi ve buna bağlı olarak bizlere katkı vermek isteyenleri aramıza katmayı canı gönülden arzu ettik. Bu doğrultuda çalışmalarımızda daima ekip ruhuyla hareket etmeyi hedefledik.

TADER ailesi olarak Nisan 2021 sayımıza sunmuş oldukları katkılar sebebiyle alan editörlerimizle, sayı hakemlerimize ve yazarlarımıza en kalbi duygularımızla teşekkürü bir borç biliyor, bir sonraki sayıda siz değerli okuyucularla ve ilim adamlarıyla buluşmak dileğiyle hepimizi Allah’a emanet ediyoruz.

### SAYI EDİTÖRLERİ

**DOÇ. DR. ALİ KARATAş - ARAç. GÖR. SONER AKSOY**

**Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**

**TADER**  
**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**Journal of Tafsir Researches**  
**مجلة تادر للبحوث التفسيرية**  
**e-ISSN: 2587-0882**

**Volume: 5 Issue: 1 (Nisan / April 2021)**

**İÇİNDEKİLER / CONTENTS**

**TADER Journal of Tafsir Researches 5 / 1 (Nisan / April 2021)**

TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi 5 / 1 (Nisan 2021)

Ali KARATAŞ - Soner AKSOY (Sayı editörleri)

**ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES**

**1. Çocukların Elemi Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme**

*An Analysis on the Issue of Children's Suffering in the Muslim Culture*

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN

1-21

**2. Gayr-i Müslimlerin Kur'an Tercümelerindeki Hatalarının Batı'da İslâm ve Hz. Peygamber İmajına Olumsuz Etkileri**

*Mistakes in the Translation of the Qur'an by Non-Muslims and Their Negative Effects on Islam and the Image of the Prophet in the West*

Doç. Dr. Sabri ÇAP

22-60

**3. Sâmirî Kıssasıyla İlgili Tevrât'taki İfadelerin Müfessirlerin Yorumlarına Etkileri**

*The Effects of the Expressions in the Torah of Sâmirî Parable on Mufassirs' Commentaries*

Dr. Öğr. Üyesi Selami YALÇIN

61-92

**4. Ahmet Didin'in Rayiha Yayıncılık Tarafından Neşredilen Renkli Mealindeki Çeviri Yanlışları 92-163**

*The Translation Errors in Ahmet Didin's Work Titled the Coloured Meaning of Qur'an Published by Rayiha Publishing*

Dr. Öğr. Üyesi Cahit KARAALP

93-159

**5. Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hibbân'ın es-Sîretü'n-Nebeviyyesi**

*as-Sîretü'n-Nebeviyye of Ibn Hibbân's a Source of Exegesis*

Doç. Dr. Gökhan ATMACA

160-178

**6. Schleiermacher'in Gramatik Yöntemi ile İslâm İlim Geleneğinde Kur'ân'ı Anla-ma-Yorumlama Geleneğinin Mükâyesesi**

*Comparison of Schleiermacher's Grammatical Method with the Tradition of Understanding and Interpreting the Qur'ân in the Islamic Science Tradition*

Arş. Gör. Dr. Fatih ÖZAKTAN

179-217

**7. Garîbu'l-Kur'ân İlmi ve Lugatu'l-Kur'ân'la İlişkisi**

*The Science of Gharîb al-Qur'ân and its Relationship with Lughât al-Qur'ân*

Dr. Öğrencisi Bayram AKTAŞ

218-246

**8. Kur'ân-ı Kerîm Harfleri Bağlamında Bir İhtilaf Alanı (Lakap, Mahreç, Sıfat Eksenli Bir Değerlendirme)**

*An Area of Discord in the Context of the Letters of Holy Qur'an*

*(An Evaluation Around Nickname, Articulation Point and Characteristic)*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KILIÇ

247-277

**9. Bikâf'nin Nazmu'd-Dürer Tefsirinde Münâsebet İlmine Dair Bir İnceleme: 30. Cüz Özelinde**

*A Study on the Science of Munâsabâh in Tafsir Entitled Nazm al-Durar by Burhânuddîn al-Biqâ'î -Specific to the 30th Juz' of the Qur'an-*

Dr. Öğrencisi Adnan ARSLAN

278-297

**10. Sâlih b. Suûd'a Göre Külliyyâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri**

*The Place of the Kulliyat-ul-Qur'an in the Science of Tafsir According to the Saleh b. Saud*

Dr. Sabğatullah TAYFUR

298-321

**11. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî'nin "Urcûze fî Vakfî Hamza" Adlı Risâlesi ve Tahlili**

*The Analysis of "Urcuza fi Vakfi Hamza" by Abu Bakr Ahmed b. Muhammad Ibn Al-Jazari*

Dr. Öğr. Üyesi Murat AKKUŞ - Doktora Öğrencisi Abdulselam FİTYAN

322-354

**12. Son Devir Kazak Din Âlimlerinden Halife Altay ve Kur'ân'ın Kazakça Meali***The Last Age Kazakh Religious Scholars Halife Altay and Kazakh Meaning of the Quran*

Yüksek Lisans Öğrencisi Gulmeiram KONGYRBAYEVA

355-382

**13. Mushafların Gelişim Süreci***The Development Process of Mushafs*

Dr. Öğr. Gör. Yakup UZUN

383-425

**14. Osmanlı Tefsir Geleneği Çerçevesinde İbn Kemal Paşa'nın Gayb Ayetleri Hakkındaki Yorumları -Risâle fi Tahkîki'l-Gayb Özelinde Bir İnceleme-***Ibn Kamal Pasha's on Ghayb Verses within the Framework of the Ottoman Tafsîr Tradition- A Research specific to Risâla fi Tahqîq al-ghayb-*

Dr. Öğr. Üyesi. Ömer DİNÇ

426-461

**15. Kur'ân Yorumunda Rab Kavramının Anlam Değişimi***The Change in the Meaning of the Concept of Rabb in the Interpretation of the Qur'an*

Dr. Hasan NAS

462-482

**VEFEYÂT / HOMAGE****16. Prof. Dr. Yusuf Işıcık'ın Ardından Anılara Yolculuk (Kayseri, 12.12.2020)***Journey to Memories after Prof. Dr. Yusuf Işıcık*

Prof. Dr. Celal KIRCA

483-491

**BOOK REVIEWS / KİTAP DEĞERLENDİRMESİ****17. Yunus Emre Gördük. Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, 324 s.**

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim KAPLAN

492-500

18. Muhammed Coşkun. Modern Dünyada Kur'an Yorumu-Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2020, 219 s.

Yüksek Lisans Öğrencisi Çağlar ÇAKIR

501-507

19. Fatih Özaktan. Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017, 384 s.

Arş. Gör. Ahmet Şehit TUNA

508-516

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)

**Çocukların Elemleri Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme**  
*An Analysis on The Issue of Children's Suffering*

**Harun ÇAĞLAYAN**

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı  
Associate professor, Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences,  
Basic Islamic Sciences, Department of Kalam and Islamic Sects of Creed  
Kirikkale, Turkey  
caglayanharun@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-0228-5164>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 09/02/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/04/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Çağlayan, Harun. “Çocukların Elemleri Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 1-21.  
<https://doi.org/tader.877482>

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

**Copyright ©** Published by The Journal of Tafsir Studies  
Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.



## Öz

Müslüman kültüründe ilahi fiillerin adalet sınırları içinde gerçekleştiği ve zulüm ile vasıflandırılmasının imkânsız olduğu hususunda genelde Müslüman bilginler, ittifak halindedir. Ancak onlar, adaletin niteliği, kapsamı ve nasıl tecelli edeceği gibi bazı konular hakkında farklı fikirlere sahiptirler. Bu fikirlerin teşekkül ve gelişiminde etkili olan tartışmalardan biri de çocukların elemi meselesidir. Zihinsel ve bedensel açıdan henüz gelişimini tamamlamadığı için çocuk, hemen her kültürde masum kabul edildiğinden yetişkinlerden farklı haklara sahiptir. Çocukluk döneminde insan, toplum içinde ve hukuk önünde yetişkinlerden farklı ilkelere göre değerlendirilir. Aynı şekilde dinî açıdan da çocuk, teklife muhatap olma bakımından sorumluluğu olmayan kesimlerden sayılır. Çocukluk döneminin bu özel konumu nedeniyle, çocukların elemi meselesinde kelimciler arasında ahlaki bazı tartışmalar gündeme gelmiştir. Allah, masum oldukları için hukuk ve toplum vicdanında müstesna bir yere sahip olan çocukların dünyada hastalık, savaş ve şiddete maruz kalmasına nasıl müsaade ediyor? Suç işledikleri halde yetişkinlerin bağışlanmasını öneren bir inancın kaynağı olan tanrı, masum çocukların acı çekmesine hangi nedenden dolayı müdahale etmiyor? Zihinleri meşgul eden bu tarz soruların sayısını artırmak mümkündür. Burada önemli olan bu sorulara, vicdanları rahatlatılacak bir şekilde doğru ve ikna edici cevaplar bulabilmektir. Çünkü suç-ceza ilişkisine bağlı olarak yetişkinlerin maruz kaldıkları kötülüğün gerekçesi olarak öne sürülen akıl ve özgür irade, çocukların elemi meselesinde açıklayıcı bir çözüm değildir. Çocukların elemi meselesinde kelimciler, kötülük konusunda kullandıkları delillerden farklı olarak adalet ilkesinden daha çok hikmet kavramından hareketle konuyu ele almışlardır. Onların bu tarz bir tavır takınmalarında, değer olarak etik ilkeleri esas almalarının önemli oranda etkili olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kelâm ekollerinin çocukların elemi meselesine yaklaşımları, aynı zamanda onların ahlak anlayışlarının da bir yansımasıdır. Araştırmanın amacı, Müslüman kültür tarihinde çocukların elemi meselesinin ortaya çıkmasına neden olan dinsel ve toplumsal sebeplerin kökenlerini tespit ederek üzerinde karşılaştırmalı bir teolojik analiz yapmaktır. Araştırmada veri toplama yöntemi olarak tümevarım, veri işleme yöntemi olarak ise karşılaştırmalı çözümleme metotları kullanılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Çocukların Elemi, Ahlak, Kötülük, Hikmet.

## Abstract

In Muslim culture, Muslim scholars generally agree that divine acts take place within the boundaries of justice and impossible to be characterized by cruelty. However, they have different opinions about the nature, scope and how justice will be manifested. One of the issues that influenced the formation and development of these ideas is the problem of children's suffering.

Since the child has not yet completed his mental and physical development, he is considered innocent in almost all cultures, so he has separate rights from adults. In childhood, human beings are evaluated according to principles different from adults in society and before the law. Likewise, in terms of religion, the child is considered to be among the groups that do not have any responsibility to obey religious orders. Due to this special position of childhood, some moral debates have been raised among theologians on the issue of children's suffering. How does Allah allow children, who have an exceptional place in the law and society's conscience because they are innocent, to be exposed to disease, war and violence in the world? For whatever reason God does not interfere with the suffering of innocent children, who is the source of a belief that proposes forgiveness of adults despite committing crimes? It is possible to increase the number of such questions that occupy minds. The important thing here is to find correct and convincing answers to these questions in a way that will comfort their conscience. Because reason and free will, which are put forward as the justification of the evil that adults are subjected to, depending on the crime-punishment relationship, is not an explanatory solution to the issue of children's suffering.

The theologians dealt with the issue of children's suffering based on the concept of wisdom rather than the principle of justice, different from the evidences they used on evil. It is seen that their adoption of ethical principles as a value is significantly effective in adopting such an attitude. In this context, the approach of kalam schools to the issue of children's suffering is also a reflection of their understanding of morality. The aim of the study is to determine the origins of religious and social causes that gave rise to the issue of children's suffering in the history of Muslim culture and to make a comparative theological analysis on it. In the research, induction was used as data collection method and comparative analysis methods were used as data processing method.

**Keywords:** Kalâm, Children's Suffering, Ethic, Theodicy, Wisdom.

## Giriş

Müslüman kültüründe, hikmet ve adalet ilkeleri açısından ilahi fiiller, zulümle birlikte anılmaz. Allah'ın hüküm ve fiillerine zulüm isnat edilemeyeceği noktasında tüm düşünürler ittifak halindeyken ilahi adaletin nitelik, kapsam ve yöntemi hakkında ihtilaf içindedir. İhtilafa konu olan tartışmalarda öne çıkan başlıklardan biri de masum oldukları halde çocukların acı çekmelerinin ahlaki açıdan nasıl değerlendirileceği meselesidir.

Çocukların maruz kaldıkları engellilik, hastalık, kuraklık, kaza, şiddet, savaş, her türlü istismar ve yaşamlarını erkenden yitirmelerine neden olan diğer durumlarla ilişkili elemleri açıklayabilmek için onların bağlı oldukları ahlaki ve dinî sorumlulukların sağlıklı bir şekilde ortaya konulması gerekir. Aksi takdirde çocukların dünyada yaşamış olduğu sıkıntılar, dinî inançlara karşı şüpheci veya menfi bir tutuma neden olabilir.<sup>1</sup> Müslüman düşüncesinde, çocukların elemi meselesi hakkında görüş bildiren düşünürler, çoğunlukla kelamcılar olmuştur. Onlar, dünyada çocukların acı çekmesi gibi sıkıntılı durumları Allah'a yakıştıramadıkları için kötülük konusu üzerinde düşünmeye ve onun kaynağının doğa, insan veya Allah olduğu noktasında farklı görüşler ortaya koymaya başlamışlardır.<sup>2</sup> Kelamcılar, daha çok dünya ve ahirette akli niteliklere sahip olup olmasına göre çocukların elem ve cezalara maruz kalmasının ahlaki ve dinî açıdan ne anlam ifade ettiğiyle ilgilenmişlerdir.

Her kültürde, henüz zihinsel olgunluğa ulaşmadığı ve davranışlarının sonuçlarını idrak edemediğinden çocukların masum olduğu ve yetişkinlerle aynı statüde kabul edilemeyecekleri anlayışı vardır. Dolayısıyla suç teşkil eden herhangi bir söz veya fiil işlediklerinde onlara ceza verilmek yerine ıslah edilmesine yönelik tedbirler alınır. Bu bağlamda hikmet açısından şu sorular önem kazanmaktadır. Masum olmasından dolayı, insan düşüncesine dayalı sistemlerde bile çocuk, suç işlemesi durumunda cezalandırılmayıp onun ıslahı için tedbirler alınıyorken nasıl oluyor da merhamet sahibi Tanrı, dünya ve ahirette çocukların acıdan korunması için gerekli tedbirleri almayıp onların elem çekmesine müsaade ediyor? Yoksa çocukların acı çekmesine Tanrı'nın izin vermesinde anlaşılamayan bir gizem mi vardır? Bu ve benzeri soruların cevapları, sadece konu hakkında tarafların görüşlerini bilmek açısından değil, aynı zamanda Müslüman düşüncesinin konuyu hangi bağlamda ele aldığına bir göstergesi olması açısından da önemlidir.

Dinî disiplinler içinde çocuk konusu; din eğitiminde gelişme ve öğrenme, fıkhıta hak ve muafiyetler bağlamında incelenirken kelâm ilminde ağırlıklı olarak çocukların elemi ve dinî teklife

<sup>1</sup> Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1994), 54.

<sup>2</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ* (Kum: Maktab al-I'lâm al-Islâmî, 2000), 2/130.

muhatap olmaları bakımından incelenir. Araştırmanın amacı, Müslüman düşüncesinde çocukların elemi meselesinin hangi bağlam ve örneklem üzerinden ele alındığını tespit etmek ve ulaşılan veriler üzerinden etik bir çözümlemeyle konunun günümüz açısından nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin sağlıklı bir yaklaşım ortaya koyabilmektir. Araştırmanın benzer çalışmalardan farkı, verilerin sadece belli alanlardan değil, karşılaştırmalı olarak değişik örneklem alanlarından edinilmiş ve ulaşılan veriler üzerinde etik ve teolojik bir analiz yapılmış olmasıdır.

Çalışmada öncelikle Kur'an'da doğrudan çocukların elemi meselesiyle ilişkilendirilmesi muhtemel ayetlerin nasıl yorumlandığı verilmeye çalışılmış; sonrasında sorumluluk açısından çocukların dünya ve ahiretteki elemeleri hakkında kelâm ekollerinin görüşleri delilleriyle ortaya konulmuştur. Değerlendirme kısmında ise ulaşılan veriler, analiz edilerek günümüz açısından nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

### 1. Çocukların Elemi Meselesi

Çocukların elemi meselesi, dinî disiplinlerde hüsün-kubuh, hidayet-delâlet, aslah-hikmet ve kader başta olmak üzere birçok konuyla doğrudan ilişkili olarak incelenmektedir. Konunun etrafıca ortaya konulmasında ve ekollerin meseleyi ele alış biçimlerinin sağlıklı bir şekilde analiz edilmesinde öncelikle Kur'an'dan çocukların elemi meselesiyle doğrudan ilintili olduğu düşünülmesi muhtemel konuların genel olarak tespiti ve anlaşılma biçimlerinin ortaya konulması faydalı olacaktır.

Kur'an'da çocukların elemi meselesiyle ilgili değinilen konuların başında, çeşitli nedenlerle çocukların öldürülmesi geleneği olduğu söylenebilir. “*Mev'ûde*” terimiyle ifade edilen cahiliye döneminde kız çocuklarının canlı halde toprağa gömme âdeti,<sup>3</sup> ayetlerde şöyle anlatılır: “*Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenir. Onu, aşâğılık duygusu içinde yanında mı tutsun, yoksa toprağa mı gömsün! Ne kadar da kötü bükküm veriyorlar!*” (en-Nahl, 16/58, 59). “*Sorulduğu zaman diri diri toprağa gömülen kız çocuğuna; hangi suçundan dolayı öldürüldün diye!*” (et-Tekvir, 81/8).

Cahiliye dönemi insanlarından kimileri, kız çocuğu olduğu haberini aldığı anda; eliyle ağzını kapatarak öfkesinden dolayı yutkunmaya ve duyduğu utançtan dolayı insanlardan gizlenip kendi kendine homurdanmaya başlardı.<sup>4</sup> Rebî'a ve Mudar gibi bazı Arap kabileleri, fazladan doyurulması gereken bir boğaz, ailenin güvenliğini sağlamada yetersiz bir güç, kaçırılmaları durumunda aile için bir utanç kaynağı ve kıskançlıktan dolayı ilerde evlendirmenin zor olması gibi gerekçelerle doğan

---

<sup>3</sup> Mehmet Ali Kapar, “Mev'ûde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 29/491.

<sup>4</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvîl fi vücûbi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Kahire: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 3/443; Ebû Abdullâh Ahmed b. Ebu Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn el-Türkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006), 12/341, 342.

kız çocuklarını toprağa gömerlerdi.<sup>5</sup> Rivayete göre doğumu yaklaşan bir anne, kazılan bir çukur yanına gider; eğer doğan çocuk, kız olursa hemen toprağa gömülür veya biraz büyüdükten sonra süslenip çöle götürülerek bir kuyuya atılırdı.<sup>6</sup>

Ayetlerde çocukların elemine dair ikinci olarak Hz. İbrahim'in kıssasına değinilebilir. “(Oğ-  
lu) Babasıyla beraber geçecek çağa erişince: (Hz. İbrahim) Yavrucuğum! Rüiyada seni boğazladığımı görüyorum;  
bir düşün, ne dersin? dedî” (es-Saffât, 37/102). Tefsirlerde, çoğunlukla Hz. İbrahim'in rüyasında oğ-  
lunu boğazladığını görmesini, oğlunu kurban etmesi olarak yorumladığı ve bunu yapmaya yelten-  
diğinde ise Allah'ın buna engel olarak oğlu yerine koç veya dağ keçisi gibi bir hayvan kurban et-  
mesinin yeterli olacağı anlatılmaktadır.<sup>7</sup> Yine ayetlerde anlatılan gizemli bir seyahatte yaşananlar,  
çocukların elemi kapsamında değerlendirilebilir. Şöyle ki; “Yine yürüdüler. Nihayet bir çocuğa rastladık-  
larında hemen onu öldürdü. (Hz. Musa) dedi ki: Masum bir canı, bir can karşılığı olmaksızın öldürdün öyle mi;  
sen gerçekten kötü bir şey yaptın!” (el-Kehf, 18/74). Bu seyahat sırasında masum bir çocuğun kasıtlı  
olarak öldürüldüğü anlatılır.<sup>8</sup> Son olarak Kur'an'da geçen Hz. Yusuf'un çocukluğunda yaşadıkları-  
nı da çocukların elemi kapsamında değerlendirmek mümkündür. Hikâye, temsili olarak şu ayet  
üzerinden yorumlanabilir: “Onu (Hz. Yusuf) değersiz bir pabaya, sayılı birkaç dirheme sattılar. Onlar zaten  
ona fazla bir değer vermemişlerdi” (Yusuf, 12/20). Hz. Yusuf'un abileri, sırf ondan kurtulabilmek için  
önce onu kuyuya atmışlar, sonra çok az bir bedel karşılığında köle olarak bir kervana satmışlardır.<sup>9</sup>

Kur'an'da çocukların elemi meselesi kapsamında değerlendirilmesinin mümkün olduğunu  
düşündüğümüz yukarıdaki ayetler üzerinde bir değerlendirme yapmadan önce teolojik açıdan ko-  
nunun nasıl ele alındığının ortaya konulması yararlı olacaktır.

Kelâmî literatürde çocukların elemi başlığında tartışılan kader, hidayet, aslah, hikmet, şer  
ve ahlak gibi konuların tümüyle bir şekilde ilintili olan mevzu, *Üç Kardeş Meselesi*'dir. Rivayete göre  
biri çocuk, diğer ikisi mümin ve kâfir olarak yetişkin çağlarında ölmüş üç kardeş arasında, ahirette  
şöyle bir konuşma geçer. Çocuk yaşta ölen kardeş, mümin abisinin cennetteki derecesine imrene-  
rek; “Keşke Rabbimiz, büyümeme fırsat verseydi de sevap işleyip ben de yüksek derecelere ulaş-  
bilseydim!” der. Onun bu isteğine Allah; “Şayet sana ömür verseydim, büyüdüğünde sevap değil  
günah işleyecek ve şimdi cehennemde olacaktın” diyerek onun için hayırlı olanın çocukken ölmesi

<sup>5</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/404; Kurtubî, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, 9/48, 49.

<sup>6</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/321, 322.

<sup>7</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-  
Turkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 19/587-589; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/221.

<sup>8</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/601; Ebü'l-Fidâ' Şihâbuddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa Seyyîd  
Muhammed (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, 2000), 9/173.

<sup>9</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 8/22, 23.

olduğunu söyler. Bunun üzerine kardeşlerden kâfir olarak ölen abi; “Rabbim! Kardeşimin iyiliğini düşünüp küçük yaşta onun canını aldığın gibi keşke benim de çocuk iken canımı alsaydın! Böylece ben de cehenneme girmezdim!” der. Kâfir kardeşin bu yakınmasına nasıl cevap verilmesi gerektiğini hocası Ebû Alî Muhammed b. Abdulvehhâb el-Cübbâ’ye (ö.303/916) soran Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’nin (ö.330/941) cevap alamayınca Mu‘tezile mezhebinden ayrıldığı söylenir.<sup>10</sup>

Yukarıdaki müzakerenin gerçekte yaşanmışlığı konusundaki tartışmalar bir yana; burada önemli olan, bu rivayet aracılığıyla dönemin Allah ve insan fiillerindeki sorumluluk alanlarına ilişkin Müslüman zihin dünyasına hâkim olan anlayışlara ulaşabilmemizdir. Dikkat edilecek olursa kıssada mağdur edilen insan gibi verilmesine karşın, asıl mahkûm edilenin zihinlerdeki Müslüman Tanrı anlayışı olduğu görülecektir. Diğer bir deyişle hikâyede bir yandan teorik olarak nimet ve ceza vermede tüm sorumluluğun Allah’a ait olduğu ifade edilirken diğer yandan etik açıdan Allah’ın belli kalıplar içinde davranmaya mecbur bırakılması, sonrasında ise pratikte tanık olunan çocukların elemi meselesinde hangi oranda ilahi sorumluluğun olduğunu anlamaya çalışmak, problemin asıl kaynağını oluşturmaktadır. Etik açıdan sorunun tarif ve çözümünde kelâm ekollerinin farklı yaklaşımları bulunmaktadır.

## 2. Çocukların Elemi Meselesiyle İlgili Görüşler

Çocukların elemi meselesindeki klasik teolojik yaklaşımları, genel olarak Hâricîlik, Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet şeklinde üç ana başlık altında toplayabiliriz. Çünkü konu hakkındaki diğer yaklaşımların bir şekilde bu üçlü tasniften birine dâhil olduğu görülmektedir.

### 2. 1. Hâricîler’e Göre Çocukların Elemi

Hâricîler, yaşam tarzları ve düşünce biçimlerine uygun olarak çocuklarla ilgili konularda katı bir anlayışa sahiptirler. Onların aşırı fırkalarından olan Ezârika’ya göre savaş ve baskınlarda, kâfir olduklarını düşündükleri muhalif Müslümanların kendilerinin olduğu gibi eş ve çocuklarının da öldürülmesi veya esir alınması caizdir.<sup>11</sup> Ezârika’nın Müslümanların çocuklarına caiz gördükleri bu sert tavırdan hareketle onların çocukların elemi meselesine nasıl yaklaştıklarını anlamak, zor

<sup>10</sup> Abdülkâhir b. Muhammed Bağdâdî, *Uşûlu’l-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 152; Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer Tefâtânî, *Şerhu’l-Akâ’idi’n-Nesebiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000), 12.

<sup>11</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâil Eş’arî, *Maqalâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü’l-Nehdati’l-Mısıriyye, 1950), 1/159; Ebü’l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Uşûlu’l-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Türâs, 2003), 332.

olmasa gerektir. Nitekim Hâricîler, ebeveynlerinin îmânî durumlarına bağlı olarak çocukların dünya ve ahirette acı çekmelerinin mümkün ve normal olduğu kanaatindedir.<sup>12</sup>

Hâricîlerden Sa'lebiyye'ye göre çocuklar, savaşlarda esir alınmaları veya öldürülmeleri konusunda ebeveynlerinin hükmüne tâbi oldukları gibi ahirette de onların azabına ortak olacaklardır.<sup>13</sup> İbâdiyye ise müşrik çocuklarının ahirette elem görüp görmeyecekleri hususunda kesin bir görüş bildirmemekle birlikte içlerinden bazıları, Allah'ın çocuklara ihsanda bulunmayıp azap etmesi durumunda bunun ihtimalli değil, kesin bir hükümle gerçekleşeceğini savunmuştur.<sup>14</sup>

Aşırı fikirlerinden dolayı Hâricîler başlığı altında değinilmesi mümkün olan Râfizîler, çocukların dünyadaki eleme meselesinde üç farklı görüşe sahiptir. Bunlardan birinciler, çocukların acı çektiklerini ve bunun yaratılış gereği Allah'ın fiili olduğunu söylerken ikinciler, elemin varlığını ve Allah'ın fiili olmasını kabul ederler; ancak bunun yaratılışın bir gereği değil, kişide Allah'ın eleme yaratmasından kaynaklandığı savunurlar. Bu durum, çarpma sonucu sesin gelmesi veya atılan bir taşın hareket etmesi gibi mütevellidât sayılan fiillerin durumu gibidir. İmâmet ve itizâl yanlısı üçüncüler ise çocuk elemelerinin bir kısmının ilahi, bir kısmının da gayr-i ilahi eylemler sonucunda meydana geldiğini savunur. Allah, bu elemeleri mecbur olduğundan değil, istediğinden dolayı yaratmaktadır. Rafizîlerden bazıları, ahirette çocukların mağfîret ya da elem ile karşılaşmasının Allah'ın iradesine bağlı olduğunu söylerken bazıları, onların her hangi bir sıkıntıyla karşılaşmadan doğrudan cennete gireceklerini savunur.<sup>15</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Hâricîlere göre çocukların eleme meselesi, hayatın normal seyri içinde olağan bir vakıa olduğundan üzerinde ahlaki bir değerlendirme yapmak gereksizdir.

---

<sup>12</sup> Abdülkâhir b. Muhammed Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 83, 84.

<sup>13</sup> Eş'arî, *Mağalât*, 1/169.

<sup>14</sup> Eş'arî, *Mağalât*, 1/76.

<sup>15</sup> Eş'arî, *Mağalât*, I/121, 122.



## 2. 2. Mu'tezile'ye Göre Çocukların Elemi

Mu'tezile mensupları, teklife konu olmadığı ve etik açıdan zulüm olacağı endişesiyle ahirette çocuklara elem verilmesinin imkânsız olduğu noktasında hem fikir iken dünyada çocuklara elem verilmesinin makul bazı gerekçeleri olabileceğini düşünmektedir.

Çocukların eleme meselesinde Mu'tezile içinde üç görüş vardır. Ağırlıklı olan ilk görüş, bedeli ahirette karşılanmak (ta'vîz/i'vâz) şartıyla yetişkinlere ibret olması için Allah'ın çocuklara elem verebileceği yönündedir. Bu yaklaşıma göre karşılığı ahirette verileceğinden dolayı Allah'ın çocuklara dünyada elem vermesi zulüm sayılmaz. İkinci görüş olan lütuf taraftarlarına göre Allah, sırf iyilik olsun diye çocuklara daha fazla bedel vermek için onlara elem verebilir. Bu bedelin elem olmadan da verilmesi mümkündür; ancak Allah'ın bu şekilde bir mükâfat vermeyi tercih etmesi O'nun iradesine kalmıştır. Üçüncü görüş ise Allah'ın herhangi bir bedel ve gerekçe olmaksızın çocuklara elem verebileceğini savunur. Çocukların elemeleri karşılığında kazandığı bedel ebedidir; ancak bu, onların kendi fiilleriyle hak ettikleri bir kazanç değil Allah'ın onlara bir ikramıdır.<sup>16</sup>

Mu'tezile, mükellef olan yetişkinlere yapılan elemeleri hak ettikleri (müstahak) gerekçesiyle zulüm olarak görmediği gibi, mükellef olmayan çocuklara yapılan elemeleri de karşılığında ahirette yeter derecede bir mükâfat verilmesi şartıyla zulüm ve abes görmez. Nitekim onlara göre maslahat gereği çocuklara dünyada elem verilmesi ve bunun karşılığında ahirette ivâz, itibar ve istihkâk ile çekilen acıların telafi edilmesi hikmet ve adalete uygun bir davranıştır.<sup>17</sup> Bu yönüyle Mu'tezile'ye göre çocukların elemelerine karşın Allah'ın bedel olarak ivâz vermesi, ihtiyârî değil ızdırârî bir karşılık olmaktadır. Aksi takdirde Allah'ın zalim olması kaçınılmaz olurdu.<sup>18</sup>

Elem konusundaki görüşlerini makul gösterebilmek için Mu'tezile, çeşitli açılardan çocukların çektikleri acıların iyi olduğunu söyleyebilmiştir. Öncelikle elem, bir şekilde çocukların fiilleri sonucunda meydana geldiğinden hak ettikleri için başlarına gelir. Ayrıca ilerde daha büyük sıkıntılara düşmemeleri için çocukların bazı sıkıntılara maruz kalması mümkündür; çünkü bunlar sayesinde çocukların üzerinden birçok zarar def edilir. Mu'tezile'nin çoğunluğu, çocuk elemelerine karşılık verilecek olan bedelin teklife karşılık gelen sevaptan bir seviye daha düşük olduğunu savunur. Ama onlar, bedelin sevap gibi sürekli olması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şu kadar var ki elem-

---

<sup>16</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/292.

<sup>17</sup> Ebü'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, thk. Abdulkerîm Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 485, 486, 500.

<sup>18</sup> Hüseyin Maraz, "Mu'tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvâzın İlahî ve İnsânî Yönü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 112.

ler, karşılığında ahirette daha güzel bir bedel verileceğinden dolayı değil, dünyada iken eleme maruz kalmayanların ibret alıp azgınlıktan uzak durmalarını sağladıkları için iyidir.<sup>19</sup>

Mu'tezile'den Bişriyye'ye göre Allah'ın çocuklara elem vermesi mümkündür; fakat bunu yaparsa zulmetmiş olur. Ancak Allah'ın elem vermeyi dilediği çocuk, artık akıl sahibi sayılacağından musibeti hak etmiş kabul edilir ve Allah'ın ona elem vermesi zulüm olarak değerlendirilmez. Doğrusu bu iddia, oldukça karmaşık ve kendi içinde çelişik bir görüştür.<sup>20</sup> Kaynaklarda bazen müstakil bir mezhep<sup>21</sup> bazen de çoğu meselede takipçisi olduğu Mu'tezile mezhebinin bir kolu<sup>22</sup> olarak geçen Bekriyye'ye göre ise çocuklar, beşiklerinde kesilse veya yakılsalar bile acı duymaz; dövülmeleri durumunda feryat etseler de aslında bundan zevk alırlar.<sup>23</sup>

Genel olarak Mu'tezile, çocukların elemi meselesinde çocukların lehine olan ahiretteki tutumunu, dünyada iken sergilemekten uzaktır.<sup>24</sup> Muhtemelen onların bu şekilde davranmalarının nedeni, rasyonel olarak sistematüğını kurdukları adalet ve aslah teorisinin çocukların elemi meselesinde vakiyla uyuşmadığına tanık olmaları sonrasında, teori ve pratik arasındaki bu açmazı mantıklı bir şekilde çözmeyi istemeleridir. Ancak görünen o ki bu çaba, çözüm olmak yerine başka sorunların doğmasına neden olmuştur.

### 2. 3. Ehl-i Sünnet'e Göre Çocukların Elemi

Eş'arî, diğer teolojik konularda olduğu gibi mutlak mürîd tanrı anlayışından hareketle çocukların elemi meselesine yaklaşır. Ona göre Allah, egemenliğiyle tüm varlığa boyun eğdiren ve karşı koyanları susturarak iradeleri kontrol altında tutan mutlak bir otorite olduğundan<sup>25</sup> dilerse inkârcıları imana, iman edenleri de inkâra zorlayabilecek güç ve hakka sahiptir. Ama Allah, kullarına haksızlık yapmak istemediğini haber vermektedir.<sup>26</sup>

Eş'arî'ye göre Allah hakkında bir hüküm vermeden önce herhangi bir iş veya varlık hakkında iyi ve kötü şeklinde bir tarif yapılmayacağı için varsayılan olarak acı ve hazların her ikisinin de iyi olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin yaptığı gibi bir faydanın celbi veya

<sup>19</sup> Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâri'i'l-edilleti fî uşûli'l-itiikad*, thk. Mûsa Muhammed Yusuf (Bağdat: el-Mektebu'l-Hancı, 1950), 277.

<sup>20</sup> Bağdâdî, *el-Farq*, 158; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Abdulkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Mühennâ Emîr Ali (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993), 1/78.

<sup>21</sup> Eş'arî, *Maķalât*, 1/317.

<sup>22</sup> Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, 258.

<sup>23</sup> Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, 339; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 274.

<sup>24</sup> İbrahim Bayram, "Mu'tezile'de Çocukların Dinî Konumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020), 223-230.

<sup>25</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil Eş'arî, *el-İbâne an uşûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts.), 4.

<sup>26</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 52, 54.



zararın defî için acı ve hazzın olması gerektiğini söyleyerek elemlere bir meşruiyet sebebi aramaya gerek yoktur. Çünkü elemler, Allah tarafından yaratılmış oldukları için zaten iyidir.<sup>27</sup>

Allah'ın dünya hayatında çocukların el ve ayaklarının kesilmesine neden olan cüzzam hastalığı gibi musibetlere maruz kalmasına izin vermesini ilahi adalete aykırı bulmayan Eş'arî, aynı şeyin ahirette de mümkün ve caiz olduğu söyler. Bu bağlamda ilahi fiillerin sırf adalete uygun olduğunu kanıtlamak için çocukların dünya hayatında acı çekmeleri, başka insanlara ibret olması içindir, diyerek bir gerekçe aramak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü böyle düşünülmesi durumunda, sırf kâfirlerin azabını artırmak için Allah'ın ahirette onların çocuklarına azap edilmesinin de meşru ve adalete uygun olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Oysa bu ihtimalin aksine Hz. Peygamber, ahirette kâfirlerin çocukları için bir ateşin hazırlanacağını ve çocuklardan bu ateşe girmelerinin isteneceğini; çocuklardan bu emre itaat edenlerin cennete, karşı çıkanların ise cehenneme sevk edileceğini haber vermektedir.<sup>28</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî'ye göre çocukların elemi meselesinde hikmete uygun olan şey, irade etmesi durumunda Allah'ın hem dünyada iken çocukların acı çekmesine müsaade etmesi hem de ahirette onları yeniden imtihan etmesinin mümkün olmasıdır. Dolayısıyla bu meselede, makul olmak için akli ve ahlaki bazı gerekçeler aramak, çocuklar için faydadan çok zarara sebep olacağından lüzumsuz bir çabadan ibarettir. Çocukların elemi meselesinde Eş'arî'nin akli değil, naklî delilleri esas aldığı görülmektedir.

Eş'arî düşüncede fiiller, hikmete göre değil hikmet, ilahi fiillere göre değerlendirilir. Diğer bir deyişle hikmetli fiilin ölçüsü, onun Allah'ın fiili olup olmamasıyla ilgili olduğundan, hangi şekilde olursa olsun eğer bir fiil, Allah'ın fiiliyse zaten hikmetli sayıldığından başka bir ölçüt aramaya gerek kalmaz. Bu bağlamda dünyada tanık olduğumuz çocukların acı çekmesi, Allah'ın fiili olduğundan hikmet ve adalete uygundur. Aynı şekilde eğer ahirette sevapları olmadığı halde Müslümanların çocukları cennetten mahrum bırakılmasına veya kâfir çocuklarının cennete kabul edilmesine tanık olursak, hikmet ve adalete uygun olan da o olacaktır. Bu yönüyle çocukların durumu, kendilerine iman daveti (teklif) ulaşmamış kimsenin durumu gibidir. Allah, davet kendisine ulaşmadığından mükellef sayılmasa da böylesi bir kimseye ahirette dilerse adaletiyle azap eder, dilerse de lütuf ve fazlıyla nimet verir.<sup>29</sup>

Genel olarak Mâtürîdî anlayışa göre Allah'ın zulmetmesi düşünülemediğinden O'nun kullarını günaha zorlaması ve sonrasında cezalandırması uygun değildir. Dolayısıyla müminlerin

---

<sup>27</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-ürşâd*, 273, 274, 278.

<sup>28</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 56.

<sup>29</sup> Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, 263.

çocuklarının ahirette hesaba çekilmeleri veya onlara azap edilmesi olanaksızdır.<sup>30</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) hikmet anlayışı, kötülük konusuyla yakından ilgilidir. O, insanlar için kötülük olarak bilinen şeyleri, özde kötü değil ilahi hikmetin farklı şekillerdeki yansımaları olarak görür. Nitekim aklın hikmete aykırı sandığı hatta sefeh gördüğü nice olayın daha sonradan hayırlı sonuçlara vesile olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>31</sup> Bu bağlamda ilahi fiil ile hikmetin kaynağı zaten Allah olduğundan bunların birbirine aykırı olması düşünülemez.<sup>32</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî, insanların kötü bildiği şeylerin gerçekleşmesine izin verilmesiyle kötülüğün aynı şey olmadığı kanaatindedir.<sup>33</sup>

Mâtürîdî düşünce sistemine göre eğer bir eylem hikmete uygun değilse bu; ya failin hikmet hakkında bilgi sahibi olmamasından ya da özel bir ihtiyacını gidermek istemesinden kaynaklanır. Allah'ın cehalet ve ihtiyaçtan uzak olduğu bilindiğine göre hikmetin dışına çıkmasına da lüzum olmaz. Dolayısıyla ilahi fiillerin kesin maksadını öğrenmek için 'niçin' denilmesine gerek yoktur. Çünkü kişi anlasın veya anlamasın ilahi fiillerin mutlaka bir hikmeti vardır.<sup>34</sup> Bu bağlamda çocukların elem çekmesinde de aklın anlamakta aciz kaldığı hususlar olabilir. Bir kişinin hastalıktan şifa bulması için sevdiği insana acı bir ilaç vermesi, nasıl kötülük olmuyorsa aynı şekilde Allah'ın insanlara sonunda iyilik olan bazı şeyleri emretmesi de O'nun Rahîm sıfatıyla çelişmez.<sup>35</sup>

Mâtürîdîler, birbiriyle uyuşmayan rivayetlerin varlığını kanıt göstererek, kâfirlere ait çocukların yeniden yargılanmasına şüpheyle yaklaşır. Çünkü bu tarz haberler, suçların bireyselliği ilkesiyle uyum sağlamadığı gibi Ehl-i Sünnet'in genel ilkeleriyle de uyuşmaz.<sup>36</sup> Ayrıca eğer yeniden imtihan mümkün olsaydı, adaletin bir gereği olarak bunun, mümin veya kâfir ebeveyn ayrımı yapmaksızın tüm çocuklar için olması gerekirdi.<sup>37</sup> Bu bağlamda Mâtürîdîler, çocukların cehennemden çıkan bir topluluğa katılmalarının emredilmesini bile çocuklar için bir elem olarak görür. Yine çocukların dünya hayatından önce misak vaktinde imtihan edildikleri ve müminlerin olacak ço-

<sup>30</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Bahru'l-keîlâm fî ilmi't-tevhîd*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr (Dimeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000), 146, 193.

<sup>31</sup> Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2013), 350, 351.

<sup>32</sup> Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 5/389, 6/464; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 191.

<sup>33</sup> Emine Ögük, *Maturidi'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 250, 252.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 151.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-sünne*, 7/83, 84.

<sup>36</sup> Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, 239.

<sup>37</sup> Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 481.

çocukların isteyerek imanı kabul ettikleri, diğerlerinin ise reddettikleri şeklindeki haberler de çocukların faydasına değildir. Dolayısıyla ahirette kâfirlerin çocuklarına azap edilip edilmeyeceğinin kararını Allah'a bırakarak en azından çocukların elem çekmeyeceklerini ümit etmek gerekir.<sup>38</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî düşüncede, çocukların dünyadan önce veya sonra elem çekmeleri adaletin bir gereği olarak mümkün değilken; hikmetin bir gereği olarak akıllarca anlaşılması mümkün bazı nedenlerden dolayı dünyada mümkündür.

### 3. Çocukların Elemi Meselesinin Mukayeseli Analizi

Çocukların elemi meselesiyle ilişkili olarak Kur'an'da geçen konuların anlaşılma biçimleriyle kelimelerin konuya yaklaşım tarzlarının hangi oranda örtüştüğü tartışılabilir. Nitekim ayetlerde ifadesini bulan mevzu ve kavramların fıkıh, kelâm ve tefsir gibi dinî disiplinlerce farklı bağlamlarda ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın kapsamı açısından öncelikli olan husus; konu, zaman ve mekân algısının ötesinde ayetlerde geçen çocukların elemiyle ilgili lafzi çıkarımlar ile teolojik yaklaşımlar arasında bir bağ kurabilmektir. Böylece hem kelimelerin meseleyi ele alırken hangi oranda dinî ve kültürel öğelerden etkilendikleri belirlenmiş, hem de ulaşılan sonuçların etik açıdan ne anlam ettiği ifade ettiği analiz edilmiş olacaktır.

Kur'an'da, çocukların öldürülmesi gibi etik açıdan onaylanmayan hususların açık bir kötülük ve büyük bir suç olarak ifade edilmesi,<sup>39</sup> Müslüman düşüncesi açısından önemli bir hareket noktasıdır.<sup>40</sup> Nitekim ahirette canlı halde gömülen kız çocuğuna hangi suçundan dolayı öldürüldüğünün sorulması ve onun da bu soru karşısında susmasının anlamı, çocuğun masumiyetinin tescili ve asıl suçlunun çocuğa bu hükmü reva görenler olduğunun bir beyanıdır. Bu tıpkı Hz. İsa'ya "Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, 'Beni ve annemi, Allah'tan başka iki ilah edinin' diye sen mi dedin?" (el-Mâide 5/116) diye sorulması gibidir. Her iki durumda da masum kişinin sanki suçluymuş gibi yargılanması, asıl suçluların utanç ve korkularını artırmaya yöneliktir.<sup>41</sup> Bu bağlamda Kur'an'a göre çocuk cinayetlerinin sorumlusunun Allah değil, insanların inşa ettiği değerler sisteminin olduğu söylenebilir.

Hız. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi meselesiyle ilgili psikolojik, sosyolojik ve kültürel çeşitli değerlendirmeler yapılabilir. Ancak çalışmanın sınırları açısından bu değerlendirmelere girmeksizin Hız. İbrahim'in oğluyla ilgili ayette geçen, "Babasıyla beraber gezecek çağa erişince" ifadesini,

<sup>38</sup> Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, 239.

<sup>39</sup> "Geçim endişesi ile çocuklarınızın canına kıymayın. Biz, onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir suçtur." (el-İsrâ, 17/31).

<sup>40</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/254, 255.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-sünne*, 10/432.

'kendi geçimini sağlayacak yaşa veya imtihan yaşına ulaşınca' şeklinde yorumlayanlara<sup>42</sup> atfen konunun çocukların elemi meselesi dışında tutulmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı söylenebilir. Aynı şekilde eğitsel, dilsel ve kurgusal olarak üzerinde farklı değerlendirmelerin yapılmasına imkân veren gizemli seyahatte ilgili olarak da benzer bir yaklaşım sergilemek mümkündür. Bu bağlamda gizemli seyahatte konu edinilen bir çocuğun kasıtlı olarak öldürülmesi, etik ve hukuki açıdan sıkıntılı olduğundan öldürüldüğü haber verilen kimsenin çocuk değil, genç veya yetişkin bir kişi olduğu yönündeki rivayetlere<sup>43</sup> itibar etmenin daha sağlıklı olacağı düşünülebilir. En çok ihtiyaç duyduğu bir dönemde baba sevgisinden mahrum bırakılan Hz. Yusuf'un çocukluğunda yaşadıklarını ise sonu iyi biten bir mücadele hikâyesi olarak tanımlamak, kanaatimizce etik açıdan uygun değildir. Çünkü bir yetişkinin başarıya giden yolda çektiği sıkıntılar ahlaki açıdan sorun değilken aynı şeylerin kişisel gelişimini henüz tamamlamamış bir çocuk için düşünülmesi uygun düşmeyecektir. Nitekim bir yetişkinin hayallerini gerçekleştirmek için isteyerek sıkıntılara katlanmayı göze almasıyla bir çocuğun sıkıntılara maruz kalması, etik olarak aynı kategoride değildir. Bu bağlamda Hz. Yusuf'un çocukluk döneminde yaşadığı sıkıntıları, imtihan veya peygamberliğe hazırlık değil, büyük kardeşlerinin sebep olduğu bir suç olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.

Hâricîlerin mürtekibu'l-kebîre meselesindeki aşırı tutumları dolayısıyla büyük günah sahipleri hakkındaki görüşlerini genişleterek onların eş ve çocuklarını da tartışmaya dâhil etmeleri, ayetlerde bildirilen hiç kimsenin bir başkasının günahından sorumlu olmayacağı<sup>44</sup> ve Allah'ın hiç kimseye zulmetmeyeceği<sup>45</sup> ilkelerine aykırı olduğundan yanlış bir yaklaşımdır.<sup>46</sup>

Çocuklarının elemi meselesinde, Hâricîlerin dinî görünmesine karşın, gerçekte dönemsel ahlaki normlara göre tavır takındıkları görülmektedir. Bu bağlamda onların sosyo-politik düşünerek çöl yasasına göre hüküm verdiklerini söyleyebiliriz. Nitekim Hâricîlerin kendilerine muhalif diğer Müslüman fırkalarla olan mücadelelerinde, müminlerin eş ve çocuklarını öldürmeleri veya köleleştirmeleri onların yaşam tarzı için olağan işler arasında olduğundan çocukların elemi meselesinde de farklı düşünceleri beklenemezdi. Hatta biraz daha zorlanacak olursa onların değer algısında çocukların mal ve eşya statüsünde olduğu bile söylenebilir. Nitekim onlardan bazılarına göre kendi çocukları da dâhil tüm çocuklar, ergenliklerine kadar mümin veya kâfir olarak kabul edile-

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-sünne*, 8/578.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-sünne*, 7/200.

<sup>44</sup> "Herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez" (el-En 'âm, 6/164).

<sup>45</sup> "Böylece yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır. Rabbin hiç kimseye zulmetmez." (el-Kehf 18/49).

<sup>46</sup> Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 479.

meyeceğinden büyüyünceye kadar kendi hallerine bırakılmaları, gençlik çağına girdiklerinde ise ebeveynleri tarafından imana davet edilmeleri gerekir.<sup>47</sup>

Akıl, teklife muhatap olmalarından dolayı yetişkinlerin günahlarına karşılık maruz kaldıkları sıkıntıları zulüm olarak değerlendirmeyebilir; ancak ebeveynlerine gelen bu sıkıntıların çocuklara intikal etmesini zulüm olarak görür. Aynı şekilde kâfirlerin azaplarının artması için onlarla birlikte çocuklarının da cehennemde olması bir zulümdür. Çünkü eğer babaları yüzünden çocuklarına azap edilmesi doğru olsaydı, bunun dünyada da mümkün olması gerekirdi. Ayrıca bir fiilin zulüm olduğu belli olduktan sonra öznesine göre onun hükmü değişmez. Dolayısıyla babalarının günahları nedeniyle çocuklarına azap edilmesi zulüm olacağından bu mümkün değildir.<sup>48</sup>

Mu'tezile, çocukların elemi meselesinde, Allah'a zulüm isnat edilmesinin önüne geçmek için ekolün temel görüşlerinden olan adalet ilkesine göre hüküm vermeye çalışmıştır. Onların ah-laki ilkeleri gözetmek maksadıyla dünyadaki elemelerin karşılığında ahirette bir bedel verileceğini söylemesi, mantık açısından olumlu bir başlangıç gibi görünmesine karşın adalet açısından sorunun çözümünde ikna edici olmadığı<sup>49</sup> gibi farklı açılardan eleştirilmeyi de gerektiren sıkıntılı bir yaklaşımdır. Çünkü çocukların hangi gerekçelerle olursa olsun eleme müstahak olduklarını söylemek etik açıdan sorunludur.<sup>50</sup>

Çocuk elemelerinden ibret alarak yetişkinlerin yaşamlarına daha iyi yön verebilmeleri ihtimal dâhilinde olmasına karşın, çocukların bu elemelerden dolayı ölmeleri durumunda, iman ederek ilerde daha büyük nimetlere kavuşma şanslarını yitirecekleri de ortadadır. Bu bağlamda eşit haklara sahip iki öznenin birinin faydası için diğerinin araç olarak kullanmasının adalet, iyilik ve hikmet açısından anlaşılabilir bir tarafı olduğu söylenemez. Dolayısıyla Mu'tezile'nin çocukların elemi meselesine mantıklı bir açıklama bulma girişimlerinin, aslah gibi bizzat kendi ilkeleri açısından çelişik yeni durumların doğmasına neden olduğu görülmektedir. Çünkü onlar, bir yandan Allah'ın insanların maslahatına aykırı iş yapmasının mümkün olmadığını söylerken diğer yandan çocukların zararına olarak onlara elem verilebileceğini savunmaktadır.<sup>51</sup> Ayrıca yetişkinlerin ibret alması için bedeli sonradan ödenmek şartıyla çocuklara elem verilmesine tanık olan kişilerin, ibret alarak günahlarını terk etmesi de garanti edilemez. Aksine bu durumdaki kimselerin ibret alıp hatalarından

---

<sup>47</sup> Eş'arî, *Maqalât*, 1/167.

<sup>48</sup> Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 477-480.

<sup>49</sup> Hulusi Arslan, "Doğal Felaket ve İstisnalar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002), 28.

<sup>50</sup> Hüseyin Aydın, "İlâhî Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemeleri Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2009), 7.

<sup>51</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Tebşiratu'l-edille fî uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 2/326, 327.

dönmek yerine, çocukların eleme meselesini ahlaki bir açmaz olarak değerlendirip isyan ederek imtihanı kaybetmeleri de mümkündür.<sup>52</sup>

Bekriyye'nin elem anında çocukların acı değil zevk duyduklarını savunması duyu ve akla aykırıdır. Çünkü çocukların acıyla yüzleştikleri zaman huzursuz olmaları ve elem verici şeylerden nefret etmeleri, açıkça onların eza anında acı çektiklerinin bir göstergesidir. Bunun aksini iddia etmek, çocuk ve hayvanların hisleri olmayan cansız varlıklar (cemâdât) olduğunu savunmakla aynı anlama gelir.<sup>53</sup> Dolayısıyla hiçbir şart altında çocukların elemden zevk aldığı söylenemez.<sup>54</sup>

Mu'tezile'nin günahsız olduğu halde baskınlarda çocuğun kâfir anne-babalarıyla birlikte dünyada öldürülmesini ve ahirette ebeveynlerinin üzüntüsünü artırmak için onlarla birlikte azap edilmesini eleştirmesi doğru bir yaklaşımdır. Ancak aynı Mu'tezile'nin ahirette masum birine azap edilmesinin zulüm olacağını kabul etmesine karşın çeşitli maslahatlara binaen dünyada iken çocukların acı çekmesine Allah'ın izin vermesini zulüm olarak görmemesi anlaşılabilir değildir. Kanaatimizce Mu'tezile, teklife muhatap olma konusunda çocukların yetişkinlerle aynı sorumluluk seviyesinde olmadıklarını varsayarak bir bedel karşılığında onların maslahatını ötelemiş olabilir. Çünkü onlar, insan olma açısından çocuk ve yetişkinleri aynı kabul ederken sorumluluk bağlamında onları birbirinden ayırırlar.<sup>55</sup>

Eş'arî yaklaşımın çocuklara dünya ve ahirette elem verilmesini caiz kabul etmesi ve bunu zulüm değil adaletin tecellisi olarak açıklaması, onların mutlak mürid tanrı anlayışının bir yansımasıdır. Nitekim onların adalet algısına göre ilahi fiiller, kötü veya çirkin şeklinde tarif edilmez. Aciz varlıklar kendileri için yasaklanan şeyleri yapmaları veya girmelerine izin verilmeyen yerlerde bulunmaları durumunda kötü bir iş yapmış olurlar. Allah için yasak olan hiçbir yer ve yerine getirilmesi gereken hiçbir emir olmadığı için O'nun fiilleri, kötü olmakla nitelendirilemez. Bununla birlikte Allah, kâfirlere azap edeceğini önceden haber verdiğinden dolayı inkârcıların cennete girmeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü Eş'arî'ye göre Allah'ın gerçekleşmeyecek bir şeyi, yalan söyleyerek haber vermesi mümkün değildir.<sup>56</sup>

Eş'arî'nin mutlak mürid tanrı anlayışının bir devamı olarak Allah'ın verdiği sözden dönmemesinin de mümkün ve adil olduğunu söylemesi beklenirdi. Çünkü ona göre Allah'ın kendinden

<sup>52</sup> Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 242.

<sup>53</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 279.

<sup>54</sup> Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 488.

<sup>55</sup> Harun Çağlayan, "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 55, 54.

<sup>56</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ebli'z-zeyg ve'l-bida'*; thk. Hamûde Gurâbe (Mısır: Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısriyye, 1955), 117, 118.

başka hiçbir etik değerle kısıtlanması mümkün olamayacağına göre irade buyurduktan sonra O'nun yalan söylemesinin de caiz olması gerekir. Kanaatimizce Eş'arî'nin yalan söylemeyi ulûhiyet için olanaksız görmesinin nedeni, değerın kendisini de aşan sınırsız bir mutlaklığın bizzat mutlak olanın kendisini sorgular bir hale düşürdüğüün farkına varması olabilir. Bu bağlamda Eş'arî yaklaşımın çocukların elemi meselesi de dâhil, mutlak tanrı algısına zarar verebilecek reel ve rasyonel tüm olasılıkları ortadan kaldırma çabalarının, aslında birey veya çocukların haklarını korumakla değil tanrısal egemenliği sağlamlaştırmakla ilgili olduğu görülmektedir.

Mâtürîdîlerin çocukların elemi meselesindeki rivayetlere mesafeli yaklaşımlarından<sup>57</sup> onların kâfir çocuklarının ahirette imtihan edilmesini kabul etmedikleri ve bu durumdaki çocukların ya müminlerin çocukları gibi huzurlu olacaklarına ya da en azından acı çekmeyeceklerine inandıkları sonucunu çıkarabiliriz. Diğerleriyle kıyaslandığında Mâtürîdî yaklaşımın daha sürdürülebilir bir çözüm olduğu düşünülebilir. Nitekim hadis tekniği açısından çocukların yeniden imtihan edilmek, cennet ile cehennem arasında bir yerde kalmak, cennette hizmetçilik yapmak, toprağa dönüştürülmek veya cehenneme girmek gibi durumlarına ilişkin rivayetler; hem nakillerinin farklı olması hem de bazılarının zayıf ve sarıh hükümlere muhalif olması gibi nedenlerden dolayı sıkıntılı olduğu görülmektedir.<sup>58</sup> Bu bağlamda çocukların ahiretteki elemeleri meselesinde, onların sıkıntı çekeceklerini ifade eden nakli bilgilerden daha çok ahlaki ilkelere göre düşünmek daha sağlıklı olabilir.

Çocukların elemi meselesinde Mâtürîdî yaklaşımı, gerçekte Mu'tezile ile aynı bağlamda değerlendirilmek mümkündür. Çünkü her iki görüşte de bir hikmete binaen dünyada çocukların acı çekmelerinin ahlaki açıdan bir sıkıntı oluşturmayacağı düşünülmektedir. Mu'tezile, çocukların acı çekmesinin hikmetini yetişkinlerin ibret almaları şeklinde açıklarken Mâtürîdîler, bu hikmetin tam olarak ne olduğunun bilinemeyeceğini söyler. Kanaatimizce Mâtürîdî yaklaşım, çocukların elemi meselesinde Mu'tezile ve Eş'arîlik arasında orta bir yol bulmayı denemiş; ancak bunda çok da başarılı olamamıştır. Bununla birlikte Mâtürîdîler, Allah'ın hikmete aykırı iş yapmayacağını kabul etmekle en azından teoride ilahi fiillerin etik ilkelere aykırı olamayacağını savunabilmişlerdir.

## Sonuç

Müslüman kültüründe çocukların elemi meselesi, dünya ve ahirette olması ile mümin ve kâfirlere ait çocuklar arasında olması bağlamında iki farklı düzlemde tartışılmıştır. Dünya ve ahirette çocukların elemi, etik ilkeler açısından aynı bağlamda değerlendirilirken; dinî kabuller açısın-

---

<sup>57</sup> Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, 239.

<sup>58</sup> Selim Demirci, "Kelâmî Bazı İhtilafların Kaynağı Olarak Hadisler Müslüman Olmayanların Bulûğ Çağına Ermeden Ölen Çocuklarının Ahiretteki Durumuna Dair Bazı Rivayetler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2016), 156, 157.



dan mümin ve kâfir ebeveynlere sahip olmalarına göre farklı açıdan ele alınmıştır. Diğer bir deyişle dünyada iken ayırım yapmaksızın tüm çocukların acı çekmesinin etik açıdan ne anlam ifade ettiği tartışılırken, ahirette müminlerin çocukları zaten cennete gireceğinden sadece kâfire ait çocuklarının maruz kalacağı elemelerin nasıl anlaşılması gerektiği ele alınmıştır.

Hâricilere göre çocuklar, dünya ve ahirette ebeveynlerinin hükmüne bağlıdır. Dolayısıyla onlar, çocuk olmalarına rağmen ebeveynlerinin durumlarına göre yargılanacakları için duruma göre azap veya mükâfatla yüzleşmeleri mümkündür. Yani onlar, ebeveynleri gibi savaşlarda öldürülebilir, esir alınabilir veya ahirette ebeveynleriyle birlikte azap görebilirler. Çünkü kâfirlerin azap çekmesi zulüm olmayacağından azaplarının artırılması için çocuklarının da onlara katılması ahlaka aykırı değildir. Mu‘tezile’ye göre ayırım yapmaksızın mümin veya kâfirlere ait tüm çocuklar, dünyada iken elemelere maruz kalabilir; ancak ilahi adalet gereği çektikleri bu acıların karşılığında ahirette kendilerine mükâfat verileceğinden dolayı onların dünyada acı çekmeleri zulüm olarak değerlendirilmez. Ahirette ise çocukların tamamı, her türlü elemenden uzak bir yaşam sürecektir.

Ehl-i Sünnet’in Eş‘arî kanadına göre, karşılığında bir kazanç olmaksızın tüm çocukların dünya ve ahirette elemelere maruz kalması caizdir. İsteddiği her şeyi yapma özgürlüğüne sahip olmasından dolayı Allah’ın çocuklara elem vermesi, zulüm değildir. Bununla birlikte ahirette müminlerin çocuklarının bağışlayacağı, kâfirlerin çocuklarının ise yeniden imtihan edileceği haber verildiği için bu şekilde inanılması gerekir. Mâtürîdîler suçların bireyselliği, yargılamanın eşitliği ve akli yetkinliğe sahip olmayanların masum olması gibi Müslüman inancının genel ilkelerine aykırı bulduklarından dolayı, Eş‘arîlerin yaklaşımına karşı çıkarak, kâfirlere ait çocukların ahirette yeniden yargılanması fikrine sıcak bakmazlar. Mâtürîdî yaklaşımına göre ahirette, müminlerin çocuklarına verilen nimetlerin aynısının kâfirlerin çocuklarına da verilmesi veya en azından onların olumsuz bir neticeyle karşılaşmayacakları umulur. Ancak dünyada iken ayırım yapmaksızın tüm çocuklar, sebebini tam olarak sadece Allah’ın bildiği bir hikmetten dolayı elemle karşılaşabilir.

Kur’an’da çocukların elemi meselesiyle ilişkilendirilmesi mümkün olan, canlı halde çocukların toprağa gömülmesi (mev’ûde) ve peygamberlerin hayatlarıyla ilgili bazı anlatılar bulunmaktadır. Genel olarak ayetlerde çocukların öldürülmesinin cezayı gerektiren büyük bir suç ve günah olduğu haber verilmiştir. Kıssalarda geçen imtihan amaçlı çocukların acı çekmesiyle ilgili rivayetler hakkında çok fazla şey söylenebilir; ancak bunlardan hiç birinin genel etik ilkelere aykırı anlaşılma imkânından bahsedilemez. Çünkü Kur’an genelinde ifadesini bulan temel ahlaki ilkelerin ortak paydası, bu tarz yorumlara müsait değildir. Ancak ilgili ayetlerin Müslüman kültüründe, genellikle ahlaki ilkelere aykırı ve tatmin edici olmaktan uzak bir tarzda yorumlandığı görülmektedir.



Çocukların elemi meselesinde, klasik teolojik yaklaşımların çocukların dünya ve ahirette maruz kaldıkları sıkıntılara etik açıdan tatmin edici cevaplar vermekten uzak olması, onların akli ve nakli bilgileri kendi ilke ve beklentilerine göre yorumlamalarıyla ilgili bir durumdur. Müslüman düşünürler, meselenin etik boyutunu ele alırken çocukların haklarını korumaktan daha çok Allah'ın ulûhiyetine zarar vermeyecek bir tarzda konuları değerlendirme eğiliminde olmuşlardır. Ancak bu yaklaşım tarzı, sorunun kaynağı olan gerçek sebeplerin açığa çıkmasına engel olduğu gibi, çözümün başka yerlerde aranmasına neden olduğundan problemin daha da karmaşık bir hale gelmesiyle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla sorunun tarif ve çözümünde, Müslüman düşünürlerinin çoğunlukla meselenin yanlış tarafında durduğu söylenebilir.

Araştırmada ulaşılan veriler analiz edildiğinde, çocukların dünyada acı çekmesiyle sonuçlanan olay örgülerinin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili teorik bir açmaz değil, doğrudan veya dolaylı olarak insan eylemleriyle ilişkili pratik bir sorun olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kanaatimizce çocukların elemi meselesinde yapılması gereken, öncelikle konunun mutlak ahlaki ve mutlak masum varlıklar arasında uzlaştırılması gereken teolojik bir tartışma alanı olmaktan kurtarılıp insanlar tarafından çözüme kavuşturulması gereken beşerî bir sorun olarak yeniden tanımlanmasıdır. Bu şekilde hem sorunun kaynağı hem de çözüm yolları hakkında daha sağlıklı neticelere ulaşılabilecektir.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Harun ÇAĞLAYAN

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Arslan, Hulusi. “Doğal Felaket ve Istaraplar Konusunda Kelamcılarının Görüşleri”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002), 19-34.
- Aydın, Hüseyin. “İlâhî Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2009), 1-27.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Muhammed. *el-Farḳ beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Muhammed. *Uşûlu'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bayram, İbrahim. “Mu'tezile'de Çocukların Dinî Konumu”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020), 209-250.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Yûsuf. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî uşûli'l-itikâd*. thk. Mûsa Muhammed Yusuf. Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1950.
- Çağlayan, Harun. “Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 37-60.
- Demirci, Selim. “Kelâmî Bazı İhtilafların Kaynağı Olarak Hadisler Müslüman Olmayanların Bulûğ Çağına Ermeden Ölen Çocuklarının Ahiretteki Durumuna Dair Bazı Rivayetler”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2016), 137-161.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Lüma' fî'r-red 'alâ eblî'z-zeyg ve'l-bida'*. thk. Hamûde Gurâbe. Mısır: Matbaatu Mısır Şirketi Musâheme Mısriyye, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse*. thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' Şihâbuddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Mustafa Seyyîd Muhammed. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, 2000.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilu ihvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ*. Kum: Maktab al-I'lâm al-İslâmî, 2000.

- Kapar, Mehmet Ali. “Mev’ûde”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/491-492. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Ahmed b. Ebu Bekr. *el-Câmi’ li-ahkâmî'l-Kur’ân*. thk. Abdulmuhsîn el-Türkî. Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 2006.
- Maraz, Hüseyin. “Mu’tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî ve İnsanı Yönü”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 101-138.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü’t-terhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te’vîlâtü Eblî’s-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru’l-keîlâm fî ilmi’t-terhîd*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dımeşk: Mektebetu Dâru’l-Farfûr, 2000.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’-d-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Ögük, Emine. *Maturidi’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özdemir, Metin. “Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 225-257.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr Muhammed. *Uşûlu’-d-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Türâs, 2003.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Abdulkerîm. *el-Milel ve’n-nihâl*. thk. Mühennâ Emîr Alî. Beyrut: Dâru’l Ma’rife, 1993.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-Türkî. Kahire: Dâru’l-Hicr, 2001.
- Taylan, Necîp. “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1994), 47-79.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer. *Şerhu’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d. Kahire: Mektebetu’l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqqâ'iki ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvil fî vü'cûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Kahire: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Gayr-i Müslimlerin Kur'an Tercümlerindeki Hatalarının Batı'da İslâm ve Hz. Peygamber İmajına Olumsuz Etkileri**

*Mistakes in the Translation of the Qur'an by Non-Muslims and Their Negative Effects on Islam and the Image of the Prophet in the West*

**Sabri ÇAP**

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri  
Hadis Anabilim Dalı

Associate Professor, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Basic  
Islamic Sciences, Department of Hadith,  
İzmir, Turkey

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

<https://orcid.org/0000-0002-1999-2893>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 02/01/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 02/03/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Çap, Sabri. “Gayr-i Müslimlerin Kur'an Tercümlerindeki Hatalarının Batı'da İslâm ve Hz. Peygamber İmajına Olumsuz Etkileri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 22-60.

<https://doi.org/10.31121/tader.852644>

**İntihal:** Bu makale, İThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

**Copyright ©** Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Özet

Erken dönemlerden itibaren Bizans'ta ve daha sonra da Avrupa'da İslâm'a karşı koyabilmek veya misyonerlik maksadıyla bazı âyetler, daha sonra Kur'an'ın tamamı Grekçe ve Latince'ye tercüme edilmiştir. Hem Bizans'ta hem de Batı'da Kur'an Hz. Peygamber'in risaletini reddetmek için ilgi uyandırmıştır. Bu sebeple sadece Kur'an'ın tercümesini hedefleyen çalışmalar oldukça geç dönemlerde yapılmıştır. Ancak bilhassa art niyet, Arapça bilgisinin yetersizliği, İslâmî kavramların bilinmemesi ve literal tercüme gibi sebeplerle Kur'an tercümelerinde pek çok hatalar ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan Müslümanlar XX. asra kadar sadece kendi dillerinde Kur'an meâlleri yazmışlar, Müslüman olmayan topluluklara hitap etmek maksadıyla Kur'an'ı yabancı dillere çevirmeyi düşünmemişlerdir. Hatta Kur'an, bazı Müslüman toplumların dillerine gayr-i müslimler tarafından çevirilmiştir. Bu makalede Doğu'da ve Batı'da yapılan Kur'an tercümelerinde görülen hataların olumsuz ve gerçek dışı İslâm anlayışına etkileri ve Kur'an tercümelerine dayanan menfi Hz. Peygamber imajı ele alınmıştır. Araştırmada öncelikle ilk tercüme dikkate alınmış, daha objektif Kur'an tercümelerinin görülmeye başlandığı Aydınlanma dönemi sonrası çalışmalar dışarıda tutulmuştur. Çalışmanın amacı hatalı Kur'an tercümelerinin sebep olduğu yanlış İslâm ve Hz. Peygamber anlayışını ortaya çıkararak bütün dünyada artış gösteren İslâmofobiye karşı Müslümanların dünya dillerinde Kur'an tercüme yapmalarının ve Hz. Peygamber'i doğru tanıtan eserler yazmalarının zorunluluğuna dikkat çekmektir. Zira günümüzde de birçok dildeki Kur'an tercüme Müslümanlar tarafından değil gayr-i müslimler tarafından yapılmaya devam etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Oryantalizm, Kur'an Tercüme, Hz. Muhammed, Avrupa, İslâmofobi.

## Abstract

From early ages, some verses of the Holy Qur'an were translated into Greek and Latin in order to resist Islam or for missionary targets, later its translation was carried out in Byzantium and later in Europe. Both in Byzantium and the West, The Qur'an aroused interest in rejecting the Prophet's prophethood. For this reason, studies aiming only at the translation of the Qur'an were carried out quite late. However, many mistakes have been made in the translations of the Qur'an due to reasons such as malicious intent, insufficient knowledge of Arabic, not knowing Islamic concepts and literal translation. On the other hand, Muslims did not write the articles on the Qur'an, but only in their own language until the 20th century, and they did not intend to translate the Qur'an into foreign languages in order to appeal to non-Muslim communities. Even, the Qur'an was translated into the languages of some Muslim societies by non-Muslims. In this article, the effects of the mistakes in the Qur'an translations made in the East and the West on the negative and unrealistic understanding of Islam and, the negative image of the Prophet based on the translations of the Qur'an have been examined. In our study, the first translations were taken into consideration, and the studies after the Enlightenment period, when more objective Qur'an translations began to be seen, were excluded from the study. The aim of the study is to explain the wrong perception about Islam and the Prophet caused by erroneous translations of the Qur'an, and also to draw attention to the necessity of the translation of the Qur'an by Muslim translators in world languages and to write works introducing the Prophet correctly against Islamophobia, which has increased all over the world. Because today, unfortunately translations of the Qur'an in many languages continue to be made by non-Muslims.

**Keywords:** Hadith, Orientalism, Translations of the Qur'an, the Prophet Muhammad, Europe, Islamophobia.

## Giriş

Kur'an, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ilk muhatapları olan Arapların diliyle nâzil olmuştur. Resûl-i Ekrem hayatta iken, Hudeybiye muâhadesi sonrasında civar devletlere gönderilen elçiler tarafından sınırlı sayıda âyetin tercüme edilmesi bir tarafa bırakılacak olursa, Kur'an'ın tercümesine ciddî anlamda ihtiyaç duyulmamıştır. Fakat Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656) Farsça'ya

yaptığı tercüme gibi<sup>1</sup>, Arapça dışında başka dilleri bilen<sup>2</sup> ve Arap asıllı olmayan bir kısım sahâbenin kendi milletlerine mensup kişiler için yaptıkları bazı sözlü-yazılı tercümelemlerden söz edilebilir.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra bilhassa dört halife ve Emevîler zamanında İslâm fetihlerinin hızla artması sonucu Arapça bilmeyen yeni Müslümanlar için bazı tercümelemler yapılmış olması da tabîidir. Ancak, İslâm'ı kabul eden toplulukların hızlıca Arapça öğrenmelerinin bir sonucu olsa gerek, ilk asırlarda yapılmış olan bir Kur'an tercümesi tesbit edilememiştir. Bununla birlikte aşağıda işaret edileceği üzere hicrî III. asırdan itibaren Kur'an'ın Farsça ve Uygurca gibi dillere tercüme edildiğinden bahsedilmektedir.

İlk asırlar bir tarafa, sonraki dönemlerde de Türkler, İranlılar ve Boşnaklar gibi İslâm'ı kabul eden milletlerin dilleri dışında, İslâm'ı tebliğ etmek amacıyla Müslümanlar tarafından Kur'an'ın başka dillere çevrildiğine dair bir bilgiye rastlayamadık. Hatta halkının çoğunluğu veya büyük bir kısmı Müslüman olan bazı milletlerin veya İslâm ülkelerinin dillerindeki Kur'an tercümelemleri, bir Müslüman tarafından değil, o ülkelerin vatandaşı olan gayr-i müslimler tarafından yapılmış ya da başta İngilizce olmak üzere başka dillerden yine bir gayr-i müslim tarafından tercüme edilmiştir. Nitekim, Kur'an'ın Hintçe'ye tercümesi bir Hıristiyan papaz olan Ahmet Şah Mesih tarafından yapılmış ve 1915'de basılmıştır.<sup>3</sup> Kur'an'ın ilk Bengalce tercümesi ancak 1881 yılında bir Brahman ve 1892'de bir Hıristiyan tarafından yapılmıştır.<sup>4</sup> Kur'an'ın Çince'ye tam çevirisi de Japonca ve İngilizce çevirilerden faydalanılarak bir gayr-i müslim tarafından yapılmıştır. İmam Maug Menging adlı Müslüman bir âlim, ancak 1932 yılında üç Çin lehçesinde Kur'an meâlî yazmış ve bu 1946 yılında basılabilmıştır.<sup>5</sup> Müslümanların ve Hıristiyanların hâkim oldukları coğrafyadan oldukça uzakta bulunan Japonya'ya Hıristiyanlık 1549 yılında girerken İslâm ancak XIX. asrın ikinci yarısından sonra girebilmiştir.<sup>6</sup> Fakat Japonya Osmanlı ile siyâsî münasebetleri sebebiyle İslâm'la tanışmış olmasına rağmen ilk Japonca meâl bir gayr-i müslim tarafından

<sup>1</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme)*, terc. Mehmet Sait Mutlu (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1965), 64.

<sup>2</sup> Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ve Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/685) gibi Arapça'dan başka dilleri bilen sahâbiler hakkında bkz. İbrahim Kutluay, "Zeyd b. Sabit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğretme Talimatı Verilmesi ile İlgili Rivayetler Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* VII/2 (2009), 135-136.

<sup>3</sup> Hüseyin Yaşar, *Avrupa ve Kur'an Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine İnceleme* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2002), 28; Krş. Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul : Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996), 124.

<sup>4</sup> Bu hususta bkz. Mofakhkhar Hussain Khan, "Kur'an-ı Kerim'in Bengalce Tercümelemlerinin Tarihi", çev. Mustafa Dağlı, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 377-378.

<sup>5</sup> Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, 134; Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 29.

<sup>6</sup> Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinleri", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2019), 279-280.

İngilizce bir meâlden yararlanılarak 1920 yılında yazılmıştır.<sup>7</sup> Yine birçok Müslüman ülkenin dilinde bir Kur'an meâli, Avrupa ülkelerine kıyasla asırlar sonra ancak gerçekleşebilmiştir. Belirtmeliyiz ki, XXI. asırda henüz Kur'an'ın tercüme edilmediği birçok dilin bulunduğunu tahmin etmek zor değildir ve bu durum Müslümanlar için bir eksikliklerdir.

Erken dönemlerden itibaren Müslümanlar tarafından yapılmış kısmî veya tam Kur'an tercümelemelerine sahip olmamakla birlikte ilk asırlardan beri gayr-i müslimlerin yaptığı bazı tercümelemeler bulunmaktadır. Bunların büyük bir kısmı İslâm'a reddiye yazmış olan kişilere aittir. Aşağıda genişçe ele alınacağı üzere, ister birkaç âyetin tercümesi, ister Kur'an'ın tamamı olsun, bu tercümelemeler bir kısım hatalar içermektedir. Müslümanlar İslâm'ı anlatmak için muhataplarının dillerinde eserler yazmayı önemsemedikleri gibi, bazı reddiyeler bir tarafa bırakılacak olursa, gayr-i müslimlerin İslâm hakkında yaptıkları tercüme ve teliflerle de yeteri kadar ilgilenmemişler, yapılan hatalara duyarız kalmışlardır. Bu tavrın oryantalizm ve İslâmofobi gibi İslâm karşıtı faaliyetlerin yoğun bir şekilde sürdüğü günümüzde de devam ettiği, İslâm, Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında yazılıp çizilenlerin yeteri kadar takip edilemediği belirtilmelidir.

Kur'an'dan bazı âyet veya âyet gruplarının ya da Kur'an'ın tamamının gayr-i müslim toplumların dillerine tercümeleriyle Doğu'da Müslüman olan İranlıların ve Türklerin dillerine tercümelemeleri birbirine yakın zamanlarda gerçekleşmiştir. Muhammed Hamidullah, Sâmanîler zamanında 345/956'da bir heyet tarafından Kur'an'ın Farsça'ya çevrildiğini ve aynı heyette bulunan bir Türk tarafından Türkçe'ye tercüme edildiğini belirtmektedir.<sup>8</sup> İlk Farsça Kur'an tercümelemeleri Taberî tefsirinin özeti esas alınarak III-IV/X-XI. asırlarda ve Türkçe tercümelemeleri ise Farsça tercümelemeler esas alınarak V/XI. asırlarda yapılmıştır.<sup>9</sup> Yine Yusuf Has Hâcib'in (ö. 1077) *Kutadgu Bilig*, Kaşgarlı Mahmud'un (ö. 1105) *Dîvânü Lügati't-Türk*, Edip Ahmed b. Mahmud Yüknükî'nin (ö. ?) *Atebetü'l-Hakâyık* adlı Türkçe eserlerinde doğrudan veya dolaylı bir kısım âyetlerin tercümelemeleri yer almıştır.<sup>10</sup> Fakat art niyet ve düşmanlık sebebiyle Bizans-Grek veya Latince tercümelemelerdeki yoğun hatalara karşılık Farsça ve Türkçe tercümelemelerde buna benzer hatalar söz konusu olmamıştır.

---

<sup>7</sup> Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, 136-137; Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 29.

<sup>8</sup> Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 65; Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, 27.

<sup>9</sup> İlk Türkçe ve Farsça tercümelemeler hakkında geniş bilgi için bkz. Hidayet Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 1 (1999), 159-235; Seyfullah Efe, "Kur'an'ın Farsça'ya Tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2013), 221-237.

<sup>10</sup> Bkz. Hidayet Aydar, "Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Kadar-", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 14 (2006), 56-57.



Son yıllarda Batı'da tarih boyunca gayr-i müslimlerin Kur'an tercümeleri ve bunların amaç ve muhtevaları hakkında çok sayıda araştırma yapılmıştır. Türkçe'de ise özellikle Latince ve diğer Avrupa dillerinde yapılan Kur'an tercümeleri hakkında olmak üzere sınırlı sayıda araştırma mevcuttur. Bunların bir kısmı kaynakçamızda yer almaktadır. Bununla birlikte görebildiğimiz kadarıyla gayr-i müslimlerin Kur'an çevirilerindeki kasıtlı-kasıtsız hataları dikkate alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada İslâm dünyasında yaşayan azınlıklar, Bizans ve Avrupa'da yapılan bazı kitaplardaki veya Kur'an tercümelerindeki âyetlerin tercüme hataları ve bu yanlış tercümelerin tarih boyunca ve günümüzde sebep olduğu İslâmofobi ve Hz. Peygamber hakkındaki olumsuz imaja etkileri ele alınmaya çalışılacaktır. Aydınlanma döneminden sonra yapılan çeviriler ise, genelde daha az hata içermeleri sebebiyle hariç tutulacaktır. Çalışma, Müslüman âlimlerin Kur'an'ı Müslüman olmayan toplumların dillerine bizzat kendilerinin tercüme etmelerinin zorunluluğunu ortaya koymayı, gayr-i müslimler tarafından yapılan Kur'an çevirilerine yönelik eleştirel denetimleri ihmal etmemelerinin gerekliliğini ve geçmişte göz ardı edilen bu denetimin günümüzde İslâmofobi ve gerçek dışı İslâm ve Hz. Peygamber imajının oluşmasındaki rolünü izah etmeyi hedeflemektedir.

### 1. Doğu'da ve Batı'da Gayr-i Müslimlerin Yaptığı İlk Kur'an Tercümeleri

Hicrî I. asrın sonlarına doğru Kur'an ve İslâm'a dair bazı metinler diğer dillere tercüme edilmiştir. Hamidullah Kuzey Iraklı Hristiyan teolog ve oryantalist Alphonse Mingana'dan (ö. 1937) Haccâc b. Yûsuf (b. Matar) dönemine ait (hicri I. asrın ikinci yarısı) Kur'an'dan kısımlar ve buna reddiyeler ihtiva eden Süryânîce bir tercümeden bahsetmektedir.<sup>11</sup> İslâm'ın ilk yıllarında gayr-i müslim teb'anın dilinde tam Kur'an tercümeleri bulunmamaktadır. Fakat azınlık statüsündeki Hristiyanlar tarafından bazı âyetlerin kendi dillerine çevirilmiş olması mümkündür. Günümüze ulaşmış en erken bazı âyet tercümelerini Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin (ö. 131/749?) heretik olduğunu düşündüğü inançları ele aldığı ve İslâm'ı da heretik bir din olarak nitelendirdiği *De Haeresibus*'un 100. bölümünde görmekteyiz.<sup>12</sup>

Bizans'ta ise İslâm coğrafyasında yaşayan Yuhannâ ed-Dımaşkî gibi şahıslar da dikkate alınırca oldukça erken bir dönemden itibaren bazı kişiler eserlerinde Kur'an ve Hz. Peygamber'den bahsetmişlerdir.<sup>13</sup> Yuhannâ'dan sonra Niketas'ın (ö. IX. asır) *Confutatio Alcorani*

<sup>11</sup> Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 66.

<sup>12</sup> Bkz. İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî (649-749) ve İslâm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001), 50-54. Taşpınar onun İslâm ve Kur'an gibi konulardaki görüşlerini genişçe tahlil etmiş ve eserin ilgili kısmını Türkçe'ye tercüme etmiştir.

<sup>13</sup> Eserlerinde İslâm hakkında söz söyleyen Bizanslı yazarlar ve eserleri hakkında bkz. Wolfgang Eichner, "Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern-I", *Der Islam* 23/3 (1936), 133-134.

adlı eserini Grekçe bir Kur'an tercümesinden istifade ederek yazdığı belirtilmektedir. Arapça bildiği belirtilen Niketas ilk 2-18. sûreleri ve kısa sûreleri, tamamen kelime kelime tercüme etmiştir.<sup>14</sup> Daha önceki bir tercümeden faydalanmış olan Niketas'ın söz konusu eserini 855/56 yılında yazdığı belirtilmektedir.<sup>15</sup> Christian Hogel, İslâm'dan ayrılmış birine ait, yazarı meçhul bu tercümeyle ilk Kur'an tercümesi olarak tanıtmaktadır. Bu tercümenin tamamı mevcut değildir ve bu ona göre en doğru tercümelere dendir. Hogel'e göre bu tercümenin irtidat etmiş bir Müslüman tarafından veya bir Müslümanın yardımıyla yapılmış olması muhtemeldir.<sup>16</sup>

Batı'da ise VIII ve IX. asırlarda oldukça erken dönemde Theodulf of Orléans (ö. 821), II. Louis (Louis the German) (ö. 876), Aimoin (ö. 889), Paschasius Radbertus (ö. 865), Speraindeo (ö. 853), Eulogius of Córdoba (ö. 857), Paulus Alvarus (ö. 861) gibi şahısların Kur'an hakkında bazı bilgiler aktardıklarından bahsedilmektedir.<sup>17</sup>

Avrupa'da yapılan ilk Kur'an tercümesi ise Latince olup misyonerlik düşüncesiyle Petrus Venerabilis (ö. 1156) tarafından 1143 yılında Robert of Ketton'a (ö. 1160) yaptırılmıştır. Birçok eksikliğine ve yanlışlarına rağmen bu tercümeyle Batı dünyası ilk defa İslâm'ın kutsal kitabının muhtevası hakkında doğrudan bilgi sahibi olma imkânı bulmuştur. Bu ilk Latince Kur'an tercümesi Batı'da 4-5 asır boyunca kullanılan tek tercümedir. İtalyanca, Almanca ve Felemenkçe gibi dillerde en eski Kur'an tercümelemleri hep buna dayanmış ve bu tercüme Avrupa'da İslâm, Kur'an veya Hz. Peygamber hakkında yazılan eserlerin vazgeçilmez kaynağı olmuştur. İlk defa 1698'de İtalyan Ludovico Marracci (ö. 1700), Robert'in tercümesinden bağımsız bir Kur'an tercümesi yazmıştır.<sup>18</sup>

İskoçyalı oryantalist David Colville (ö. 1669), Robert of Ketton'un Kur'an tercümesinin Arapça aslından farklı olduğunu, hatta Arapça asıyla aynı olan neredeyse bir tek satır bile olmadığını söylemektedir. Adrian Reland'a (ö. 1718) göre ise Robert'in tercümesi en kötü Latince

<sup>14</sup> Reinhold F. Gleis, "Der Mistkäfer und andere Missverständnisse, Zur frühbyzantinischen Koranübersetzung", *Frühe Koranübersetzungen Europäische und außereuropäische Fallstudien* (Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag, 2012), 12.

<sup>15</sup> Bkz. Erich Trapp, "Gab es eine byzantinische Koranübersetzung", *Diptycha Hetaireias Byzantinon Kai Metabyzantinon Meleton* 2 (1981 1980), 7. Niketas'ın Kur'an'a reddiyesi birçok hatayı barındırmaktadır. Bu kitap kendisinden sonraki birçok eseri de etkilemiştir. Tercüme kısmen halk Grekçesi ile yazılmış ve bazı âyetlerden kısımlar tercüme edilmeksizin Arapça olarak bırakılmıştır. Tercümede birçok bilgi hatası vardır. Trapp, daha önce yazılmış bir tercümeyle kullandığını belirttiği Niketas'ın hatalı tercümelemlerini geniş bir şekilde göstermeye çalışmıştır.

<sup>16</sup> Christian Hogel, "An early Anonymous Greek Translation of the Qur'ân. The Fragments from Niketas Byzantios' Refutatio and the Anonymous Abjuratio", *Collectanea Christiana Orientalia* 7 (2010), 66-67.

<sup>17</sup> Matthias M. Tischler, "Supposed and True Knowledge of the Qur'ân in Early Medieval Latin Literature, Eighth and Ninth Centuries", *Journal of Transcultural Medieval Studies* 5/1 (2018), 10-35.

<sup>18</sup> Ludwig Hagemann, *Christentum Contra Islam: Eine Geschichte Gescheiterter Beziehungen* (Darmstadt: WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015), 35. Kur'an'ın Batı dillerine tercümesinin tarihi seyri hakkında bkz. Sabri Çap, *Goldzäher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (Ankara: İlahiyât, 2019), 88-93, 244-247, 410-417.

tercümedir.<sup>19</sup> Robert'in tercümesinde yapısal değişikliklerle birlikte muhtevada da bazı eksiklikler mevcuttur. Robert, aşağıda bazı örnekleri zikredileceği üzere, bütün Latince tercümelere olduğu gibi bazı âyetleri kısaltarak özet hâlinde tercüme etmiş, bazen de metne ilavelerde bulunmuştur. O, bir kısım kelimeleri yanlış okumuş ve dolayısıyla hatalı tercüme etmiştir.<sup>20</sup> Marracci'nin tercümesi ise literal bir tercüme olup Robert'in tercümesine göre daha gerçekçi bir tercümedir.<sup>21</sup>

Hagemann, Robert of Ketton'un Hıristiyan dünyanın İslâm'a reddiye bağlamında sıkça kullandıkları İslâm'da şehvet ithamını bu tercümede de abartılı olarak kullandığını söyler ve buna örnek olarak da Âl-i İmrân 3/14. âyetini verir.<sup>22</sup> Robert'in bu ilk tercümesinin bir kısım yanlışlarının olduğunu Johannes von Segovia'nın da (ö. 1456'dan sonra) bildiği ve ona ciddi tenkidler yönelttiği belirtilmektedir.<sup>23</sup> Hatta Robert'in tercümesi için Reland "en kötü Latince tercüme" derken yine bir Kur'an mütercimi olan Sale, Robert'in tercümesine Kur'an tercümesi denilemeyeceğini, onun neredeyse orijinaliyle hiçbir benzerliğinin bulunmadığını söylemiştir.<sup>24</sup> Eksik ve özet tercüme, kasıtlı değişiklikler ve aslında bulunmayan ilave açıklamalar içeren ilk Kur'an tercümesi, dil açısından da oldukça yetersizdir.<sup>25</sup>

Bizans'ta ve Batı'da yapılan ve birçok hata ihtiva eden Kur'an tercümeleri tarih boyunca maalesef Müslümanların pek ilgisini çekmemiştir. Avrupa'da Robert of Ketton'un yaptığı ilk Latince Kur'an tercümesi İslâm dünyasında hiç dikkate alınmamış ve hiçbir şekilde itirazda bulunulmamıştır. Hâlbuki bu tercüme beş asır boyunca Hıristiyanlık dünyasında İslâm karşıtı eserlerin ilk müracaat kaynağı olmuştur.<sup>26</sup> Oryantalistlerin yaptığı Kur'an tercümelerinin Müslümanlar tarafından takip edilememiş olması hakkında Ömerî, yapılan birçok Kur'an tercümesi bulunduğu halde bunların Müslümanlar tarafından bilinmediğini, bu çevirilerin

<sup>19</sup> Ulisse Cecini, *Alcoranus Latinus: Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo* (Münster: LIT, 2012), 16-17; Çap, *Goldziber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 113; Robert'in tercümesindeki yanlışlar ve onun hakkındaki diğer değerlendirmeler hakkında bkz. Cecini, *Alcoranus Latinus*, 15-18; Robert ve Mark'ın Kur'an tercümelerinin genişçe karşılaştırılması hakkında bkz. a.e., 163-169.

<sup>20</sup> Hagemann, *Christentum Contra Islam*, 33-34; Ludwig Hagemann, "Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter", ed. Albert Zimmermann vd., *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, (De Gruyter, 1985), 52-54.

<sup>21</sup> Bu tercüme hakkında ayrıca bkz. Naif Yaşar, "Ludovico Marraccio Lucensi ve Alcorani Textus Universus Arabice et Latine Adlı Kur'an Tercümesi Üzerine", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 250-265 Yaşar, örnek olarak Marracci'nin Bakara sûresinin ilk yüz âyetinin tercümesini Türkçe'ye aktarmıştır.

<sup>22</sup> Hagemann, "Die erste lateinische Koranübersetzung", 54.

<sup>23</sup> Hagemann, "Die erste lateinische Koranübersetzung", 51; Thomas E. Burman, "Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'ân Exegesis and the Latin Qur'âns of Robert of Ketton and Mark of Toledo", *Speculum* 73/3 (1998), 705.

<sup>24</sup> Burman, "Tafsir and Translation", 706. Burman, mezkûr makalesinde Robert ve Mark'ın tercümelerinde tefsir kaynaklarını dikkate aldıklarını konu edinmektedir.

<sup>25</sup> Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam* (Altenberge: CIS-Verlag, 1985), XVI; Ayrıca bkz. Çap, *Goldziber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 110.

<sup>26</sup> Hagemann, "Die erste lateinische Koranübersetzung", 56. Krş. Çap, *Goldziber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 112.

neredeyse İslâm âlemindeki hiçbir kütüphanede bulunmadığını, oryantalistlerce Kur'an'ın nasıl tercüme edildiğinin bilinmediğini söylemektedir.<sup>27</sup>

Son asırlara kadar, maalesef Müslümanlar tarafından başta Avrupa dilleri olmak üzere Müslüman olmayan toplulukların diline Kur'an'ın tercüme edilmesi düşünülmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bir Müslüman tarafından Avrupa dillerinden herhangi birine Kur'an'ın tercüme edilmesi için XX. asrı beklemek gerekmiştir.<sup>28</sup>

Avrupa'da Aydınlanma döneminden sonra aslına uygun Kur'an tercümelerinin hedeflendiği belirtilmelidir. XX. yüzyıl ve sonrasında Batı'da yapılan bazı tercümelerin ihtiva ettiği hatalar, Müslümanlar tarafından yapılan pek çok tercümeden daha fazla değildir. Günümüzde on iki ciltlik bir Kur'an tefsiri yazmış olan<sup>29</sup> Adel Theodor Khoury ve Muhammed Salim Abdullah gibi gayr-i müslimlerin Müslümanlarla müşterek hazırladıkları meâller, Muhammed Esed ve Ahmed von Denffer gibi mühtediler tarafından yazılan meâller mevcuttur.<sup>30</sup> Bilhassa Ortaçağ'da yapılan Kur'an tercüme ve yorumlarının yanlışlarını da Müslümanlardan çok yine oryantalistler ortaya koymaya çalışmışlardır.

## 2. Gayr-i Müslimlerce Yapılan Kur'an Tercümelerindeki Hataların Sebepleri

Bizans veya Avrupa'da yazılan İslâm'a dair eserlerin bir çoğunun hedefi İslâm'ı tenkid ve misyonerliktir. Bunun sonucu olarak İslâmî metinler tahrif edilmiş, hiçbir ilgisi olmayacak şekilde aşırı yoruma tabi tutulmuş, aynı şekilde âyetler de kasıtlı veya bazı yetersizlikler sebebiyle hatalı tercüme edilmiştir. Âyetlere yer veren eserlerdeki veya tam Kur'an tercümelerindeki hataların birçok sebebi bulunabilmektedir. Biz bu hususu tek tek eserleri dikkate alarak yapmak yerine toplu halde tercüme göz önünde bulundurarak yapmaya çalışacağız. Son birkaç yüzyılı ise değerlendirme dışı tutacağız. Zira son asırlardaki birçok Kur'an tercümesinin neredeyse Müslümanlar tarafından yapılan tercümelere yakın hata ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. İslâm düşmanlığı veya misyonerlik maksatlı tercüme ise bunun dışındadır.

Kur'an veya bazı âyetlerin tercümelerindeki hataları genel olarak kasıtlı ve kasıtsız olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Belirtmeliyiz ki, kasıtsız diyebileceğimiz hatalar tamamen masum olmayıp objektif bir bakış açısına sahip olamamanın bir sonucudur. Yukarıda da

<sup>27</sup> Ekrem Ziya Umerî, "Oryantalizmin Sünnet ve Siyer İlimine Yaklaşım Tarzı", çev. Adil Yavuz, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2003), 235; Çap, *Goldzıber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 416-417.

<sup>28</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, "Mahmut Muhtar Paşa'nın (1867-1935) Kur'an ve Hadisle İlgili İki Eseri Üzerine", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/2 (2016), 185-219.

<sup>29</sup> Adel Théodore Khoury, *Der Koran: Arabisch-Deutsch: Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990-2001).

<sup>30</sup> Diğer bazı örnekler için bkz. Çap, *Goldzıber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 414-415.

belirtildiği üzere gayr-i müslimlerin yaptığı Kur'an tercümelerinin hedefi Kur'an'ı anlamak değil, düşmanca tutum veya misyonerlik maksatlıdır. Bunun doğal bir sonucu olarak birçoğu bilinçli olmak üzere pek çok çeviri hataları yapılmıştır. Grekçe kaynaklarda tercüme hatalarına örnekler vermiş olan Glej, bunların sebepleri olarak şöyle demektedir: “*Zikredilen yanlış anlama ve hatalı yorumlarda kısmen kasıtsız transkripsiyon veya gramatik hatası söz konusudur. Kısmen ise en azından bakılı gösterilebilir durumda olan, orijinal metinden bilinçli sapmalar olmuştur. Fakat birden çok alternatifin olduğu yerlerde mütercim, genelde bir polemğe imkan veren anlamı tercih etmektedir.*”<sup>31</sup> Glej'ye göre hatalı tercüme ve yanlış anlamamanın en önemli sebepleri; yazma veya okuma hatası, anlamı zor anlaşılan kavramlar/ifadeler, geniş kapsamlı sonuçları olan cümle yapısı/kelime dizilişi, yanlış anlama, metne bilinçli yapılan yorum müdahalesi ve polemik yapma eğilimidir.<sup>32</sup> Bazı tercümelerde ise anlamı bilinmeyen kelime yok sayılmış veya tercüme edilmeksizin özel isim olarak bırakılmıştır.<sup>33</sup>

Mütercimlerin dil bilgileri ile birlikte teolog olup olmamaları, Hıristiyan veya Yahudi olmaları gibi hususlar da tercümelerinde etkili ve yönlendirici olmuştur. Batı'da ilk Kur'an tercümelerini yapan İngiliz Robert of Ketton ve İspanyol Mark of Toledo teolog ve ruhban olmayıp tıp, astronomi, matematik, fizik gibi eserleri Arapça'dan Latince'ye tercüme eden mütercimler idiler. Robert of Ketton öncelikle bir astronom, Mark of Toledo ise bir tabip idi. Bunun bir sonucu olarak her ikisinin de yaptığı Kur'an tercümelerine asıl mesleklerinin yansımaları olmuştur.<sup>34</sup> Hatta tabip olması sebebiyle, Mark of Toledo tercümenin önsözünde Hz. Peygamber'i epilepsi hastası olarak tanıtmıştır.<sup>35</sup>

Oldukça erken diyebileceğimiz kısmî bir Grekçe Kur'an tercümesinde yapılan yanlışlar, üç grupta ele alınabilir: 1. Çok sayıda hatalı kelime yazımları, tercüme edilmeden atlanan satırlar, gramer kurallarına uyulmaksızın halk diliyle yapılmış tercüme. 2. Bazı kelimelerin yanlış tercüme edilmesi, cümle yapılarında soru formlarının görmezden gelinmesi, birbirine ait olmayan yan cümlelerin birleştirilmesi, cümlenin anlamında belirleyici olan yan cümlelerin görmezden gelinmesi. 3. Kasıtlı olarak yapılan hatalar.<sup>36</sup> En büyük hata sebebi ise İslâm dini hakkındaki bilgisizliktir. Çağdaş yazarlardan Hogel ise yazarı meçhul olan ve 870 yılından önce yazıldığı tahmin edilen Grekçe ilk Kur'an tercümesindeki hataları belirtmekte ve bunların oldukça az

<sup>31</sup> Glej, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 24.

<sup>32</sup> Glej, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 13.

<sup>33</sup> Glej, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 15.

<sup>34</sup> Bu hususta bkz. Julian Yolles, “Scientific Language in the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo”, *Journal of Qur'anic Studies* 22/3 (2020), 121-148. Yolles, ayrıca astronomi ile (s. 129-134) ve tıpla ilgili âyetleri (s. 134-139) her iki mütercimin eserlerinde nasıl tercüme ettiklerini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır.

<sup>35</sup> Bkz. Yolles, “Scientific Language in the Latin Qur'ans of Robert”, 127.

<sup>36</sup> Karl Förstel, *Schriften Zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014), 15-16. Söz konusu hata örneklerine aşağıda değinilecektir.

olduğunu göstermeye çalışmaktadır.<sup>37</sup> Kur'an'ın tamamı veya bazı âyetlerin hatalı tercümelerinin büyük bir kısmının kasıtlı yapıldığı söylenebilir.

## 2. 1. Kasıtlı yapılan tercüme hataları

Erken dönemlerden itibaren yanlış tercümelerin başında kasıtlı yapılan hatalar gelmektedir. Kasıtlı tercüme hatalarını her metinde görmek mümkündür. Bu, bilerek metni tahriften başlayarak tercümede dikkatsizliğe kadar varmaktadır. Bunun en önemli sebebi ise Batı'nın Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i bilinçli olarak tanımaktan ve gerçeğe uygun tanıtmaktan kaçınmasıdır.

Her ne kadar Robert of Ketton eserinin girişinde Kur'an'ın tercümesinin zorluğunu belirtip tercümede Kur'an'ı değiştirmeyeceğini belirtmiş olsa da yaptığı tercümede birçok yerde âyetlere ilavelerde bulunmuş, bazılarını ihtisar etmiş, bazı âyetleri ise tamamen atlamıştır. Ayrıca İslâm'a itirazda kullanışlı olması için çoğu yerde kelimeleri sözlük anlamıyla tercüme etmiştir.<sup>38</sup>

Aşağıda ele alınacak olan hatalı tercümelerin büyük bir kısmının doğrudan kasıtlı diğerlerinin ise dolaylı kasıtlı hatalardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Kur'an'ın anlaşılacak istenmemesi veya Kur'an'ı tercüme edebilecek bir bilgi birikimine sahip olmadan tercüme girişilmesinde de bir kasıt söz konusudur. Meselâ Yuhannâ ed-Dımaşkî İslâm'ı doğrudan irtibat içinde olduğu Müslümanlardan ve Kur'an'dan öğrenmiş olup İslâmî rivayetlerin ayrıntısını da iyi bildiği halde onun “Dişi Deve” sûresi gibi gerçek dışı bazı aktarımları mevcuttur.<sup>39</sup> Kur'an'da Ahzâb sûresinde Zeyd'in ismi açıkça geçtiği halde Bizanslı Niketas kasıtlı olarak Zeyd'in ismini “Resulule” (Rasûlullah) olarak zikretmiştir.<sup>40</sup>

Dikkat çeken diğer bir durum ise tercümede âyetin tamamını zikretmemek, böylece âyetin yanlış anlaşılmasına sebep olmaktır. Bunun tipik örneğini “*Onları yakaladığımız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şayet sizinle savaşmaya kalkıştırlarsa o zaman onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir!*” (Bakara 2/191) âyetinin tercümesinde görüyoruz. Niketas

---

<sup>37</sup> Christian Hogel, “The Greek Qur'an: Scholarship and Evaluations”, *Orientalia Suecana* 61/Supplement (2013), 173-181.

<sup>38</sup> Gazquez, Jose Martinez- Cruz, Oscar de la- Ferrero, Cándida- Petrus, Nádía, “Die lateinischen Koranübersetzungen in Spanien”, *Juden, Christen und Muslime*, ed. Mathias Lutz-Bachman, Alexander Fidora (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), 33.

<sup>39</sup> Damascus John of - Thāwdhūrus Abū Qurrah approximately, *Schriften Zum Islam /Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra ; Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei /Adel Theodor Khoury.*, übersetz.: Reinhold Glei - Adel Théodore Khoury (Würzburg: Echter, 1995), 44-45,81.

<sup>40</sup> Förstel, *Schriften zum Islam*, 33.



kasıtlı olarak bu âyetin tamamını değil, sadece “onları yakaladığımız yerde öldürünüz” kısmını nakletmiştir.<sup>41</sup>

Yine “Furkân” kelimesi Kur'an olarak anlaşılmış ve Allah'ın Hz. Mûsâ'ya Kur'an'ı indirdiğinin söylendiği ileri sürülmüştür. Öyle anlaşılıyor ki (وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) (Bakara 2/53) âyeti kasıtlı olarak yanlış anlaşılmıştır. Adrian ise “Furkân” ifadesinin bütün ilâhî kitaplar için kullanıldığını belirterek bu çarpıtmaya itiraz etmiştir.<sup>42</sup>

Robert of Ketton ise “Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzûladığı şeyler insana süslü gösterildi” (Âl-i İmran, 3/14) âyetindeki sevgiyi de “... oğullarla cinsel ilişki ve kucaklamak...” şeklinde tercüme etmiştir. Hagemann bu tarz tercüme kasıtlı mübalağalar olarak nitelirmektedir.<sup>43</sup>

Vurgulanması gereken bir husus ise âyetlerin tercümelerinde herhangi bir tahrif yapmaksızın metnin kasıtlı gerçek dışı yoruma tabi tutularak Kur'an'a veya âyetlere istediklerini söyletmeleleridir. Buna bir yönüyle “Kur'an'ın İslâm dışı veya oryantalistik tefsiri” demek mümkündür. Aşağıda bazı örnekleri zikredileceği üzere bilhassa polemik veya apolojik eserlerde bunun bol miktarda örnekleri görülmektedir.

Diğer taraftan herhangi bir âyete nisbet etmeksizin, yani tercüme hatası olmaksızın, Kur'an'da olduğu iddia edilen gerçek dışı bilgiler ise ayrı bir konudur. Yuhannâ, Kur'an'da bulunmayan bazı bilgilerin Kur'an'da yer aldığını ileri sürerek bunun birçok örneğini sunmaktadır. O, Kur'an'da “Dişi Deve” sûresi bulunduğunu, Kur'an'da Yahudilerin Hz. İsa'nın gölgesini haça geldiklerinin söylendiğini ve Allah'ın Hz. İsa'yı sorguya çektiğinde ona “Ben, senin böyle bir açıklamada bulunmadığını biliyorum” ifadesinin bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>44</sup> Gleî'nin de vurguladığı üzere Nisâ, Mâide ve Bakara sûrelerinden iktibasta bulunan Yuhannâ ed-Dımaşkî, en uzun iktibaslarını ise Kur'an'da bulunmayan “Dişi Deve” sûresinden yapmıştır.<sup>45</sup> Buna benzer iddiaları sonraki eserlerde de görmek mümkündür.

Bazı İslâm kaynaklarının tercümesinde de eserde yer alan âyetler tahrife uğramış ve asıl metne ilaveler yapılmış olabilmektedir. XIII. yüzyılın ortalarına doğru Barcelonalı Abraham ben

<sup>41</sup> Bkz. Kees Versteegh, “Greek Translations of the Qur'ân in Christian Polemics (9th century A.D.)”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 141/1 (1991), 59.

<sup>42</sup> Adrian Reland, *Adrian Relands Zwey Bücher von der Türkischen oder Mohammedischen Religion* (Hannover: Förster, 1716), 119-120.

<sup>43</sup> Hagemann, *Christentum Contra Islam*, 34.

<sup>44</sup> Bkz. Taşpınar, “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî”, 42.

<sup>45</sup> Gleî, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 11. Bu hususta geniş bilgi için ayrıca bkz. Taşpınar, “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî”, 46-47.

Hasday ben Samuel ha-Levi, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Mîzânü'l-ame*'ini İbrânîce'ye çevirmiştir. Bu eseri 1839'da neşreden J. Goldenthal'ın belirttiğine göre, mütercim eserin orijinalinde yer alan 111 âyetten kırk altısını tamamıyla atmış, yirmi sekizini Tevrat veya Talmud'dan aldığı metinlerle değiştirmiş ve Fâtiha sûresini bir filozofun duası olarak tercüme etmiştir. Yine eserin orijinalinde yer alan 100 kadar hadisten altmış dokuzunu, “filozoflardan biri der ki” şeklinde kaydederken on beş hadisi atarak bunların yerine Yahudi kutsal kitaplarından seçtiği metinleri koymuştur. Ayrıca kitabın aslında bulunmayan yüzden fazla metin eklemiştir. Sahâbeden “eski bilgiler” diye söz edilirken Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şâfî (ö. 204/820) birer haham olarak gösterilmiştir. Kitabın aslında yer alan Arapça şiirler yerine Yahudi şairlerin neşîdeleri konulmuştur.<sup>46</sup>

Esas itibarıyla başta Arapça'ya hâkimiyet ve İslâm hakkındaki bilgi eksikliği gibi yeterli donanımına sahip olmadan yapılan hatalı tercüme kasıtsız yapıldığı düşünülebilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kasıtsız tercüme hatalarında da bilinçli bir şekilde doğruyu öğrenme ve anlamadan kaçınma söz konusudur. Bu tarz hataların tamamen kasıtsız olduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte bunların şeklen kasıtsız olduğu söylenebilir. Hatalı tercüme sebepleri birkaç başlık altında ele alınacaktır.

## 2. 2. Arapça ve gramer bilgisinin yetersizliği

Hiç şüphesiz Müslüman olan şahısların Arapça'yı öğrenmeleri ile gayr-i müslimlerin Arapça öğrenmesi farklıdır. İranlılar ve Türkler gibi Müslüman olup Arapça'yı öğrenen kişiler Kur'an'ın mesajını yaşayarak öğrenmişler ve Kur'an kavramlarına daha iyi vâkıf olmuşlardır. İslâm'ın yayılışıyla birlikte yeni mühtediler birçok ilim dalında Araplardan geri kalmayan Arapça eserler vücuda getirmişlerdir. Bilhassa Ehl-i kitap olan gayr-i müslimler bile İslâm'la müşterek olan bazı terminolojiye sahip olsalar da çoğu zaman nüansları ve İslâm'a ait hususları anlamakta zorlanmışlardır. Onların bildikleri veya yeni öğrendikleri Arapça bazen Kur'an'ı doğru anlamalarına yetmemiştir. Doğu Hıristiyanlığı ile Latin Hıristiyanlığın bu hususta farklı imkânlarla sahip olduğunu da belirtmeliyiz.

Batı'da İslâm'ın yanlış anlaşılıp tanıtılmasına dair *De religione Mohammedica libri duo* (Utrecht: 1705, 1717) adlı önemli bir eserin yazarı olan Adrian Reland (ö. 1718), mezkûr eserinin ikinci bölümünü kaynağa dayanmaksızın Türklere/Müslümanlara isnad edilen yanlışlara ayırmıştır. O, Müslümanlara birçok gerçek dışı isnadlarda bulunulduğunu, bunu yapanların Arapça bilmediğini, kendisinin hatalı olarak Müslümanlara nisbet edilen yanlışları araştırmayı düşündüğünü, genelde

<sup>46</sup> H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî-Eserleri” (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/527.



bu yanlışlığın ve yanlış anlamının nereden kaynaklandığına işaret edeceğini, böylece Türkler hakkında söylenen her şeye inananlara ve bu yalanların arkasından gitmek istemeyenlere yardımcı olacağını belirtmektedir.<sup>47</sup>

Arapça bilgisine dayanan bazı hatalı örnekleri burada zikretmek istiyoruz. Hemen belirtmeliyiz ki, bazı durumlarda birçok sebepten söz etmek mümkündür. Bu hataların rahatlıkla yapılıp tekrarlanmasında Müslümanların kontrolünün, tenkid ve tepkilerinin olmaması da etkili olmuştur.

Gayr-i müslim mütercimler, Kur'an'da geçen bazı kelimeleri yanlış okumuşlar ve dolayısıyla yanlış tercüme etmişlerdir. Birden çok Kur'an tercümesinde Hz. İsa'dan bahseden Âl-i İmrân sûresinin 45. âyetindeki “vecîh” kelimesi, “vech” şeklinde yanlış tercüme edilmiş ve daha sonra da bu yanlış tercümeyle dayalı yorumlar ve polemikler yapılmıştır. Meselâ ilk Latince Kur'an tercümesini yapan Robert of Ketton “إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ (مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ) *Hani melekler şöyle demişti: 'Ey Meryem! Allah seni kendi tarafından bir kelime ile müjdeliyor ki, adı Meryemoğlu İsa Mesih'dir. Dünyada da, ahirette de itibarlı ve Allah'a çok yakın olanlardandır*” (Âl-i İmrân, 3/45) âyetindeki “dünyada ve ahirette itibarlı ( وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) ” kelimesini “(وَجْه) yüz” şeklinde okumuş ve buna göre tercüme etmiştir.<sup>48</sup> Aynı hatayı Nikolaus von Kues (1401-1464) de tekrarlamış ve bu tercümeyle dayanarak o da polemik yapmıştır. Buna istinaden Hz. İsa'nın Kur'an'da “bütün halkların çehresi” olarak nitelendirildiği iddia edilmiştir.<sup>49</sup>

Robert of Ketton el-Bakara 2/129'daki “Rasûl” kelimesini ise “aracı/şefaathçi” şeklinde tercüme etmiştir.<sup>50</sup> Salomon Schweigger ise oruçla ilgili âyette “fidye” anlamındaki kelimeyi “zekât” olarak anlamış ve “*kimin başı ağrır veya hasta olursa oruç yerine zekât versin*” şeklinde tercüme etmiştir.<sup>51</sup> Arapça bilgisi ile birlikte İslâm dinine yabancı olmak da bunun sebebi olarak görülebilir.

Erken dönemlerden itibaren asırlar boyunca “*Kadınlarımız sizin tarlanızdır. Tarlanıza dilediğiniz biçimde varın. Kendiniz için ileriye hazırlık yapın ve mutlaka Allah'a kavuşacağınızı bilin. İnananları müjdel*” (el-Bakara 2/223) âyeti, İslâm'ın livataya izin verdiği şeklinde tercüme edilerek

<sup>47</sup> Reland, *Zwey Bücher*, 56-57. Araştırmada söz konusu eserin Almanca tercümesi kullanılmıştır.

<sup>48</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Hagemann, *Christentum Contra Islam*, 33-34; a.mlf., “Die erste lateinische Koranübersetzung”, 52-54. Krş. Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 113.

<sup>49</sup> Hagemann, *Christentum Contra Islam*, 74-75.

<sup>50</sup> Bkz. Hagemann, *Christentum Contra Islam*, 76-77; Ayrıca bkz. Ludwig Hagemann, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues: Ein Beitrag zur Erhellung Islamisch-Christlicher Geschichte* (Frankfurt am Main: Knecht, 1976), 133-134.

<sup>51</sup> Salomon Schweigger, *Alcoranus Mahometicus, Das ist: Der Türcken Alcoran, Religion und Aberglauben* (Nürnberg: Halbmayr, 1623), 95.

İslâm'a karşı polemik malzemesi ve Hz. Peygamber'i karalama vasıtası yapılmıştır. Kur'an'da mecâzî anlamda kullanılan bir kelimedenden hareketle hem İslâm'a hem de Hz. Peygamber'e büyük bir iftirada bulunulmuştur. Bu yanlış tercümenin kasıtlı yapıldığını söylemeliyiz. Bu iddia Yuhannâ ed-Dımaşkı'ye kadar dayanmaktadır. O şöyle demektedir: “*Söz konusu yazıda (Kur'an'da) ‘Allah’ın sana verdiği toprağı sür ve bunu itina ile yap; işte bunu yap ve bu şekilde icra et’ (denilmektedir). Onun kullandığı müstebcen ifadeleri kullanmamak için böyle ifade ediyoruz.*”<sup>52</sup> Söz konusu âyetten hareketle İslâm'ın ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in homoseksüelliği meşru gördüğü iddia edilmiş ve birçok polemikte bu ard niyetli iddia kullanılmıştır. Bunu başka kimselerde de görmekteyiz. Meselâ Niketas (ö. 867), ahlâkî olarak Hz. Peygamber'i tenkid sadedinde onun “*Hanımlarınıza nasıl isterseniz öyle yaklaşın*” (el-Bakara 2/223) dediğini ileri sürmektedir.<sup>53</sup> Euthymios Zigabenos (ö. 1120) da bu âyeti Lûtîlik anlamıyla tercüme etmekte ve şöyle demektedir: “*Bu demektir ki, hepimiz arzularınızı gerçekleştiriniz ve hanımlarınızı her iki taraftan kullanınız. Senin bu kötü alışkanlığından daha ahlâksız ve çirkin ne olabilir?*”<sup>54</sup> Bunun Arapça bilgisiyle ilgili olmadığını düşünen ve benzer görüşlerin başta Toledo Koleksiyonu'nda olmak üzere Latin geleneğinde de olduğunu vurgulayan Gleï, şöyle demektedir: “*Buna göre Grek ve Latin geleneğinde bir tercüme hatası değil, bilakis istenilen bir polemik anlayışı söz konusudur. Burada gramer bilgisinden çok Hristiyan polemikçilerin erotik fantazileri suçludur.*”<sup>55</sup> Yine Bizanslı kayser ve patrik Kantakuzenos (ö. 1383) da bu âyeti yanlış anlayarak polemik yapmaktadır.<sup>56</sup>

Bu telakki Avrupa'da da oldukça yaygındır. Aslen Endülüslü olup Avrupa'da birçok ülkeyi dolaşmış olan Hacerî (ö. 1051/1641'den sonra), Paris'teyken görüştüğü oryantalist Hubert'in (ö. ?) getirdiği Kur'an nüshasının kenarında İslâm'da livatanın caiz olduğuna dair Fransızca yazılmış bir yazı görmüş ve Hubert'e söz konusu yazının neye dayandığını sormuştur. Hubert ise buna delil olarak “*Kadınlarımız sizin tarlalarımızdır, onları dilediğiniz gibi sürebilirsiniz*” (Bakara, 2/223) şeklinde anladığı âyeti göstermiştir. Hacerî bunun üzerine İslâm'da livatanın zinadan daha ağır bir suç olduğunu söylemiş ve “*... Müfessirlerin Kur'an'ı tefsir ederken birçok ilmi bilmeleri gerekiyorken, sen Arapça da bilmez bu halinle Kur'an'ı nasıl oluyor da tefsir ediyorsun?*” diyerek Hubert'i ağır bir biçimde eleştirmiştir. Bunun üzerine Hubert yazdıklarını silerek doğrusunu yazmıştır.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Taşpınar, “Doğunun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkı”, 53.

<sup>53</sup> Niketas von Byzanz, *Schriften zum Islam* (Würzburg: Echter Verlag, 2000), 45.

<sup>54</sup> Gleï, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 23-24; Förstel, *Schriften zum Islam*, 90.

<sup>55</sup> Gleï, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 24.

<sup>56</sup> Johannes Kantakuzenos, *Christentum und Islam: Apologetische und polemische Schriften*, ed. Karl Förstel (Altenberge: Oros Verlag, 2005), 275.

<sup>57</sup> Ahmed b. Kâsım el-Hacerî, *Kitabü Nâsiriddîn ale'l-kavmi'l-kâfirîn*, ed. P. S. van Koningsveld, Q. Samarrai, G. A. Wieggers (Madrid: el-Meclisü'l-a'lâ li'l-ebhâsi'l-ilmıyye, 1997), 52; Krş. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, “Endülüslü Bir

Tercüme hataları sadece Kur'an'a mahsus değildir: M.S. 400'lü yıllarda, İbrânîce'den Latince'ye çevrilen ve *Vulgate* denilen Kutsal Kitap metninde geçen<sup>58</sup> ve Mûsâ'nın Sîna Dağı'ndan dönüşte Rab ile konuştuğu için “yüzünün parladığını (Facies cornuta)” belirten İbrânîce ifade, *Vulgate*'de “Mûsâ'nın boynuzu (facies eoranata)” olarak çevrilmiştir. İtalyan heykeltıraş Michelangelo (ö. 1564) ise hatalı tercüme yüzünden, iki boynuzlu Mûsâ heykeli yapmıştır.<sup>59</sup>

### 2. 3. Dinî/İslâmî terminolojiye vukûfiyetsizlik

Bazı âyetlerin tercümelerindeki hatalar ise İslâm ve Kur'an kavramlarının bilinmemesi sebebiyle meydana gelmiştir. Bir kısım Kur'an kelimeleri arzu edilen sözlük anlamlarıyla tercüme edilmiştir. Bunlara birkaç örnek vermekle yetinilecektir.

Bazı tercümelere şeytan, cin ve melek kelimeleri birbirine karıştırılmıştır. Kantakuzenos, İblis'in ateşten yaratıldığını bildiren “*İblîs, 'Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın' diye cevap verdi*” (Sad, 38/76) âyetinden hareketle Kur'an'ın meleklerin ateşten yaratıldığını söylediğini ileri sürmüştür.<sup>60</sup>

Guadagnolus ise, Kur'an'da birçok âyette şeytanın kâfir ve insanlara düşman olduğunu belirttiğini, buna karşılık Cin sûresinde onların bir kısmının Müslüman olduğunu söylediğini iddia etmektedir.<sup>61</sup> Hammer, müşriklerin Resûl-i Ekrem'i mecnun olarak nitelendirmeleri üzerinde genişçe durmuş ve Avrupalı mütercimlerin ilgili âyetleri yanlış tercüme ettiklerini, onların cinle şeytanı birbirine karıştırdıklarını ifade etmiştir.<sup>62</sup> Gayr-i müslim mütercim ve yazarların bu iddiayı kullandıklarını belirten Adrian Reland (ö. 1718), Juan Andres'in (ö. 1515) bir âyetten hareketle şeytanın Allah'ın ve Muhammed'in arkadaşı olduğunu söylediğini, Kur'an'da anlatılanın ise şeytan değil, cin olduğunu belirtmektedir.<sup>63</sup>

---

Mütercimin Gözüyle XVII. Yüzyılda Avrupa: Ahmed b. Kâsım el-Hacerî'nin Fransa ve Hollanda Seyahati”, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 30 (Aralık 2016), 11.

<sup>58</sup> Söz konusu âyet şöyledir: “Mûsâ elinde iki antlaşma levhasıyla Sina Dağı'ndan indi. Rab'la konuştuğu için yüzü parlıyordu, ama kendisi bunun farkında değildi.” Tevrat, Çıkış 34: 29.

<sup>59</sup> Hikmet Tanyu, “Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmî İnceleme ve Tenkidi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966), 110; Fatma Seda Şengül, “Yahudi Bilgin Hasday Crescas'ın Teslis İnancına Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014), 167 Dipnot: 10.

<sup>60</sup> Kantakuzenos, *Christentum und Islam*, 289 O, “Nemele” şeklinde zikrettiği Neml sûresinin adını ise “Sinek” şeklinde açıklamaktadır.

<sup>61</sup> Philippus Guadagnolus, *İcâbetü'l-Kassîs el-hakîr Fîlâbis Kurâdânûlus er-râhib min rubbâniyye yükâlû lebâ bi-lügati'l-Frencî Kelerikâis Mînûr ilâ Ahmed eş-şerîf b. Zeynelâbidîn el-Fârisî el-İşfahânî (Apologia pro Christiana religione...)* (Romae: typ. Sacr. Congreg. De Prop. Fide, 1637), 550-551.

<sup>62</sup> Joseph von Hammer-Purgstall, *Die Geisterlehre der Moslimen* (Wien: K. Hof- und Staatsdruckerei, 1852), 30-31. Ayrıca bkz. Çap, *Goldzîber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 428-429.

<sup>63</sup> Bkz. Reland, *Zwey Bücher*, 87-88.

Uzun süre Bağdat'ta kalmış olan Ricoldus (ö. 1320), çok sayıda tekrarların ve tenakuzların (!) bulunmasından dolayı Kur'an'ın Allah kelamı olamayacağını ispat etmeye çalışmaktadır. O, Kur'an'da “Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Onun elçisidir” ifadesinin sürekli tekrarlandığını iddia etmekte ve bu ifadeyi “Tanrıdan başka Tanrı yoktur” şeklinde tercüme etmektedir. Sonra da kendince bunun anlamsızlığını belirtmek için “bu aynen ‘bir insan, bir insandır’ veya ‘bir eşek, bir eşektir’ demek gibidir” diyerek polemik yapmakta ve bunu alaya almaktadır.<sup>64</sup> O, tercüme yapıldığı gibi, kelime-i tevhidin Kur'an'da çok defa tekrarlandığını da iddia etmektedir. Hâlbuki Doğu'da uzun süre kalan birinin böyle bir hatayı yapmaması beklenirdi.<sup>65</sup> Bunun sebebi ise kanaatimizce polemikçilerin kendi dindaşlarına hitap eden eserlerinde gerçek dışı beyandan kaçınma ihtiyacı duymamalarıdır.

#### 2. 4. Literal tercüme yapılması

Kur'an'ın yanlış tercüme edilmesi veya yanlış anlamaya sebep olacak şekilde tercüme edilmesinin bir sebebi de literal çeviridir. Bilhassa teolog/ruhban olmayan şahısların tercümelerinde bu hata daha çok görülmektedir. Zira onlar Kur'an'ı herhangi bir Arapça eser gibi görmüşlerdir. Bunu Arapça-Türkçe sözlükle yapılan bazı çağdaş Türkçe meâllerde de görmek mümkündür. Hatta oldukça geç dönemdeki Kur'an tercümelerinde bile literal tercüme hataları görülebilmektedir. Nitekim literal tercüme metodunu takip eden Marracci (ö. 1700), bazı âyetlere hiç alakası olmayan manalar vermiştir. O, bazen kelimelerin cümle içindeki manalarını değil, sözlük anlamlarını göz önüne almıştır.<sup>66</sup>

Bazı âyetleri literal tercüme eden Niketas (ö. IX. asır) ise, yine Hz. Peygamber'in bazı varlıklar üzerine yemin ettiğini genişçe polemik malzemesi yapmış, onun güneşe, aya, yıldızlara<sup>67</sup> yemin ettiğini söylediği gibi “ateş böceğine” ve “hızlı köpeklere” de yemin ettiğini iddia etmiştir.<sup>68</sup>

Yine “(وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) Allah, güneşi ve ayı da buyruğu altına almıştır; her biri belirlenmiş bir vadeye kadar kendi yolunu izler” (Lokmân, 31/29; Fâtır, 35/13) âyeti ise kısaca “Güneş ve ay ata binmişlerdir/bineklidirler” şeklinde tercüme edilmiştir.<sup>69</sup> Bunun sebebi ise yanlış okuma veya yazmadır. Ancak bunların hepsinin arkasında kötü niyet bulunmaktadır.

<sup>64</sup> Carl Güterbock, *Der Islam im Lichte der Byzantinischen Polemik* (Berlin: Guttentag, 1912), 47.

<sup>65</sup> Çap, *Goldzüber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 175.

<sup>66</sup> Yaşar, “Ludovico Marraccio Lucensi ve Alcorani Textus Universus”, 264 Yaşar, Marracci'nin “Onun, kelimelerin lafzi manalarına olan bağlılığı birçok yerde âyetin anlamını ciddi derecede bozmuş ve yapılan tercümelerin âyetin maksudıyla uzaktan yakından bir alakası kalmamıştır” demektedir. Bkz. A.g.m., 259, Dipnot: 12.

<sup>67</sup> Kur'an'da ay, güneş, yıldız vb. varlıklara yapılan yemin âyetlerinden dolayı Müslümanların bütün varlıklara ibadet ettikleri iddiası için bkz. Reland, *Zwey Bücher*, 77-79.

<sup>68</sup> Niketas von Byzanz, *Schriften zum Islam*, 55.

<sup>69</sup> Gleis, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 16; Förstel, *Schriften zum Islam*, 67.

Kantakuzenos âyetin tamamını tercüme etmeksizin şöyle demektedir: “O (*Muhammed*) ay ve güneşin binekli olduğunu (ata bindiğini) söyler. Bu cansız gök cisimleri nasıl ata binebilirler? Atlar bir çift ateş kütlesine nasıl dayanırlar?”<sup>70</sup> diyerek polemik yapmakta ve Hz. Peygamber’i karalamaya çalışmaktadır.

Yine “(خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ) (*Allah*) insanı alaktan yarattı (Alak 96/2) âyetindeki “alak” kelimesi ise “sülük” şeklinde anlaşılmış ve âyet “*Allah insanı sülükten yarattı*” şeklinde tercüme edilmiştir.<sup>71</sup> Alak kelimesini “sülük” olarak tercüme eden Zigabenos, “O (*Muhammed*) insanın bir sülükten meydana geldiğini söylüyor. En değersiz bir şeyden en değerli, akılsız bir şeyden akıllı ve nefret edilen bir şeyden beğenilen bir şey nasıl meydana gelir?”<sup>72</sup> diyerek Hz. Peygamber’i küçük düşürmek istemektedir. Daha önce Niketas’ın da mezkûr âyeti bu şekilde tercümesinden sonra Bizans’ta Müslümanların insanın sülükten yaratıldığına inandıkları düşüncesi iyice yerleşmiştir.<sup>73</sup> İnsafılı bir Avrupalı olan Adrian’ın belirttiğine göre “Bizanslı yarım âlimler” sırf Hz. Peygamber’i kötölemek için bu tercüme yaptılar.<sup>74</sup> Anlamı zor anlaşılan ifadelerden olmakla birlikte samed ve alak kelimelerinin yanlış anlaşılmasının esas sebebi art niyet olup bu tavır söz konusu kelimelerin İslâm kaynaklarında nasıl anlaşıldığının önüne geçmektedir. Kur’an’ın lügavî-literal tercümesinin ve İslâm’ı bir din olarak dikkate almamanın problemleri günümüzde de geçerlidir. André Chouraqui’nin (ö. 2007) Fransızca Kur’an tercümesi (Le Coran: L’appel de Collectif) bunun örneklerinden biridir.<sup>75</sup>

Diğer taraftan bazı kelimelerin yanlış yazılması veya okunması da literal tercüme sebebiyle yanlış anlaşılabilmiştir. Meselâ, Nikolaus von Kues, “havâriyyûn” kelimesini Latince tercümede “beyaz giyinmiş kimseler” olarak tercüme etmiştir. Bunun sebebi ise havârî kelimesini “beyaz olmak” anlamındaki “hawira” filinden zannetmiş olmasıdır.<sup>76</sup> Burman ise “havâri” kelimesini “beyaz elbiseli” olarak tercüme etmiş olan Robert’in bu bilgiyi tefsir kaynaklarından aldığını söylemektedir.<sup>77</sup>

Cümledeki soru edatının dikkate alınmamasının yol açtığı bir yanlış anlama “*Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelişi geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz?*”

<sup>70</sup> Förstel, *Schriften zum Islam*, 67.

<sup>71</sup> Gleis, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 17; Förstel, *Schriften zum Islam*, 67.

<sup>72</sup> Förstel, *Schriften zum Islam*, 67.

<sup>73</sup> Versteegh, “Greek Translations of the Qur’ân”, 62.

<sup>74</sup> Reland, *Zwey Bücher*, 139.

<sup>75</sup> Bu tercümedeki hatalar hakkında bkz. Sâdık Muhammed Nuaymî, “Chouraqui’nin Kur’ân-ı Kerîm Tercümesi Üzerine Tenkitli Bazı Mülâhazalar”, çev. Hidayet Aydar, *Kur’an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 13-15/2 (1999), 147-176.

<sup>76</sup> Bkz. Siegfried Raeder, *Antworten auf den Islam: Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2006), 99.

<sup>77</sup> Bkz. Burman, “Tafsîr and Translation”, 730.

(Âl-i İmrân, 3/144) âyetinin tercümesinde görülmektedir. Bunun kasıtlı veya dikkatsizlik eseri olması mümkündür. Niketas, bu âyeti yanlış anlayarak Allah'ın, 'peygamber ölürse veya öldürülürse mü'minlere geri dönmelerini emrettiğini' iddia etmiştir.<sup>78</sup> O, âyetin “(أَفَأَيْنُ مَاتَ أَوْ قُتِلَ) (انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ)” kısmını soru olarak değil, emir olarak “...geri dönünüz” şeklinde çevirmiştir.<sup>79</sup> Fakat bu hatanın başkaları tarafından da tekrarlanması kasıt unsurunu da akla getirmektedir.

Yuhannâ ed-Dımaşkî de, “Kadın sûresi” olarak isimlendirdiği sûrede Müslümanların “dört kadın ve bu dört kadının dışında elinin altında bulundurma kudreti ne kadar imkân veriyorsa, bin adet cariye almaları açıkça emredilmiştir” demektedir. Söz konusu âyette her ne kadar ‘birden fazla kadınla evlilik’ ifadesinde emir kipi kullanılmış olsa da, bu bir “gereklik (vücut)” anlamında değil, “ruhsat ve cevaz” anlamında kullanılmıştır.<sup>80</sup> Onun müsaade anlamındaki âyeti emir olarak tercüme etmesi ise kasıt sonucu gibi gözükmektedir.

Yine yazma nüshaların yanlış okunması da tercüme hatalarına sebep olmuştur. Meselâ “(وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ) Onlardan peygamberi inciten ve ‘o her söylenene kulak veriyor’ diyenler var. De ki: “O sizin için hayırlı olana kulak veriyor...” (Tevbe 9/61) âyetindeki “أُذُنٌ” kelimesi “ابن (ibn-oğul)” olarak okunmuş ve tercüme buna göre yapılmıştır.<sup>81</sup> Niketas'ın, söz konusu âyeti “Bazıları peygamberden nefret eder ve onun Tanrı'nın oğlu olduğunu söyler” şeklinde iktibas ettiği bu ve benzeri Kur'an kelimelerinin yanlış tercümesinin Niketas tarafından büyük bir alay konusu haline getirildiği belirtilmektedir.<sup>82</sup> Buna benzer bir şekilde Robert of Ketton, Fil sûresindeki “tayran ebâbil” (Fîl 105/3) ifadesini “Bâbil kuşları” olarak tercüme etmiştir.<sup>83</sup>

Diğer bir basit hata sebebi ise tercüme esnasında bir satırın atlanmasıdır.<sup>84</sup> Bu sebeple bazı tercüme âyetin tamamını ihtiva etmemektedir. Meselâ Niketas, Bakara, 2/185. âyetinin sadece “(شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)” kısmını tercüme etmiştir.<sup>85</sup>

Dikkate alınması gereken bir husus ise Grekçe-Bizans Kur'an veya âyet tercümelerinde kıraat farklılıklarının etkisinin olup olmadığıdır. Bizans'ta Kur'an tercümelerindeki hataların

<sup>78</sup> Bkz. Niketas von Byzanz, *Schriften zum Islam*, (Giriş), XVII-XIX.

<sup>79</sup> Christian Högel, “An early Anonymous Greek Translation of the Qur'ân”, 83, Dipnot: 44.

<sup>80</sup> Taşpınar, “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî”, 45.

<sup>81</sup> Versteegh, “Greek Translations of the Qur'ân”, 63. Diğer bazı örnekler için bkz. a.y.

<sup>82</sup> Högel, “An early Anonymous Greek Translation of the Qur'ân”, 92, Dipnot: 54.

<sup>83</sup> Burman, “Tafsîr and Translation”, 723.

<sup>84</sup> Örnek olarak bkz. Trapp, “Gab es eine byzantinische Koranübersetzung”, 12.

<sup>85</sup> Högel, “An early Anonymous Greek Translation of the Qur'ân”, 77. Högel başka örnekler de zikretmiştir.



sebepleri üzerinde duran Manolis Ulbricht bu hususa dikkat çekmektedir.<sup>86</sup> Kıraat farklılıklarından dolayı Niketas'ın bir kısım âyetleri farklı tercüme etmiş olabileceğine dair bazı örnekler Versteeg tarafından da ileri sürülmektedir.<sup>87</sup>

Diğer taraftan birçok Kur'an tercümesinin Bakara ile başlaması, Fâtiha'nın sûre olarak kabul edilmemesi de anlaşılabilir bir durum değildir. Yine Robert, Fâtiha sûresini numaralandırmadığı gibi uzun sûreleri bölerek Kur'an'da 123 sûre olduğunu ileri sürmüştür.<sup>88</sup> Bizans'ta yapılan tercümelerde de Fâtiha sûresi sayılmamıştır.<sup>89</sup>

### 3. Yanlış Kur'an Tercümelerinin Oluşturduğu İslâm ve Hz. Peygamber Anlayışı

Doğu Hıristiyanlarından olan Yuhanna ed-Dımaşkî'nin eserleri başta olmak üzere Grekçe Kur'an tercümelerinin ve ilk defa 1143'de yapılan Latince Kur'an tercümesi ve müteakip asırlarda Aydınlanma dönemine kadar yapılan bütün Kur'an tercümeleri kasıtlı veya kasıtsız yapılan hatalar sebebiyle Batı'da İslâm'ın karalanması, İslâmofobinin yaygınlaştırılması ve Hz. Peygamber'in olumsuz vasıflarla tanıtılmasının en önemli aracı olarak kullanılmıştır. İslâmofobinin ve olumsuz Hz. Muhammed (s.a.v.) imajının tek sebebi şüphesiz bu yanlış tercüme değildir.<sup>90</sup>

Yukarıda geçtiği üzere İslâm hakkında oldukça objektif sayılabilecek olan ve tarih boyunca Batı'da İslâm'ın yanlış anlaşılmasını ele alan *De Religione Mohammedica Libri dua* (İslâm Hakkında İki Kitap) adlı bir eser yazmış olan Adrian Reland (ö. 1718), eserinin ilk kısmında İslâm hakkında genel bilgiler vermiştir. Reland, söz konusu eserinin ikinci kısmında ise İslâm'a, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara isnad edilen gerçek dışı hususlara yer vermiştir. Mezkûr eserinde 39 başlık altında konuyu ele almış olan Reland'ın belirttiği yanlışların birkaçı hariç, diğerleri Kur'an'ın hatalı tercümelerine dayanmaktadır.<sup>91</sup> Yazar, iddiaların sayılanlarla sınırlı olmadığını da vurgulamaktadır. Yanlış Kur'an tercümelerine dayalı olarak ortaya çıkan bazı hususlara yer vermek istiyoruz.

#### 3. 1. Hz. Meryem'in Hârûn'un kardeşi olduğu iddiası

Bizans ve Batı'da yapılan önemli bir tercüme hatasından dolayı Kur'an'da Hz. Meryem'in Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'un (kan) kardeşi olduğunun söylendiği iddia edilmiştir. Bu vesileyle Hz.

<sup>86</sup> Manolis Ulbricht, "et-Tercemetü'l-ûlâ li'l-Kur'âni'l-kerîm mine'l-karn 8/9 m. fi sicâli Nikîtâs el-Bîzantî (el-karn 9 m) me'l-İslâm bi'smi Tenfidî'l-Kur'ân", *Chronos Revue d'Historie de l'Université de Balamand* 25 (2012), 44.

<sup>87</sup> Niketas'ın bazı tercümelerinin kıraat farklılıklarına dayanmış olabileceği iddiasına dair örnekler için bkz. Versteegh, "Greek Translations of the Qur'ân", 62-63.

<sup>88</sup> Bkz. Ludwig Hagemann, "Die erste lateinische Koranübersetzung", 52.

<sup>89</sup> Förstel, *Schriften zum Islam*, 86.

<sup>90</sup> Tarih boyunca Batı'da Hz. Peygamber imajını oluşturan diğer unsurlar hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (Ankara: Nobel Yayın, 2011); Özcan Hıdır, *Batı'da Hz. Muhammed İmaji* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019).

<sup>91</sup> Bkz. Reland, *Zwey Bücher*, 55-144.

Peygamber'in Kur'an'da yanlış bilgi verdiği ileri sürülerek Resûlullah tenkid konusu yapılmakta ve onun bir peygamber olamayacağı ileri sürülmektedir. Bu iddia erken dönemlerden itibaren birçok Kur'an tercümesinde ve polemik türü eserlerde bulunmaktadır. Meselâ Bizanslı Niketas, Kur'an'ın Hz. Meryem'i Hz. Mûsâ'nın kız kardeşi olarak tanıttığını (Âl-i İmrân 3/35; Meryem 19/28; Tahrîm 66/12) ileri sürmektedir.<sup>92</sup>

Yine uzun süre Bağdat'ta kalmış olan Ricoldus (ö. 1320), Kur'an'da Hz. Meryem'in Hârûn'un kız kardeşi olarak zikredilmesinin yanında Hz. İbrahim'in kızı olarak gösterildiğini ve bunun da tarihî olarak mümkün olmadığını iddia etmektedir. Onun böyle bir iddiada bulunmasının sebebi ise, Âl-i İmrân 3/35. âyette Hz. Meryem'in İmrân'ın hanımı olarak zikredilmiş olmasıdır.<sup>93</sup> O, "İmrân"ı "İbrahim" olarak anlamıştır.

### 3. 2. "Samed" kelimesinin tercümesi ve Allah'ın cisim veya küre olarak tanımlanması

Bilhassa Bizans kaynaklarında erken dönemlerden itibaren yoğun bir şekilde tartışılan konulardan birisi Kur'an'da sadece bir defa İhlas sûresinde geçen "samed" kelimesinin tercümesine dayanmaktadır. Kelime sözlük anlamıyla tercüme edilmiş ve polemiğe uygun bir anlama dönüştürülmüştür.

Theodore Ebû Kurre'den (197/812'den sonra) sonra Müslümanlara karşı Hıristiyan polemiklerinin en önemlisi samed kelimesine verilen anlamla Müslümanların böyle bir tanrıya inandıkları hususu olmuştur.<sup>94</sup> Kur'an'da Allah'ın samed olarak tanıtılmasıyla ilgili tartışmalar oldukça erken dönemde, Bizans'ta yoğun bir şekilde tartışılmıştır.<sup>95</sup> "Samed" kelimesini "sağlam cisim" veya "küre şeklinde" diye tercüme eden Bizanslı yazarlar, Kur'an'ın cisim şeklindeki tanrı tasavvurunu tenkid etmişler ve bunu alay konusu yapmışlardır.<sup>96</sup> Kur'an'da Allah'ın sert bir cisim veya küre şeklinde ifade edilmiş olmasını iddia ederek bununla alay eden Niketas, küre şeklindeki tanrının ne görebileceğini, ne de işitebileceğini ileri sürmektedir. Niketas İhlâs sûresini ele alırken "samed" kelimesinin "küre şeklinde" veya "sert, katı" anlamında olabileceğini ve bu durumda

<sup>92</sup> Niketas von Byzanz, *Schriften zum Islam*, 45; Reland, *Zwey Bücher*, 110.

<sup>93</sup> Hagemann, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik*, 63. "Bir zamanlar İmrân'ın hanımı şöyle demişti: Rabbim! Karnımdakini kayıtsız şartsız sana adadım, benden kabul buyur; kuşkusuz sen her şeyi işiten, her şeyi bilensin" (Âl-i İmrân 3/35).

<sup>94</sup> Versteegh, "Greek Translations of the Qur'ân", 62.

<sup>95</sup> Bizans kaynaklarında samed kelimesinin kullanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Christos Simelidis, "The Byzantine Understanding of the Qur'anic Term 'al-Şamad' and the Greek Translation of the Qur'an", *Speculum* 86/4 (2011), 902-912.

<sup>96</sup> Glej, "Der Mistkäufer und andere Missverständnisse", 17.



Tanrı'nın cisim olarak nitelendirildiğini ileri sürmektedir.<sup>97</sup> Niketas, kelimeyi “küre” anlamında tercüme ederken, daha önceki bir eser olan *Abjuratio*'da ise kelime “katı, sert” anlamında kabul edilmiştir.<sup>98</sup>

Niketas'ın polemik yapma arzusu “samed” kelimesini yanlış anlamasına sebep olduğu gibi daha sonraki Zigabenos (ö. 1120) ve John VI. Kantakuzenos'u (ö. 1383) da etkilemiştir.<sup>99</sup> Adrian da bunun Batı'da II. Pius (ö. 1464) gibi papalar tarafından bile nasıl polemik malzemesi yapıldığını ve bunun kasıtlı kullanıldığını genişçe ele almıştır.<sup>100</sup>

Avrupa'da İslâm hakkında yanlış bilginin sebepleri arasında Kur'an'ın hatalı tercümelerine işaret eden Adrian, Batı'da Müslümanların Allah'ı yuvarlak küre şeklinde düşündüklerinin yaygın olduğu, bunun sebebinin de İhlas sûresindeki “samed” kelimesinin bir papa tarafından “ebedî” anlamıyla birlikte “yuvarlak” şeklinde tercüme edilmesi olduğunu belirtmektedir.<sup>101</sup> Samed kelimesi ile ilgili tartışmaların modern dönemde de devam ettiği ve bu hususta bazı makalelerin yazıldığı görülmektedir.<sup>102</sup> Hatta Bizans kaynaklarındaki samed kelimesinin tercümelerinin klasik dönem İslâm kaynaklarına uygunluğu da ileri sürülmektedir.<sup>103</sup>

Samed kelimesinin yanlış tercümesi üzerine yapılan polemiğe örnek olarak Euthymios Zigabenos'un ifadelerini zikretmek istiyoruz. Zira o, Kur'an'dan hareketle Hz. Peygamber'i hedef almaktadır: “*Bu Muhammed cabil ve eğitimsiz olmasına rağmen bilgisizliğini gösteren ve aptalca sözlerini ihtiva eden 113 hikâye yazdı ve her birine bir ad verdi. (...) O, Tanrı'nın anlaşılamaz olduğunu söylüyor (İhlas 112, 2). Bu, küre şeklinde demektir. Bu, bir cisim formudur ve bir maddeyi tanımlamaktadır. Yine bir cismi katı ve sert olarak nitelemektir. Ona (Muhammed'e) göre Tanrı maddî bir küredir. O ne işitebilir, ne görebilir. Rastgele, düzensiz bir şekildeki hareketlerle yukarıdan aşağıya doğru yuvarlanabilir.*”<sup>104</sup> Samed kelimesini “küre” şeklinde bir cisim olarak kabul eden Kantakuzenos da bu tercümeden hareketle Hz. Peygamber'in Tanrı tasavvuru hakkında benzer polemiklerini sürdürmüştür.<sup>105</sup>

<sup>97</sup> Niketas von Byzanz, *Schriften zum Islam*, 119; Kur'an'ı yanlış tercümeden kaynaklanan Allah'ın küre şeklindeki yorumu hakkında ayrıca bkz. Klaus-Peter Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam: politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz* (Altenberge: Oros Verlag, 1991), 404-407.

<sup>98</sup> Niketas von Byzanz, *Schriften zum Islam*, 116; Högel, “An early Anonymous Greek Translation of the Qur'an”, 117.

<sup>99</sup> Simelidis, “The Byzantine Understanding of the Qur'anic Term al-Samad”, 913.

<sup>100</sup> Reland, *Zwey Bücher*, 66-70.

<sup>101</sup> Reland, *Zwey Bücher*, 66-67.

<sup>102</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Simelidis, “The Byzantine Understanding of the Qur'anic Term al-Samad”, 887-893, 897-900.

<sup>103</sup> Bkz. Simelidis, “The Byzantine Understanding of the Qur'anic Term al-Samad”, 912.

<sup>104</sup> Förstel, *Schriften zum Islam*, 57. Förstel'in bildirdiğine göre samed kelimesini “küre” şeklinde tercümeleyen Zigabenos, Niketas'tan almış, fakat Niketas bu hatasını düzelttiği halde Zigabenos düzeltmemiştir. Bkz. a.y. dipnot: 20.

<sup>105</sup> Kantakuzenos, *Christentum und Islam*, 367.

### 3. 3. Üzeyr'in İsrâil olarak tercüme edilmesi

Bizans kaynaklarında “Yahudiler ‘Üzeyr Allah’ın oğludur’ dediler...” (Tevbe, 9/30) âyetinde geçen Üzeyir “İsrail” olarak tercüme edilmiştir.<sup>106</sup> Meselâ Niketas, âyeti İsrâil (Ya’kûb) olarak tercüme etmiştir.<sup>107</sup> Bunun sebebi ise metne bilinçli yapılan yorum müdahalesidir. Üzeyr kelimesini “İsrâil” olarak tercüme eden Zigabenos, devamla Hz. Peygamber’i muhatap alarak “*Dinle! Yalanın babasının oğlu! Yahudiler İsrâil’i doğum bakımından Allah’ın oğlu olarak isimlendirmiyorlar...*” diyerek polemik yapmaktadır.<sup>108</sup>

### 3. 4. Ahmed isminin Muhammed olarak zikredilmesi

“*Meryem oğlu İsa da şöyle demişti: ‘Ey İsrâilîoğulları! Bilin ki benden önceki Tevrat’ı doğrulamak ve benden sonra gelecek Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim...*” (Saf, 61/6) âyetindeki “Ahmed” ifadesi bazı tercümelerde “Muhammed” şeklinde yer almıştır. Özellikle Bizans kaynaklı tercümelerde<sup>109</sup> görülen bu hatanın sebebi ise metne bilinçli yapılan yorum müdahalesidir.

Mezkûr âyette geçen “Ahmed” ifadesi Avrupalı mütercimler tarafından ise benzer ve farklı şekilde tercüme edilmiştir. Mark of Toledo, “Muhammed” kelimesini “Machometus (Mahometus ve Mafometus varyantları ile)”, Robert of Ketton ise “Machumetus” veya “Machometus” şeklinde zikretmişlerdir. “Ahmed” kelimesini Mark “hamide” kökünden hareketle literal “gloriosus” şeklinde tercüme ederek kelimenin anlamını esas alırken; Robert ise “Ahametthus (Ahmed)” olarak tercüme etmeksizin zikretmiştir.<sup>110</sup> Robert ve Mark, Kur’an’da geçen bilhassa peygamberler ve diğer şahısların isimlerini, muhtelif yerlerde birbirinden farklı şekilde tercüme etmişlerdir.<sup>111</sup>

### 3. 5. Kevser kelimesinin tercümesi

Bilhassa Bizans’ta “Kevser” kelimesi polemik malzemesi yapılabilecek bir formda anlaşılacak istenmiştir. Niketas’ın Grekçe Kur’an çevirisinde yapılan tuhaf tercümelerden biri Kevser sûresinde görülmektedir. Zira “Kevser”, “gübre (b.k) böceği” olarak anlaşılacak ve âyet

<sup>106</sup> Högel, “An early Anonymous Greek Translation of the Qur’ân”, 91.

<sup>107</sup> Gleis, “Der Mistkäufer und andere Missverständnisse”, 21-22; Förstel, *Schriften zum Islam*, 100. Niketas’ta böyle tercüme edilmişken, Robert of Ketton ise Üzeyr olarak kaydetmiştir.

<sup>108</sup> Förstel, *Schriften zum Islam*, 59.

<sup>109</sup> Högel, “An early Anonymous Greek Translation of the Qur’ân”, 92; a.mlf., “The Greek Qur’an”, 181; Gleis, “Der Mistkäufer und andere Missverständnisse”, 22.

<sup>110</sup> Ulisse Cecini, “Some Remarks on the Translation of Proper Names in Mark of Toledo’s and Robert of Ketton’s Latin Qur’ân Translations”, *Al-Qantara: Revista de Estudios Arabes* 35/2 (2014), 591-592.

<sup>111</sup> Cecini, “Some Remarks on the Translation of Proper Names”, 597-598. Cecini, bu makalesinde iki mütercim Kur’an’daki isimleri nasıl tercüme ettiklerini ele almıştır.

“Biz sana b.k böceği verdik” şeklinde tercüme edilmiştir.<sup>112</sup> Hatanın sebebi ise yanlış okumadır. Daha sonra bu yanlış tercüme üzerine Euthymios Zigabenos gibi şahıslar da polemik yapmışlardır.<sup>113</sup> Daha erken bir dönemde meçhul bir yazar tarafından yazılmış olan ve seçme âyetlerden ibaret *Abjuratio* adlı kısmî Kur'an tercümesinde ise Kevser kelimesi tercüme edilmeksizin Arapça'sı zikredilmiştir.<sup>114</sup>

### 3. 6. Allah'ın utanmadığının iddia edilmesi

Bizanslı Niketas, Hz. Peygamber'in cennet hayatıyla ilgili verdiği haberleri polemik mevzuu yaparken bu iddiayı ileri sürmekte ve bunu Kur'an'la irtibatlandırmaktadır. Niketas, Bakara 2/25'ten söz ederken, Hz. Peygamber'in, Allah'ın göreceği şekilde cennette erkeklerin kadınlarla birleşeceğini, çünkü Allah'ın utanmadığını söylediğini iddia etmektedir.<sup>115</sup> Hâlbuki söz konusu âyet “... Ayrıca orada kendileri için tertemiz eşler de vardır ve orada onlar sonsuza kadar kalırlar” (Bakara 2/25) şeklinde olup Müslüman erkeklerin temiz hanımlara sahip olacağından bahsetmektedir.

### 3. 7. Meleklerin kız kabul edildiği iddiası

Adrian, Müslümanların melekler arasında kadınların olduğuna inandıkları iddiasını rahip Euthymios Zigabenos'a (ö. 1120) nisbet etmektedir. Bu şahıs ise iddiasını yanlış tercüme ettiği, Kur'an'da, meleklerin kız olduğunu ileri sürenlere Allah'ın reddiyesinden bahseden (Nahl 16/57; İsrâ 17/40; Zuhruf 43/19 gibi) âyetlere dayandırmaktadır.<sup>116</sup> Bu, tercüme hatasından çok Kur'an âyetlerinin anlamının tahrifi veya kasıtlı olarak Kur'an'ın anlaşılacak istenmemesi olarak görülmektedir.

### 3. 8. Ehl-i kitaptan olanların tartışmaya girmeden öldürülmesi iddiası

Batı'da ilk defa Kur'an'ı Latince'ye tercüme ettiren Venerabilis, “Fitne öldürmekten daha büyük (bir günahdır)” (Bakara 2/217) ve “Fitne öldürmekten daha şiddetlidir” (Bakara 2/197) âyetlerinden “Ehl-i Kitapla tartışma! Çünkü öldürmek tartışmaktan daha iyidir” şeklinde hüküm çıkarmakta, sonra da birçok yerde bu konuda polemik yapmaktadır.<sup>117</sup> Venerabilis gibi, William of

<sup>112</sup> Gleis, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 14; Förstel, *Schriften zum Islam*, 121.

<sup>113</sup> Förstel, *Schriften zum Islam*, 65; Gleis, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 14.

<sup>114</sup> Högel, “An early Anonymous Greek Translation of the Qur'an”, 116.

<sup>115</sup> Niketas von Byzanz, *Schriften zum Islam*, 47.

<sup>116</sup> Bkz. Reland, *Zwey Bücher*, 90-91.

<sup>117</sup> Bkz. Venerabilis, *Schriften zum Islam*, 79, 85, 87, 91, 95; Çap, *Goldzüher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 101-102.

Tripoli de Kur'an'da “*Allah'ın düşmanına Allah'ın bir delilini göster. Bunu yaptıktan sonra onu yakala ve öldür*” sözünün bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>118</sup>

Diğer taraftan bazı mütercimler Hıristiyanlığı savunmak için Kur'an'dan deliller getirmeye çalışmışlar ve bu münasebetle Hz. İsa, Hz. Meryem ve Ehl-i Kitap hakkındaki âyetleri zikretmişlerdir. Bu maksatla bazı âyetler maksadının veya anlamının dışına taşınmıştır. Theodore Ebû Kurre Hıristiyan inancını desteklemek amacıyla Kur'an âyetlerini bağlamından kopararak delil göstermeye çalışmış, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu ispatlamak için Kur'an'daki “*Allah'ın kelimesi*” (en-Nisâ 4/171) terkiibini bu yönde yorumlamıştır.<sup>119</sup>

Guadagnolus (ö. 1656) ise teslisi Kur'an'a dayanarak ispat etmeye çalışmış hatta Hz. Peygamber'in teslisi anlayamadığını, anlasaydı buna inanacağını iddia etmiştir.<sup>120</sup> Neredeyse bütün polemik eserlerinde Hz. İsa ve Hz. Meryem hakkındaki âyetlerin Hıristiyanlık için delil olarak kullanıldığını ve yoruma tabi tutulduğunu söylemek mümkündür.<sup>121</sup>

#### 4. Yanlış Kur'an Tercümeleri Sebebiyle Hz. Peygamber'e İsnad Edilen Gerçek Dışı İddialar

Kasıtlı veya kasıtsız yapılan yanlış Kur'an tercümeleri, İslâm'ın yanlış anlaşılmasına sebep olduğu gibi öncelikle Hz. Peygamber'in yanlış tanınması ve tanıtılmasına yol açmıştır. Bu husus, Kur'an ve İslâm kaynaklarının daha objektif tercüme edilmesine kadar sürmüştür, ancak tamamen ortadan kalkmamıştır. Batı'nın günümüzdeki İslâm anlayışında ve İslâmofobinin oluşmasında hâlâ bu tercümelerin izini görmek mümkündür.

Doğu'da ve Batı'da Kur'an'dan yapılan âyet iktibasları veya Kur'an'ın tamamının tercümesinin hedefi öncelikle Hz. Peygamber'in sahte (!) bir peygamber olduğunu isbata yöneliktir. Avrupa'da Rönesans ve Aydınlanma dönemine kadar İslâm'ın ve Kur'an'ın anlaşılması hedeflenmemiştir. XIX. asrın ilk yarısına kadar Batı'daki Kur'an tercümeleri yalnız Kur'an'ın tercümesinden ibaret değil, Hz. Peygamber ve İslâm hakkında bilgi veren eserler durumundadır. Kur'an, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sözü olarak kabul edildiği için incelenmeye ve tercüme edilmeye değer görülmüştür. Ancak XX. yüzyıla yaklaşınca sadece Kur'an tercümesini hedefleyen

<sup>118</sup> Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum*, çev. Peter Engels (Würzburg : Altenberge: Echter Verlag GmbH, 1998), 217.

<sup>119</sup> İsmail Taşpınar, “Theodore Ebû Kurre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/84.

<sup>120</sup> Guadagnolus, *İcâbetü'l-Kıssâs Filîbis Kıvâdânûlus*, 814-816.

<sup>121</sup> Kur'an'ı Hz. İsa ve Hz. Meryem'in konumu hakkında en geniş bir şekilde delil olarak kullananlardan birisi de William of Tripoli'dir. Onun bu maksatla tercüme ettiği âyetler için bkz. Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum*, 343-360.

çalışmalara rastlanmaktadır.<sup>122</sup> Avrupa'da Hz. Peygamber hakkında bilgi vermeyi hedefleyenler bunu Kur'an üzerinden yapmışlar ve Kur'an'ı onun sözü olarak görmüşlerdir.

Niketas von Byzanz İslâm'a reddiye olarak yaklaşık 870 miladî yıllarında yazdığı tahmin edilen *Confitatio Libri Mohamedis* adlı eserinde bir kısım âyetleri esas alarak İslâm ve Hz. Peygamber'e itirazlarını serdetmektedir. Bununla birlikte Niketas pekçok âyeti doğru nakletmemekte, kendine göre tercüme yapmaktadır.<sup>123</sup>

Adrian Reland (ö. 1718), Avrupa'da İslâm'ı anlamaya ciddi arzu gösteren bir gence Hornbeck'in (ö. ?) ve Juan Andres'in (ö. 1515) İslâm'a reddiyelerinin verildiğini söyler. O, Robert of Ketton'un Latince Kur'an tercümesi ve diğer kitapların İslâm hakkında birçok yanlış bilgiler içerdiğinden dolayı Hz. Peygamber ve İslâm'a dair doğru bilgi almak isteyenlerin Arapça öğrenmelerini, Hz. Peygamber'i bizzat kendi dilinde yazılmış Arapça eserlerden tanınmasını tavsiye etmektedir. Adrian ayrıca Batı'nın Kur'an ve Hz. Peygamber'e bakışı açısından Don Martinus Alfonsus Vivaldus'un (ö. 1605) "Muhammed'in Kitabı okumak için değil, alay edilmek ve aşağılanmak içindir. Kur'an nerede bulunursa yakılmalıdır" dediğini aktarmaktadır.<sup>124</sup>

İranlı bir âlimin eserine reddiye yazmış olan Guadagnolus, birçok âyeti çarpıtmış ve maksadından farklı yorumlamış, Hz. Peygamber'in kendisine ayrıcalık tanıdığını, İslâm şeriatının Müslümanları değil, sadece Hz. Peygamber'i mutlu etmeyi hedeflediğini iddia ederek bunu ispat için birçok âyet zikretmiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep'le evliliği de onun genişçe yer verdiği konulardan biridir.<sup>125</sup> Kur'an'ı Hz. Peygamber'in eseri olarak niteleyen Guadagnolus, bunun için "Muhammed Kur'an'ında şöyle demiştir", "O Kur'an'ın müellifidir", "Muhammed Kur'an'da şöyle dedi", "Muhammed Ahzâb sûresinde şöyle dedi", "Kur'an'ın müellifi" ve "Muhammed'in şeriatı ve Kur'an'ı" gibi ifadeler kullanmaktadır.<sup>126</sup>

Diğer taraftan Kur'an'da olmayan bazı hususlar Hz. Peygamber'e nisbet edilerek onun bunları Kur'an'da söylediği iddia edilmektedir. Meselâ Arethas (ö. 939), halifeye yazdığı mektubunda "Sizin yalancı (!) peygamberiniz Muhammed Kur'an'da 'seninle savaşmayan insanı öldürme, sana silah doğrultmayana silah doğrultma. Ağaçları kesme, kadınları öldürme, kilise ve

<sup>122</sup> Çap, *Goldziber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 415.

<sup>123</sup> Geniş bilgi için bkz. Trapp, "Gab es eine byzantinische Koranübersetzung", 1-17.

<sup>124</sup> Reland, *Zwey Bücher*, (Önsöz), VII; Krş. Çap, *Goldziber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 377-378.

<sup>125</sup> Guadagnolus, *İcâbetü'l-Kıssâs Filîbis Kuvâdânûlus*, 455-486; Çap, *Goldziber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 290.

<sup>126</sup> Bkz. Guadagnolus, *İcâbetü'l-Kıssâs Filîbis Kuvâdânûlus*, 7-8, 36, 518, 544, 546.

manastırlara dokunma' demektir" ifadesine yer vermektedir.<sup>127</sup> Bu ifadeler Kur'an'da bulunmamaktadır.

Doğu'da ve Batı'da Hz. Peygamber hakkındaki gerçek dışı iddiaların uydurma, kasıtlı yorum farklılığı, kaynakların yanlış anlaşılması, çarpıtma ve yetersiz Arapça bilgisi sonucu yanlış tercüme gibi birçok sebebi bulunmaktadır. Burada, yanlış tercüme sebebiyle Kur'an'dan hareketle Hz. Peygamber hakkında oluşturulan olumsuz telakkilerin bir kısmına yer verilecektir.

#### 4. 1. Hz. Peygamber'in şehvet düşkünü olarak gösterilmesi

Birkaç âyet yanlış tercüme edilerek veya anlamı tahrif edilerek Hz. Peygamber'in şehvet düşkünü olduğu ileri sürülmüştür. Kur'an'dan hareketle Hz. Peygamber'in eleştirildiği âyetlerden biri olan "Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır" (en-Nisâ 4/3) âyetinin birden çok şekilde istismara açık tercüme edildiği görülmektedir. Erken dönemde Yuhannâ ed-Dımaşkî, ("nikâhlayınız" ifadesini emir olarak anladığından dolayı) İslâm'da çok evliliğin ve sayısız cariye edinmenin bir emir olduğunu iddia etmiştir. Daha sonraki bütün reddiye ve savunma maksatlı eserlerde Müslümanların kadınlara düşkün oldukları dile getirilmiştir. Yuhannâ, kadınları boşamanın tamamen erkeğin arzusuyla gerçekleştiğini, sınırlama olmaksızın bir kişinin, dilerse birini boşayıp başkasını alabileceğini de iddia etmiştir.<sup>128</sup>

William of Tripoli ise söz konusu âyetteki sayıları toplayarak dokuz kadınla evlenmekten söz etmiştir. O, Kur'an'ın muhtevasını kötülerken, örnek olarak birden çok kadınla evlilik hakkındaki âyeti şöyle tercüme etmektedir: "Hanımlarınızdan arzu ettiğiniz gibi zevk alınız. Herkes bir, iki, üç, dört hanım sahibi olabilir. –onların toplamı dokuz olabilir.- Diğer kadınlardan da (cariyelerden) satın alabildiğiniz kadar sahip olabilirsiniz. Onlara bir at, bir yük hayvanı veya eşyanız gibi davranınız."<sup>129</sup> William, burada rakamları toplayarak Müslümanların dokuz kadınla evlenebileceğini iddia etmiştir. O, başka bir yerde ise Müslümana hitaben "Senin kitabın ve Muhammed şöyle diyor: Hanımlarınız sizin boşunuza gittiği müddetçe onlarla eğleniniz. Siz iki, üç, dört, yani dokuz kadın alabilirsiniz. Sahip olduğunuz câriyelerden de atlarınız veya yük taşıyan eşekleriniz gibi istifade ediniz" diyerek söz konusu âyete işaretle bulunmaktadır.<sup>130</sup>

<sup>127</sup> Förstel, *Schriften zum Islam*, 37.

<sup>128</sup> Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî", 46.

<sup>129</sup> Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum*, 217, 243.

<sup>130</sup> Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum*, 243. William of Tripoli'nin Kur'an hakkındaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, "13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerinden William of Tripo-



Guadagnolus ise, “Muhammed arzularının serbestliği ve bedeninin zevki için iftiralar oluşturdu” başlığı altında ve diğer bazı yerlerde sürekli Hz. Peygamber’in şehvet düşkünü olduğunu ileri sürmektedir.<sup>131</sup> Yazar bu eserde sanki bu iddialar gerçekmiş gibi âyetleri çarpıtarak anlatmaya çalışmaktadır. O, ayrıca “Muhammed’in haksız yere sadece kendisine tanıdığı ayrıcalıklar” şeklinde bir kısma da yer vermekte ve burada Hz. Peygamber’in kendisini habîbullah, hâtemünnebiyyîn, Benî Adem’in en faziletlisi... gibi nitelendirmesini polemik malzemesi yapmaktadır.<sup>132</sup>

Hz. Peygamber’i şehvetperest göstermek için suistimal edilen, yanlış tercüme ve gerçek dışı yoruma maruz bırakılan diğer bir âyet ise Resûlullah’ın Hz. Zeyneb’le evliliğinden bahseden âyetlerdir. Hatta Bizans’ta ve Avrupa’da Hz. Peygamber hakkındaki iftiraların en başında onun Hz. Zeyneb’le evliliğine dair iddialar gelmektedir. Bunlar, Resûlullah’ın Hz. Zeyneb’le evliliğinden söz eden âyetlerin tahrifi, ilave yorumlar ve yapılan uydurmalar vasıtasıyla yapılmaktadır. Bu husustaki en erken bilgiler, Batı’nın İslâm hakkındaki temel kaynaklarından olan Yuhannâ ed-Dımaşkî’ye dayanmaktadır. Yuhannâ, “Kadın sûresi” dediği Nisâ sûresinden nakillerde bulunarak, Hz. Peygamber’in birtakım şehvî arzuları sebebiyle kölesi Zeyd’in eşi Zeyneb bint Cahş’la evlenmek için bir boşama türü icad ettiğini iddia etmektedir.<sup>133</sup> Batı’da Hz. Peygamber ve İslâm hakkında yazılan neredeyse bütün eserlerde bu konuya yer verilmiş ve bu yolla Resûlullah şehvetperest olarak gösterilmiştir. Voltaire’in (ö. 1778) tiyatro eseri ise bu iddiaların halk arasında yayılmasının zirvesini oluşturmuştur.<sup>134</sup>

Yuhannâ ed-Dımaşkî, Nisâ sûresini “Kadın sûresi” olarak isimlendirmiş ve bu sûrede herkesin dört kadınla evlenebileceğinin bildirildiğini, gücü yetenlerin ise bin cariye almalarının emredildiğini, bir kimsenin, dilediğinde eşini boşayıp bir başkasını alabileceğinin söylendiğini iddia etmiştir. Yuhannâ, bu hükümleri Hz. Peygamber’in Zeyneb’le evlenebilmek için koyduğunu iddia etmekte ve Resûlullah’ın Hz. Zeyneb’le evliliğine dair âyet hakkında hayalî bir yorum yapmakta ve şöyle demektedir: “Muhammed’in, Zeyd adında bir arkadaşı vardı. Bu adamın, Muhammed’in kendisine vurulduğu güzel bir eşi vardı. Birlikte oturuyorlar iken, Muhammed şöyle dedi: “Arkadaşım! Allah benden senin eşini almamı istedi.” Zeyd, ona şöyle cevap verdi: “Sen bir peygambersin, Allah sana ne emrediyorsa onu yap.”

li’nin Hz. Peygamber ve Kur’an Hakkındaki Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”, *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6/12 (2021), Yayın aşamasında.

<sup>131</sup> Bkz. Guadagnolus, *İcâbetü’l-Kassıs Filîbis Kuvâdânûlus*, 588-603.

<sup>132</sup> Guadagnolus, *İcâbetü’l-Kassıs Filîbis Kuvâdânûlus*, 611-621.

<sup>133</sup> Taşpınar, “Doğu’nun Son Kilise Babası Yuhannâ ed-Dımaşkî”, 39-40.

<sup>134</sup> Ali Osman Ateş, “Hz. Peygamber’in Zeynep bint Cahş ile Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 161-180; Muhammed İhsan Hacısmaioğlu, “Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeyneb Hadisesi Bağlamında Voltaire’in Fanatizm veya Peygamber Muhammed’in Bağnazlığı Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Değerlendirmeler” 19/1 (Haziran 2020), 307-338.

Olayı baştan anlatacak olursak, o şöyle demiştir: “Allah bana, eşini boşamanı emretti.” O da eşini boşar. Birkaç gün sonra o, şöyle der: “Allah bana, onu kendime almamı emretti.” Onu kendine eş olarak aldıktan ve onunla zîna ettikten sonra, şu kanunu yayınladı: “Kim, eşini boşamak istiyorsa onu boşasın. Ancak, onu boşadıktan sonra tekrar onunla evlenecekse, öncelikle kadınla bir başkası evlenmeli. Gerçekten de, bir başkası onunla evlenmediği müddetçe onunla evlenemez.”<sup>135</sup>

Yuhannâ, Hz. Zeyneb’le evlilik hakkındaki el-Ahzâb, 33/37. âyeti ve birden çok eşle evlilikten söz eden en-Nisâ 4/3. âyeti söz konusu ederek her iki âyette yer almayan bazı yorumları eklemektedir. Burada bin cariye söz edilmediği halde Yuhannâ rakam vermiştir. O, ayrıca dört kadınla evliliğin emir olduğunu iddia etmiştir. Yine, Nisâ sûresindeki birden çok evlilikle ilgili âyetle Hz. Peygamber’in Hz. Zeyneb’le evliliği arasında da bağ kurmuştur. Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî (III./IX. yüzyıl) de el-Ahzâb 33/37-38. âyetleri naklederek Resûlullah’ın Hz. Zeyneb’le evliliğini polemik meselesi yapanlardan birisidir.<sup>136</sup>

Guadagnolus ise en-Nisâ 4/23. âyette evlatların eşleriyle evlilik yasaklandığı halde Resûlullah’ın el-Ahzâb 33/50’de (خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) ifadesiyle evlilik hususunda kendisine ayrıcalık tanıdığını iddia ettiği gibi, Hz. Zeyneb’le evliliğe dair âyetler, eşlerinin mü’minlerin annesi oldukları, ganimetten 1/5 pay alması gibi daha birçok konudaki âyetleri zikrederek Hz. Peygamber’in kendisine diğer Müslümanlara göre ayrıcalıklar tanıdığını iddia etmiştir.<sup>137</sup> Yine Kur’an’ın 12 kadınla evliliğe izin verdiğine dair bir iddiadan da söz edilmektedir.<sup>138</sup>

Belirtmeliyiz ki, erken dönemlerden itibaren Resûlullah’ın Hz. Zeyneb’le evliliği bazı âyetler de ileri sürülerek polemik malzemesi yapıldığı gibi onun peygamberliğini reddetmek için geçmişten günümüze onun evlilik hayatı sürekli gündemde tutulmuş ve Hz. Peygamber şehvet düşkünü olarak gösterilmiştir.<sup>139</sup> İslâm’ın ve Hz. Peygamber’in şehvetperest gösterilmesinde başka birçok âyet ve uydurulan efsaneler delil olarak ileri sürülmüştür. Ne yazık ki bu tavrın günümüzde de devam ettiği bir vakiadır.

<sup>135</sup> Taşpınar, “Doğu’nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki”, 53; Raeder, *Antworten auf den Islam*, 24.

<sup>136</sup> Abdullah b. İsmail el-Hâşimî - Abdülmesîh b. İshak Kindî, *Risâletü Abdillâh b. İsmâil el-Hâşimî ilâ Abdilmesîh b. İshâk el-Kindî yed’ühü bibâ ile’l-İslâm ve risâletü Abdilmesîh ile’l-Hâşimî yeruddühü bibâ aleyhi ve yed’ühü ile’n-Nasrâniyye* (London: 1880), 50-51. O, Resûlullah’ın Hz. Âişe ile evliliğini de ifk hâdisesiyle ilgili âyetleri naklederek polemik mevzuu yapmıştır.

<sup>137</sup> Geniş bilgi için bkz. Guadagnolus, *İcâbetü’l-Kıssâs Fîlîbis Kuvâdânûlus*, 455-486.

<sup>138</sup> Reland, *Zwey Bücher*, 131.

<sup>139</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 311-358; Hıdır, *Bati’da Hz. Muhammed İmajı*, 248-252.



#### 4. 2. Hz. Peygamber'in insanları kendisine ibadet ettirdiği iddiası

Kur'an tercümelerine dayanılarak Hz. Peygamber'e yapılan iftirallardan bir diğeri ise onun kendisini ilahlaştırıp Allah ve meleklerin kendisine dua ettiklerini söyleyerek insanların da kendisine ibadet etmelerini emrettiği iddiasıdır. Adrian (ö. 1718), Batı'da birçok şahsın Müslümanların Allah'ın Muhammed'e dua ettiğine inandıklarını ve bunun el-Ahzâb 33/56. âyetin yanlış tercüme edilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>140</sup> Erken bir dönemde Ricoldo (ö. 1320) "O (Allah), sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size merhamet eden; melekleri de sizin için bağışlanma dileyendir. Allah mü'minlere çok merhamet edendir" (el-Ahzâb 33/43) ve "Allah ve melekleri Peygamber'e salât ederler. Ey iman edenler! Siz de ona salât ve selâm okuyunuz" (el-Ahzâb 33/56) âyetlerini yanlış tercüme etmiş, Bizanslı Kantakuzenos da ona dayanarak söz konusu âyetlerde geçen "هُوَ" ve "الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ" ifadelerini yanlış anlamıştır. O, buradan hareketle Allah'ın ve meleklerin Hz. Peygamber'e dua ettiğini iddia etmiştir.<sup>141</sup>

Kantakuzenos, yanlış tercüme yaptığı gibi bunun üzerinden Hz. Peygamber'in biri büyük, diğeri küçük olan iki ilah kabul ettiğini de iddia etmektedir. Onun bu husustaki görüşlerini aynen aktarmak istiyoruz: "O (Muhammed) Ahzâb sûresinde şöyle der: 'Allah ve melekleri sürekli Muhammed ve onunla aynı düşüncede olanlar için dua eder.' Sen ne diyorsun be adam! Allah başkalarının kurtuluşu için dua mı ediyor? Eğer Allah dua ederse, ya o bizzat kendisinin bir isteği için dua eder, ya da başka birinin ihtiyacı için dua eder. Eğer kendisi için dua ederse bu durumda bu ifade saçmadır. O niçin dua etmeye ihtiyaç duysun? O kendi isteklerini yerine getiremiyor mu? Eğer o bir isteğini gerçekleştirme için başkasına dua ediyorsa, bundan onun kendisinden daha büyük olan diğer bir tanrıya dua ettiği anlaşılır. Çünkü küçük olana büyük olanın yardım etmesi tartışmasızdır. Öyleyse bak Muhammed! Sana göre biri küçük diğeri büyük iki tanrı vardır. Birisi dua ediyor/ talepte bulunuyor, diğeri ise onun isteğini yerine getiriyor. Sen de gökleri ve yeri yaratan tanrıyı ilah olarak kabul ediyorsun ve ona ibadetinle saygı gösteriyorsun. Fakat onun senin için dua ettiğini iddia ediyorsun."<sup>142</sup> Kantakuzenos ayrıca yemin keffareti hakkındaki el-Mâide 5/89. âyetinden iktibasta bulunarak Hz. Peygamber'in Allah'ın kendisine yalan yere yemin etmesine izin verdiğini söylediğini iddia etmektedir.<sup>143</sup>

#### 4. 3. Hz. Peygamber'in ilâhî dini değiştirdiği iddiası

Guadagnolus tarafından Allah'ın şeriatının daimî olması gerektiği, hâlbuki Resûlullah'ın yeni bir din tebliğ etmekle önceki ilâhî şeriatları tahrip ettiği ileri sürülmekte, hatta Kur'an'daki

<sup>140</sup> Reland, *Zwey Bücher*, 80-81.

<sup>141</sup> Reland, *Zwey Bücher*, 297.

<sup>142</sup> Kantakuzenos, *Christentum und Islam*, 297.

<sup>143</sup> Kantakuzenos, *Christentum und Islam*, 281.

mensûh olduğundan bahsedilen veya bazı ahkâmı haber veren âyetler gerekçe gösterilerek Hz. Peygamber kendi şeriatını da değiştirmekle itham edilmektedir. Guadagnolus, şeriatın devamlı olacağını fakat Kur'an şeriatının devamlı olmadığını iddia etmektedir. O, zina başta olmak üzere Kur'an'ın bazı yasakları mübah saydığını, bazı mübahları ise yasakladığını ileri sürmektedir. O, cariyelerle ilişki ve Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb'le evliliğini de yasakları mübah kılması olarak değerlendirmektedir. Yine Hz. Peygamber'in sadece kendisinden önceki şeriatları değiştirmekle kalmadığını, kendi şeriatını da değiştirdiğini, dolayısıyla Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şeriatının sabit olmadığını ileri sürmektedir.<sup>144</sup> Guadagnolus, bu konuda el-Mâide 5/3. âyette yenilmesi haram olan şeylerin dokuz, En'âm 6/145. âyette ise dört olarak değiştirildiğini iddia eder ki, burada nesih söz konusu değildir.<sup>145</sup>

#### 4. 4. Bazı âyetlerin kasten gerçek dışı yorumlanarak Hz. Peygamber'in karalanması

Kasıtlı veya kasıtsız tercüme hatalarıyla İslâm ve Hz. Peygamber tahkir edilip karalandığı gibi bazen de bir kısım âyetler anlamı dışında yorumlanarak veya bağlamlarından koparılarak aynı hedefe ulaşmak istenmiştir. Bunun örnekleri tercüme hatalarına nisbetle daha çoktur.

Oldukça erken bir dönemde Kindî, “*O seni yetim bulup barındırmadı mı?, Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi? ve seni yoksul bulup zengin etmedi mi?*” (Duhâ 93/6-8) âyetlerini Hz. Peygamber'in diğer insanlarla birlikte putlara taptığına delil olarak zikretmektedir.<sup>146</sup> Kantakuzenos ise Tahrim sûresi'nin ilk âyetini söz konusu ederek Hz. Peygamber'in Ya'kubî olan Mâriye ile birlikte olmayacağına yemin ettiğini, Allah'ın ona izin verdiğini ve yeminini bozduğunu ve bu izne Cebrâil ve Mikâil'in şahit olduğunu söylediğini iddia etmektedir. O, yemin kefareti ile ilgili âyetleri de gerekçe göstererek Hz. Peygamber'in ‘yalan yere yeminin Allah nezdinde cezalandırılmayacağı’ söylediğini ileri sürmektedir.<sup>147</sup>

William of Tripoli ise Müslümana hitaben “*Senin bütün âlimlerin Muhammed'in asla bir harfî bile tanımadığını bilirler. O, nasıl dinini ihtiva eden bir kitap yazmış olabilir?*” demektedir.<sup>148</sup> Tercüme hatası olmamakla birlikte kasıtlı yorumlarla Hz. Peygamber'in karalanmasına çalışılmıştır. Burada Kur'an'dan Hz. Peygamber'in ümmîliğine delil gösterilmek istenmiştir.

<sup>144</sup> Bkz. Guadagnolus, *İcâbetü'l-Kıssâs Fîlîbis Kuvâdânûlus*, 518; Çap, *Goldzîber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 290-291.

<sup>145</sup> Bkz. Guadagnolus, *İcâbetü'l-Kıssâs Fîlîbis Kuvâdânûlus*, 523.

<sup>146</sup> Hâşimî - Kindî, *Risâletü Abdillab b. İsmâil el-Hâşimî ilâ Abdilmesîb*, 32.

<sup>147</sup> Kantakuzenos, *Christentum und Islam*, 281.

<sup>148</sup> Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum*, 245-247.

Kur'an'ın yanlış anlaşılması veya hatalı tercümesi sebebiyle Hz. Peygamber'in olumsuz imajlarla takdiminin örnekleri bunlarla sınırlı değildir. Tercüme hatası olmaksızın oldukça yoğun bir şekilde yapılan yorumlarla Hz. Peygamber'in tahkir edilmesinin örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Bilhassa Bizans'ta Euthymius ve Kantakuzenos Kur'an üzerinden Hz. Peygamber'i tanımlamaya çalışmakta ve birçok âyete işarette bulunmaktadır.<sup>149</sup> Buna bir misal olarak Euthymius şöyle demektedir: “(Muhammed) yenilecek olan hayvanlardan sadece domuzu istisna eder, köpeği, kurdu veya diğer bir hayvanı değil. O, kandırdığı (!) kimseleri her şeyi yemeye teşvik eder. Zira şöyle demektedir: “Yeryüzünde ne varsa hepsini yiyiniz. Çünkü onlar temiz ve güzeldir. Şeytanın peşinden gitmeyiniz” (el-Bakara 2/168). Açıkta ki o, Tanrı'yı bir yiyeceği temiz olarak, şeytanı ise kirli olarak nitelendiren biri şeklinde zikretmektedir...”<sup>150</sup> O, bu suretle Hz. Peygamber'in Müslümanlara köpeği, kurdu, her şeyi helâl kıldığını iddia etmektedir. Burada âyetin doğru zikredildiği fakat hiç alakası olmayan bir hüküm istinbatında bulunulduğu görülmektedir. Adrian ise Müslümanlara nisbet edilen bu iddianın doğru olmadığını genişçe ele alarak reddetmektedir.<sup>151</sup>

Niketas “(هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) (et-Tevbe 9/33) Bütün dinlerin üzerindeki yerini alsın diye resûlünü, doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O'dur; müşrikler hoşlanmasalar da!” âyetindeki “لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ” ifadesinden Hz. Peygamber'in bütün dinlerden üstün olarak hak dinleri tahrip edeceği anlamını çıkarmış ve bu âyeti Resûlullah'ın “deccâl” olduğuna delil göstermiştir.<sup>152</sup>

Tercüme hatalarıyla Müslümanlara nisbet edilen gerçek dışı iddialar sadece Kur'an'ın yanlış tercümesine dayanmaz. Meselâ ezanda geçen “Allâhü Ekber” ifadesi bile Müslümanların “Alla” ve “Cabar/Kubar” adında iki yıldızla taptıkları şeklinde anlaşılmıştır.<sup>153</sup> Bizans ve Latin dünyasında bu tartışmanın oldukça yaygın olduğu görülmektedir.<sup>154</sup>

## Sonuç

Kur'an'ın Doğu dillerine tercümesi İslâm'ı kabul eden Türk veya İranlılar tarafından yapıldığı için daha doğru tercüme yapılmış, çevirinin zorluğu dışında bir muhteva tenkidine maruz kalmamıştır. Fakat Kur'an'ın Grekçe ve Latince gibi Müslüman olmayanların dillerine ilk

<sup>149</sup> Bu hususta örnekler için bkz. Förstel, *Schriften zum Islam*, 45-83; Kantakuzenos, *Christentum und Islam*, 245-369.

<sup>150</sup> Förstel, *Schriften zum Islam*, 67.

<sup>151</sup> Reland, *Zwey Bücher*, 116-118.

<sup>152</sup> Gleis, “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse”, 19-21. Ayrıca bkz. Versteegh, *Greek Translations of the Qur'an*, 63.

<sup>153</sup> Bkz. Reland, *Zwey Bücher*, 74-77.

<sup>154</sup> Bu husustaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Wolfgang Eichner, “Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern-II”, *Der Islam* 23/4 (1936), 234-239.

tercümeleri ise İslâm'a reddiye ve misyonerlik düşüncesiyle yapıldığından, hatalı ve çarpıtmalarla doludur. Kur'an, vahiy olarak kabul edilmeyip Hz. Peygamber'in –hatta daha sonrakilerin- sözü olarak görüldüğünden, gerçek dışı tercüme yapılarak Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e birçok iftirada bulunulmuştur.

Batı'da yapılan ilk Kur'an tercümelerinin esas itibariyle Kur'an üzerinden Hz. Peygamber'i kötileyerek anlatmayı hedeflediği söylenebilir. Avrupa'da Kur'an Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sözü olarak görüldüğünden dolayı, Kur'an vasıtasıyla Hz. Peygamber'i tanıtmaya veya tanıma hedeflenmiştir. Bunun bir sonucu olarak Batı'da yapılan Kur'an tercümelerinde Kur'an'dan olmayan bazı bölümler de yer almış, müstakil Kur'an tercüme ancak Aydınlanma döneminden sonra mümkün olmuştur. Bundan önceki Kur'an tercümelerini “Hz. Peygamber hakkındaki eserler” olarak görmek mümkündür.

Gayr-i müslimler tarafından yapılan hatalı Kur'an tercümelerine tarih boyunca Müslümanlar ilgisiz kalmışlardır. Avrupa'da beş asır boyunca Hıristiyanlık dünyasında İslâm karşıtı eserlerin ilk müracaat kaynağı olan Robert of Ketton'un ilk Latince Kur'an tercümesi İslâm dünyasında hiç dikkate alınmamış ve buna itirazda bulunulmamıştır. Daha sonraki zamanlarda da oryantalistler tarafından yapılan birçok Kur'an tercümesi bulunduğu halde bunlar Müslümanlar tarafından takip edilememiş, bu çeviriler İslâm âlemindeki kütüphanelerde yer almamıştır. Müslümanlar tarafından son asırlara kadar Kur'an'ın, başta Avrupa dilleri olmak üzere gayr-i müslim toplulukların dillerine tercüme edilmesi düşünülmemiştir. Tesbit edilebildiği kadarıyla bir Müslüman tarafından Avrupa dillerinden herhangi birine Kur'an'ın tercüme edilmesi için XX. asrı beklemek gerekmiştir.

Bugün dünyada halen Kur'an'ın tercüme edilmediği birçok dil bulunmaktadır. Günümüzde de dünyadaki muhtelif dillere yapılan Kur'an tercümelerinin büyük bir kısmının gayr-i müslimlere ait olduğu bir gerçektir. Bu sebeple birçok dildeki Kur'an tercümesi Arapça'dan değil, İngilizce'den yapılmıştır. Kültürel, tarihî ve dinî sebeplerden dolayı farklı dillerdeki Kur'an meâllerinin sebep olacağı yanlış anlamaların ve İslâm karşıtlığının, hatta İslâmofobinin analizini yapacak bir bilimsel kurum veya kuruluş bulunmamaktadır. Dünyanın birçok bölgesinde Müslümanlar gerçek İslâm'ı anlatmadan önce gayr-i müslimler onu kötileyerek ve çarpıtarak anlatmaktadırlar. Kur'an, Hz. Peygamber ve İslâm, mahallî ve evrensel bir üslûbla Müslümanlar tarafından yapılan ideal tercümelerle veya telif eserlerle tanıtılmayınca, geçmişte olduğu gibi günümüzde de gayr-i müslimler ve bazen İslâm düşmanları veya misyonerler tarafından tanıtılmaktadır. Tarih boyunca Müslümanların çok yakınında bulunmuş, bazen bir arada yaşamış

olan, hatta Ehl-i kitap olarak İslâm'la birçok ortak geçmişi ve müşterekleri bulunan Hıristiyanların İslâm ve Kur'an'ı anlayamamalarından ya da anlamak istememelerinden gerekli dersler çıkarılmamıştır. Batı'da Aydınlanma döneminden sonra ve bilhassa günümüzde geçmişten farklı olarak Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e objektif bakabilen büyük bir kitle bulunmaktadır. Bugün gerçek dışı tercüme ve yorumları geçmişteki gibi insanlara kabul ettirmek kolay değildir. Hatta gayr-i müslimler tarafından yapılan Kur'an tercüme ve yorumlarının yanlışlarını da Müslümanlardan çok yine oryantalistler ortaya koymaya çalışmaktadır.

Avrupa'da Aydınlanma döneminden sonra aslına uygun Kur'an tercümeleri yapılmaya başlamıştır. Hatta XX. yüzyıl ve sonrasında Batı'da yapılan bazı Kur'an tercümelerindeki hatalar, Müslümanlar tarafından yapılan pek çok Kur'an tercümesindekinden daha fazla değildir. Günümüzde Adel Theodor Khoury ve Muhammed Salim Abdullah gibi gayr-i müslim ve Müslüman şahısların müşterek hazırladıkları, Muhammed Esed ve Ahmed von Denffer gibi mühtediler tarafından yazılan meâller mevcuttur. Buna rağmen İslâm'ın, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in yanlış tanıtılması ve kısaca İslâmofobinin Avrupa'da ve bütün dünyada yayılması karşısında Müslümanların yeteri kadar bir çaba içinde bulduklarını söylemek imkânsızdır. Dünyanın birçok yerindeki insanlar, İslâm hakkında ilk bilgileri Müslümanlar vasıtasıyla değil, İslâm karşıtı misyonerlerden veya İslâm hakkında gerçek dışı bilgiler ihtiva eden yazılı-sözlü kaynaklardan öğrenmektedirler. Günümüzde Afrika, Amerika ve Uzakdoğu toplumlarının İslam ve Kur'an hakkındaki bazı bilgilerinin Ortaçağ'da yaşamış olan insanlardan çok farklı olmadığını söylemek mübalağa olmayacaktır.

Çeşitli sebeplerle ve büyük ölçüde kasıtlı olarak yapılan Kur'an tercümelerindeki hatalar sebebiyle bilhassa Avrupa'da uzun süre Kur'an'ın ve İslâm'ın doğru anlaşılması ve Hz. Peygamber'in gerçek yüzüyle tanınması mümkün olmamıştır. Öncelikle *samed*, *keneser*, *alak* gibi kelimeler kasıtlı olarak sözlük anlamlarından da uzak bir şekilde tercüme edilerek hayalî bir İslâm anlayışı oluşturulmuş ve Kur'an'dan hareketle yapılan bütün kurgular Hz. Peygamber'i tahkir, karalama ve küçük düşürmenin malzemesi yapılmıştır. Kelimelerin yanlış tercümeleri mümkün olmadığında ise âyetlere yükledikleri ilgisiz yorumlarla bunu yapmaya çalışmışlardır. Bizans'ta ve Endülüs'te birbirine çok yakın yaşayan insanlar, Aydınlanma çağına kadar İslâm'ı anlamamak ve tanımamak için adeta direnmişlerdir.

Âyetlerin yanlış tercümelerine dayanan bir kısım olumsuz telakkiler kısmen azalmakla birlikte günümüze kadar gelmiştir. Gelişmiş olan medya iletişim araçları vasıtasıyla hızlandırılan bu menfi tutum, İslâmofobi olarak canlılığını sürdürmektedir. Bugün Batı'da geçmişte yapılan bu

hatalı tercümeleeri yine insaflı oryantalistlerin eleştirdiklerini görmekteyiz. Hatta son derece az hatalı Kur'an tercümeleerinin varlığı sevindiricidir. Fakat bu durumun Avrupa dışında da mevcudiyetinden söz etmek imkânsızdır. Müslümanların ise geçmişte olduğu gibi günümüzde de yapıcı ve etkili mücadele ve tebliğ metodlarını geliştirememeleri, hatta İslâmofobi ile mücadele olarak ortaya koydukları çabalar, bu olumsuz tabloyu daha da kötüleştirmekten başka bir sonuç vermemektedir. Dünyadaki İslâmofobiye dair Müslümanların tepkisel tutumu ise neredeyse azınlık olarak az sayıda Müslümanın bulunduğu Avrupa ve Amerika ile sınırlıdır. Dünyanın geri kalanındaki İslâm algısı henüz Müslümanların pek ilgi alanına girememektedir. Belki de Afrika, Güney Amerika ve Uzakdoğu'da İslâm ve Kur'an hakkında Bizans'ta veya Ortaçağ Avrupa'sında yazılıp-çizilenler günümüzde de tekrarlanıyor ve kabul görüyordur.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Sabri ÇAP

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Adıgüzel, Cumhur Ersin. “Endülüslü Bir Mütercimın Gözüyle XVII. Yüzyılda Avrupa: Ahmed b. Kâsım el-Hacerî'nin Fransa ve Hollanda Seyahati”. *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 30 (Aralık 2016), 1-22.
- Ateş, Ali Osman. “Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 161-180.
- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Aydar, Hidayet. “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Kadar-”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 14 (2006), 47-65.
- Aydar, Hidayet. “Türklerde Kur'an Çalışmaları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 1 (1999), 159-235.
- Burman, Thomas E. “Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'ân Exegesis and the Latin Qur'âns of Robert of Ketton and Mark of Toledo”. *Speculum* 73/3 (1998), 703-732. <https://doi.org/10.2307/2887495>.
- Cecini, Ulisse. *Alcoranus Latinus: Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*. Münster: LIT, 2012.
- Cecini, Ulisse. “Some Remarks on the Translation of Proper Names in Mark of Toledo's and Robert of Ketton's Latin Qur'ân Translations”. *Al-Qantara: Revista de Estudios Arabes* 35/2 (2014), 579-605.
- Çap, Sabri. “13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerinden William of Tripoli'nin Hz. Peygamber ve Kur'an Hakkındaki Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”. *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6/12 (2021), Basım aşamasında.
- Çap, Sabri. *Goldzıber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.
- Çap, Sabri. “Mahmut Muhtar Paşa'nın (1867-1935) Kur'an ve Hadisle İlgili İki Eseri Üzerine”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/2 (2016), 185-219.
- Efe, Seyfullah. “Kur'ân'ın Farsça'ya Tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2013), 221-237.
- Eichner, Wolfgang. “Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern-I”. *Der Islam* 23/3 (1936), 133-162. <https://doi.org/10.1515/islam.1936.23.3.133>.



- Eichner, Wolfgang. “Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern-II”. *Der Islam* 23/4 (1936), 197-244. <https://doi.org/10.1515/islam.1936.23.4.197>.
- Förstel, Karl. *Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014.
- Gazquez, Jose Martinez- Cruz, Óscar de la- Ferrero, Cándida- Petrus, Nädia. “Die lateinischen Koranübersetzungen in Spanien”. *Juden, Christen und Muslime*. ed. Mathias Lutz-Bachman, Alexander Fidora. 27-39. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- Glei, Reinhold F. “Der Mistkäfer und andere Missverständnisse. Zur frühbyzantinischen Koranübersetzung”. *Frühe Koranübersetzungen Europäische und außereuropäische Fallstudien*. 9-24. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag, 2012.
- Guadagnolus, Philippus. *Îcâbetü'l-Kıssâs el-bakîr Filîbis Kuvâdânûlus er-râhib min rubbâniyye yûkâlû lehâ bi-lügati'l-Frencî Kelerîkâs Mînûr ilâ Ahmed eş-şerîf b. Zeynelâbidîn el-Fârisî el-İsfahânî (Apologia pro Christiana religione...)*. Romae: typ. Sacr. Congreg. De Prop. Fide, 1637.
- Güterbock, Carl. *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*. Berlin: Guttentag, 1912.
- Hacerî, Ahmed b. Kâsım el-. *Kitabü Nâsiriddîn ale'l-kavmi'l-kâfirîn*. ed. P. S. van Koningsveld, Q. Samarrai, G. A. Wiegers. Madrid: el-Meclisü'l-a'lâ li'l-ebhâsi'l-ilmiyye, 1997.
- Hacıismailoğlu, Muhammed İhsan. “Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeyneb Hadise-si Bağlamında Voltaire’in Fanatizm veya Peygamber Muhammed’in Bağnazlığı Adlı Tiyat-ro Eseri Üzerine Değerlendirmeler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 307-338.
- Hagemann, Ludwig. *Christentum Contra Islam: Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*. Darmstadt: WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015.
- Hagemann, Ludwig. *Der Kur’ân in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues: Ein Beitrag zur Erbel-lung islamisch-christlicher Geschichte*. Frankfurt am Main: Knecht, 1976.
- Hagemann, Ludwig. “Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwisc-hen Christen und Muslimen im Mittelalter” *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*. ed. Albert Zimmermann - Ingrid Craemer-Ruegenberg. 45-58. Berlin, Boston: De Gruy-ter, 1985. <https://doi.org/10.1515/9783110859775.45>
- Hamidullah, Muhammed. *Kur’an-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme)*. Terc.: Mehmet Sait Mutlu, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1965.



- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Die Geisterlehre der Moslimen*. Wien: K. Hof- und Staatsdruckerei, 1852.
- Hâşimî, Abdullah b. İsmail el-Kindî, Abdülmesih b. İshak. *Risâletü Abdillab b. İsmâil el-Hâşimî ilâ Abdilmesîb b. İsbâke el-Kindî yed'ûbü bibâ ile'l-İslâm ve risâletü Abdilmesîb ile'l-Hâşimî yeruddübâ bibâ aleyhi ve yed'ûbü ile'n-Nasrâniyye*. London: 1880.
- Hıdır, Özcan. *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Högel, Christian. "An early Anonymous Greek Translation of the Qur'ân. The Fragments from Niketas Byzantios' Refutatio and the Anonymous Abjuratio". *Collectanea Christiana Orientalia* 7 (2010), 65-119.
- Hogel, Christian. "The Greek Qur'an: Scholarship and Evaluations". *Orientalia Suecana* 61/Supplement (2013), 173-181.
- John of Damascus - Thāwdhūrus Abū Qurrah approximately. *Schriften Zum Islam / Johannes Damaskenos Und Theodor Abū Qurra; Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleis / Adel Theodor Khoury*. çev. Reinhold Gleis - Adel Théodore Khoury. Würzburg: Echter, 1995.
- Kantakuzenos, Johannes. *Christentum und Islam: Apologetische und polemische Schriften*. ed. Karl Förstel. Altenberge: Oros Verlag, 2005.
- Karlığa, H. Bekir. "Gazzâlî-Eserleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/518-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Khan, Mofakhkhar Hussain. "Kur'an-ı Kerim'in Bengalce Tercümelerinin Tarihçesi". çev. Mustafa Dağlı. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 373-380.
- Khoury, Adel Théodore. *Der Koran: Arabisch-Deutsch: Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990.
- Kutluay, İbrahim. "Zeyd b. Sabit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğretme Talimatı Verilmesi ile İlgili Rivayetler Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 129-157.
- Niketas von Byzanz. *Schriften zum Islam*. Würzburg: Echter Verlag, 2000.
- Nuaymî, Sâdık Muhammed. "Chouraqui'nin Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi Üzerine Tenkitli Bazı Mülâhazalar". çev. Hidayet Aydar. *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 13-15/2 (1999), 147-176.

- Raeder, Siegfried. *Antworten auf den Islam: Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2006.
- Reland, Adrian. *Adrian Relands Zwey Bücher von Der Türckischen Oder Mohammedischen Religion*. Hannover: Förster, 1716.
- Sarıçam, İbrahim vd. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammad Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yayın, 2011.
- Schweigger, Salomon. *Alcoranus Mahometicus, Das ist: Der Türcken Alcoran, Religion vnd Aberglauben*. Nürnberg: Halbmayr, ... Zum andernmal in Druck gegeben, 1623.
- Simelidis, Christos. “The Byzantine Understanding of the Qur’anic Term ‘al-Şamad’ and the Greek Translation of the Qur’an”. *Speculum* 86/4 (2011), 887-913.
- Şenavcu, Halil İbrahim. “Japon Dinleri”. *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 262-282. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2019.
- Şengül, Fatma Seda. “Yahudi Bilgin Hasday Crescas’ın Teslis İnancına Yönelttiği Eleştiriler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014), 163-184.
- Tanyu, Hikmet. “Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmî İnceleme ve Tenkidi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966), 95-124.
- Taşpınar, İsmail. “Doğu’nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001), 23-54.
- Taşpınar, İsmail. “Theodore Ebû Kurre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/83-84. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tischler, Matthias M. “Supposed and True Knowledge of the Qur’ân in Early Medieval Latin Literature, Eighth and Ninth Centuries”. *Journal of Transcultural Medieval Studies* 5/1 (2018), 7-54. <https://doi.org/10.1515/jtms-2018-0002>.
- Todt, Klaus-Peter. *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam: politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz*. Altenberge: Oros Verlag, 1991.
- Trapp, Erich. “Gab es eine byzantinische Koranübersetzung”. *Diptycha Hetaireias Byzantinon Kai Metabyzantinon Meleton* 2 (1980/1981), 7-17.

- Ulbricht, Manolis. “et-Tercemetü'l-ûlâ li'l-Kur'âni'l-kerîm mine'l-karn 8/9 m. fî sicâli Nîkîtâs el-Bîzantî (el-karn 9 m) mea'l-İslâm bi'smi tenfidî'l-Kur'ân”. *Chronos Revue d'Historie de l'Université de Balamand* 25 (2012), 33-58. <https://doi.org/10.31377/chr.v25i0.421>.
- Umerî, Ekrem Ziya. “Oryantalizmin Sünnet ve Siyer İlmine Yaklaşım Tarzı”. çev. Adil Yavuz. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2003), 231-251.
- Venerabilis, Petrus. *Schriften zum Islam*. Altenberge: CIS-Verlag, 1985.
- Versteegh, Kees. “Greek Translations of the Qur'ân in Christian Polemics (9th century A.D.)”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 141/1 (1991), 52-68.
- Wilhelm von Tripolis. *Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum*. übersetz.: Peter Engels. Würzburg : Altenberge: Echter Verlag GmbH, 1998.
- Yaşar, Hüseyin. *Avrupa ve Kur'an Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine İnceleme*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2002.
- Yaşar, Naif. “Ludovico Marraccio Lucensi ve Alcorani Textus Universus Arabice et Latine Adh Kur'an Tercümesi Üzerine”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 250-265.
- Yolles, Julian. “Scientific Language in the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo”. *Journal of Qur'anic Studies* 22/3 (2020), 121-148.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Sâmirî Kıssasıyla İlgili Tevrât'taki İfadelerin Müfessirlerin Yorumlarına Etkileri**  
*The Effects of The Expressions in the Torah of Sâmirî Parable on Mufasssirs' Commentaries*

**Selami YALÇIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Assistant professor, Düzce University, Faculty of Theology,  
Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric  
Düzce, Turkey  
selamiyalcin@duzce.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-9657-9103>

**Makale Bilgisi – Article Information**


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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 11/10/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 01/02/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/05/2021

**Atıf / Citation:** Yalçın, Selami. “Sâmirî Kıssasıyla İlgili Tevrât'taki İfadelerin Müfessirlerin Yorumlarına Etkileri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 61-92.  
<https://doi.org/10.31121/tader.808976>

**İntihal:** Bu makale,  iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

**Copyright** © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Hız. Mûsâ Tevrât'ı almak üzere kırk geceliğine Tûr-i Sinâ'ya çıktığında İsrâiloğulları Sâmirî'nin yaptığı altın buzağı heykeline tapmışlardı. Kur'ân'da birkaç sûrede bahsedilen kıssayla ilgili müfessirlerin bazen hem kendileriyle hem de Kur'ân'ın ifadeleriyle çelişen açıklamalarına rastlanılmaktadır. Bu makale bu çelişkilerin nereden kaynaklandığını tespit etmeyi hedeflemektedir. Kur'ân'da ve Tevrât'ta tafsilatlı olarak anlatılan bu kıssanın benzeşen ve ayrışan yönleri vardır. Makalede önce her iki kutsal kitapta anlatılan kısma özetlenmiş, benzerliklerin ve farklılıkların analizi yapılmıştır. Sonra ayrışan noktaların müfessirlerin yorumları üzerindeki etkileri açıklanmıştır. Müfessirlerin bir müphemî veya Kur'ân'ın bahsetmediği bir hususu açıklarken bazen Kur'ân'la örtüşmeyen veya onunla çelişen Tevrât'taki bazı ifadeleri kaynak belirtmeden tefsirlerine aktardıkları görülmüştür. Yapılan bu nakillerin kaynağının belirtilmemesi, takip eden asırlarda yazılan tefsirlerde çelişkilerin sürdürülmesine yol açmıştır. Ayrıca Hız. Ali (ra) ve İbn Abbâs'tan bu konuda nakledilen mevkûf rivâyetler de içerik olarak Kur'ân'la örtüşmemektedir. Müfessirlerin, tabîinden nakledilen rivâyetlerin kritiğini de pek yapmadıkları görülmektedir. Makalede hedeflenen bir diğer nokta ise bu tür kıssalar üzerinde de eleştirel çalışmaların yapılmasına katkı sağlamaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Tevrât, Mûsâ, Sâmirî, Buzağı.

## Abstract

When Moses (PBUH) went to Tûr-i Sinâ for forty nights to get the Torah, the Israelites started to worship the golden calf statue made by Sâmirî. This article aims to identify where these contradictions come from. This story, described in detail in the Quran and the Torah, has similar and divergent aspects. It is seen that the story is narrated in the Quran and the Torah in detail. In this article, firstly the story described in two holy books is summarized then similarities and differences are analyzed. Afterwards, the effects of the differential points on the mufassirs's commentaries are explained. It has been observed that the mufassirs quote some statements in the Torah, which sometimes contradict or do not overlap with the Qur'an, to their tafsir works without mentioning the source while explaining a vague point or a subject not mentioned by the Qur'an. Failure to state the source of these citations caused the continuance of contradictions in the tafsirs written in the following centuries. In addition, the mawqûf narrations attributed to Ali (ra) and Ibn Abbâs about this story do not overlap with the Qur'an in terms of content. It is also seen that the mufassirs do not criticize the narrations attributed to the tabî'in sufficiently. Another point targeted in this article is to contribute to making critical studies on such stories.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Torah, Moses, Sâmirî, Calf.

## Giriş

Tefsirlerde, farklı sûrelerde zikredilen Sâmirî kıssası hakkında bazı müfessirlerin farklı açıklamalarda bulunmuş olması ve Kur'ân'la örtüşmeyen görüşler serdetmesi, bu fikirlerin kaynağını sorgulamayı gerektirmektedir. Kıssanın Kur'ân'ın muhtelif sûrelerinde ve Tevrât'ın farklı bölümlerinde geçmesi, kıssanın iki kutsal metindeki ifadelerinin karşılaştırılması ihtiyacını doğurmaktadır. İsrâiliyyâtın müfessirlerin başvurduğu bir kaynak olduğu gerçeğinden yola çıkarak Tevrât'ta geçen bu kıssanın tefsirlerde zikredilen yorumlara etkisinin araştırılması da önemli görülmektedir.

Bu makalede, birinci aşamada kıssanın Kur'ân'da ve Tevrât'ta geçen metinleri analiz edilecektir. İkinci aşamada benzerlikler ve farklılıklar ortaya çıkartılarak farklılıkların müfessirlerin yorumlarına etkileri araştırılacaktır. Özellikle bazı müfessirlerin kıssayı ele alırken Kur'ân'la örtüşmeyen yorumlarının Tevrât'tan kaynaklanan kısımları ortaya konulacaktır. Tarihi bir seyir izlenerek tefsirlerde, Tevrât'ın etkisinde kalınarak yapılan yorumların tahlili yapılacaktır.

Kur'ân'da ve Tevrât'ta İsrâiloğullarının Mısır'dan çıkmaları, denizde boğulan Firavun ve ordusundan mucizelerle kurtulmaları; esaretten kurtulduktan sonra sık sık vefasızlık ve isyankârlık sergiledikleri ayrıntılı olarak anlatılmıştır.<sup>1</sup> Sâmirî kıssası, onların zikzaklı psikolojik ve sosyolojik durumlarını en net bir şekilde ortaya koymuştur.

Sâmirî (السامري) kelimesinin özel isim olmadığı; başında elif-lâm takısı ve sonunda nispet yâ'sı olması sebebiyle bir kabileye, bir beldeye ya da bir meslek grubuna mensubiyeti ifade ettiği söylenmektedir.<sup>2</sup> Kur'ân'a ve Tevrât'a göre Hz.Mûsâ'nın kırk geceliğine Sina Dağı'na çıkması, Sâmirî'nin altın buzağıyı yapıp İsrâiloğullarının ona tapması ve sonrasındaki süreçte yaşananlar ile Tevrât'ın müfessirlere etkileri bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Hz. Mûsâ'nın bulunmadığı bu süreçte Sâmirî'nin yaptığı buzağıya İsrâiloğullarının tapmaya başlaması müfessirlerin ilgisini çekmiştir. Kıssayı ele alırken kırk günlük süreçte yaşananlarla ilgili onların bazen Kur'ân'la çelişen ifadeler kullanmış olması, bunun kaynağını araştırma gereği doğurmuş ve bu çalışma yapılmıştır.

Kıssa, İsrâiloğullarıyla ilgili olduğu için müfessirler de İsrâiliyyât'tan yararlanarak açıklamalar yapmışlardır. İbranice asıllı olan ve “Allah'la güreşen” anlamındaki İsrâil kelimesinden türeyen İsrâiliyyât,<sup>3</sup> İsrâilî kaynaktan rivâyet edilen kıssa veya hâdiseye denilmektedir.<sup>4</sup> İslâm'a ve özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hıristiyan, eski Fars ve Yakın Doğu kültür havzalarına ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla ilgili Hz. Peygamber'e, sahabeye ve müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber, İsrâiliyyât kelimesinin manası içine girmektedir.<sup>5</sup> Müslümanlar, Kur'ân'ın veciz ve özlü oluşundan dolayı, onun açıklanmasında diğer dinlerin tafsilatlı haberlerine başvurmuşlar; çoğun-

<sup>1</sup> Çıkış 16: 1-36; Çıkış 17: 1-14; Çıkış: Çıkış 32/1-35; el-Bakara 2/49-74; el-A'râf 7/136-162; et-Tâhâ 20/77- 97; eş-Şuarâ 26/52-67.

<sup>2</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1423), 2/65; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2000), 13/89; 18/363; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 7/306; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 3/422; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücutihî't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1987), 3/81 İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kütübî'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1422), 2/455; Meral, Yasin, *Sâmirî'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 110.

<sup>3</sup> Mürsel Ethem - Ramazan Ünsal, “Kur'an'ı Anlamada İsrâiliyyât'ın Rolü”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2) (Güz/Autumn 2020), 1723.

<sup>4</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Beyrut: Daru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1976), 1/61; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,1988), 1/120; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 10. Baskı (Ankara: TDV. Yayınları, 1995), 244; Abdullah Aydemir, *Tefsîrde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 29.

<sup>5</sup> Aydemir, *Tefsîrde İsrâiliyyât*, 29; Enes Büyük, “Tefsîrde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XIV (2014), 94; Ethem - Ünsal, “Kur'an'ı Anlamada İsrâiliyyât'ın Rolü”, 1723-1729.

lukla Abdullah b. Selâm (ö. 43/663), Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652-653), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve Abdülmelik b. Cüreyc'ten (ö. 150/767) bilgi almış ve aktarmışlardır.<sup>6</sup>

### 1. Tevrât'ta Sâmirî Kıssası

Kitab-ı Mukaddes'te peygamberlerle ve özellikle Hz. Mûsâ'yla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Sâmirî kıssası da Tevrât'ta Çıkış 19, 24 ve 32, Yasa'nın Tekrarı (Tesniye) ile Nehemya 9. bölümlerinde geçmektedir. İsrâiloğullarının Kızıldeniz'i geçişlerinden sonra gerçekleştiği belirtilen kıssanın tarihi seyrini şöyle özetlemek mümkündür:

“Rab, Mûsâ'ya Hârûn, Nadav, Avihu ve İsrail'in ileri gelenlerinden 70 kişiyle kendisine gitmelerini ister. Sonra da ona: “Sen bana yalnız yaklaşıacaksın.” der.<sup>7</sup> Mûsâ halkı toplayıp Rabbin buyruklarını anlatır. Herkes bir ağızdan, “Rabbin her söylediğini yapacağız.” diye karşılık verir. Mûsâ sabah erkenden kalkıp dağın eteğinde bir sunak kurar. İsrail'in on iki oymağını simgeleyen on iki taş sütun diker... Mûsâ antlaşma kitabını halka okur. Halk, tekrar Rabbin söylediğini yapacaklarına söz verir.<sup>8</sup>

Sonra Mûsâ, Hârûn, Nadav, Avihu ve seçilen 70 kişi dağa çıkarlar. İsrail'in Tanrısı'nı görürler.<sup>9</sup> “Rab Mûsâ'ya, “Dağa, yanıma gel.” “Burada bekle, halkın öğrenmesi için üzerine yasalarla buyrukları yazdığım taş levhaları sana vereceğim.”<sup>10</sup> der. Hz. Mûsâ, yardımcısı Yeşu'yla hazırlanır. Tanrı Dağı'na çıkarken, İsrail ileri gelenlerine: “Geri dönünceye kadar bizi burada bekletin. Hârûn'la Hur aranızda; kimin sorunu olursa onlara başvursun.”<sup>11</sup> der. Mûsâ dağa çıkınca, bulut dağı kaplar. Rabbin görkemi Sina Dağı'nın üzerine iner ve bulut dağı altı gün örter. Yedinci gün Rab bulutun içinden Mûsâ'ya seslenir. Mûsâ bulutun içinden dağa çıkar ve kırk gün kırk gece dağda kalır.<sup>12</sup>

Yasa'nın Tekrarı 9. bölümde Hz. Mûsâ'nın dilinden Tûr'da yaşananlar şöyle anlatılır: “Daha önce taş levhaları almak için dağa çıkmıştım; orada kırk gün, kırk gece kaldım. Ne yedim, ne içtim. Rab Tanrı parmağıyla yazmış olduğu iki taş levhayı bana verdi. Bu levhalar, dağda toplandığınız gün Rabbin ateşin içinden size bildirdiği bütün buyrukları içermekteydi. Kırk gün, kırk gece sonra Rab bana iki taş levhayı, antlaşma levhalarını verdi. ‘Haydi, buradan hemen in!’ ‘Çünkü Mı-

<sup>6</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/61; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 1/122, 128.

<sup>7</sup> Çıkış 24: 1-2.

<sup>8</sup> Çıkış 24: 3-7.

<sup>9</sup> Çıkış 24: 9-11.

<sup>10</sup> Çıkış 24: 12.

<sup>11</sup> Çıkış 24: 13-14.

<sup>12</sup> Çıkış 24: 15-18. Ayrıca benzer ifadeler için bk: Çıkış 19: 2-22.



sır'dan çıkardığın halkın yoldan çıktı. Onlar buyurduğum yoldan hemen saptılar.”<sup>13</sup> “Kendilerine dökme bir put yaptılar.’ dedi.”<sup>14</sup>

Tevrât, İsrâiloğullarının puta tapma sürecini ve Hz. Mûsâ dağda iken olanları şöyle anlatmaktadır: “Halk Mûsâ'nın gecikip dağdan inmediğini görünce, Hârûn'un çevresine toplandı. Ona, "Kalk, bize öncülük edecek bir ilâh yap. Bizi Mısır'dan çıkaran adama, Mûsâ'ya ne oldu bilmiyoruz!" dedi. Hârûn: "Karılarınızın, oğullarınızın, kızlarınızın kulağındaki altın küpeleri çıkarıp bana getirin." dedi. Herkes kulağındaki küpeyi çıkarıp Hârûn'a getirdi. Hârûn altınları topladı, oymacı aletiyle buzağı biçiminde dökme bir put yaptı. Halk, "Ey İsrâilliler, sizi Mısır'dan çıkaran tanrınız budur!" dedi. Hârûn bunu görünce, buzağının önünde bir sunak yaptı ve: "Yarın Rabbin onuruna bayram olacak." diye ilan etti. Ertesi gün halk erkenden kalkıp yakmalık sunular sundu, esenlik sunuları getirdi. Yiyip içmeye oturdu, sonra kalkıp çalgınca eğlendi.”<sup>15</sup>

Mûsâ'nın dağdan inmesi ise şöyle anlatılmaktadır: “Rab Mûsâ'ya, "Aşağı in" dedi, "Mısır'dan çıkardığın halkın baştan çıktı... "Şimdi bana engel olma, bırak öfkem alevlensin, onları yok edeyim. Sonra seni büyük bir ulus yapacağım." Mûsâ Rab'be yalvardı: "Ya Rab, niçin kendi halkına karşı öfken alevlensin? Onları Mısır'dan büyük kudretinle, güçlü elinle çıkardın. Neden Mısırlılar, "Tanrı kötü amaçla, dağlarda öldürmek, yeryüzünden silmek için onları Mısır'dan çıkardı' desinler? Öfkelenme, halkına yapacağın kötülükten vazgeç. Kulların İbrahim'i, İshak'ı, İsrail'i anımsa. Onlara kendi üzerine ant içtin, 'Soyunuzu gökteki yıldızlar kadar çoğaltacağım. Söz verdiğim bu ülkenin tümünü soyunuza vereceğim. Sonsuza dek onlara miras olacak' dedin." Böylece Rab, halkına yapacağını söylediği kötülükten vazgeçti.”<sup>16</sup>

“Mûsâ, elinde antlaşma koşulları yazılı iki taş levhayla dağdan indi. Levhaların ön ve arka iki yüzü de yazılıydı. Yeşu, bağırsan halkın sesini duyunca, Mûsâ'ya: "Ordugâhtan savaş sesi geliyor!" dedi. Mûsâ şöyle yanıtladı: "Ne yenenlerin, ne de yenilenlerin sesidir bu. Ezgiler duyuyorum ben. Mûsâ ordugâha yaklaşınca, buzağıyı ve oynayan insanları gördü; çok öfkelenildi. Elindeki taş levhaları fırlatıp dağın eteğinde parçaladı. Yaptıkları buzağıyı alıp yaktı, toz haline gelinceye dek ezdi, sonra suya serpererek İsrâilliler'e içirdi.”<sup>17</sup> “Hârûn'a: "Bu halk sana ne yaptı ki, onları bu korkunç günaha sürükledin?" dedi. Hârûn: "Öfkelenme, efendim!" diye karşılık verdi, "Bilirsin, halk kötülüğe eğilimlidir. Bana: 'Bize öncülük edecek bir ilah yap. Bizi Mısır'dan çıkaran adama,

<sup>13</sup> Yasa'nın Tekrarı 9: 9-12; Çıkış 32: 8.

<sup>14</sup> Yasa'nın Tekrarı 9: 12; Çıkış 32: 8; Nehemya 9: 18.

<sup>15</sup> Çıkış 32: 1-6.

<sup>16</sup> Çıkış 32: 7-14.

<sup>17</sup> Çıkış 32: 15-20; Yasa'nın Tekrarı 9: 15-20.

Mûsâ'ya ne oldu bilmiyoruz' dediler. Ben de, 'Kimde altın varsa çıkarsın' dedim. Altınlarını bana verdiler. Ateşe atınca, bu buzağı ortaya çıktı!"<sup>18</sup>

"Mûsâ halkın başıboş hale geldiğini gördü. Çünkü Hârûn onları dizginlememiş, düşmanlarına alay konusu olmalarına neden olmuştu. Mûsâ ordugâhın girişinde durdu. "Rab'den yana olanlar yanıma gelsin!" dedi. Bütün Levililer çevresine toplandı. Mûsâ şöyle dedi: "İsrail'in Tanrısı Rab diyor ki, 'Herkes kılıcını kuşansın. Ordugâhta kapı kapı dolaşarak kardeşini, komşusunu, yakını öldürsün.'" Levililer Mûsâ'nın buyruğunu yerine getirdiler. O gün halktan 3 bine yakın adam öldürüldü. Mûsâ: "Bugün kendinizi Rab'be adanmış oldunuz" dedi. "Herkes öz oğluna, öz kardeşine düşman kesildiği için bugün Rab sizi kutsadı."<sup>19</sup>

"Mûsâ ertesi gün halka: "Korkunç bir günah işlediniz. Şimdi Rabbin huzuruna çıkacağım. Belki günahınızı bağışlayabilirim." dedi. Sonra Rab'be dönerek: "Çok yazık, bu halk korkunç bir günah işledi." dedi. "Kendilerine altın put yaptılar. Lütfen günahlarını bağışla, yoksa yazdığın kitaptan adımı sil." Rab: "Kim bana karşı günah işlediyse onun adını sileceğim." diye karşılık verdi. "Şimdi git, halkı sana söylediğim yere götür. Meleğim sana öncülük edecek. Ama zamanı gelince günahlarından ötürü onları cezalandıracağım." Rab halkı cezalandırdı."<sup>20</sup>

Buzağıya tapan İsrâiloğulları, pişman oldukları ve tevbe etmek istedikleri için Mûsâ'dan (as) çözüm isterler. O da Tûr'a tekrar çıkar. Tevrât'ta olay şöyle anlatılır: "Bir kez daha Rabbin huzurunda bir şey yemeden, içmeden 40 gün 40 gece yere kapanıp kaldım. Çünkü günah işlemiştiniz; Rabbin gözünde kötü olanı yaparak O'nu öfkelenmişsiniz. Rabbin kızgın öfkesi karşısında korktum. Öfkesi sizi yok edecek kadar alevlenmişti. Ama Rab yakarışımı yine duydu. Rab Hârûn'a da onu yok edecek kadar öfkelenmişti. O sırada Hârûn için de yakardım."<sup>21</sup>

Kıssayla ilgili Tevrât'ta, Hz. Mûsâ'nın dağa çıkış öncesi, çıkışı, Allah ile konuşması, levhaları alıp dağdan inmesi, İsrâiloğullarını cezalandırması ve tevbe etmek için tekrar dağa gidişi ayrıntılı anlatılmaktadır. İsrâiloğullarının tevhitte sapmalarının Allah'ta ve Hz. Mûsâ'da oluşturduğu hayal kırıklığı ile öfkeye vurgu yapılmaktadır.

## 2. Kur'ân-ı Kerim'de Sâmirî Kıssası

Kıssa Kur'ân'da, Tâhâ, A'râf, Bakara ve Nisâ sûrelerinde geçmektedir. Kur'ân'daki bilgileri şöyle özetlemek mümkündür:

<sup>18</sup> Çıkış 32: 21-24.

<sup>19</sup> Çıkış 32: 25-29.

<sup>20</sup> Çıkış 32: 30-35.

<sup>21</sup> Yasa'nın Tekrarı 9: 18-20.

İsrâiloğulları Kızıldeniz'i geçtikten sonra yolculuklarına devam etmişlerdi. Yolda puta tapan bir millete rastlamışlar, Allah tarafından Mûsâ'ya (as) birçok mucize verilmesine ve denizden yine bir mucizeyle kurtulmalarına rağmen puta tapan bu halka imrenmişler ve Mûsâ'dan benzerini yapmasını istemişlerdi.<sup>22</sup> Bu ahmaklıkları üzerine şaşkınlık yaşayan Hz. Mûsâ: "...Sizi âlemlere üstün kılmış olan Allah'tan başka bir tanrı mı arayacağım?"<sup>23</sup> diyerek onları ikna etmeye çalışmıştı. İsrâiloğulları, Hz. Mûsâ sayesinde, kendilerine işkencelerin en kötüsünü yapan Firavun'dan<sup>24</sup> kurtuldukları için susmuşlar lakin ikna olmamış, gönüllerindeki tutkudan vazgeçmemişlerdi.

Yola devam ederek kendilerine Allah tarafından va'd edilen Tûr'un sağ yanına yerleşmişlerdi.<sup>25</sup> Bu esnada Yüce Allah, Mûsâ'yı (as) Tûr-i Sina'ya davet etmişti.<sup>26</sup> Önce mîkât için 30 gece süre belirlemiş, arkasından 10 gece daha ekleyerek vakti 40 geceye tamamlamıştı.<sup>27</sup> Bunun üzerine Hz. Mûsâ, İsrâiloğullarının başına kardeşi Hz. Hârûn'u vekil tayin etmiş<sup>28</sup> ve kendisine itaat edeceğine ve İsrâiloğullarını gözeteceğine;<sup>29</sup> İsrâiloğullarından da kendisine iyi halefler olacaklarına ve Hz. Hârûn'a itaat edeceklerine dair söz almıştı.<sup>30</sup>

Hz. Mûsâ işini sağlama aldıktan ve sözleşmelerini yaptıktan sonra çabucak yola koyulmuştu. Yüce Allah'la Tuva Vadisi'ndeki konuşmasından<sup>31</sup> yıllarca sonra gelen bu davetin coşkusuyla hızlı hareket etmişti. Randevu yerine Allah'ın tayin ettiği vakitten erken varmıştı. Allah'ın, "Ona Tûr'un sağ yanından seslenmiş ve konuşmak için onu yaklaştırmıştık."<sup>32</sup> buyurduğu konuşma gerçekleşmişti.

Allah, Mûsâ'yla (as) konuşmasının hemen başında ona acele etmesinin sebebini sormuştu.<sup>33</sup> O da bu soru karşısında, erken ayrılmakla sorumluluğunu eksik yaptığının ve lidersiz kalan kavminin yanlışa düştüğünün ima edildiğini düşünerek garanti verircesine: "Onlar izimdeler."<sup>34</sup>

<sup>22</sup> el-A'râf 7/138.

<sup>23</sup> el-A'râf 7/138-140.

<sup>24</sup> el-A'râf 7/141.

<sup>25</sup> et-Tâhâ 20/80.

<sup>26</sup> el-A'râf 7/142; el-Bakara 2/51.

<sup>27</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988/ Milliyet, 1995), 4/1657; Fatih Kayak, *Tevrât ve Kur'an'a Göre Sâmirî* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 56.

<sup>28</sup> el-A'râf 7/142.

<sup>29</sup> et-Tâhâ 20/92-94.

<sup>30</sup> et-Tâhâ 20/86-87.

<sup>31</sup> et-Tâhâ 20/11-44; en-Nâziât 79/16-20.

<sup>32</sup> Meryem 19/52.

<sup>33</sup> Fahreddin er-Râzî, *Meftâhu'l-gayb*, 2. Baskı (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 22/86.

<sup>34</sup> et-Tâhâ 20/84.

demişti. Fakat Allah, Sâmirî'nin yaptığı putla kavminin saptığını ona haber verince derin bir üzüntü yaşamıştı.<sup>35</sup>

Sâmirî, maharetli bir sanatkârdı. İsrâiloğulları Mısırdan çıkarken Kıptilerin kendilerine emanet ettikleri ziynet eşyalarını beraberlerinde götürmüşlerdi. Bunların günahından kurtulmak için eritmeye karar verip ateşe atmışlardı. Siyak ve sibaktan anlaşıldığı kadarıyla altınları eriten Sâmirî, kendi mücevheratını da içlerine atıvermişti. Daha sonra “er-Rasûl’un” ayak izinden aldığı toprağı mücevherle karıştırıp böğüren bir buzağı heykeline dönüştürmüştü. Sonra da ona kutsiyet atfederek: “Bu sizin de Mûsâ'nın da tanrısıdır.”<sup>36</sup> diyerek halkı ona tapmaya çağırmişti. Sâmirî saptmış ve İsrâiloğullarını da saptırmıştı.<sup>37</sup>

Onun bu buzağı heykeli İsrâiloğullarına, Mısır'dan çıktıktan sonra karşılaştıkları putperest kavmin taptığı ve Mûsâ'dan (as) benzerini istedikleri ilâhtan daha çekici gelmişti. Esaretten özgürlüğe geçişte bir kaç defa zikzaklı davranışlar sergileyerek peygamberi üzen İsrâiloğulları, Hz. Mûsâ'nın yokluğunda kırk gün bile sabredemeyerek heykelden bir tanrıya tapma fikrine tutku düzeyinde saplanmışlardı. Hz. Hârûn da onlara: "Siz bu buzağı ile sınıyanıyorsunuz. Sizin gerçek Rabbiniz Rahmân'dır. Bana uyun, emrime itaat edin" demişti.” (Fakat kavmi:) "Mûsâ bize dönene kadar buna sarılmaktan vazgeçmeyeceğiz.”<sup>38</sup> demişlerdi. İsrâiloğulları buzağıyı tanrı edinince kalplerine onun sevgisi içirilmişti.<sup>39</sup> Ve bu sevgi, nefislerini esir alacak kadar iliklerine işlemişti.

Hz. Mûsâ, Allah'la görüşme/konuşma iştiağıyla,<sup>40</sup> aşkın çılgına çevirdiği kimseler gibi<sup>41</sup> Tûr-i Sina'daki randevu yerine olanlardan habersiz varmıştı. Âyetlerde onun geldiği esnadaki hâli “acele” ile ifade edilmektedir. Ancak Yüce Allah'ın ona ilk hitabı onu mahcup etmişti. Âyetler incelendiğinde Hz. Mûsâ'nın daha sonra bunu atlattığı görülmektedir. Onun, Yüce Allah'ı görme iştiağını ifade eden Allah ile konuşması şöyledir: “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca: “Rabbim! Bana Kendini göster, Sana bakayım!” demişti. Allah: “Beni göremezsin ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de Beni göreceksin!” buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Mûsâ da baygın düştü; ayılınca: “Ya Rabbi, münezzehsin, Sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim.” dedi.”<sup>42</sup>

<sup>35</sup> et-Tâhâ 20/83-85.

<sup>36</sup> et-Tâhâ 20/88.

<sup>37</sup> et-Tâhâ 20/85.

<sup>38</sup> et-Tâhâ 20/90-91.

<sup>39</sup> el-Bakara 2/92-93.

<sup>40</sup> Veysel Güllüce, “Musa (as)'da İlahî Aşk”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 30 (Kış 2007), 78.

<sup>41</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî, 2. Baskı (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeti li'l-kitâb, ts.), 1/564.

<sup>42</sup> el-A'râf 7/143-144.

40 günlük mîkâtın bitiminde Yüce Allah, Mûsâ'ya (as) Tevrât'ın levhalarını almasını ve insanları ona uymaya davet etmek üzere İsrâiloğullarına gitmesini emretti. Hz. Mûsâ, Tûr'dan dönerken "öfkeli ve üzgün"dü.<sup>43</sup> Kavmine varır varmaz azabı hak eden bu eylemleri nedeniyle onları sorgulamaya başladı. İfadeleri şöyleydi: "Benim arkamdan ne kötü olmuşsunuz! Rabbinizin emrinin çabucak gelmesini mi istiyorsunuz?"<sup>44</sup> "Ey milletim! Rabbiniz size güzel bir vaadde bulunmadı mı? Uzun bir zaman mı geçti, yoksa Rabbinizin gazabına mı uğramak istediniz de bana verdiğiniz sözden caydınız?" dedi. Onlar: "Sana verdiğimiz sözden kendiliğimizden caymadık. O milletin zinet eşyasından bize yükler dolusu taşıtıldı. Biz onları ateşe attık, aynı şekilde Sâmirî de attı." dediler.<sup>45</sup> Kavmi sorumluluklarını savuşturacak mazeretler ileri sürerek Sâmirî'yi suçladı.

Hz. Mûsâ onları dinledikten sonra Hârûn'u (as) sorgulamaya, kendi zannınca görevindeki gevşekliğinin cezasını vermeye gitti. Kavmiyle konuşurken sağduyulu davranan Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn'u görür görmez, "Tevrât'ın levhalarını attı. Ve: "Onların saptığını gördüğünde benim izimce gelmene ne mani oldu?! Yoksa emrime karşı mı geldin?!" deyip saçından, sakalından tutup çekmeye başladı."<sup>46</sup> Hârûn: "Ey annemin oğlu! Bu millet beni küçümsedi; az kalsın öldürüyorlardı. Bana, düşmanları sevindirecek şekilde davranma! Beni bu zalim milletle bir tutma!"<sup>47</sup> "İsrâiloğullarının içine ayrılık soktun, sözümü dinlemedin!" diyeceğinden endişe ettim."<sup>48</sup> diyerek onların isyankârlığını anlatmaya başladı.

Hz. Mûsâ kardeşinin, bu ihanetin parçası olmadığını görünce rahatladı. Öfkesi yatıştı. Sonra: "Rabbim! Beni ve kardeşimi bağışla, bize acı, Sen merhametlilerin merhametlisisin!" dedi.<sup>49</sup> Levhaları aldı.<sup>50</sup> Sırada Sâmirî'yi sorgulamak vardı. Hz. Mûsâ ona gitti ve: "Sâmirî! Senin derdin nedir?" dedi. (Sâmirî) "Ben, onların görmedikleri bir şeyi gördüm. O resulün izinden bir avuç toprak alıp onu potanın içine attım. İşte böylece nefsim böyle yapmayı bana hoş gösterdi." dedi. (Hz. Mûsâ Sâmirî'yi sorguladıktan sonra): "Defol!" Artık ömür boyunca: "Dokunmak yok, benden uzak durun!" diyeceksin, yalnız yaşamaya mahkûm olacaksın. Ayrıca senin asla kurtulamayacağın bir ceza günün var. Şimdi tapınıp durduğun tanrıma bak! Biz onu yakacağız, sonra da kül

<sup>43</sup> el-A'râf 7/150; et-Tâhâ 20/86.

<sup>44</sup> el-A'râf 7/150.

<sup>45</sup> et-Tâhâ 20/86-87.

<sup>46</sup> et-Tâhâ 20/92-93.

<sup>47</sup> el-A'râf 7/150.

<sup>48</sup> et-Tâhâ 20/94.

<sup>49</sup> el-A'râf 7/151.

<sup>50</sup> el-A'râf 7/154.

haline getirip denize savuracağız.”<sup>51</sup> diyerek ilâhî cezaya uğrayacağını söyleyip onu kovdu. Böylece İsrâiloğulları onun sihirli sanatından ve zehirli dilinden korunmuş oldu.

Burada dikkatleri çeken husus Sâmirî'nin, irtidat etmesine ve İsrâiloğullarını saptırmasına rağmen onun infaz edilmeyip sürgüne gönderilmiş olmasıdır. Zira kendisinin itirafı ve şahitlerin şahitliğiyle suçu sabitti. Allah, Sâmirî'ye verilen bu cezayı onayladığını şöyle bildirmektedir: “Buzağıyı tanrı olarak benimseyenler Rablerinin öfkesine ve dünya hayatında alçaklığa uğrayacaklardır; iftira edenleri böylece cezalandırırız. Kötülük işleyip ardından tevbe edenler ve inananlar bilsinler ki Rabbin, bu hareketlerinin ardından onları şüphesiz bağışlar ve merhamet eder.”<sup>52</sup>

İsrâiloğulları, Hz. Mûsâ'nın Tevrât levhalarıyla döndüğünü görünce aldandıklarını anlamışlardı. Ayrıca onun mantık dolusu soruları ve azarıyla karşılaşınca pişmanlık da yaşamaya başlamışlardı. Bu durumu âyetler şöyle tarif etmektedir: “Elleri böğründe, çaresiz kalıp sapıtmış olduklarını görünce: “Eğer Rabbimiz bize acımaz ve bizi bağışlamazsa, and olsun ki mahvoluruz!” dediler.”<sup>53</sup> Pişmanlıklarını arz ettikten sonra ilâhî bir cezaya uğrama endişesine kapıldılar.

İsrâiloğulları hatalarını anladıktan sonra Hz. Mûsâ onların Allah'tan af dilemeleri gerektiğini ifade ederek şöyle demişti: “... Ey milletim! Buzağıyı tanrı olarak benimsemekle kendinize yazık ettiniz. Yaratanınıza tevbe edin ve nefislerinizi öldürün. Bu, Yaratanınız katında sizin için hayırlı olur; O daima tevbeleri kabul edendir ve merhamet sahibi olduğu için tevbenizi kabul eder.” demişti.<sup>54</sup>

Bu bir çıkış kapısıydı. Allah'ın merhameti ve bağışlamadaki cömertliği onlara müjde gibi gelmişti. Kavmi bunu kabul etmişti. Bunun üzerine Yüce Allah, Mûsâ'ya (as) İsrâiloğullarından 70 kişiyi seçip Tûr-i Sina'ya getirmesini, orada halkı adına hep birlikte tevbe etmelerini emir buyurmuştu. Allah böylece onları cezalandırmamıştı. Nitekim “Sonra bunun ardından, şükredersiniz diye, sizi bağışlamıştık.”<sup>55</sup> diyerek bu sınırsız affını haber vermiştir.

Hz. Mûsâ içlerinden toplumda saygınlığı olan 70 kişiyi seçmişti.<sup>56</sup> Tûr-i Sina'ya varmışlardı. İşte orada İsrâiloğullarını bir azgınlık tutmuştu. Onlar, Mûsâ'nın (as) ilâhının Sâmirî'nin buzağı heykeli gibi bir şey olduğunu sanmışlardı. Gözlerinin önünde duran bir şey olmasını arzulamışlardı. Onlar, ‘Allah, Mûsâ'yı kırk geceliğine buraya davet ettiğine; Tevrât'ın levhalarını ona burada

<sup>51</sup> et-Tâhâ 20/95-97.

<sup>52</sup> el-A'râf 7/152-153.

<sup>53</sup> el-A'râf 7/149.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>55</sup> el-Bakara 2/52.

<sup>56</sup> el-A'râf 7/155.

verdiğine; tevbe etmek için bizi de buraya çağırdığına göre Allah buradadır. Buzağıyı gördüğümüz gibi Allah'ı da görmeliyiz. Eğer bize görünmüyorsa Mûsâ bizi kandırıyor.' düşüncesindeydiler. Bunun için hadlerini aşmış, azgınlaşmaya başlamışlardı. Kur'ân olanları şöyle haber vermektedir: "Ey Mûsâ! Allah'ı apaçık görmedikçe sana inanmayacağız" demiştiniz de gözleriniz göre göre sizi yıldırım çarpmıştı."<sup>57</sup> "Onları sarsıntı tutunca (Mûsâ) dedi ki: "Rabbim! Dileseydin daha önce beni ve onları yok ederdin, aramızdaki beyinsizlerin yaptıklarından ötürü bizi helâk eder misin? Bu, Senin imtihanından başka bir şey değildir..."<sup>58</sup> Hz. Mûsâ, Allah'a yakarmaya başlayınca Rabbi onu kırmadı. "Ölümünüzden sonra, şükredesiniz diye sizi tekrar diriltmiştik."<sup>59</sup> âyetinde haber verdiği gibi İsrâiloğullarını diriltti.

Kıssayla ilgili Tevrât'ın ve Kur'ân'ın verdiği bilgilerin büyük kısmında benzerlik vardır. Bunların müfessirleri çok fazla meşgul etmediği görülmektedir. Ancak kıssayla ilgili önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Tevrât'ta, Kur'ân'ın Ulûhiyet anlayışına, Hz. Hârûn'un peygamberlik vakarına ve vakianın seyrine uymayan bilgiler; Kur'ân'da ise müphem kalan noktalar ile birden çok manaya gelebilen kavramlar bulunmaktadır. Müfessirler işte bu hususları tahlil etmeye çalışmış ve bazı tutarsızlıklar sergilemişlerdir.

### 3. Tevrât ile Kur'ân'da Sâmirî Kıssasının Benzerlikleri

Kıssasının Tevrât ile Kur'ân arasında küçük farklılıklar barındıran benzerliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

a) Hz. Mûsâ'nın dağa iki sefer çıktığı ortak noktalardan biridir. Hem Kur'ân'da hem de Tevrât'ta birinci gidişin Tevrât'ı almak, ikincisinin tevbe edip bağışlanma dilemek için olduğu belirtilmektedir. Ancak Kur'ân'da, Hz. Mûsâ'nın dağda sadece birinci gidişte 40 gece kaldığı; Tevrât'ta ise hem ilk gidişte hem de tevbe için ikinci gidişte 40 gün 40 gece kaldığı ifade edilmektedir.

b) Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın ilk seferde dağa yalnız gittiği; Tevrât'ta ise Tevrât'ı almak üzere 70 kişiyle dağa gittiği ancak dağın zirvesine tek başına varmasının emredildiği yazılmaktadır.

c) Allah'ın, Hz. Mûsâ'ya İsrâiloğullarının buzağıya tapmaya başladıklarını haber verdiği iki kitapta da geçmektedir. Ancak Kur'ân'da hangi zaman aralığında olduğu belirtilmemektedir.

<sup>57</sup> el-Bakara 2/55; en-Nisâ, 4/153.

<sup>58</sup> el-A'râf 7/155.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/56.



Tevrât'ta ise 40 gecenin bitiminde, levhalar verildikten sonra Hz. Mûsâ'nın durumdan haberdar edildiği bildirilmektedir.<sup>60</sup>

d) Her iki kitapta da Hz. Mûsâ'nın gecikmesinin bahane edildiği anlatılmaktadır.<sup>61</sup> Kur'ân'ın anlatımı şu ayrıntıyı vermektedir: "Mûsâ'ya otuz gece vade verip sonra buna on gece daha ekledik; böylece Rabbinin tayin ettiği müddet 40 geceye tamamlandı."<sup>62</sup> Bu ifadeden Hz. Mûsâ'nın Tûr'a ilk davet edildiğinde belirlenen sürenin 30 gece olduğu anlaşılmaktadır. O, İsrâiloğullarıyla vedalaştığında 30 geceliğine gitmişti. Vakit tamamlanıp Hz. Mûsâ dönmeyince Sâmirî'nin onları buzağıya tapmaya çağırdığı ve gerekçe olarak da gecikmesinden yararlanarak "o unuttu"<sup>63</sup> dediği görülmektedir. Hz. Mûsâ'nın onları sorgularken, "uzun bir zaman mı geçti?"<sup>64</sup> deyişinden bu birkaç günlük gecikmeyi kastetmiş olması muhtemeldir.

e) Hem Kur'ân'da hem de Tevrât'ta Hz. Mûsâ'nın Allah'tan af dilediği ve tövbe etmek için Tûr'a ikinci defa gittiği yazılmaktadır. Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın ikinci gidişinde ona İsrâiloğullarından 70 kişinin eşlik ettiği; onların Tûr'a vardiktan sonra azgınlaşarak Mûsâ'dan (as) Allah'ı kendilerine açıkça göstermesini istedikleri ve bunun üzerine cezalandırıldıkları<sup>65</sup> anlatılırken Tevrât'ta Hz. Mûsâ'nın ikinci gidişte yalnız olduğu anlaşılmaktadır.<sup>66</sup>

#### 4. Kıssanın Tevrât ile Kur'ân'daki Farklılıkları ve Bunların Müfessirlerin Yorumlarına Etkileri

Kıssayla ilgili Tevrât'ta bulunan ancak Kur'ân'da detay verilmeyen bazı bilgiler vardır. Bunların bir kısmı Kur'ân'la uyumluyken, bazıları tezat arz etmektedir. İşte bu bilgiler ile Tevrât'ın dışındaki diğer bazı İsrâiliyyât kaynaklarının naklettikleri müfessirleri çelişkiye düşürmüştür.<sup>67</sup> Bu farklılıkları ve müfessirlere etkilerini şöyle sıralamak mümkündür:

a) Tevrât'ta Hz. Mûsâ'nın dağa ilk çıktığında bir bulutun dağı kapladığı, Hz. Mûsâ'nın 7. günde bulutun içinden geçerek dağa çıktığı zikredilmektedir.<sup>68</sup> Ancak Kur'ân bu hususta herhangi bir bilgi vermemektedir.

<sup>60</sup> Bk: Yasa'nın Tekrarı 9: 11; Çıkış 32: 7-8.

<sup>61</sup> el-A'râf 7/142; Çıkış 32: 1.

<sup>62</sup> el-A'râf 7/142.

<sup>63</sup> et-Tâhâ 20/88.

<sup>64</sup> et-Tâhâ 20/86.

<sup>65</sup> Bk: el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153; el-A'râf 7/155.

<sup>66</sup> Bk: Yasa'nın Tekrarı 9: 18.

<sup>67</sup> Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı*, 65-70.

<sup>68</sup> Bk: Çıkış 24: 15-18.

Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Tevrât'a benzer bir şekilde şöyle demektedir: "Bu 70 kişi Tûr'a yaklaştıklarında dağın tepesini bir duman kaplamış, Hz. Mûsâ onlarla dumanın içine girmiş. Secdeye kapanmışlar. Allah'ın, Hz. Mûsâ ile konuşmasını, ona emir ve yasaklarda bulunmasını duymuşlar. Sonra bulut dağılmış, onlar da Hz. Mûsâ'ya dönerek: "Allah'ı açıkça görmedikçe iman etmeyiz."<sup>69</sup> demeye başlamış."<sup>70</sup> Beydâvî (ö. 685/1286), Nisâbü'rî (ö. 730/1329), Ebüssuûd (ö. 982/1574) ve Ömer Nasuhi Bilmen de aynı görüşleri yazmışlardır.<sup>71</sup> Müfessirler Tevrât'ın etkisinde kalarak ikinci gidişi birinci gidiş gibi ifade etmişler ve 70 kişi ile dumandan bahsetmişlerdir.

Taberî (ö. 310/923) ile İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise İbn İshâk'tan şunu nakletmektedir: "Hz. Mûsâ kavminin yanına dönünce, onların buzağıya taptıklarını gördü. Kardeşine ve Sâmirî'ye söyleyeceklerini söyledi. Ve buzağıyı parçalayarak denize attı. Sonra onların arasından en seçkin 70 kişiyi seçti ve dedi ki: "Haydin Allah'a varın ve işlediklerinizden dolayı tevbe edip kavminizden geride bıraktıklarınız için bağışlanma dileyin, oruç tutun, temizlenin ve elbiselerinizi de arıtın." diyerek Rabbinin tayin ettiği vakitte mîkât için onları Tûr-i Sina'ya çıkardı... 70 kişi Allah ile buluşmaya gittiklerinde dediler ki: "Ey Mûsâ, Rabbinden bizim adımıza dile, Rabbimizin sözünü duymak istiyoruz. Mûsâ peki, olur dedi ve dağa yaklaşınca üzerine bir bulut kümesi geldi ve bütün dağı kapladı. Mûsâ yaklaşarak onun içine girdi ve kavmine de "yaklaşın" dedi. Mûsâ Allah ile konuştuğu sırada parlak bir nûr beliriyordu ki Âdemoğullarının hiç birisi ona bakmaya güç yetiremiyordu. Ona perdenin arkasından bakabiliyorlardı. O seçilenler de ona yaklaştılar ve bulutun içine girince secdeye kapandılar ve Allah'ın Mûsâ ile konuştuğunu dinlediler. Ona, şunu yap, bunu yapma diye emir ve yasaklarını bildiriyordu. Allah'ın emri tamamlanınca Mûsâ'nın üzerindeki bulut açıldı. Mûsâ onlara yaklaştı. Onlar dediler ki: "Biz Allah'ı açıkça görünceye kadar sana inanmayacağız."<sup>72</sup> Bunun üzerine onları sarsıntı kaplayıverdi ve hepsi birden öldü. Mûsâ kalktı, Rabbine yalvardı, dua etti..."<sup>73</sup> Tevrât bu hadisenin Tûr'a birinci gidişte gerçekleştiğini yazarken Taberî ve İbn Kesîr'in aktardığı rivâyet buluttan bahsetmekte ancak biraz önce zikredilen müfessirlerden

<sup>69</sup> el-Bakara 2/55.

<sup>70</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/376; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Babri'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 5/187.

<sup>71</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988), 1/362; Nizâmuddîn en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, thk. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1416), 1/290; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 1/103; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2/1098.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/55.

<sup>73</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/86-89 13/140-141; Ebü'l-Fida İsmail b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-a'zîm* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1988), 1/97; 2/260; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415), 2/254.

farklı olarak bunun ikinci gidişte gerçekleştiğini ifade etmektedir. 70 kişinin ikinci gidişte Hz. Mûsâ'yla olduğu görüşü Kur'ân'a uygun düşmektedir.

b) Tevrât'ta bir yerde Hz. Mûsâ'nın dağa tek başına çıkmasının emredildiği yazılırken başka bir yerde onun yardımcısı Yeşu'yla çıktığı söylenmektedir.<sup>74</sup> Dönüşte de yine Yeşu'nun yanında olduğu ifade edilmektedir.<sup>75</sup> Kur'ân'da kullanılan bütün lafızların müfred olmasından Hz. Mûsâ'nın giderken de, dönerken de yalnız olduğu anlaşılmaktadır. İbn Âşûr (ö. 1973), Tevrât'a uygun bir yorumla Hz. Mûsâ'nın Tûr'a ilk seferinde Yûşa ile gittiğini söylemektedir.<sup>76</sup>

c) Tevrât'ta birinci gidişte hem Hz. Mûsâ'nın hem de seçilmiş 70 kişinin Allah'ı gördüklerinden ve herhangi bir sıkıntı yaşamadıklarından bahsedilmektedir.<sup>77</sup> Kur'ân'da birinci gidişte Hz. Mûsâ'nın yalnız olduğu ve Allah'ı görmek istediği; Allah'ın dağa tecellisi karşısında baygınlık geçirdiği yazılmaktadır.<sup>78</sup> Seçilmiş 70 kişinin ikinci gidişte Mûsâ'yla (as) oldukları ve o zaman Allah'ı görmekte ısrar ettikleri, ancak bunun sonucunda cezalandırıldıkları ifade edilmektedir.<sup>79</sup>

Bu farklılık, müfessirleri çelişkiye düşüren bir husus olmuştur. Yüce Allah'ın, “ مَا أَعْجَلَكَ عَنْ ” “kavminden acele ettiren nedir”<sup>80</sup> diye sorduğunda Hz. Mûsâ'nın “ هُمْ أَوْلَاءَ عَلَى أَثْرِي ” “onlar izimdelere” cevabını vermiş olması, müfessirlerin büyük çoğunluğunu Kur'ân'la örtüşmeyen tutumlar takınmaya ve bunun sonucunda da âyeti Tevrât'ın ifadesi doğrultusunda tefsir etmeye yönelmiştir. Âyetlerin siyak ve sibakı ile kissanın diğer sûrelerde geçen ifadelerine bakıldığında bu konuşmanın birinci gidişte gerçekleştiği ve Hz. Mûsâ'nın yalnız olduğu kesin olarak anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen müfessirlerin çoğunluğu bu âyette bahsedilen ilk buluşmaya onun 70 kişiyle veya bir grupta gittiği görüşündedir.

Bu âyetlerde geçen iki husus tartışmanın odağını oluşturmuştur. Birincisi, “ مَا أَعْجَلَكَ عَنْ ” ifadesindeki قَوْمِكَ'den kastın kimler olduğu; ikinci husus ise “ هُمْ أَوْلَاءَ عَلَى أَثْرِي ” ifadesindeki عَلَى أَثْرِي tabiridir.

#### 1) قَوْمِكَ İfadesi:

Müfessirler قَوْمِكَ ifadesine verdikleri anlam açısından iki gruba ayrılmaktadır:

<sup>74</sup> Bk: Çıkış 24: 12-13, 15.

<sup>75</sup> Bk: Çıkış 32: 17-18.

<sup>76</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984), 9/87.

<sup>77</sup> Bk: Çıkış 24: 11.

<sup>78</sup> Bk: el-A'râf 7/143.

<sup>79</sup> Bk: el-Bakara 2/55-56; en-Nisâ 4/153; el-A'râf 7/155.

<sup>80</sup> et-Tâhâ 20/83-84.

I- Büyük çoğunluk “kavim” ile kastedilenin İsrâiloğullarından bir grup veya seçilen 70 kişi olduğu görüşündedir. Mâturîdî (ö. 333/944), “Hz. Mûsâ Tevrât'ı almak için kavminden bir grupla dağa gittiğinde acele etti ve beraberindekiler geride kaldı. Yüce Allah o zaman ona böyle dedi. O da: “Onlar arkamdan geliyorlar” cevabını verdi.” demektedir.”<sup>81</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) قیل lafzıyla: “Hz. Mûsâ İsrâiloğullarından seçkin bir grupla Tûr'a varınca, acele edip tek başına va'd edilen yere geldi. Yüce Allah niçin acele edip kavminden önce geldiğini sordu.” demektedir.<sup>82</sup>

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Semerkandî (ö. 373/983), Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), Zemahşerî (ö. 538/1144), Begâvî (ö. 516/1122), İbn Cevzî (ö. 597/1201), Hâzın (ö. 741/1341), Nahcuvânî (ö. 920/1514), İbn Acîbe (ö. 1224/1809) ve Alûsî (ö. 1270/1854) ise قَوْمِكَ'den kastın seçilen 70 kişi olduğu görüşündedir.<sup>83</sup> Râzî, “onlar”dan kastın, Hz. Mûsâ ile Tûr'a gitmek için seçilen 70 temsilci veya İsrâiloğullarının hepsi olabileceğine dair görüşler aktarmakta;<sup>84</sup> ayrıca İbn Abbâs'tan (ra) şunu nakletmektedir: "Hz. Mûsâ, beraberinde 70 kişiyle gelir, dağa çıkar. O 70 kişi ise Tûr'un eteklerinde bekler."<sup>85</sup>

Zemahşerî, “Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinin sebebi, kendilerini beyinsiz ve sapkın olarak niteleyip teberri ettiği bu (70 kişilik nakib) kimseleri susturmak, taleplerinin yanlışlığını itiraf ettirmektir. Zira onlar Allah'ı görmeyi talep ettiklerinde Hz. Mûsâ onları yadırgamış, hatalarını bildirmiş, hakkı kendilerine anlatmış fakat onlar inat etmişler, hatta inatta iyice aşırı giderek “Allah'ı açıkça görmeden sana asla iman etmeyiz.” demişlerdir. Bu yüzden de Hz. Mûsâ onlara bunun imkânsız olduğunu belirten, “Sen beni asla göremezsin.” şeklindeki ilâhi fermanı bizzat işiterek emin olmalarını, içlerine düşen şüphenin ortadan kalkmasını istemiştir... Şayet, “Peki, neden Hz. Mûsâ “Ya Rabbi! Onlara kendini göster de Sana baksınlar.” dememiş” dersin şöyle derim: Çünkü Allah sadece Hz. Mûsâ ile konuşmakta, onlar ise dinlemektedir.”<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, 7/298-299.

<sup>82</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğ'i'n-nihâye fî ilmi me'ânî'l-Kur'ân ve tefsîrihi* (Câmiatu's-şârika: Külliyyetü's-şerîa ve dırâsâti'l-İslâmiyye, Mecmâatu buhûsî'l-kitab ve's-sünne, 2008), 7/4679-4681.

<sup>83</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/104-105, 3/36; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Babrü'l-ulûm* (Şâmîle), 2/408; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002), 6/256-257; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/80; Ebü Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 3/271; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn b. Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1422), 3/171; Hâzın, *Lübâb*, 3/209; Ni'metullah Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâbiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-muvaddiba li'l-kelemi'l-Kur'ânîyye ve'l-hikemi'l-furkânîyye* (Mısır: Dâru rekâbi l'n-neşr, 1999), 1/519; Ahmed İbn Acîbe eş-Şâzelî, *el-Babrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî (Kahire: Neşreden: Hasan Abbâs Zekî, 1419), 3/409-410; Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûbu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, thk. Ali Abdulbârî Atiyye (Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415), 8/552.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/86.

<sup>85</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/358.

<sup>86</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/153; 3/81.

Zemahşerî burada kendi mu'tezili görüşünü desteklemek için Hz. Mûsâ'nın, Allah'ın görülmeyeceğini kesin bildiği için kendi ifadesiyle sorduğunu söylemektedir. Fakat müfessirin buradaki hatası Tevrat'tan etkilenecek bu 70 kişinin Allah'ı duyduğunu belirtmesidir. Oysa Allah'ı duyabilen birilerinin azgınlaşıp tehditler savurarak Allah'ı görmeyi istemeleri düşünülemez. Zira Allah'ın sesini duysalardı belki Hz. Mûsâ gibi yakarıştaki bulunabilirlerdi, ölüm cezasını hak edecek kadar azgınlaşamazlardı. Ayrıca onların Hz. Mûsâ'nın Allah ile konuşmasını duyduklarına dair Kur'ân'da veya sünnette herhangi bir delil bulunmamaktadır.

Kurtûbî (ö. 671/1273) iki anlam vermektedir. (1) Hz. Mûsâ, İsrâiloğullarının başına Hz. Hârûn'u halef bırakmış, kendisi de 70 kişiyle mîkâta gitmişti. "Kavimden" kastı bütün İsrâiloğullarıdır. "Arkamdan geliyorlar." sözleriyle kavmi için: "Onlar yakınımdaya bulunuyorlar ve kendilerine dönmemi bekliyorlar." demek istemişti." (2) O, "kavim" ile seçtiği 70 kişiyi kastetmişti. Kurtûbî müfessirlerce yapılmış olan yorumları nakletmiş ve علي اثرى'ye "yolumdalar/izimdelere" dediğini; bununla sîretin takibini, "peşimden geliyorlar" diyerek de fiziksel takibi kast ettiğini belirtmektedir. Ancak fiziksel takibi "قيل" lafzıyla aktarmaktadır. Ayrıca 70 kişiyle gitmeyi "قيل" ve "وَقَالَ قَوْمٌ" ifadeleriyle nakletmektedir.<sup>87</sup> Görüldüğü gibi Kurtûbî Kur'ân'a uygun olan dağa "yalnız gitti" görüşünü tercih etmektedir.

Nesefî ise (ö. 710/1310), âyetlerde geçen bu konuşmanın ikinci gidişte gerçekleştiği kanaatinde. "70 kişi Tûr'a gelince biz diğerleri gibi buzağıya tapmadık, bize Allah'ı açıkça göster." dediklerini belirtir.<sup>88</sup> Nesefî, el-A'râf 7/155. âyetin tefsirinde: "Mûsâ'nın "buzağıya tapmaktan ötürü tevbe etmek için seçtiği 70 kişidir. Hz. Mûsâ onlarla beraber belirlenen mîkât için Tûr'a gittiğinde Allah'ın kelâmına olan şevkinden öne geçti. Onların kendisini takip ederek arkasından gitmesini emrettiğinde yüce Allah: "Acele ettiren nedir?" dedi... Hz. Mûsâ: "Kavmim arkamdadır." cevabını verdi." demektir.<sup>89</sup> Bu yorum da zorlamadır ve Tâhâ 20/84 ve 85. âyetlerdeki siyak ve sibakla uyumsuzdur.

Nisâbü'rî, عَنْ قَوْمِكَ'den kastın seçilmiş 70 kişi olduğunu söylemektedir.<sup>90</sup> Tevrat'ı alma gidişini kast ederek, "kimi, "Rabbi, Mûsâ'ya (as) İsrâiloğullarından 70 kişiyle Tûr'a gelmesini emretti. Onlar, Allah'ın kelâmını işitince Allah'ı görmek istediler. Ve: "Bize Allah'ı açıkça göstermedikçe

<sup>87</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Misriyye, 1384/1964), 1/395; 11/232; *el-Camiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2004), 11/397.

<sup>88</sup> Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/49.

<sup>89</sup> Nesefî, *Medârik*, 2/79; 3/61.

<sup>90</sup> Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 3/326; 4/564.

sana inanmayız, dediler.” kanaatindedir. İkinci gruptakiler de, ‘Buzağıya tapmaktan ötürü nefislerini öldürmeden önce tevbe için gidenlerdir.’ görüşündedir.” demektedir.<sup>91</sup> Müfessir önceliği Tevrât çizgisinde tefsir edenlere vermektedir.

Ebüs-suûd, Hz. Mûsâ'nın hem Tevrât'ı almak üzere hem de İsrâiloğullarının buzağıya tapmasından sonra 70 kişiyle Tûr'a gittiğini söylemekte ve İbn İshâk'tan nakledilen rivâyeti aktarmaktadır.<sup>92</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834) âyete “Hz. Mûsâ'nın kavminden seçtiği kimselerden ayrılıp erken gitmesi” anlamını vermektedir.<sup>93</sup> Ömer Nasuhi Bilmen ve Süleyman Ateş, “kavminden” kastın seçilen 70 kişi olduğu görüşündedir.<sup>94</sup>

II- Bazı müfessirler عَنْ قَوْمِكَ'dan kastın bütün İsrâiloğulları olduğu kanaatindedir. Onlara göre Hz. Mûsâ: “Kavmim arkamdan gelmektedir. Aramızda fazla mesafe bulunmamaktadır.” demek istemiştir. Bu konuda bazı rivâyetler de nakledilmiştir. Taberî, İbn İshâk'tan şunu aktarmaktadır: “Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn'un İsrâiloğullarıyla beraber kendisini takip etmesini ve kendisine yetişmesini istedi.” “Allah: “Niçin onlardan önce geldin ve onları geride bıraktın, onlarla olmadın?” buyurduğunda Hz. Mûsâ: ‘Kavmim arkamdan geliyor, bana yetişecek.’ cevabını verdi.” Sonra da İbn İshâk'ın: “Hz. Hârûn'un da Sâmirî ve İsrâiloğullarıyla onun peşinden giderek ona kavuşmaya çalıştı.” dediğini nakletmektedir.<sup>95</sup>

Ebü Hayyân, “عَنْ قَوْمِكَ”den murad bütün İsrâiloğullarıdır, 70 kişi değildir. مَا أَعْجَلَكَ ifade-sinden Hz. Mûsâ'nın acele etmesi değil, İsrâiloğullarının gecikmesi kast edilmiştir. Zira bu manayı da içermektedir.” “Bu konuşma Hz. Mûsâ'nın Tûr'a gelişinin başında gerçekleşti.” demektedir.<sup>96</sup>

İbn Âşûr, “علي اثري”den kastın İsrâiloğullarının arkasında yürümekte olduğunu ve onun münâcât için öne geçip gittiğini ifade etmektedir.<sup>97</sup> İbn Âşûr başka bir yerde, “Allah, Mûsâ'ya (as) kırk günlük münâcât için Tûr'a gitmesini emrettiğinde o, 70 kişiyi seçip birlikte gittiler.” demektedir.<sup>98</sup> Müfessir farklı yerlerde farklı açıklamalar yaparak bu hususta zihninin berrak olmadığını yansıtmaktadır.<sup>99</sup>

<sup>91</sup> Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 3/327.

<sup>92</sup> Ebüsuûd, *Irşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/276-277.

<sup>93</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr* (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1414), 3/448.

<sup>94</sup> Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlîsi ve Tefsiri*, 1/55; 4/2094; Ateş, *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, 4/1657.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/91; 18/349.

<sup>96</sup> Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-mubîd*, 7/366-367.

<sup>97</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 16/277-278.

<sup>98</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 9/123.

<sup>99</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 9/124.



Mevdudî, “Hz. Mûsâ Rabbini görme hevesiyle mümkün olduğu kadar çabuk varabilmek için yolda İsrâiloğullarından ayrılmış ve buluşma yerine yalnız ulaşmıştır.”<sup>100</sup> demektedir. Diyanet Tefsirinde, “kavminden” kastın İsrâiloğulları olduğu yazılmaktadır.<sup>101</sup> Müfessirlerden farklı olarak İbn Âşûr, buzağıyla ve mîkâtle ilgili bilgilerin Tevrât’ta da geçtiğini yazmış; Diyanet tefsirinde de Tevrât’taki ifadeler özetlenmiştir.<sup>102</sup>

Görüldüğü üzere müfessirler, “kavim” ve “izimdelere” ifadelerine farklı anlamlar vermektedirler. Ancak Kur’ân’ın kıssadan bahseden bütün âyetleri birlikte değerlendirildiğinde kast edilenlerin bütün İsrâiloğulları olduğu anlaşılmaktadır.

2) “عَلِيَّ اَثَرِي” İfadesi:

“اَثَرِي” (peşimdelere/izimdelere) kelimesinin lügat manası incelendiğinde, kelimenin hakiki ve mecazi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. “عَنْ قَوْمِكَ” den kastın bütün İsrâiloğulları olduğunu söyleyenler “عَلِيَّ اَثَرِي” ifadesini tefsir ederken iki gruba ayrılmışlardır.

Burada tartışmanın odağındaki اَثَر kelimesinin lügat anlamını ve onun Kur’ân’daki kullanımını incelemekte fayda vardır. Cevherî (ö. 400/1009), İsfahânî (ö. 502/1108) ve İbn Manzûr, اَثَر kelimesinin, “kılıç kabzasının cilası, bir şeyin şeklinden kalan iz, geçmişten bir şeyi nakletmek, iyileşen yaranın kalan izi, kılıç yarasının izi, izini sürebilmek için devenin ayak tabanına takılan demir, Peygamber’in sîreti, peşinden gitmek, bir şeyi başkasına tercih etmek” manalarına geldiğini yazmıştır.<sup>103</sup> Kelime Kur’ân’da ise “iz”<sup>104</sup>, “yolunda, izinde”<sup>105</sup> ve “arkasında/peşinde”<sup>106</sup> anlamında geçmektedir.<sup>107</sup> Görüldüğü gibi “اَثَر” kelimesinin fiziksel ve manevi takip olmak üzere iki manası vardır.

Mâturîdî, “bazıları Hz. Mûsâ bir grupla çıkmadı, kavmini bırakıp tek başına gitti, demişlerdir. Bunlara göre, “onları yolum ve dinim üzere bıraktım, demektir. Hasan-ı Basri ve Katâde bu

<sup>100</sup> Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 3/265.

<sup>101</sup> Hayreddin Karaman & Mustafa Çağrırcı & İbrahim Kâfi Dönmez & Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/647.

<sup>102</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 9/124; Karaman, 3/647-648; 1/123-127; 2/598-599.

<sup>103</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıbah tâcü'l-luga ve sıbâhu'l-arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987), 2/574-575; Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, 1. Baskı (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1412), 1/62; Ebû'l-Fadl Cemalüddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, ts.), 4/5-8.

<sup>104</sup> Bk: el-Ahkâf 46/4; el-Fetih 48/29; el-Âdiyât 100/4.

<sup>105</sup> Bk: et-Tâhâ 20/96.

<sup>106</sup> Bk: el-Mâide 5/46; el-Keyf 18/6, 64; et-Tâhâ 20/84; er-Rûm 30/50; el-Yâsîn 36/12; es-Sâffât 37/70; ez-Zuhuruf 43/22-23; el-Hadîd 57/27.

<sup>107</sup> Kelime ayrıca أَثَرٌ (kazmak) şeklinde de geçmektedir. Bk.: er-Rûm 30/9; el-Mü'min 40/21, 82.



görüştürür.” demektir.<sup>108</sup> İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008), “علي ائري” derken Hz. Mûsâ'nın “onlara götüreceğim şeyi bekliyorlar” dediğini ve takip etmeyi kastetmediğini, belirtmektedir.<sup>109</sup>

Nehhâs (ö. 338/950), Mekkî ve İbn Atiyye (ö. 541/1147), علي ائري ifadesinden kavminin peşinden gitmesini istediği ve onları kast ederek, “bana yakınlar” dediği, görüşündedir.<sup>110</sup> İbn Kesîr, “علي ائري” “geliyorlar, Tûr'a yakın bir yerde konakladılar.”<sup>111</sup> demektir. Ayrıca Nesâî'nin Sünenü'l-Kübrâ'sında ve başka hadis kitaplarında geçen ve Bûsîrî'nin (ö. 840/1436) de sahih olarak kabul ettiği “Fitneler Hadisi'ni” İbn Abbâs'tan Saîd b. Cübeyr tarikiyle nakletmektedir. Orada Hz. Mûsâ'nın, İsrâiloğullarını bir yere yerleştirdikten sonra Hz. Hârûn'u kavminin başında vekil bırakarak Tûr'a yalnız gittiği yazılmaktadır.<sup>112</sup> Taberî bu rivâyetin sadece baş kısmını aktarmaktadır.<sup>113</sup>

Taberî ve İbn Kesîr, el-Bakara 2/55. âyetle ilgili tevbe etmek üzere gidenler hakkında Katâde ve Rebî' İbn Enes'ten şunu nakletmektedir: “Bunlar Hz. Mûsâ'nın tevbe etmek için seçmiş olduğu 70 kişidir. Onlar Hz. Mûsâ ile beraber gittiler ve bir ses işittiler. Bunun üzerine, “Allah'ı açıkça görünceye kadar sana inanmayız.” dediler.”<sup>114</sup> Bu rivâyette Hz. Mûsâ'nın Tûr'a ikinci gidişinde 70 kişiyle olduğu ifade edilmektedir.

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Hâkim (ö. 405/1014), İbn Kesîr, Suyûtî ve Şevkânî, Hz. Ali'den (ra) şunu nakletmişlerdir: “Hz. Mûsâ Rabbine gitmekte acele etmişti. İşte o zaman Sâmirî kalkmış, İsrâiloğulları kadınlarının süs eşyalarından güç yetirebildiklerini toplamış, ona böğüren buzağı heykeli şekli vermişti. Sonra da: "Bu sizin de Mûsâ'nın da tanrısıdır" demişti. Hz. Hârûn onlara: "Ey milletim! Rabbiniz size güzel bir va'dde bulunmadı mı?" demişti. Hz. Mûsâ (Tûr'dan dönüşünde) buzağıya yönelmiş, onu eğyle yontup ufalamıştı. O, nehrin kenarında imiş. Buzağıya tapanlardan bu sudan kim içmişse yüzü altın gibi sararmış. İsrâiloğulları Mûsâ'ya: Bizim tevbemiz nedir? diye sormuşlar. O da: “Birbirinizi öldürmenizdir.” demiştir.”<sup>115</sup>

<sup>108</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, 7/298-299.

<sup>109</sup> Ebû Abdillâh İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîz* (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 2002), 3/122.

<sup>110</sup> Ebû Cafer en-Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1421), 3/37; Mekkî, *el-Hidâye*, 7/4679-4681; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/57.

<sup>111</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/170.

<sup>112</sup> Ebû Abdirrahmân en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 10/172; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *el-Makşadü'l-alî fî zevâ'idî Ebî Ya'lâ el-Mensûlî*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1413/1993), 3/96; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Bûsîrî, *İthâfü'l-beyere bi-zevâ'idî'l-mesânîdî'l-aşere* (Riyâd: Dâru'l-vatani l'n-neşr, 1999/1420), 6/244; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/159.

<sup>113</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 16/64.

<sup>114</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 2/86-88; 13/140; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/97.

<sup>115</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, 3. Baskı (Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/111; 7/2430; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek alâ sabîhayn*, thk. Mustafa Abdul-

Hâkim bu rivâyetin sahih olduğunu ve Buhârî ile Müslim'in şartlarını taşıdığını söylemektedir.<sup>116</sup> Ancak Zehebî'nin de belirttiği gibi Müstedrek'teki hadislerin önemli bir kısmı Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşımamaktadır.<sup>117</sup> Bu hadisin mevkufl olması, “nehirin kenarında olmak” ile “parçalanan buzağının atıldığı suyun kavme içirilmesi” ifadelerinin Tevrât'la örtüşmesi ve Kur'ân'la çelişmesi, rivâyeti sorunlu kılmaktadır. Ayrıca açıkça Hz. Mûsâ'nın Tûr'a birinci gidişini bildiren âyette geçen ifadeyi, ikinci gidişteki 70 kişiyle olması şeklinde anlamlandırması Kur'ân'la bağdaşmamaktadır. Nitekim Elmalılı, el-A'râf 7/155. âyetini tefsir ederken: “Bu miykata da bundan evvel geçen miykata kelâm diyenler olmuşsa da gerek Kur'ân'da iki kıssanın fasl-ü tefrikına ve gerek bâ'zı rivayata nazaran bunun ıcl vak'asından sonra tevbe için diğer bir miykat olduğu anlaşılıyor.”<sup>118</sup> diyerek müfessirlerin fikir karışıklığını gidermeye çalışmıştır.

Görüldüğü gibi müfessirlerin çoğunluğu İsrâiloğullarının veya 70 kişilik grubun Hz. Mûsâ'nın arkasında yürümekte olduğu görüşündedir. Az sayıda müfessir ise “علي اثري izimdelere tabiriyle manevi takip kast edildiği, kavminin kendisinin yolunda olduğunu, kendilerinden aldığı ahit üzere hayatlarını sürdürdüklerini” ifade ettiği kanaatindedir. Oysa Hz. Mûsâ “علي اثري” ifadesiyle şu sebeplerden ötürü 70 nakibi kast etmiş olamaz:

I- Hz. Mûsâ Tûr'a birincisinde Tevrât'ı almak için yalnız; ikincisinde ise tevbe etmek için seçilen 70 kişiyle gitmiştir. Allah'ın Tevrat'ı almak üzere giden Hz. Mûsâ ile bu konuşması birinci gidişte gerçekleştiğine göre onun 70 nakibi kast ederek “arkamdan geliyorlar” demesi vakıaya uygun değildir.

II- Âyetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Mûsâ'nın ayrılmasından sonra İsrâiloğullarının buzağıya tapacakları kadar bir zamanın geçmiş olması gerekmektedir. Bu da, Hz. Mûsâ'nın Tûr'a geldikten birkaç gün sonra bu konuşmanın gerçekleşmiş olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durumda onun acele etmesinin gerekçesi olarak “arkamdan geliyorlar” savunmasının makul bir tarafı olamaz. Zira birkaç günde hemen arkasından gelmekte olan 70 nakibin ona mutlaka ulaşmış olması gerekmektedir. Böyle bir durumda da Hz. Mûsâ'nın bu gerekçeyi ileri sürmesi mantıklı gözükmemektedir.

Peki, Hz. Mûsâ “علي اثري” ifadesiyle “İsrâiloğullarının arkasından gelmekte olduğunu” neden kast etmiş olamaz? Hz. Mûsâ İsrâiloğullarını Tûr'un sağ yanına yerleştirdikten sonra onlar-

kâdir Atâ, 1. Baskı (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1411/1990), 3434, 2/411; Celaleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr* (Beirut: Dâru'l-fikr, ts.), 5/592; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ân*, 1/330; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/451.

<sup>116</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 3434, 2/411.

<sup>117</sup> Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâm'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006), 12/577.

<sup>118</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 4/2292.

dan kendi yokluğunda sapmamaları için kesin söz almıştı. Ayrıca Hârûn'a (as) sıkı sıkı tembihlerde bulunarak kavmin başında bulunmasını ve emirlerine riayet etmesini istemişti. Bu durum, el-A'râf 7/142 ile et-Tâhâ 20/92-94. âyetlerinde anlatılanlar ve yukarıda bahsedilen "Fitneler Hadisi" İsrâiloğullarının Hz. Mûsâ'nın arkasından Tûr'a çıkmak üzere yürümediklerini göstermektedir.

Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasının kırk günlük randevunun hangi zaman aralığında gerçekleştiği âyetlerde belirtilmemektedir. Ancak âyetler tahlil edildiğinde üç ayrı zamanda üç farklı konuşmanın gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

İlk konuşma, Hz. Mûsâ'nın Tûr-i Sina'ya geldikten bir süre sonra gerçekleşen şu ifadelerdir: "(Allah): Mûsâ, seni kavminden çabuk gelmeye sevk eden nedir?" dedi. Mûsâ: "Onlar izimler, Rabbim! Hoşnut olman için Sana acele geldim" dedi. Allah: "Doğrusu Biz, senden sonra milletini sınadık; Sâmirî onları saptırdı." dedi."<sup>119</sup>

Bu konuşma Hz. Mûsâ'nın, İsrâiloğullarından ayrıldıktan otuz gün sonra gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira onların zinet eşyalarından ve mücevherlerden kurtulma isteklerinin gündeme gelmesi ve Hz. Mûsâ'nın dönmesine de vakit olması gerekmektedir. Sâmirî'nin mücevherleri eritip şekle dönüştürmesi için de bir vaktin; buzağı yapıldıktan sonra İsrâiloğullarının bunun etrafında toplanıp Hz. Hârûn'a başkaldıracakları, Hz. Mûsâ'yı unutkanlıkla itham edecekleri bir zamanın geçmesi lazımdır. Bu da üç-beş günle sınırlandırılmayacak kadar uzun olmalıdır. Hz. Mûsâ'nın "Uzun bir zaman mı geçti?"<sup>120</sup> ifadesinden biraz zamanın geçtiği, ancak bunun peygamberin yolundan sapmalarını ve onu unutmalarını gerektirecek kadar uzun bir müddet olmadığı anlaşılmaktadır.

İkinci konuşma, muhtemelen otuz ile kırk günlük sürenin ortalarında iken el-A'râf 7/143-144. âyetlerde haber verilen Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme isteğinin gerçekleştiği konuşmadır. Bu esnada Hz. Mûsâ ağır bir imtihandan geçmiş ve baygın düşmüştür.

Üçüncü konuşma ise muhtemelen kırk günlük sürenin bitimine yakın bir zamanda, Tevrât'ın levhalarının verilmesinden sonra gerçekleşen şu konuşmadır: "Ey Mûsâ! Verdiklerimle ve seninle konuşmamla seni insanlar arasından seçtim; sana verdiğimi al ve şükret" dedi. Ona levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık ve her şeyi uzun uzadıya açıkladık; onlara sıkıca sarıl, millettine de emret, en güzel şekilde tutsunlar. Size Allah'a karşı gelenlerin yurdunu göstereceğim."<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> et-Tâhâ 20/83-85.

<sup>120</sup> et-Tâhâ 20/86.

<sup>121</sup> el-A'râf 7/144-145.

Müfessirler, Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasının gerçekleştiği zaman dilimi hakkında da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Taberî, İbn Cüreyc'den Sâmîrî'nin, buzağıyı son on günde yaptığını ve insanları ona tapmaya davet ettiğini nakletmektedir.<sup>122</sup> Buna göre konuşma son on günde gerçekleşmiştir. Zemahşerî, İbn Abbâs'tan (ra) naklen Yüce Allah'ın Hz. Mûsâ ile 40 gün 40 gece konuştuğunu, قیل lafzıyla da bu konuşmanın 40 günün başlarında,<sup>123</sup> başka bir yerde ise yine قیل lafzıyla son on günde;<sup>124</sup> Nisâbü'rî, "Acele ettiren nedir?" hitabının Hz. Mûsâ'nın Tûr'a gelişinin başlarında gerçekleştiğini söylemektedir. Ancak "ف"nin takibiye olduğunu ve bu konuşmanın dönüş zamanında gerçekleştiğini" söyleyenlerin varlığından da bahsetmektedir.<sup>125</sup> Hâzın, buzağıya tapmanın 20. veya 30. günden sonra gerçekleştiğini söylemektedir.<sup>126</sup> Elmalılı, "öyle anlaşılıyor ki ilk otuz gün savm ve sâir tekarrubât ile bir tehzihi mahsus ve bir riyazât olmuş ve sonraki on günde de Tevrât'ın nüzülü ve kelâm vuku' bulmuştur."<sup>127</sup> demektedir.

Hz. Mûsâ'yla olan 30 gecelik vadenin 40 geceye çıkartılması İsrâiloğulları ve Sâmîrî için imtihanın unsurlarından biridir. Gecikmenin bir fitne aracına dönüşmesinden ötürü buzağıya tapınma hadisesinin vadenin son 10 gününde gerçekleştiği sonucu çıkmaktadır. Bu da Hz. Mûsâ'nın "arkamdan geliyorlar" deme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Zira böyle bir durumda onların kendisine yetişmiş olması gerekmektedir.

d) Tevrât'ta halkın, Mûsâ'nın (as) geciktiğini görmesi üzerine Hârûn'dan bir ilâh yapmasını istediği, onun da ziynetleri toplayıp altın bir buzağı yaptığı, İsrâiloğullarına uyduğu ve onları puta tapmaya çağırdığı ifade edilmektedir. Kur'ân'da buzağıyı yapanın Sâmîrî olduğu; Hz. Hârûn'un onlara karşı çıktığı, ısrarla uyarıda bulunduğu fakat tehdit edilmesi üzerine fitnenin çıkmaması için uyarmaktan vazgeçtiği belirtilmektedir. İbn Kesîr, "İsrâiliyyât kitaplarında zikredildiğine göre Sâmîrî'nin ismi Hârûn imiş." derken<sup>128</sup> Mevdûdî, "Sâmîrî'nin gerçek adının Hârûn olması, İsrâiloğullarının daha sonraları bunu Peygamber Hârûn (as) ile karıştırmış olmaları mümkündür." kanaatinindedir.<sup>129</sup> Bu açıklamalar, peygamberlerin ismet sıfatıyla örtüşmektedir.

<sup>122</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/88-89.

<sup>123</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/152.

<sup>124</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/151.

<sup>125</sup> Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 4/564.

<sup>126</sup> Hâzın, *Lübb*, 1/46.

<sup>127</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 4/2275.

<sup>128</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/310.

<sup>129</sup> Mevdûdî, *Tefhîm*, 3/269.

e) Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın dağdan inişi esnasındaki halkın durumundan bahsedilmez. Tevrât'ta buzağıya tapanların hâlâ kutlama yaptıkları ve çalgılar eşliğinde sevinç naraları attıkları anlatılmaktadır. Sa'lebî, kaynak belirtmeden, İsrâiliyâtın etkisiyle kutlamalardan bahsetmektedir.<sup>130</sup>

f) Kur'ân, Hz. Mûsâ döndüğünde “levhaları attı” demektir. Tevrât, Hz. Mûsâ'nın levhaları kırıldığını yazmaktadır. Hâzın, أَخَذَ الْأَلْوَاَحَ tabirini açıklarken قِيلَ lafzıyla “kırılan levhaları aldı” görüşünü nakletmektedir.<sup>131</sup> Zemahşerî ve Elmalılı ise, “Denilmiş ki bırakılınca elvah kırılmış ve binaenaleyh yedide altısı ref'olunmuş ancak biri kalmış.”<sup>132</sup> demekte ancak buna herhangi bir kaynak vermemektedir.

g) Kur'ân'da buzağı heykelinin yakıldığı ve tozlarının “denize” atıldığı belirtilmekte iken Tevrât'ta Hz. Mûsâ'nın buzağıyı yaktığı, toz haline gelinceye dek ezdiği, sonra onu “derenin suyu na serptiği” ve suyunu İsrâiloğullarına içirdiği yazılmaktadır. Müfessirlerin bazıları وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمْ الْعَجَلِ بِكُفْرِهِمْ “İnkârları yüzünden buzağı sevgisi kalplerine sindirildi.”<sup>133</sup> âyetini tefsir ederken Tevrât'ın ifadelerini esas almıştır. Yukarıda geçtiği gibi İbn Ebî Hâtim, İbn Kesîr, Suyûtî ve Şevkânî, Hz. Ali'den (ra) bu manada nakilde bulunmuştur.

Taberî âyete ilk önce, “kalplerine buzağı sevgisi sindirildi” manasını vermiş ancak daha sonra Süddî ve İbn Cüreyc'ten şunu nakletmiştir: “Hz. Mûsâ buzağıyı törpü ile törpüledi ve onu suya serpti. İsrâiloğullarına da: “Haydi bu sudan içiniz.” dedi. Hepsi o sudan içti. Dudaklarında törpülenen altının tozları belirdi.”<sup>134</sup> Mâturîdî, “kalplerine buzağı sevgisi içirildi” açıklamasını yaptıktan sonra قِيلَ lafzıyla “törpülenen altın tozlarının atıldığı suyu buzağıya olan sevgilerinden dolayı içtiler.”<sup>135</sup> açıklamasını yapmaktadır. Mâverdî, Begâvî ve Alûsî, buna benzer açıklamalar yapmıştır.<sup>136</sup>

Hz. Ali'nin Tevrât'ın ifadesine benzeyen yukarıdaki sözlerinin Ehli Kitap'tan hidayete eren birisinden alınma ihtimali yüksektir. Buna rağmen Kur'ân'da açıkça “denize attı” denilmiş olmasına aykırı olarak müfessirlerin “suya atıldı” ve وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمْ ifadesine mecazî değil de hakiki ma-

<sup>130</sup> Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/258.

<sup>131</sup> Hâzın, *Lübâb*, 2/254.

<sup>132</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/161; Elmalılı, *Hak Dini*, 4/2287.

<sup>133</sup> el-Bakara 2/93.

<sup>134</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/358.

<sup>135</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1/512.

<sup>136</sup> Mâverdî, *en-Nüket*, 1/160; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/143; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/180; Âlûsî, *Râbu'l-me'ânî*, 1/326.

nayı vermiş olmaları bir hata olarak değerlendirilmelidir. Zira “kalbe içirilme” deyimini hakiki bir anlamda düşünülemez. Nitekim kanaatini belirten Taberî bunu açıkça da ifade etmektedir.<sup>137</sup>

h) Tevrât'ta meleğin gelip İsrâiloğullarına denizden çıkarken rehberlik ettiği,<sup>138</sup> bir defa ise tevbe etmek üzere kavmini belirtilen yere götürmesi için Mûsâ'ya (as) öncülük ettiği haber verilmektedir.<sup>139</sup> Kur'ân ise melekten bahsetmemekte, sadece Sâmirî'nin buzağının harcına "من اثر الرسول" "elçinin izinden"<sup>140</sup> aldığı toprağı attığı ifade edilmektedir.

Âyette geçen "اثر الرسول" tabiri müfessirleri farklı yorumlara yöneltmiştir. Ebû Hayyân, "Hz. Mûsâ'nın sünneti ve uyulmasını emrettiği modelidir." demektedir.<sup>141</sup> Ancak Mücâhid (ö. 103/721), Mukâtil, Taberî, Begâvî, İbn Atiyye, İbn Cevzî, Ebû Hayyân, Hâzın, Kurtubî, Suyûtî ve İbn Acîbe gibi birçok müfessir bu müphemliği Tevrât'ın, "İsrail ordusunun önünde yürüyen Tanrı'nın meleği..."<sup>142</sup> ifadesinden esinlenerek "الرسول"ü "Cebrâil" olarak açıklamıştır.<sup>143</sup> Taberî, İbn Mes'ûd'un âyeti "فقبضت قبضة من أثر فرس الرسول" şeklinde فرس kelimesini ilave ederek okuduğunu"<sup>144</sup> İbn Abbâs'ın (ra) ise "Cebrâil'in izi" dediğini nakletmektedir.<sup>145</sup>

Âyette Hz. Mûsâ ile Sâmirî arasında geçen konuşmada "er-Resûl" denilerek 3. bir şahıstan bahsedilmektedir. Buradaki "elçinin" Cebrâil, "ayak izinden" ise hakiki manasıyla Cebrâil'in veya atının ayak izi kastedilmektedir. Müfessirlerin bu yorumuyla bir müphem vuzuha kavuşturulmuştur.

ı) Tevrât'ta Hz. Mûsâ'nın puta tapan İsrâiloğullarını birbirlerini öldürmek üzere silahlanmaya çağırdığı ve Levililerin onun yanında yer alarak savaştıkları, akraba ve yabancı gözetmeksizin vuruştıkları, 3 bin kişinin öldürüldüğü yazılmaktadır. Kur'ân'da herhangi bir çatşma ve öldürme eyleminden söz edilmemekte, Hz. Mûsâ'nın onları ikna ettiği, onlara yanlışlıklarını gösterdiği ve Allah'a dönmeye ve tevbe etmeye davet ettiği belirtilmektedir. Ayrıca Tevbe sûresi 153. âyeti onla-

<sup>137</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/358-359.

<sup>138</sup> Bk: Çıkış 14: 19-20.

<sup>139</sup> Çıkış 32: 34.

<sup>140</sup> et-Tâhâ 20/96.

<sup>141</sup> Ebû Hayyân, *el-Babri'l-mubît*, 7/376.

<sup>142</sup> Çıkış 14: 19.

<sup>143</sup> Mücâhid b. Cebr el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nebîl (Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî el-hedîse, 1989), 1/343, 1/465; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/38; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/64-68; 18/361; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/273; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/57; İbn Cevzî, *Zâdü'l-meşîr*, 3/174; Ebû Hayyân, *el-Babri'l-mubît*, 7/376; Hâzın, *Lübâb*, 1/45, 2/251, 3/211; Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâm*, 11/239; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 5/596; İbn Acîbe, *el-Babri'l-medîd* 3/415.

<sup>144</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/64.

<sup>145</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/362.



rın buzağı heykeline taptıkları hâlde bağışlandıklarından bahsetmektedir.<sup>146</sup> Tevbeden kaçınanların Allah'ın öfkesine uğrayacakları ifade edilmektedir.

Kur'an'daki *فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ* “Mûsâ milletine: ... Yaratanınıza tevbe edin ve nefislerinizi öldürün, bu Yaratanınız katında sizin için hayırlı olur.”<sup>147</sup> âyeti kerimesini tefsir eden bazı müfessirler, âyetin devamında Allah'ın onların tevbelerini kabul ettiğinden bahsetmesi nedeniyle *فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ* ifadesini “nefislerinizi, arzularınızı yok edin”; bazı müfessirler ise bir takım rivâyetlere dayanarak *فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ* ifadesini “birbirinizi öldürün” şeklinde açıklamışlardır.

Nesâî “es-Sünenü'l-kübrâ”da İbn Abbâs'tan (ra) şunu nakletmiştir: “İsrâiloğulları Hz. Mûsâ'ya: “Tevbemiz nedir?” diye sormuş. O da: “Birbirinizi öldürmenizdir.” demiştir. Bunun üzerine hançerlerini aldılar. Adam kimi öldürdüğüne aldırmadan babasını, kardeşini öldürüyordu. Allah öldürülenleri de öldürenleri de affetti.”<sup>148</sup> İbn Ebî Hâtim ve Hâkim, Hz. Ali'den (ra) şunu rivâyet etmiştir: “İsrâiloğulları Mûsâ'ya (as): “Tevbemiz nedir?” diye sorunca o da: “Birbirinizi öldürmenizdir.” demiştir. Bunun üzerine hançerlerini aldılar. Adam kimi öldürdüğüne aldırmadan babasını, kardeşini öldürüyordu. Allah, Hz. Mûsâ'ya, “kılıçlarını bırakmalarını emret. Öldürülenleri affettim. Kalanların da tevbesini kabul ettim.” buyuruncaya kadar 70 bin kişi öldürüldü.”<sup>149</sup>

Taberî ve İbn Kesîr ise İbn Abbâs'tan (ra) şunu nakletmiştir: “Buzağıya tapınmayanlar ayağa kalktı, hançerlerini ellerine aldı, üzerlerine şiddetli bir karanlık çöktü, birbirlerini öldürüyorlardı. Kararı üzerlerinden ayrılınca 70 bin kişi öldürülmüştü. Öldürülenlerin de kalanların da tevbesi kabul olundu.”<sup>150</sup> Taberî ayrıca İkrime ve İbn Cüreyc tarikiyle İbn Abbâs'tan (ra) ve Süddî'den 70 bin kişinin öldürüldüğünü nakletmektedir.<sup>151</sup> Zemahşerî, Hâzın ve Elmalılı da 70 bin kişinin öldürüldüğünü söylemektedir.<sup>152</sup>

Tevrât'ta öfkelenen Allah'ı, İsrâiloğullarını cezalandırmaktan vazgeçiren Hz. Mûsâ'nın, onlara birbirlerini katlettirdiğinin yazılmış olması ve daha sonra da pişmanlık duyduğunun, halkın affedilmesi için Allah'a yakardığının belirtilmesi bir çelişkidir. Buzağı heykelini yaparak halkı puta tapmaya yönelten, onları açıkça teşvik ederek yoldan çıkararak Hârûn'a ceza verilmeyip ona uyanlardan Tevrât'a göre 3 bin, bu rivâyetlere göre 70 bin kişinin öldürülmesini emretmek Allah'ın

<sup>146</sup> Kayak, *Tevrât ve Kur'an'a Göre Sâmirî*, 68.

<sup>147</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>148</sup> Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/172; Heysemî, *el-Maksadi'l-ali*, 3/96.

<sup>149</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 3434, 2/411; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'an*, 1/111; 7/2430; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 5/592; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 1/330; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 3/451.

<sup>150</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/73-74; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 1/262.

<sup>151</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/680; 1/683.

<sup>152</sup> İbn Ebî Hâtem, *Tefsiru'l-Kur'an*, 7/2431; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/140; Hâzın, *Lübâb*, 1/46-47; Elmalılı, *Hak Dini*, 1/355.



adaletine aykırıdır. Zira eğer birbirlerini öldürerek tevbeleri kabul edildiyse neden 70 kişinin seçilip Hz. Mûsâ'yla birlikte Tûr'a tevbe etmek için gitmeleri emredildi? Ayrıca Tûr'da 70 kişi helak edildiğinde müşfik bir edayla üç gün boyunca yakarak dua eden Hz. Mûsâ'nın tutumuyla, 70 bin kişi öldürülünceye kadar ses çıkartmadan izleyen Hz. Mûsâ'nın tavrı arasında da çelişki vardır.

Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ali'den (ra) ve İbn Abbâs'tan (ra) gelen rivâyetler Tevrât'taki 3 bin kişinin öldürülmesi bilgisinden daha ağır bir tablo ortaya koymaktadır. Bu da yukarıda da geçtiği gibi Hz. Ali'den (ra) ve İbn Abbâs'tan (ra) nakledilen bu bilginin Ehli Kitap'tan alınma ihtimalini güçlendirmektedir. Kur'an'a göre Sâmirî'ye bile şiddet uygulamayan ve sürgün cezasıyla yetinen, İsrâiloğullarına karşı metanetli, sabırlı ve affedici olan Hz. Mûsâ ve bağışlayan Allah ile Tevrât'taki şiddetli, intikamcı ve acımasız olan Allah ve öfkesi dinmeyen merhametsiz Mûsâ arasında belirgin bir tezat vardır. Müfessirlerin bunu gözden kaçırın açıklamalar yapması önemli bir kusurdur.

##### 5. Kıssanın Tefsirlere Yansımayan Tevrât ile Kur'an'daki Farklılıkları

Kıssanın her iki kutsal metinde bazı farklılıkları daha vardır fakat bunlar bu makalede inceleme konusu yapılan ve kaynakçada bilgileri verilen tefsirlere yansımamıştır. Bu farklılıkları şöyle sıralamak mümkündür:

a) Tevrât'ta Hz. Mûsâ'nın dağa çağırılması üzerine İsrâiloğullarının dağın eteğinde bir sunak kurdukları, İsrail'in on iki oymağını simgeleyen on iki taş sütun diktikleri, burada kurbanlar kestikleri ve kutlama yaptıkları belirtilmektedir. Kur'an kutlamalardan bahsetmemektedir.

b) Kur'an'da Allah'ın dağa tecelli ettiğinde onu yerle bir ettiği yazılırken; Tevrât'ta Hz. Mûsâ'nın dağdan indiği esnada dağın alev alev yandığı belirtilmektedir.

c) Tevrât'ta Allah'ın Hz. Mûsâ'ya parmağıyla yazmış olduğu iki taş levhayı verdiği ve levhaların içinde buyruklarının bulunduğu ifade edilmiştir. Kur'an'da levhaların sayısından<sup>153</sup> ve Allah'ın onları "parmağıyla yazdığından" bahsedilmemiştir. Onlarda "hidayet, rahmet, öğütler ve tafsilatlı bilgilerin" yazıldığına dikkat çekilmiştir.

d) Tevrât'ta, Allah'ın buzağıya tapmalarından ötürü öfkelendiği ve, "Bana engel olma, bırak öfkem aevlensin, onları yok edeyim."<sup>154</sup> dediği ancak Hz. Mûsâ'nın Allah'ı ikna ettiği ve buna engel olduğu; Mûsâ'nın dağdan inince onları puta taparken gördüğünde ise öfkeye kapıldığı belirtilmektedir. Kur'an'da ise Hz. Mûsâ'nın dağdan öfkeli indiği yazılmaktadır. Ancak indikten sonra

<sup>153</sup> Hasan el-Bâş, *el-Kur'an ve't- Tevrât eyne yettefikân ve eyne yefterikân* (Beyrut: Dâru kuteybe, ts.), 1/262.

<sup>154</sup> Çıkış 32: 10.

bir tek Hz. Hârûn'a öfkeli davrandığı, İsrâiloğullarıyla görüşmesinde mantıklı hareket ettiği, ikna gücü yüksek bir konuşma yaptığı bildirilmektedir. Âyetlerde birinci mîkâтта Allah'ın kızgınlığını belirten herhangi bir ifade bulunmadığı gibi onların puta tapmalarının kendisinin bir imtihanı olduğu yazılmaktadır. Bir tek Hz. Mûsâ'nın dağdan indikten sonra İsrâiloğullarıyla yaptığı konuşmada, "Rabbimizin gazabının tepenize inmesini mi istiyorsunuz?"<sup>155</sup> dediği aktarılmaktadır.

e) Tevrât Hz. Mûsâ'nın ikinci mîkâтта da 40 gün 40 gece kaldığı belirtilirken Kur'ân süreden bahsetmemekte, Allah'ın isyankârlıkları nedeniyle 70 nakibin canını aldığını ve üç gün sonra tekrar dirilttiğini anlatmaktadır.

f) Hem Tevrât'ta hem de Kur'ân'da İsrâiloğullarına sahip çıkmadığı ve onları başıboş bıraktığı düşüncesiyle Hz. Mûsâ'nın Hz. Hârûn'a öfkelenmesi, onun da "öfkelenme" dediği yazılmaktadır. Kur'ân'da onun İsrâiloğullarına söz geçiremediği ve üzgün olduğu, Hz. Mûsâ'nın onun için de Allah'tan af istediği belirtilmektedir. Tevrât'taki put yapan, onları buna tapmaya teşvik eden, hatta sunakta kutlama yaptıran Hz. Hârûn ile altın buzağıya tapmalarından dolayı üzgün ve pişman olan, bütün çabasına rağmen halkı engelleyemeyen ve son olarak da Hz. Mûsâ'yı sükûnete davet eden Hz. Hârûn karakteri arasında tezat bulunmaktadır.

g) Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın, İsrâiloğullarını puta tapmaya sürüklemesinden ötürü Sâmirî'yi; Tevrât'ta ise aynı fiili işleyen Hârûn'u (as) sorguladığı; Kur'ân'da Sâmirî'nin sürgün edildiği; Tevrât'ta ise Hârûn'a (as) verilen herhangi bir cezadan bahsedilmediği görülmektedir. Tevrât'taki İsrâiloğullarına birbirlerini öldürten Hz. Mûsâ'nın tutumu ile asıl fail olarak onları saptıran ve azdıran, bunun sonucunda da Allah'ı kızdıran Hârûn'a bağırmanın dışında bir cezalandırmada bulunmayan Hz. Mûsâ'nın tutumu arasında çelişki vardır. Hatta onun Hz. Hârûn için Allah'a dua ederek af dilediği görülmektedir. Hârûn'la (as) ilgili bu iki farklı tutum, Hz. Mûsâ'nın kardeşi olan ve halife bırakılan Hz. Hârûn ile altın buzağıyı yapan ve halkı puta tapmaya çağırarak Hârûn'un, bazı müfessirlerin de dikkat çektiği gibi aynı isimli farklı kişiler olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

## Sonuç

Sâmirî kıssasının Kur'ân'da Tâhâ sûresi 20/83-98. âyetler, A'râf sûresi 7/138-155. âyetler, Bakara sûresi 2/51-56. âyetler ile Nisâ sûresi 4/152-153. âyetlerde; Tevrât'ta ise Çıkış 19, 24 ve 32, Yasa'nın Tekrarı (Tesniye) 9 ile Nehemya 9. bölümlerinde geçtiği görülmektedir. Her iki kitapta

<sup>155</sup> et-Tâhâ 20/86.

da kıssanın özünü tevhid inancının oluşturduğu ve İsrâiloğullarının vefasızlığından ve puta tapmaya meyilli tutumlarından bahsedildiği anlaşılmaktadır.

Kıssanın ayrıntılarında iki kitap arasında bazı benzerlikler ve farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Bu farklılıkların ilk dönemlerden itibaren müfessirleri etkilediği; Kur'ân'daki kıssanın bazı kelime ve ifadelerinin doğru anlaşılması için sahabeden itibaren ulemanın İsrâiliyyât'a veya Tevrât'a müracaat ettiği anlaşılmaktadır. Yapılan bu alıntıların bazen bir müphemî açıkladığı ve Kur'ân'la çelişmediği görülmektedir. Ancak tevbe etmek için seçilen 70 nakibin Tevrât'ı almak için gidildiğinde de Mûsâ'ya eşlik ettiğinin, Tûr'un başını dumanın sardığının, İsrâiloğullarının Allah'ın konuşmasını duyduğunun, buzağının tozlarının atıldığı suyun İsrâiloğullarına içirildiğinin tefsirlerde yazılması müfessirlerin Kur'ân'la bağdaşmayan yorumlarından olduğu anlaşılmaktadır.

Âyetlerde geçen *عن قومك* tabiriyle *هم علي اثرى* ifadesinin çelişkiye düşmede odak noktasını oluşturduğu; *فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ* ifadesinin de Tevrât'ın ve İsrâiliyyât'ın etkisinde kalınarak Kur'ân'ın anlamıyla örtüşmeyecek şekilde açıklandığı tespit edilmiştir. Bunların dışında da Kur'ân, Mûsâ'nın (as) buzağıya tapan İsrâiloğullarını sükûnetle ikna etmeye çalıştığı, herhangi bir silahlandırmadan ve öldürmeden bahsetmediği, aksine tevbelerinin kabul edilerek bağışlandıklarını haber vermesine rağmen 70 bin kişiyi öldürüldüğünün tefsirlerde rivâyet edilmesi; Hz. Mûsâ'nın Tevrât'ın levhalarını atıp kırıldığını; parçalanan buzağının tozlarının dereye atıldığını yazılması müfessirlerin Kur'ân'la çelişen ifadeleri olduğu görülmüştür. Hz. Mûsâ'nın Tevrât'ı almak için Tûr'a ilk defa yalnız gidişle tevbe etmek için 70 nakible gidişinin Tevrât'ın etkisinden kalınarak karıştırıldığı, ilk seferde de yanında 70 kişinin bulunduğu iddiasının ifadelerine yansıdığı tespit edilmiştir.

Müfessirlerin Tevrât'ta geçen ifadeyi bazen aynen alıntı yaptıkları hâlde Tevrât'a atıfta bulunmadıkları, bazen *قيل* lafzıyla kaynak belirtmeden aktardıkları, bazen de oradaki ifadeleri veya benzerlerini İbn İshak, Süddî, Rebî' b. Enes, İbn Zeyd ve Katâde'den, Taberî ve İbn Kesîr dışında herhangi bir kritik yapmadan rivâyet ettikleri görülmektedir. Ayrıca Hz. Ali (ra) ve İbn Abbâs'tan nakledilen mevkûf rivâyetlerin de içerik olarak Kur'ân'la örtüşmediği anlaşılmaktadır.

Yapılan nakillerin kaynağının belirtilmemesi, takip eden asırlarda yazılan tefsirlerde de çelişkilerin sürdürülmesine yol açtığı sonucuna varılmıştır. Tefsirlerdeki İsrâiliyyât'ın tam olarak ortaya çıkarılabilmesi için Kur'ân'daki diğer kıssaların da klasik ve modern dönem müfessirlerin açıklamalarının Tevrât, İncil ve diğer dini metinlerle karşılaştırılması gerektiği kanaatine ulaşılmıştır.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Selami YALÇIN

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Râbu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Thk. Ali Abdulbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. 6 Cilt. Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988/Milliyet, 1995.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Bâş, Hasan. *el-Kur'an ve't-Tevrât eyne yettefikân ve eyne yefterikân*. Beyrut: Dâru kuteybe, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 8 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *İthâfî'l-hyere bi-zevâ'idî'l-mesânîdi'l-aşere*. Riyad: Dâru'l-vatani l'n-neşr, 1999/1420.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XIV (2014), 91-107.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 10. Baskı. Ankara: TDV. Yayınları, 1995.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâb tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabîyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm lî'l-melâyîn, 1407/1987.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî. *el-Babri'l-mubît*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420.
- Ebüssuûd. *İrşâdî'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Elmal'lı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Ethem, Mürsel - Ünsal, Ramazan. "Kur'an'ı Anlamada İsrâiliyyât'ın Rolü". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2) (Güz/Autumn 2020): 1720-1744.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Maksadü'l-alî fî zevâidi Ebi Ya'lâ el-Mevsûlî*. Thk. Seyyid Kisrevî Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1413/1993.

- İsfahânî, Ragıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. 1. Baskı. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1412.
- Güllüce, Veysel. "Musa (as)'da İlahî Aşk". *Ekev Akademi Dergisi*. Yıl: 11, Sayı: 30 (Kış 2007): 75-84.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek alâ sabıhayn*. Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1411/1990.
- İbn Acîbe, Ahmed, eş-Şâzelî. *el-Babri'l-medâid fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî. 7 Cilt. Kahire: Neşreden: Hasan Abbâs Zekî, 1419.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrezâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1422.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. 3. Baskı. Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1988.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemalüddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- Karaman, Hayreddin & Çağrıçı, Mustafa & Dönmez, İbrahim Kâfi & Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*. 6 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Kayak, Fatih. *Tevrât ve Kur'ân'a Göre Sâmirî*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. 20 Cilt. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. Thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 Cilt. 2. Baskı. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeti li'l-kitâb, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü eblî's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulâği'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihi*. 13 Cilt. Câmiatu's-şârîka-külliyetü's-şerîa ve dırâsâti'l-İslâmiyye, Mecmâatu buhûsi'l-kitab ve's-sünne, 2008.
- Meral, Yasin. *Sâmirî'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1423.
- Mücâhid b. Cebr el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. Thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nebîl. Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî el-hedîse, 1989.
- Nahcuvânî, Ni'metullah. *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtibu'l-gaybiyye el-muvaddiha li'l-kelemi'l-Kur'ânîyye ve'l-bikemi'l-furkânîyye*. 2 Cilt. Mısır: Dâru rekâbî li'n-neşr, 1999.
- Nehhâs, Ebû Cafer. *Î'râbu'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1421.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2001.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Nisâbü'rî, Nizâmuddîn. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*. Thk. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1416.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtibu'l-gayb*, 32 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Kesf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002.
- Semerkândî, Ebü'l-Leys. *Babrü'l-ulûm*. 3. Cilt. (Şâmile).
- Suyûtî, Celaleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Fethu'l-kadir*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru ibn Kesîr, 1414.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2000.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1987.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1976.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Sijeru a'lâmî'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.



**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Ahmet Didin'in Rayiha Yayıncılık Tarafından Neşredilen Renkli Mealindeki Çeviri Yanlışları**

*The Translation Errors in Ahmet Didin's Work Titled the Coloured Meaning of Qur'an Published by Rayiha Publishing*

**Cahit KARAALP**

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant professor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Muş, Turkey  
cahitkaraalp@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-5898-6819

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 13/02/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 29/03/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Karaalp, Cahit. "Ahmet Didin'in Rayiha Yayıncılık Tarafından Neşredilen Renkli Mealindeki Çeviri Yanlışları". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 93-159.

<https://doi.org/10.31121/tader.879503>

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

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

**Copyright ©** Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

**Öz**

İlahi kelamın anlaşılması için hazırlanan her meal Kur'an'ı doğru anlama ve anlatma iddiası taşır. İnceleme konusu ettiğimiz Ahmed Didin'in hazırladığı "*Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali*" isimli eser ülkemizde yayınlanan "*ilk renkli kelime meal*" olması yönüyle önemlidir. Mealin; yaygın kullanımı, birçok İmam Hatip, ilahiyat öğrencisi ve din görevlisinin başucu kitabı olması bizi konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Mealin kabul görmesinin, tercih edilmesinin sebebi okuyucuların, öğrencilerin sözlük karıştırma ihtiyacı duymadan mealde kullanılan renkler aracılığı ile kelimelerin Arapça ve Türkçe karşılıklarını zorlanmadan bulabilmeleridir. İncelememiz sırasında tespit ettiğimiz yanlışlar, yazarın meal Arap dilinin basit dil kurallarını dahi dikkate almadan hazırladığını göstermektedir. Ülkemizde ve dünya çapında yaygın böylesi bir mealde binleri bulan yanlış çeviriler tespit etmiş olmamız bizleri akademik bir çalışma hazırlamaya yönlendirmiştir. Çalışmamızda mealde tespit edebildiğimiz tüm yanlışları okuyucuların anlayabileceği sadelikte bir tablo üzerinde göstermeye çalıştık. Amacımız Kur'an'ı bu meal yoluyla öğrenmeye ve Kur'an arapçasını çözmeye çalışan okuyucuları, öğrencileri uyarmak ve mealdeki yanlışlar hakkında bilgilendirmede bulunmaktadır. İkinci bir amacımız ise bundan sonra kelime meali ve renkli meal hazırlamak isteyenlere dikkat etmeleri gereken kurallar hakkında yol göstermeye çalışmaktır. Makalemizde ağırlıklı olarak mealdeki Arap dil kurallarına aykırılık arzeden yanlışlar üzerinde durulacak ve yanlışlar dil kriterleri açısından tenkide tabi tutulacaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Kur'an, Meal, Rayiha, Yanlış, Çeviri

**Abstract**

Every translation of Qur'an that published for the understanding of the divine words claims to introduce and explain the Qur'an correctly. The work titled "'Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali" (Holy Quran and the Words Translation)" prepared by Ahmed Didin, which we aim to examine, is important in that it is the "first colored word meaning" translation published in our country. The translation: its widespread use and the fact that it is extensively used by Imam Hatip students, theology students and religious officials have prompted us to investigate the subject. The reason why translation is accepted and preferred is that the readers can find the Arabic and Turkish equivalents of the words through the colors used in the translation without the need for students to mix the dictionary. The errors we determined during the analysis demonstrated that the author prepared the translation without even considering the simple language rules of the Arabic language. Determining over a thousand of errors in such Qur'an translation that is extensively used in our country as well as across the world, lead us to prepare an academic work about it. In our study, we tried to demonstrate all the errors that we can detect in the translation on a simple table that can be clearly understood by the readers. We aim to warn and inform readers who attempt to learn Qur'an through its meaning and to understand the Quran's Arabic about errors in this translation of Quran. The second aim is to guide people who would like to prepare words translation or colored word translation of Quran regarding language rules to be considered during Quran translation. In the current study, we mainly elaborate the errors that contradicts with Arabic language rules and thus the errors are criticized in relation to language rules.

**Keywords:** Qur'an, Meaning of Qur'an, Rayiha publishing, Errors, Translation

**Giriş**

Ön kapağında "*Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali*" arka kapağında ise "*Kur'an-ı Kerim Renkli Lugatı ve İrab Kılavuzu*" yazan eleştiri konusu ettiğimiz bu meal *Hacı Ahmet Didin* tarafından hazırlanmış, *Tarık Polat* tarafından renklendirilmiş ve Rayiha yayıncılık tarafından basılmıştır.<sup>1</sup>

Ülkemizde renkli meal geleneği ilk olarak bu mealin 2005 yılında basılması ile başlamıştır. Mealin piyasasının oluşması ve okuyucular nezdinde tercih görmesi başka yayınevlerini de renkli meal basımına yönlendirmiştir. Farklı kişiler tarafından sadeleştirilen Elmalılı Hamdi Yazır'ın mea-

<sup>1</sup> Ahmet Didin, *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali* (Ankara: Rayiha Yayıncılık, 2006).

li renklendirilerek “Asır, Ayfa, Çelik, Ebabil, Haktan, Huzur, Kâbe, Kervan, Kitap Dağıtım, Kur’an Dünyası, Medrese, Merve, Nuh, Pamuk, Seda, Vera ve Yolcu” gibi birçok yayınevi tarafından basılmıştır. Elmalılı meali dışında bir de Mustafa İslamoğlu’nun “*Hayat Kitabı Kur’an*” isimli eserinin meal kısmı renklendirilerek Düşün Yayıncılık tarafından basılmıştır. Renkli mealler, sözlüğe gerek olmaksızın renkler aracılığıyla Arapça ve Türkçe kelimeleri eşleştirme kolaylığından dolayı okuyucular tarafından kabul görmektedir.<sup>2</sup>

Başlığımızda meal yazarının adı ile birlikte yayıncılığın isminin yazılması mealin bu şekilde şöhret bulmasından dolayıdır. Eleştiri konusu ettiğimiz bu mealle ilgili olarak 2007 yılından beri zaman zaman radyo, gazete ve sosyal medya ortamlarında birtakım eleştiriler yayınlamaya ve okuyucuları bilgilendirmeye çalışmaktayız. Meal hakkında yaptığımız yayınlar halkta karşılığını bulunca, Rayiha Yayıncılığın yetkilileri mealleri satış reyonundan kaldıran kitapçevlerine “*ellerine hiçbir eleştiri vermediğimizi, kendilerini sadece karaladığımızı*” söyleyerek hakkımızda iftira atmaya başladılar. Bunun üzerine halkın anlayabileceği tarzda eleştiriler kaleme alıp bunları birçok sosyal medya ortamında paylaşmaya başladık. Yayınevi bu süreçte bizimle görüşüp akademisyenlerden oluşan bir kurul kuracaklarının, söz konusu ettiğimiz tüm yanlışları düzelteceklerinin sözünü verdiler. Ancak üzerinden yıllar geçmesine ve birçok baskı yapılmasına rağmen aynı hataların tekrar ettiğini, yanlışları düzeltme yoluna gitmediklerini, eleştirileri dikkate almadıklarını ve hatta mealin İngilizcesini de yayınlamaya başladıklarını müşahade ettik. Eleştiri konusu ettiğimiz hataları düzeltmek yerine “Rayiha Yayıncılık”, ismini 2013 ve 2014 yıllarındaki baskılarında “Gül Rayiha Yayıncılık” olarak değiştirmiştir.<sup>3</sup>

Basıldığı ilk günden bu güne ilgi gören, çokça baskısı yapılan, birçok cami, İmam Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi kütüphanesine giren, ilk renkli meal olması nedeniyle revaç bulan ve “*The Holy Quran*” adı altında İngilizceye çevrilerek dünya çapında geniş okuyucu kitlesine ulaştırılan bu mealdeki yanlışlar maalesef azımsanmayacak kadar çok ve ciddidir. Şu ana kadar bu mealle ilgili akademik bir çalışmanın yapılmamış olması daha önce akademik dilde olmayan ve sosyal medya ortamlarında paylaştığımız eleştirilerimizi akademik dile döküp makale haline getirmeyi gerekli

---

<sup>2</sup> Not: Renkli meallerin dışında okuyuculara Kur’an kelimelerini kısa yoldan öğretmek için birçok “Kelime Meal” kaleme alınmıştır. Bazı kelime mealleri için bk. Medine Balcı, *Kur’an-ı Kerim ve Kelime Meal*, 2 Cilt (İstanbul: Ebrar Yayınları, 1991); Halil Uysal, *Kur’an-ı Kerim Türkçe Anlamı ve Kelime Meal* (İstanbul: Kitap Kent, 2006); Tahsin Hakkı, *Satır Arası Ayet Mealli Kur’an-ı Kerim* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2008); Hamdi Aktaş, *Kur’an-ı Kerim Meal ve Kelime Meal*, 2 Cilt (İstanbul: İpek Dağıtım, 2008); Abdulvehap Öztürk, *Satır Arası Kelime Meal Kur’an-ı Kerim Meal*, 2 Cilt (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2. Baskı, 2014); Necla Yasdıman, *Kur’an Ufkü İrab’lı Kur’an ve Meal*, 2 Cilt (İzmir: DDY Yayınları, 2. Baskı, 2018).

<sup>3</sup> Not: Yayınevi birçok defa meali bastığı ve neredeyse her baskısında meal isminde kısmi değişiklikler yaptığı halde meal başlığında ve yayınevi isminde neden değişikliğe gittiğine ve meali kaçınıcı kez bastığına dair bilgi vermemektedir. Örneğin mealin 2011 yılına ait baskısında mealin ön kapağında “*Belağat Uygulamalı İrab-i Kaideli Kur’an-ı Kerim Meal*” arka kapağında ise “*Kur’an-ı Kerim ve Kelime Meal*” yazmaktadır.

kılmıştır. Çalışmamızda mealin 31 Ocak 2006 baskısını esas aldık ve mealin İngilizce baskısı hariç ulaşabildiğimiz birkaç baskısını da gözden geçirdik.<sup>4</sup>

Çalışmamızda, ağırlıklı olarak meal yazarınının Arap dil kurallarını ihlal etmesi sorununa yer verdik. Yazarın çeviri üslubuna, Türk dilini yanlış kullanmasına ve bir mealde dikkat edilmesi gereken daha birçok konuya fazla eğilmedik. Arap dil kurallarını fazlasıyla çiğneyen bir meal söz konusu ettiğimiz yönlerden incelemeyi füzuli bir uğraş olarak gördük. Bir mealde bu kadar yanlışın bulunması ne ihmalkârlık ne cehalet ne de dikkatsizliktir. Olsa olsa ehliyetsizliktir. Arapçayı bilen bir insanın bunca yanlış yapması mümkün değildir.

Kur'an'ın en az bin ayetini yanlış çeviren, hatalı çevrilen her bir ayette bir değil birkaç yanlış çeviriye imza atan çevirmenin mealdeki yanlışları binleri bulmaktadır. Yanlış sayısını abarttığımızı düşünenecek olsak dahi bunların yarısını bile bir tarafa bıraktığımızda geriye kalan yanlış çevrilmiş ayet sayısı en az 500'dür. Beş yüz ayetin yanlış çevrilmiş olması normal karşılanamaz. Mealdeki yanlışlarını tablolar halinde Ek.1<sup>7</sup> de göstereceğimiz bu makalemizde okuyuculara mealdeki yanlışlar hakkında bilgi vermeyi ve bundan sonra hazırlanacak meallerde sakınılması gereken yanlışları ortaya koymayı hedeflemekteyiz.

## 1. Arapça Dilbilgisini Bilmemekten Kaynaklanan Yanlışlar

Kur'an, Arap dilinde inmiş<sup>5</sup> ve kendine has üslubu bulunan<sup>6</sup> muciz bir kitaptır. Kur'an'ı tercüme ve meâller üzerinden anlamak, toplumun büyük bir kesimi için zorunluluk arz etmektedir.<sup>7</sup> Ana dili Arapça olmayan insanların Kur'an'ı anlamaları tarih boyunca kendi dillerinde yazılan meal ve tefsirler vasıtasıyla olmuştur.<sup>8</sup> Kur'an'ın bütün bir insanlığa gönderilmesi ve dilinin Arapça olması, inananları onu Arapça bilmeyenlere aktarma gibi bir sorumlulukla karşı karşıya bırakmıştır. Bu da hemen hemen her dilde Kur'an tercüme hareketinin doğmasına sebep olmuş ve Kur'an birçok dile tercüme edilmiştir.<sup>9</sup> Bugüne kadar iki yüze yakın Türkçe meal hazırlanmıştır.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Mealın daha önceki iki baskısında var olan ve 31 Ocak 2006 baskısında düzeltilmiş bulunan yanlışlar için bk. 17/10;19/29; 21/84, 92, 101; 22/52; 25/27; 27/17, 39; 28/29, 45; 29/10; 30/48; 32/16; 38/40; 40/66, 82; 43/23, 37; 45/12; 59/2; 66/5; 68/24, 26; 69/12, 47; 70/3, 17, 18, 25, 44; 78/40; 80/2; 102/8; 106/3.

<sup>5</sup> Ra'd, 13/37; Nahl, 16/103; Şuara, 26/195.

<sup>6</sup> İsmail Çalışkan, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 102.

<sup>7</sup> Osman Kara, "Meâllerin Girişleri Üzerine Tespitler ve Öneriler", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2017), 40.

<sup>8</sup> Hikmet Koçyiğit, "Günümüz Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 82.

<sup>9</sup> Süleyman Koçak, "Açık ve Anlaşılır Bir Kur'an Çevirisinin Temel İlkeleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2008), 323.

<sup>10</sup> Hidayet Aydar, "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5 (2015), 122. Hazırlanan Türkçe mealler için bk. Murat Sülün, *Türk Toplumunun Kur'an Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 131-141; Yunus Ekin & Hüseyin Akyüzoğlu, *Kur'an Tercüme Teknikleri* (İstanbul: Işık Yayınları, 2015), 75-80; Ali Akpınar, *Kur'an*

Tercüme işi sorumluluk gerektirir. Bu sorumluluğun bir gereği olarak genelde mealler harfi (literal/motamot/lafzi) çeviri yöntemi ile kaleme alınmışlardır.<sup>11</sup> Ancak birçok tercüme sorununu beraberinde getiren bu yöntem, ayetlerin anlam ve mesajını aktarmada yetersiz kalmakta, kaynak ve hedef dil açısından tasvip edilmemektedir.<sup>12</sup> Çalışma konusu yaptığımız bu meal de harfi tercüme yöntemi ile kaleme alınmıştır.

Kur'an'ın anlaşılmasında dil önemli bir unsurdur.<sup>13</sup> Kur'an'ın Arapça olması, hitabın Arap dilinin kurallarına uygun bir şekilde gerçekleştiğini ifade eder.<sup>14</sup> Mütercim açısından Kur'an dili Arapça bütün yönleriyle, unsurlarıyla bilinmelidir; zira Kur'an Arapça'nın bütün dil özelliklerini bünyesinde barındıran bir kitaptır.<sup>15</sup> Bunun içindir ki ilk dönemden itibaren Arapça, alet ilimlerinin en önemlisi sayılmış ve bu alanda kıymetli eserler kaleme alınmıştır.<sup>16</sup> Konuşulan her dil gibi Arapçanın da kendine özgü gramer, edebi ve mantıksal kuralları vardır.<sup>17</sup> Kur'an'ı anlamaya çalışırken ve tercüme ederken Arap dil sınırları içinde kalınmalı ve bu sınırlar çerçevesinde meal veya tefsir hazırlanmalıdır.<sup>18</sup>

Kur'an tercümelelerinde mütercimim ehil ve sorumluluk sahibi olması gerekir. Zira Allah'ın kelamının tercümesinde işlenecek hatalar diğer tercümelelerde işlenecek hatalardan daha ağırdır.<sup>19</sup> Meallerdeki hataların önemli nedeni cehalet, vukufiyetsizlik ve aceleciliktir.<sup>20</sup> İnceleme konusu yaptığımız mealimizde bu üç durumun fazlasıyla kendini gösterdiğini defalarca müşahade etmiş bulunmaktayız.

---

*Tercüme Teknikleri* (Konya: Serhat Kitabevi, 2011), 33-40; Muhammmet Abay, "Türkçedeki Kur'an Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 10/19-20 (2012), 231-301; Sadrettin Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", *Fatih Sultan Mehmet Vakaf Üniversitesi İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5 (2015), 285-331.

<sup>11</sup> Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsir Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2015), 41, 74-75.

<sup>12</sup> Gıyasettin Arslan, "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi", *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2003), 37; Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2014), 46; Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 273.

<sup>13</sup> İsmail Aydın, "Kur'an'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlimi Açısından Değerlendirilmesi" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/1 (2011), 38.

<sup>14</sup> Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2. Baskı, 2014), 74-75.

<sup>15</sup> Zülfi Kar Durmuş, "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/1 (2010), 35.

<sup>16</sup> Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, 2005), 30.

<sup>17</sup> Feriduddin Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri* (İstanbul: Furkan Basım ve Yayınevi, 2017), 106-107.

<sup>18</sup> Şafii, Muhammed bin İdris, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 50; Abdulkadir Muhammed Huseyn, *Me'ayiru'l-kabul ve'r-red li tefsiri'n-nass'i'l-Kur'ani* (Dimeşk: Dâru'l-Gavsâni, 2. Baskı, 2012), 140; M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 10. Baskı, 2011), 24; Düccane Cündioğlu, *Anlamın Bubarlaşması ve Kur'an* (İstanbul: Kapı Yayınları, 6. Baskı, 2015), 42-43.

<sup>19</sup> Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)* (Ankara: Akid Yayınları, 1989), 132-134.

<sup>20</sup> Abdulcelil Candan, "Meal ve Tefsirlerde Görülen Bazı Sözcük ve Deyim Hataları ile Bunların Önemli Nedenleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 1/3 (Aralık 2001), 90.

### 1.1. Ma‘rife ve Nekrenin Çevirisindeki Yanlışlar

Anlamı belirlenmiş kelimeye ma‘rife, anlamı belirlenmemiş olana ise nekra denir.<sup>21</sup> Sağlıklı bir tercümenin yapılabilmesi için ma‘rife ve nekrenin anlamı mutlaka gözetilmelidir.<sup>22</sup> Mütercimimizin bu konuda dikkatli davranmadığını aşağıya aldığımız örneklerde görebiliriz.

“... O vakit ateşi görmüş ve ailesine demişti ki...”<sup>23</sup>

Didin, ayette nekre olarak geçen “نار/nâran” ifadesini “bir ateş” şeklinde çevirmesi gerekirken kelimeyi ma‘rife formatında “النار/en-nâra” olarak algılamış ve çevirisini bu algı üzerinden “ateş” şeklinde gerçekleştirmiştir. Yazar aynı hatayı “... biz ona şeytam musallat ederiz...”<sup>24</sup> ayetinde de yapmıştır.

“Yemin olsun Biz Musa’ya kitap verdik...”<sup>25</sup>

Yazarın, ayette ma‘rife olarak gelen “الكتاب/el-Kitâb” ifadesini “kitabı” şeklinde çevirmesi gerekirken kelimeyi nekre formatında “كتابa/kitâben” olarak algılamış ve çevirisini bu algı doğrultusunda “kitap” şeklinde gerçekleştirmiştir. Yazarın nekreyi ma‘rife,<sup>26</sup> ma‘rifeyi nekre<sup>27</sup> şeklinde çevirdiği yerlerin çok olması bu hataların çeviri tekniği ve Arap dilini bilmemekten kaynaklandığını göstermektedir.

### 1.2. Tekil ve Çoğulların Çevirisindeki Yanlışlar

Arapçada şahıslar tekil, ikil ve çoğul olarak sınıflanırlar.<sup>28</sup> Doğru bir tercüme için mütercim bu hususlara dikkat etmesi gerekmektedir. Meal yazarımızın tekil ve çoğula dikkat etmediğini aşağıdaki örneklerden rahatlıkla anlayabiliriz.

“Sonra peygamberimizi kurtarıyoruz...”<sup>29</sup>

Didin’in *peygamberimizi* diye çevirdiği kısım ayette رسولنا/rusûlene şeklinde geçmektedir. Meal yazarının çevirisinin doğru olabilmesi için arapça ifadenin رسولنا/rasulune şeklinde gelmesi gerekirdi. O halde kelimeye *peygamberimizi* şeklinde tekil anlam değil *peygamberlerimizi* şeklinde çoğul anlam verilmelidir.

“Namazi doğru kalınız...”<sup>30</sup>

<sup>21</sup> Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 463; Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, 97.

<sup>22</sup> Akpınar, *Kur’an Tercüme Teknikleri*, 42-43. Meallerde ma‘rife ve nekrenin çevirisindeki yanlışlar için bk. Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller*, 463-487.

<sup>23</sup> Didin, *Kur’an-ı Kerim ve Kelime Mealî*; Ta-ha, 20/10.

<sup>24</sup> Didin, *Kur’an-ı Kerim ve Kelime Mealî*; Zuhruf, 43/36.

<sup>25</sup> Didin, *Kur’an-ı Kerim ve Kelime Mealî*; Secde, 32/23.

<sup>26</sup> Nekrenin ma‘rifeye dönüştürüldüğü yanlış çeviriler için bk. 20/10; 26/57; 37/6, 64; 43/36; 47/12; 51/4.

<sup>27</sup> Ma‘rifenin nekreye dönüştürüldüğü tercüme yanlışları için bk. 26/158; 32/23.

<sup>28</sup> Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, 97.

<sup>29</sup> Didin, *Kur’an-ı Kerim ve Kelime Mealî*; Yunus, 10/103.



Bu ayette yukarıdaki hatanın tam tersi olarak tekil çoğul yapılıştır. Yazar, arapçası أقم /*ekim* şeklinde gelen emir fiil ve faili *kal* şeklinde çevirmesi gerekirken, أقيموا /*ekîmu* şeklinde çoğul okumuş ve *kalmız* şeklinde tercüme etmiştir.

“Buyurdu: Ya Musa! Şüphesiz ben seni insanların üzerine seçtim risaletimi vererek, seninle konuşmamla...”<sup>31</sup>

Didin'in *risaletimi* şeklinde çevirdiği kısmın ayetteki karşılığı *risaletlerim* anlamına gelen رسالاتي /*risâlâti* kelimesidir. Yazar mealin birçok yerinde aynı hatayı tekrar etmiş ve tekili çoğul,<sup>32</sup> çoğulu ise tekil<sup>33</sup> şeklinde çevirmiştir.

### 1.3. Fiil ve Faillerin Çevirisindeki Yanlışlar

Arap dilinde fiiller zamanı ifade eder ve “mazi/geçmiş, muzari/şimdiki, geniş, gelecek ve emir (emri gaib/emri hâzır)” fiiller şeklinde üçe ayrılır. Arapçada fiiler kimi zaman mazi ifadesi ile geldiği halde muzari anlamını verebilmektedir. Onun için fiiller doğru tercüme edilmediğinde<sup>34</sup> yanlış anlamalar söz konusu olabilmektedir. Meal yazarımızın basit fiillerin çevirisinde bile ciddi yanlışlar yaptığını görmekteyiz.

“Kulluk yapımız bu beytin Rabbine.”<sup>35</sup>

Yazar, ayette geçen فليعبدو /*fe'l ya'budu* fiilini kulluk yapınlar şeklinde çevirmesi gerekirken *kulluk yapımız* şeklinde çevirmiştir. Yazarın çevirisinin doğru olabilmesi için söz konusu fiilin اعبدو /*u'budu* şeklinde gelmesi gerekirdi. Meal yazarı, burada emri gaibi, emri hazır'a dönüştürmek sureti ile basit bir dil kuralını ihlal etmiştir.

“Bir de münafiklık yapanları bilmek için, onlara gelin Allah yolunda savaşalım veyahut müdafaaada bulunun denilmişti...”<sup>36</sup>

Didin, ayette geçen قاتلو /*katilu* emir fiil ve faili<sup>37</sup> *savaşın* şeklinde çevirmesi gerekirken kelimeye *savaşalım* anlamını vermiştir. Yazarın çevirisinin doğru olabilmesi için söz konusu kelimenin نقاتلو /*nükatilu* şeklinde gelmesi gerekirdi.

“Eğer yine yüz çevirirseniz, şüphesiz Allah fesatçıları bilendir.”<sup>38</sup>

<sup>30</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Meali*; Hûd, 11/114.

<sup>31</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Meali*; A'raf, 7/144.

<sup>32</sup> Tekilin çoğul olarak çevrildiği tercüme yanlışları için bk. 20/80, 117, 120; 22/12, 78; 26/213; 27/36; 29/67; 31/7; 33/62; 35/9, 25; 39/21, 38; 42/49; 43/48; 44/57; 53/55; 54/37; 57/21; 58/10.

<sup>33</sup> Çoğulun tekil olarak çevrildiği tercüme yanlışları için bk. 20/81; 16/7; 23/93; 24/4; 26/158; 37/54; 39/21, 59; 40/36, 70; 42/13, 52; 47/14; 48/20, 29; 51/15; 52/17; 56/6; 56/52; 57/25.

<sup>34</sup> Meallerde fiil zamanlarının tercümesinde yaşanan problemler için bk. Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, 656-664.

<sup>35</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Meali*; Kureys, 106/3.

<sup>36</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Meali*; Âl-i İmrân, 3/167.

<sup>37</sup> Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'âni ve sarfihi ve beyânihi*, 16 Cilt (Beyrut: Dâru'r-Reşid, 3. Baskı, 1995), 2/365.



Yazar, ayette geçen *فإن/fe in tevellev* ifadesindeki fiil ve faili<sup>39</sup> şart edatı ile birlikte *çevirirlerse* şeklinde tercüme etmesi gerekirken *çevirirseniz* şeklinde tercüme ederek faili yanlış çevirmiştir. Didin'in çevirisinin doğru olabilmesi için söz konusu ifadenin *فإن/fe in tevelleytüm* şeklinde gelmesi gerekirdi. Yazar birçok yerde faili yanlış çevirmiş ve gaibi muhatap veya mütekellim şeklinde tercüme etmiştir.<sup>40</sup>

“Eğer seni yalanlıyorlarsa kesinlikle onlardan öncekilerde yalanlanmıştı...”<sup>41</sup>

Didin, ayette ma'lum olarak gelen “*كذب/كذبه*” fiilini “*كذب/كذبه*” şeklinde mechul olarak algılamış<sup>42</sup> ve ayet çevirisinde mantık sınırlarını zorlamıştır. Ayette Hz. Peygambere, sadece kendisinin değil ondan önce gelen peygamberlerin de yalanlandığı belirtilmiştir. Ancak yazar fiili meçhul okumak suretiyle yalanlananların peygamberler değil peygamberlerin münkirleri olduğunu ifade etmiştir.

Mealde fiillerin çevirisinde yapılan yanlışlar bunlarla sınırlı değildir. Yazar tarafından birçok yerde ma'lum fiil mechul,<sup>43</sup> mechul fiil ise ma'lum<sup>44</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. Ayrıca birçok yerde mazi fiil muzari,<sup>45</sup> muzari fiil mazi,<sup>46</sup> emir fiil haber<sup>47</sup> ve kimi fiiller isim<sup>48</sup> şeklinde tercüme edilmiştir.

#### 1.4. Zamirlerin Çevirisindeki Yanlışlar

Zamirlerin mercü problemi tefsir ve tercümelerde başlı başına bir sorundur.<sup>49</sup> Tefsirlerde müşkil addedilen birçok ayetin zamirlerin ircası probleminden kaynaklandığı ehlinin malumudur.

<sup>38</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*, Âl-i İmrân, 3/63.

<sup>39</sup> Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'an*, 2/205.

<sup>40</sup> Gaibin muhatap veya mütekellime dönüştürüldüğü çeviri yanlışları için bk. 19/34; 21/24; 24/30, 41, 54, 55; 26/87; 30/9; 31/32; 33/17; 36/35; 40/83; 56/20; 57/16; 68/33; Muhatabın mütekellime dönüştürüldüğü yanlış çeviriler için bk. 21/68; 68/28; Muhatabın gaibe dönüştürüldüğü yanlış çeviriler için bk. 16/9, 71; 19/89; 25/19; 48/16; 49/14; 57/28; Mütekellimin gaib ve muhataba dönüştürüldüğü yanlış çeviriler için bk. 18/52; 25/32; 54/36.

<sup>41</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Fatır, 35/25.

<sup>42</sup> Meallerde meçhul fiillerin tercümesinde yaşanan problemler için bk. Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller*, 672-678; Halil Hacımuftuoğlu, *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu* (İstanbul: İz Yayınları, 2008), 286-288.

<sup>43</sup> Ma'lum fiillerin mechul fiil şeklinde çevrildiği tercüme yanlışları için bk. 16/54; 17/102; 21/87; 24/48; 28/60; 29/38; 33/37; 44/48, 56; 46/29; 58/10, 22; 76/11, 31.

<sup>44</sup> Mechul fiillerin ma'lum fiil şeklinde çevrildiği tercüme yanlışları için bk. 16/70; 21/60; 22/40; 30/15; 40/18; 54/7, 9; 72/10.

<sup>45</sup> Mazi fiilin muzari fiil şeklinde tercüme edildiği çeviri yanlışları için bk. 15/47; 18/48, 49; 38/5; 40/27; 43/76; 47/13.

<sup>46</sup> Muzari fiilin mazi fiil şeklinde tercüme edildiği çeviri yanlışları için bk. 36/37; 37/35.

<sup>47</sup> Emir fiilin habere dönüştürüldüğü ayet çevirisindeki yanlışlar için bk. 71/24; 44/48.

<sup>48</sup> Fiillerin isme dönüştürüldüğü ayet çevirisindeki yanlışlar için bk. 22/45; 33/67; 45/32.

<sup>49</sup> Meallerde zamirlerin tercümesinde yaşanan problemler için bk. Hacımuftuoğlu, *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, 280-283.

O yüzden tercüme yapılırken zamirlerin mercüine dikkat edilmelidir.<sup>50</sup> Meal yazarımızın bu konuda başarısız olduğu tercümelelerinden bariz bir şekilde anlaşılmaktadır.

“... Onlara Allah'ın ayetleri okunduğu vakit imanlarını ziyadeleştirdik. Onlar Rablerine tevekkül ederler.”<sup>51</sup>

Didin, ayette geçen زادتهم / *zadethüm* ifadesini *ziyadeleştirir/ arttırır* şeklinde çevirmesi gerekirken kelimeyi *ziyadeleştirdik* şeklinde tercüme etmiştir. Yazarın çevirisinin doğru olabilmesi için söz konusu ifadenin زدناهم / *zidnehum* şeklinde gelmesi gerekirdi. Halbuki ayete göre ziyadeleştiren Allah değil, fiilin bir öncesinde geçen ve naibi fail görevi gören آیاته / *ayetihî* kelimesi ile ifade edilen ayetlerdir. Ayette takdiri هي / *hiye* olan gizli/müstetir fail bulunmaktadır.<sup>52</sup> Ayette, Allah'ın ayetleri okunduğunda mü'minlerin imanlarının attığı ifade edilmektedir.<sup>53</sup>

“... Ortak koşuklarımızı ayırdıklarımız Allah'a ulaşamaz. Allah için olansa o ortak koşuklarımızı putlara ulaştır dediler. Ne kadar kötü bükküm veriyorlar!”<sup>54</sup>

Didin'in ortak koşuklarımızı diye çevirdiği ifadenin arapçası لشركائهم / *li şürekaihim* şeklinde gelmiştir. Ayette ilgili kısmın öncesinde gelen لشركائنا / *li şürekaine* ifadesini ortak koşuklarımızı diye çevirdiği halde لشركائهم / *li şürekaihim* ifadesini de aynı anlamda çevirmiştir. Yazar لشركائهم ifadesinde muzafun ileyh görevi gören هم zamirini<sup>55</sup> yanlış çevirmiştir. Hâlbuki bu ifadenin karşılığı ortak koşuklarına şeklinde olmalıydı. Didin bu hatayı ayette iki defa yapmıştır. Aynı hatanın ayet çevirisinde iki defa tekrarlanmış olması ancak ilmi kifayetsizlikle açıklanabilir.

“Sonra Allah sükûnet indirdi Peygamberin ve Mü'minlerin üzerine...”<sup>56</sup>

Yazar, ayette هـ / *hu* zamirini çevirisine yansıtamamıştır. Didin'in sükûnet diye çevirdiği kısmın ayetteki karşılığı sekinetini anlamına gelen سكنته / *sekinetehu* şeklindedir. Ayette Allah fail, انزله / *ezle* fiil, muzaf ve muzafun ileyhten ibaret olan sekinetehu ifadesi ise meful görevindedir.<sup>57</sup> Neseфи ayeti; kendisiyle sükûn bulup iman ettikleri rahmetini indirdi şeklinde tefsir etmektedir.<sup>58</sup> Birçok ayetin

<sup>50</sup> Akpınar, *Kur'an Tercüme Teknikleri*, 44.

<sup>51</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Enfal, 8/2.

<sup>52</sup> Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'ân*, 5/169.

<sup>53</sup> Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali bin Muhammed, *en-Nuket ve'l-ünyân/Tefsîru'l-Maverdî*, thk. Seyyid Abdulmaksud bin Abdurrahîm, 6 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/295; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddin Abdurrahmân bin Ali bin Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015), 540; Beyzâvî, Nasirüddin, Ebû Saîd Abdullâh bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî, *Emvâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl/Tefsîru'l-Beyzâvî*, 2 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/374; Nesefi, Abdullâh bin Ahmed bin Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve bakâiku't-te'vîl/Tefsîru'n-Nesefi* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2000), 403.

<sup>54</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; En'am, 6/136.

<sup>55</sup> Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'ân*, 4: 294.

<sup>56</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Tevbe, 9/26.

<sup>57</sup> Muhyiddin Derviş, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 9 Cilt (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 9. Baskı, 2003), 3/200.

<sup>58</sup> Nesefi, *Medâriku't-tenzîl*, 431.

çevirisinde o/hu zamiri yazar tarafından tercüme edilmemiştir. Zamirlerin çevirisi ile ilgili hatalar mealin birçok yerinde yapılmıştır.<sup>59</sup>

### 1.5. Edatların Çevirisindeki Yanlışlar

Arap dilinde kelime; isim, fiil ve harften oluşur. Harf ise isim ve fiilde olmayan bir anlam için gelir.<sup>60</sup> Çevirilerde cümle ve kelimeler kadar harflerin de (anlamsal fonksiyonlarıyla beraber) doğru tercüme edilmesi önemlidir.<sup>61</sup> Yalnız başına bir anlam taşımayan, cümle içinde anlam kazanan, kelimeleri veya cümleyi birbirine bağlama görevi gören bağlaç ve edatların tercümesi meal-lerde önemli bir sorundur.<sup>62</sup>

“*Küfre gidiş sebepleri Meryem'e karşı çok büyük bir iftirada bulunmalarıdır.*”<sup>63</sup>

Yazar, ayetin siyak ve sibak bağlantısını kopardığı ve ayette geçen ب/bi harfi ceri ile ayette atıf görevi gören و/vav harfinin işlevini meale yansıtamadığı için yeni bir anlam örgüsü geliştirmiştir. Söz konusu yanlışlar bertaraf edildiğinde ayetin şu anlamı verdiği görülecektir: “Helak edilmelerinin veya kalplerinin mühürlenmesinin sebebi sözlerini bozmaları, Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri, kalplerimiz kılıflı demeleri, küfürleri (inkârları ya da nankörlükleri), Meryem'e iftira atmaları ve İsa'yı öldürdük demeleridir.”<sup>64</sup> Yazar birçok yerde ayetlerde geçen cer harflerini ya yanlış anlamlandırmış ya da anlamlarını çeviriye yansıtamamıştır.<sup>65</sup>

“*Hakkı hak olarak tanıttı batılı (Hakkın gücü ile) yok eder bundan mücrimler boşlanmasalar bile.*”<sup>66</sup>

Didin, ayet arapçasında ta'lil için gelen ل/li harfinin<sup>67</sup> anlamını çevirisine yansıtmamıştır. Aynı hata mealin birçok yerinde yapılmış ve ta'lil için gelen li harfinin anlamı çeviriye yansıtılmamıştır.<sup>68</sup> ل/Li harfini ta'lil için aldığımızda ayete şöyle bir meal verilebilir: “Allah, hakkı gerçek-

<sup>59</sup> Zamirlerin yanlış çevirisi için bk. 17/86; 23/105; 27/36; 34/23; 35/33; 36/36; 37/71; ayet metninde geçen zamirlerin yok sayıldığı ayet çevirileri için bk. 17/17; 18/29, 96; 23/110; 24/41; 29/62; 33/22; 34/39; 35/28, 36; 39/7, 14; 40/74; 47/24; 48/27; 52/38; 54/7; 57/19; 58/2; 62/8; ayet metninde olmadığı halde çeviride zamir eklenen yanlış çeviriler için bk. 23/44; 37/22, 74, 106; 50/14; 54/17; 66/8.

<sup>60</sup> Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn, 5 Cilt (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Baskı, 1988), 1/12; Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed bin Yezid, *Kitâbu'l-Muktadab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme (Kahire: Vezaratu'l-Evkâf, 1994), 1/141.

<sup>61</sup> Arslan, “Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi”, 33; Meallerde edatların çevirisi ile ilgili problemler için bk. Hacımuftuoğlu, *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, 291-310.

<sup>62</sup> Ekin & Akyüzöğlü, *Kur'an Tercüme Teknikleri*, 99; Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller*, 487-536.

<sup>63</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Nisa, 4/156.

<sup>64</sup> Derviş, *İrabu'l-Kur'an*, 2: 147-148.

<sup>65</sup> Harfi cerlerin yanlış tercüme edildiği yerler için bk. 15/39; 20/5; 16/26, 73, 81, 84; 19/11; 16/107; 18/39; 16/73, 81; 22/3; 29/31, 35, 68; 31/70; 33/25; 37/72; 38/24; 45/35; 47/9; 55/7; 80/13; harfi cerlerin yok sayıldığı, tercüme edilmediği yerler için bk. 16/2, 123; 18/57; 18/84; 15/39; 32/5; 34/32; 38/32; 45/26; 48/11.

<sup>66</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim Mealî*; Enfal, 8/8.

<sup>67</sup> Derviş, *İrabu'l-Kur'an*, 3: 105.

<sup>68</sup> Ta'lil harfinin çeviriye yansıtılmadığı yerler için bk. 16/25; 18/56; 19/11; 20/15; 22/5; 28/8; 30/45; 33/24; 34/4; 35/30; 40/67, 79; 43/13, 33, 34; 45/14, 22; 48/4; 53/31; 57/25. Ta'lil harfinin te'kid harfi olarak çevrildiği yanlış tercüme için bk. 39/42.

leştirmek ve batılı ortadan kaldırmak için sözleriyle hakkı gerçekleştirmek ve kâfirlerin ardını kesmek istiyordu. Mücrimler istemeseler de.”

“... Allah'ın sizin için takdir ettiğini isteyin. Yiyin ve için, hatta sizce sabahın gelişini beyaz ipliğin siyah iplikten net olarak ayırt edeceğinizi zamana kadar...”<sup>69</sup>

حتى/Hatta harfi gaye olduğu halde yazar tarafından Türkçe'ye aynen aktarılmış ve cümlelerin sonuna anlam bütünlüğünün oluşması için tefsir niteliğinde *zamana kadar* ifadesi eklenmiştir. Hâlbuki yazarın حتى/hatta diye çevirdiği kısım zaten *kadar* anlamını vermektedir. Yazar, ayet Arapçasındaki من الفجر /min'el-fecr car ve mecrurunu *sabahın gelişini* anlamına almak sureti ile ayetin anlamının kaybolmasına ve zihinlerde “*sabahın gelişini, ele alınan beyaz ve siyah iplerin birbirinden net olarak ayrılması ile anlaşılabilir*” şeklinde bir anlamın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kanaatimizce ayete şöyle bir mana vermek daha doğru olacaktır: “Fecrin beyaz ipliği siyah iplikten sizce ayırt edilinceye kadar yiyin, için.” Zira ayette gece ve gündüzün birbirinden ayırt edilmesi kastedilmektedir. Yani siyah iplik ile gecenin karanlığı, beyaz iplik ile gündüzün aydınlığı anlatılmak istenmiştir.<sup>70</sup>

“... Nuh'u da daha önce gelen zürriyetini de hidayete erdirdik. Davud'u Süleyman'ı Eyyubu...”<sup>71</sup>

Didin, ayette geçen من قبل /min kablu ifadesini *daha önce gelen zürriyetini de* şeklinde çevirmiştir. Hâlbuki burada نوحا/Nuh ismi هدينا /bedeyna fiil ve failinin mukaddem mefulüdür. من قبل /min kablu ifadesindeki harfi cer ve zarf ise هدينا /bedeyna kelimesine müteallıktır.<sup>72</sup> Dolayısıyla ayetin anlamı; “daha önce de, Nuh'u ve onun zürriyetinden (soyundan) Davud'u Süleyman'ı, Eyyubu... hidayete erdirdik.” şeklinde olur. Yazarın bu çevirisi okuyucunun aklına; kişi dünyaya gelmeden zürriyeti dünyaya gelebilir mi? sorusunu getirmektedir.

“O ikisinden kurtulan, uzun müddet sonra hatırladı ve dedi ki: Ben size onun tevîlini haber veririm, hemen beni gönderirsiniz.”<sup>73</sup>

Yazar, ayette geçen فأرسلون /fe ersilüni şeklindeki Arapça ifadeyi *hemen beni (zindana) gönderin* şeklinde tercüme etmesi gerekirken *hemen beni gönderirsiniz* şeklinde yanlış çevirmiştir. Ayette şart edatı bulunmadığı halde Didin kendiliğinden şart edatı takdir etmiştir. Yazar mealinin birçok yer-

<sup>69</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Bakara, 2/187.

<sup>70</sup> Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm bin es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Dr. Abdulcelil Abduh Şelbî, 5 Cilt (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 1: 257; İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4 Cilt (Dimâşk: Dâru'l-Feyhâ, 1994), 1: 300-301; Dervîş, *İrabu'l-Kur'ân*, 1. 244; Buhârî, “Tefsir”, 28.

<sup>71</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Enam, 6/84.

<sup>72</sup> Dervîş, *İrabu'l-Kur'ân*, 2: 404.

<sup>73</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Yusuf, 12/45.

inde bu hatayı yapmış ve ayet metninde şart edatı bulunmadığı halde çeviride var gibi göstermiştir.<sup>74</sup>

Mealde edatların çevirisi konusunda yapılan yanlışlar bunlarla sınırlı değildir. Yazar mealde birçok yerde ayet metninde geçtiği halde soru edatlarını<sup>75</sup> ve benzetme edatlarını<sup>76</sup> çeviriye yansıtılmamış, başka ayetlerde ise ayet metninde geçmediği halde çeviride soru edatlarını<sup>77</sup> varmış gibi göstermiştir. Aynı şekilde kimi ayetlerde nida harfi atlanmış tercümeyle yansıtılmamıştır.<sup>78</sup>

## 1.6. Tamlamaların Çevirisindeki Yanlışlar

Arap dilinde isim ve sıfat tamlamaları önem arz eder. Na't ve men'ut(sıfat ve mevsuf), Muzaf ve muzafun ileyh tamlamaları tercümeyle tam aksettirilmediğinde kaynak dilin hedef dile başarılı ile aktarıldığından söz edilemez. Mealimizdeki birçok tercüme sorununun tamlamaların çevirisindeki dikkatsizlikten<sup>79</sup> kaynaklandığını görmekteyiz.

“Ey insanlar! Sizin azgınlığınız ancak sizin kendi nefislerinizdir. Dünya hayatı bir metadır, sonra siz bize döneceksiniz”<sup>80</sup>

Didin'in *dünya hayatı bir metadır* şeklinde çevirdiği kısmın ayetteki karşılığı *متاع الحياة الدنيا / meta' al-hayati'd-dünya* şeklindedir. Yazarın çevirisinin doğru olabilmesi için sıfat-mevsuf ve muzaf-muzafun ileyh tamlamalarından ibaret olan bu ifadenin yerine *إنم الحياة الدنيا متاع / inneme'l-hayati'd-dünya metaun* şeklinde arapça bir ifade gelmeliydi. Ayet hakkında tefsirlerde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimi müfessirler ayetin bu kısmının *بغضكم / bağyukum* kelimesinin haberi olduğunu ifade ederlerken kimileri de bu kısmın mübtedasının mahzuf olduğunu dolayısı ile mahzuf mübtedanın haberi olduğunu ifade ederler. Kısacası hiçbir müfessir bu ayete yazarın verdiği anlamı vermemiştir.<sup>81</sup> Ayete Türkçe şu muhtemel manalar verilebilir: “Azgınlığınız yakın hayatın geçici bir menfaati olmak üzere sizin aleyhinizedir” veya “azgınlığınız aleyhinizedir. Azgınlığınızla (bitmesi) yakın hayatın menfaatini arzuluyorsunuz.”

<sup>74</sup> Ayet metninde geçmediği halde çeviride varmış gibi gösterilen şart edatları yanlışları için bk. 20/63; 24/6; 45/23.

<sup>75</sup> Soru edatlarının çeviriye yansıtılmadığı tercüme yanlışları için bk. 17/93, 94; 18/57, 74; 27/90; 34/33; 50/45; 70/38.

<sup>76</sup> Benzetme edatlarının çeviriye yansıtılmadığı tercüme yanlışları için bk. 33/32; 34/54; 58/5.

<sup>77</sup> Ayet metninde olmayan soru edatlarının çeviriye yansıtıldığı tercüme yanlışları için bk. 18/48, 55; 20/86; 34/6; 50/26; 51/40, 42; 56/82.

<sup>78</sup> Nida harfinin atlandığı çeviri yanlışları için bk. 33/33.

<sup>79</sup> Meallerde tamlamaların tercümesinde yaşanan problemler için bk. Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, 615-644; Hacımuftüoğlu, *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, 254-261; 288-291.

<sup>80</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*, Yunus, 10/23.

<sup>81</sup> Ferrâ, Ebi Zekeriyâ Yahyâ, *Meâni'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsuddîn, 3 Cilt (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1: 310; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1/432; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 469; Derviş, *İrabu'l-Kur'an*, 3/320; Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'an*, 6/104.

“Çünkü sabah *Kur'an'ın okunuşuna şahittir...*”<sup>82</sup>

Yazar, muzaf ve muzafun ileyh olan ve “sabah namazı, sabah okuyuşu/sabah namazında okunan Kur'an” anlamına gelen<sup>83</sup> *قرآن الفجر / kur'an'el-fecri* ifadesini “sabah Kur'an'ın okunuşuna şahittir” şeklinde yanlış çevirmiştir.

### 1.7. Müzekker ve Müennes İfadelerin Çevirisindeki Yanlışlar

Arapçada kadın ve erkeklere hitap, farklı lafızlarda yapılır. Erkek ve kadınları ifade eden zamir ve kalıplar birbirinden farklıdır. Bir metni kaynak dilden hedef dile aktaracak birinin iki dil arasındaki yapısal farklılıklara dikkat etmesi gerekir. Meal yazarı kimi yerlerde bu yapısal farklılıklara dikkat etmemiş ve müzekker-müennes formlarını birbirine karıştırmıştır.

“*‘Siz Allah'ın emrine de mi şaşırıyorsunuz?’ dediler. Allah'ın rahmeti ve bereketi Ehl-i Beytin üzerinedir. Şüphesiz o övgüye layık ve şereflidir.*”<sup>84</sup>

Didin'in, “...mi şaşırıyorsunuz” şeklinde çevirdiği kısmın arapçası “*أتعجبين/eta'cebîne*” şeklindedir. Ayetin bağlamından anlaşıldığı gibi hitap melekler tarafından Hz. İbrahim'in eşine yapılmıştır. Melekler, yazarın çevirisine yansıdığı gibi erkekler topluluğuna değil bir kadına “...mi şaşırıyorsunuz?” sorusunu yöneltmişlerdir. Didin'in, “*Allah'ın rahmeti ve bereketi Ehl-i beytin üzerinedir*” şeklindeki çevirisinin doğru olabilmesi için bu kısmın “*rahmetullahi ve berekâtühu ale ehl'l-beyt?*” şeklinde gelmesi gerekirdi. Ayette *kalu* mazi fiil ve fail, *e* soru edatı, *ta'cebîne* muzari fiil ve fail, *min emrillah* cer-mecrur, isim, *rahmetullahi* mubteda, *vav* atıf harfi, *berakatuhu* matuf, *aleykum* haber, *ehlelbeyt* nidası mahzuf munada işlevi görmektedir.<sup>85</sup> Buna göre ayeti şöyle çevirebiliriz: “Allah'ın işine mi şaşırıyorsunuz? Ey evhalkı! Allah'ın rahmeti ve bereket(ler)i sizin üzerinizdir.”

### 2. Arapça, Türkçe ve Kur'an'a Vakıf Olmaktan Kaynaklanan Yanlışlar

Tercüme tek bir dil üzerinden gerçekleştirilen bir faaliyet değildir, onun içindir ki meal yazarı, kaynak ve hedef dilin her ikisini bilmeli, dil inceliklerine ve Kur'an'a vakıf olmalıdır.<sup>86</sup> Meal yazarı kaynak ve hedef dile hâkim olmadan çeviri yapmaya kalkmamalıdır. Zira çevirmen iki dil-

<sup>82</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; İsra, 17/78.

<sup>83</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2: 55; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 827; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1: 579; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 633.

<sup>84</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Hud, 11/73.

<sup>85</sup> Derviş, *İrabu'l-Kur'ân*, 3: 459-460; Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'ân*, 6/315-316.

<sup>86</sup> Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, 77; İsmail Çalışkan, *M. Esed'in Kur'an Mesajının Tablil ve Tenkidî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 62; Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri-“Azîz Kur'an” ve “İnsanlığa Son Çağrı Örneği”* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 182; Durmuş, “Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım”, 9; Abdülcelil Bilgin, “Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2010), 176; Gıyasettin Arslan, “Türkçe Kur'an Meallerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu”, *Kur'an Mealleri Sempozyumu-Eleştiriler ve Öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir*, 2 Cilt (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1: 475.



den birine hâkim olmadığında ya okuduğunu yanlış anlayacak ya da yanlış aktarımda bulunacaktır. Kur'an gibi kutsal bir kitabın çevirisi ise roman, hikâye veya bir fikir kitabının çevirisi gibi değildir. Kur'an'ı çeviren birinin kaynak ve hedef dile hâkim olması, her iki dili çok iyi bilmesi yetmemektedir. Kur'an'ı çevirmeden önce onu bir bütün olarak çok iyi tanımalı ve okuma anlama süreçlerinden geçmelidir.<sup>87</sup> Zira Kur'an sadece Arapça bilenlerin çevireceği bir kitap değildir. Birçok Kur'an tercümesinin çeviri kokması, amaca tam anlamı ile hizmet etmemesi Kur'an'ın anlaşılmasından çevrilmesinden dolayıdır.

### 2.1. Deyimleri Anlamamaktan Kaynaklanan Çeviri Yanlışları

Kur'an bir taraftan sözlü kültürün özelliklerini bünyesinde taşıyan, yazıya geçirilmiş bir metin, diğer taraftan kendine has üslûbuyla ses-mânâ bütünlüğüne, mecaz, deyim ve istiârenin yoğun olarak kullanıldığı ilâhî bir kelimedir.<sup>88</sup> Mütercimim önündeki en zor konulardan birisi de deyimlerdir.<sup>89</sup> Deyimlerin çevirisinde iki önemli husustan biri deyim farkına varılması ve onun doğru yorumlanması diğeri ise deyim hedef dile başarılı bir şekilde aktarılmasıdır.<sup>90</sup> Meal yazarımızın deyimlerin çevirisinde başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir.

“... *Ve ömürleri yolda geçenlere...*”<sup>91</sup>

Didin, ayette geçen “*ibni's-sebil*” ifadesini “*ömürleri yolda geçenler*” şeklinde çevirmiştir. Halbuki bu tabir Arap dilinde bir deyimdir ve “*menzîlinden uzak, zor durumda kalmış misafir, yolcu, vb. yabancılar*” için kullanılmaktadır.<sup>92</sup> Yazarın meallendirmesi ise deyim içeriğinden anlamdan oldukça uzak ve yanlıştır.

### 2.2. Kelimelere Yanlış Anlam Takdir Etmekten Kaynaklanan Çeviri Yanlışları

Arapça lügat ilmi Kur'an'a hizmet için ortaya çıkmış<sup>93</sup> Kur'an tefsîrinin önemli kaynaklarından biridir.<sup>94</sup> Rağîb el-İsfehânî'nin (ö. 502/1108) de belirttiği gibi Kur'an'ı anlamaya ilk kelimeleri

<sup>87</sup> Hacımüftüoğlu, *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, 168.

<sup>88</sup> Durmuş, *Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım*, 10; Cüneyt Eren, *Kur'an Yorumunda Yanlış Mulâbazalar Kur'an'ı Lafzî Okuma* (İstanbul: Işık Yayınları, 2016), 16.

<sup>89</sup> Koçak, “Açık ve Anlaşılır Bir Kur'an Çevirisinin Temel İlkeleri”, 321. Meallerde deyim çevirilerinde yaşanan problemlerle ilgili bk. Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 55-339; Hacımüftüoğlu, *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, 263-268; Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, 304-348.

<sup>90</sup> Mehmet Hakkı Suçın, *Öteki Dilde Var Olmak* (İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2013), 183-185.

<sup>91</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Nisa, 4/36.

<sup>92</sup> Derviş, *İrabu'l-Kur'an*, 2/21; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/214; Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 21-22.

<sup>93</sup> Abdulmacit Nedim, *Nemüçec min dirâseti'd-delâliyyeti fî tefsîri kuruni'l- hamseti'l- ulâ*, (y.y., ts.), 49.

<sup>94</sup> Sadreddin Gümüş, *Kur'an Tefsîrinin Kaynakları* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 102.



anlamakla başlanmalıdır.<sup>95</sup> Bunun içindir ki Kur'an'ı tercüme edecek kişi ilk dönem Arap dil sözlüklerine, kelimelerin anlamsal zenginliğine ve geçirdikleri anlam değişimlerine vakıf olması gerekir. Aşağıya aldığımız örnekler meal yazarımızın kelimelerin anlam genişliğine ve sözlüklere vakıf olmadığını göstermektedir.

“Gözlerini sakın dikme! Onların zevk sürerek faydalandıkları zevcelere...”<sup>96</sup>

Didin, ayette geçen “*ezvâc/أزواج*” kelimesini yanlış çevirerek Hz. Peygamber hakkında yanlış algılamalara yol açacak nitelikte bir tercümede bulunmuştur. Yazarın çevirisi, okuyucunun zihninde Hz. Peygamberin, düşmanlarının kadınlarına göz diktiği algısını uyandırdığı için oldukça sakıncalıdır. Halbuki “*ezvâc*” kelimesi Arap dilinde “*renk, denk, akran, koca, eş, çift*” anlamlarının yanısıra “*sınıf, topluluk*”<sup>97</sup> anlamına da gelmektedir<sup>98</sup> ki bu durumda ayetin doğru çevirisi şöyle olmaktadır: “*Onlardan bazı topluluklara verdiğimiz ...dünya hayatının çekici nimetlerine göz dikme...*”

“*Böylece mihrapta kavminin karşısına çıktı. Onlara ilham yolu ile sabah ve akşam tesbih ediniz diye işaret buyurdu*”<sup>99</sup>

Hz. Zekeriyâ, meleklerin getirdiği çocuk müjdesi üzerine kavmi ile konuşmamış/konuşamamış ve mihrapta(mabedinde) halkın karşısına çıkıp işaret yolu ile kavminden Allah'ı sabah akşam tesbih etmelerini istemişti. Didin, ayette geçen “*evbâ ileyhim/أوحى إليهم*” ifadesini “*onlara ilham yolu ile*” şeklinde tercüme etmiş ve ayet mealinin sonuna tefsiri bir ifade olarak “*işaret buyurdu*” ifadesini eklemiştir. Halbuki ilham kalbi bir şeydir, işaret ise şekli bir durumdur ve ilhamla işaretle bulunmak mümkün değildir. Vahiy kelimesi Arapçada “*ilham, yazmak, emretmek, işaret etmek, birine gizli bir yolla ilim ilka etmek*” anlamlarına gelmektedir.<sup>100</sup> Yazar, “*ilham yolu ile*” ifadesinin yerine “*işaret buyurdu*”<sup>101</sup> tabirini kullanmış olsaydı daha doğru bir tercih yapmış olurdu.

“*Bu Arapça da mı yabancı...*”<sup>102</sup>

Didin, ayette geçen “*Arap/Arap olan biri*” anlamına gelen “*arabi/عربي*” kelimesin “*arapça*” şeklinde anlamış ve ne ifade ettiği belli olmayan “*bu arapça da mı yabancı?*” şeklinden bir çeviride

<sup>95</sup> Rağib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Ayteni (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Baskı, 2001), 10.

<sup>96</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Hicr, 15/88; Taha, 20/131.

<sup>97</sup> Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd, *el-Keşşâf an bakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, 4 Cilt (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 3/95; أصنافاً من الكفرة

<sup>98</sup> Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed, “Zevc”, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Dr. Davud Sellum v.dğr. (Beirut: Mektebetü Lübnân, 2004), 341; İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Ahmed bin Zekeriyâ, “Zevc”, *Mekâyısü'l-luğâ*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 392; Rağib el-İsfehânî, “Zevc”, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 220-221; Firuzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kub, “Zevc”, *el-Kâmusu'l-mubtâ*, thk. Halil Me'mun Şeyhâ (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 5. Baskı, 2011), 579.

<sup>99</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Meryem, 19/11.

<sup>100</sup> Ferâhîdî, “Vahy”, *Kitâbu'l-'ayn*, 892; İbn Fâris, “Vahy”, *Mekâyısü'l-luğâ*, 949-950; Rağib el-İsfehânî, “Vahy”, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 530-531; Firuzâbâdî, “Vahy”, *el-Kâmusu'l-mubtâ*, 1386.

<sup>101</sup> Ferâhîdî, “Vahy”, *Kitâbu'l-'ayn*, 892.

<sup>102</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Fussilet, 41/44.

bulunmuştur. Hâlbuki ayette Arapların, Allah'ın kendilerine farklı dilde bir kitap indirmesi halinde; “*Araba yabancı dilde kitap mı?*” şeklinde itiraz sergileyecekleri ifade edilmektedir. Didin, başka yerlerde de benzer hataları yapmış, kelimelere doğru anlam takdir edememiş<sup>103</sup> ve kimi yerlerde ise kelimelerin anlamını atlamıştır.<sup>104</sup>

### 2.3. Arap Dil Üslubunu Bilmemekten Kaynaklanan Çeviri Yanlışları

Arapların dili ve üslubu<sup>105</sup> üzere inen Kur’ân’ın tefsiri ve tercümesi bu dilin kurallarına göre olmalıdır.<sup>106</sup> Mütercim, Arap dilinin inceliklerini bilmeli, benzeri getirilemeyen mu‘ciz bir kitap ile muhatap olduğunun farkında olmalıdır.<sup>107</sup> Yazarımızın Arap dil selikasına ve Kur’an üslubuna vakıf olmadığı yapmış olduğu tercümelere anlaşılmaktadır.

“... *İkinin ikincisi* o zaman mağaranın içindelerdi. O zaman arkadaşı ona diyordu ki: *Mahzun olma. Şüphesiz Allah bizimle beraberdir...*”<sup>108</sup>

Didin, ayette geçen “*saniye's-neyni/ثانى إثنين*” ifadesini “*ikinin ikincisi*” anlamında tercüme etmiştir. Halbuki araplar, “*saniye's-neyni*” ifadesini “*ebadü's-neyni/iki kişiden biri*” anlamında kullanırlar.<sup>109</sup> Yazar, bu yanlış çevirisiyle kalmamış ve “*saniye's-neyni*” ifadesini bağlamından kopararak yanlış bir anlamın ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Hâlbuki “*saniye's-neyni*” ifadesi “*ehracehu*” ifadesindeki “*he*” zamirinin halidir. Dolayısıyla tercümesi şöyle yapılır: “*Kâfirler iki kişiden biri olarak onu (Mekke'den) çıkardıklarında...*” Ayette “*saniye's-neyni*” muzaf, muzafun ileyh, ondan sonraki “*iz*” bedel, “*hümê*” mübteda , “*fi'l-gar*” haber ve bundan sonraki “*iz*” yine bedeldir.<sup>110</sup> Didin, mealin tümünde olduğu gibi bu ayette de adeti olduğu üzere ayeti bölümleyerek çevirirken dil kaidelerini dikkate almamış ve yeni bir anlam örgüsü geliştirmiştir. Bağlam ve Arap dil kuralları hesaba katıldığında ayete şöyle bir meal verilebilir: “*Kâfirler iki kişiden biri olarak onu (Mekke'den) çıkardıklarında, her ikisi de mağarada iken arkadaşına: “Üzülme (çünkü) Allah bizimle beraberdir...”* Yazar, “*hümê*” zamirini ve bedelleri çevirisine aktaramadığı gibi “*arkadaşına*” anlamında çevirmesi gereken “*li sabibihi*” ifadesini “*arkadaşı ona*” şeklinde yanlış tercüme etmiştir.

“*O'nun misline benzeyen bir şey yoktur...*”<sup>111</sup>

<sup>103</sup> Kelimelerin yanlış çevirisi için bk. 12/4; 13/15; 17/9, 79; 19/11, 46; 20/51; 34/32; 38/21.

<sup>104</sup> Tercüme edilmeden atlanan kelimeler için bk. 21/7; 25/49.

<sup>105</sup> Kur’an’ın üslubu için bk. Zürkani, Muhammed Abdulazim, *Menabilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed bin Ali (Kahire: Daru'l-Hadis, 2001), 253-276.

<sup>106</sup> İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 23.

<sup>107</sup> Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, 132-133.

<sup>108</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Tevbe, 9/40.

<sup>109</sup> Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 436.

<sup>110</sup> Derviş, *İ'rabu'l-Kur'an*, 3: 218.

<sup>111</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Şûrâ, 42/11.

Ayette geçen “*kemislibi/كَمِثْلِهِ*” ifadesi “*leyse/ليس*”nin mukaddem haberi, “*şeyun/شيء*” kelimesi ise “*leyse*”nin muahhar ismidir. Ayet hiçbir şeyin Allah’a benzemediğini, Allah’ın benzerinin olmadığını ifade ederken Didin’in çevirisi ise Allah’ın benzerinin olduğunu ve Allah’ın misline/benzerine kimsenin benzemediğini ifade etmektedir ki böyle bir ifade tevhide aykırıdır.

#### 2.4. Türkçe’yi Bilmemekten Kaynaklanan Çeviri Yanlışları

Anlam eksenli bir çeviride önemli olan mefhumu idrak etmek ve onu idrak edilebilecek bir surette muhataba yansıtmaktır.<sup>112</sup> Türkçe meallerde genellikle Arapçanın etkisinde kaldığı için hedef dilde çeviri hataları yapılmaktadır.<sup>113</sup> Kaynak metindeki bir ifadenin veya bir kelimenin anlamını yanlış yorumlama sonucu hedef metinde mantıksız, saçma ve tuhaf ifadeler görülebilmektedir.<sup>114</sup> Kur’ân meallerindeki bu tür anlam ve anlatım bozukluklarının, kaynak dille ilgili bilgi eksikliklerinin yanı sıra Türkçeye vukufiyyetin yeterli düzeyde olmamasından da kaynaklandığını söylemek mümkündür.<sup>115</sup>

“*Ve teraziyi de doğru eşit tartın*”<sup>116</sup>

Didin, ayette geçen “*vezn*” kelimesini “*mizan*” olarak algılamış ve Türkçe açısından kabul edilemeyecek bir çeviri örneği sergilemiştir. Ayette tartı işleminin dosdoğru yapılması istendiği halde yazarın çevirisinde tartı işleminin değil tartı aletinin doğru tartılması ifade edilmektedir. “*Terazinin tartılması*” ifadesi yazarın tercümesini mantık süzgecinden geçirmediğini ve hedef dil açısından uygunluğunu sorgulamadığını göstermektedir.

“... *Sizler sakınmıyordunuz, kulaklarınız, gözlerinizi ve derilerinizi sizin aleyhinize şahitlik eder diye...*”<sup>117</sup>

Yazar çevirisinde Arap dil kurallarını hiçe saydığı ya da bilmediği için ayetin mesajını tam tersine çevirmiş ve hedef dil açısından da makbul olmayan bir tercümede bulunmuştur. Didin’in tercümesinden kâfırların; kulak, göz ve derilerinin aleyhlerinde şahitlik edeceklerini bildiklerini ve bu organların aleyhlerinde şahitlik etmeleri için bile bile günaha girdiklerini anlamaktayız. Hâlbuki ayet bunun tam tersini ifade etmekte ve söz konusu organların aleyhlerinde şahitlik edeceklerine inanmadıklarından dolayı günahattan sakınmadıklarını ifade etmektedir.

“...*Allah’tan sonra ne bir dostluk ne de bir koruma yoktur.*”<sup>118</sup>

<sup>112</sup> Bilgin, *Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri*, 176.

<sup>113</sup> Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur’ân Tercümeleri*, 134.

<sup>114</sup> Hacımuftuoğlu, *Kur’ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, 76.

<sup>115</sup> Abdülcelil Bilgin, “Anlam ve Anlatım Bozuklukları Açısından Kur’ân Mealleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 1/1 (2015), 89-90; Hacımuftuoğlu, *Kur’ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, 77.

<sup>116</sup> Didin, *Kur’an’ı Kerim ve Kelime Mealî*; Şuara, 26/182.

<sup>117</sup> Didin, *Kur’an’ı Kerim ve Kelime Mealî*; Fussilet, 41/22.

<sup>118</sup> Didin, *Kur’an’ı Kerim ve Kelime Mealî*; Rad, 13/37.

Yazar, çevirisinin birçok yerinde hiçe saydığı ya da bilmediği Türkçe dil kurallarını ihlal etmiş<sup>119</sup> ve anlatım bozukluğu içeren tercümelerde<sup>120</sup> bulunmuştur. Ayetin çevirisinde “*ne... ne de... yoktur*” şeklinde kullandığı kalıp Türk dili açısından anlatım bozukluğu içermektedir. Türkçe açısından doğru ifade şu şekilde olmalıdır: “...*Allah’tan sonra ne bir dostluk ne de bir koruma vardır.*” Kaynak ve hedef dile vakıf olmayan yazarın mealinde bu tür hatalar oldukça fazladır.

“*İnsanlardan, hayvanlardan, davarlardan böyle muhtelif renkler var...*”<sup>121</sup>

Didin, bu ayetin çevirisinde de Arap dil kurallarını dikkate almamış ve Türkçe açısından makbul olmayan bir tercüme örneği sergilemiştir. Yazarın çevirisine göre insanlar, hayvanlar ve davarlar muhtelif renklerdir. Halbuki ayette sözü edilenlerden muhtelif renkte olanların bulunduğu ifade edilmektedir.

“*Rahmanı inkâr eden kimselerin evlerini gümüşten tavan yapardık...*”<sup>122</sup>

Didin’in, Arap dil kurallarını ihlalden kaynaklı yanlış ayet çevirisi Türk dili açısından sorunludur. Yazarın çevirisine göre insanlığın küfürde birleşme tehlikesi olmamış olsaydı Allah, Rahman’ı inkâr edenlerin evlerini gümüşten tavan yapacaktı. Türkçe kullanımda *evin tavan olması* söz konusu değildir. Zira bir evin tavanı olur ama ev tavan olmaz. Hâlbuki Allah ayette, insanların küfürde birleşmeleri tehlikesi olmamış olsaydı inkâr edenlerin evlerine gümüşten tavan ve merdiven yapacağını ifade etmektedir.

“*Siz e henüz takdir edilmemiş başka verilecek şeylerde var...*”<sup>123</sup>

Yazar yine her zamanki gibi ayeti kaynak dilin kurallarından bağımsız okumuş ve mantıktan yoksun çelişkili bir çeviri örneği sergilemiştir. İtikadi açıdan sakıncalı ve Türk dili açısından çelişkili olan bu çeviriye göre Allah, takdir etmediği şeyleri va’detmektedir. Kur’an’a göre Allah bir şeylerin verileceğini söylemişse onu mutlaka önceden takdir etmiştir. Hâlbuki ayetin yanlış çevirilen kısmı şu şekildedir: “...*Malik olmadığımız, ele geçirmedüğümüz, daha başka şeyler de var/لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا*”

## 2.5. Âyet Bütünlüğü ve Bağlam İhmalinden Kaynaklanan Çeviri Yanlışları

Bir metin bütün olarak kavranmadığında mütercim anlama problemleri ile karşı karşıya kalır. En önemli tercüme problemi metin bütünlüğüne dikkat etmemekten kaynaklanır.<sup>124</sup> Kur’an’ı

<sup>119</sup> Türkçe’yi bilmemekten kaynaklanan yanlışlar için bk. 16/101; 18/39; 35/37; 37/119, 108, 129; 42/28; 43/26; 43/36; 44/58; 59/2; 38/23.

<sup>120</sup> Türkçe Anlatım Bozuklukları için bk. 18/39, 43/33/37; 35/28; 42/11; 55/10; 56/5; 59/21; 72/21; 98/1.

<sup>121</sup> Didin, *Kur’an’ı Kerim ve Kelime Mealî*; Fâtır, 35/28.

<sup>122</sup> Didin, *Kur’an’ı Kerim ve Kelime Mealî*; Zuhruf, 43/33.

<sup>123</sup> Didin, *Kur’an’ı Kerim ve Kelime Mealî*; Fetih, 48/21.

<sup>124</sup> Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller*, 542, 545.

doğru anlayabilmek için de ona bir bütün halinde yaklaşmak<sup>125</sup> ve bütünlük içinde tercüme etmek gerekmektedir.<sup>126</sup> Zira Kur'an'ın kendi kendini tefsir eden bir özelliği vardır. Onun bir kısmını anlamak diğer kısımlarını anlamaya bağlıdır.<sup>127</sup> Bir ayeti anlamak için bağlamını da bilmek gerekir.<sup>128</sup> Metinsel ve tarihsel olmak üzere iki yönü bulunan siyakın/bağlamın<sup>129</sup> Kur'an'ın anlaşılmasındaki önemi tartışılmazdır. Metinsel bağlam bir ayetin veya ayet grubunun sure içinde bulunduğu mevzidir.<sup>130</sup> Ayetlerin bağlamı, tefsir disiplininin temel zeminini oluşturur. Bu anlamda hiçbir ayet, içinde yer aldığı ayet grubu veya sure bütünlüğü hatta kitap bütünlüğünden bağımsız olarak tercüme edilemez.<sup>131</sup> Bazı ayetler gramer açısından bir öncekine bağlıdır ve birlikte çevrilmesi gerekir.<sup>132</sup> Hatta bir cümle bazen birkaç ayetten oluşabilmektedir.<sup>133</sup> Buna göre ayetleri tek başına çevirmek bile tasvip edilmezken,<sup>134</sup> ayeti bölümleyerek çevirmek asla tasvip edilemez. Didin, mealinin tümünde ayetlere *takti'* / *bölümleme* metodunu uygulayarak ayetlerin iç bütünlüğünü bozmuş, ayetlerin bağlamlarını dikkate almamış ve her defasında yeni bir metin inşa etmiştir.<sup>135</sup>

“...De ki: Bunlar iman eden kimseler içindir. Dünya hayatında ve kıyamet gününde onlara mahsus-tur...”<sup>136</sup>

Didin, ayet çevirisinde dil kurallarını dikkate almayarak “*halisaten/خالصة*” kelimesini dünya ve ahirete *hal* yaparak reel hayata ters düşen bir çeviri gerçekleştirmiştir. Yazının çevirisine göre iman etmeyenlerin dünyada nimetlerden faydalanmamaları gerekir zira nimetler bu hayatta sadece mü'minler içindir. Ayette geçen *hiye* mübteda, *lillezîne* harfi cer-ismi mevsul ve haber, *fi'l-hayâti'd-dünya* car-merur ve mevsuf-sıfat, *halisaten* hal/ikinci hal, *halisaten* kelimesine müteallık olan *yerim*

<sup>125</sup> Tâlib Muhammed İsmâîl, *Eseru's-siyâki'l-Kur'âni fi iştirâki'l-lafzi* (Ammân: Dâru Künûzu'l-Ma'rifeti, 2015), 12-16; Eren, *Kur'an Yorumunda Yanlış Mulâhazalar*, 16; Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü*, 198-199, 255; Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 202. Kur'an bütünlüğü ve bağlamın önemi için bk. Abdulvahhâb Reşîd Sâlih Ebû Safiyye, *Hucûyyetü'd-delâleti's-siyâkiyyeti fi't-tefsîr* (Ammân: Dâru Ammâr, 2010), 15-53; 53-108.

<sup>126</sup> Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri-“Azîz Kur'an” ve “İnsanlığa Son Çağrı Örneği”*, 183.

<sup>127</sup> Koçak, “Açık ve Anlaşılır Bir Kur'an Çevirisinin Temel İlkeleri”, 312.

<sup>128</sup> Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü*, 253.

<sup>129</sup> Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 116.

<sup>130</sup> Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 192-193.

<sup>131</sup> Arslan, “Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi”, 36; Akpınar, *Kur'an Tercüme Teknikleri*, 56.

<sup>132</sup> Muhammed Aydın, “Kur'an Meallerinde İrab Bağlamındaki Tercüme Problemleri”, *Kur'an Mealleri Sempozyumu-Eleştirel ve Öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir*, 2 Cilt (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1: 296.

<sup>133</sup> Seyyid Hızır, *Favâsil'il-âyeti'l-Kur'âniyye* (Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2. Baskı, 2009), s. 50; Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, 571.

<sup>134</sup> Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri-“Azîz Kur'an” ve “İnsanlığa Son Çağrı Örneği”*, 184.

<sup>135</sup> Âyet bütünlüğüne dikkate almamaktan kaynaklanan çeviri yanlışları için bk. 16/57; 17/59; 18/57; 20/71, 72; 20/87, 92, 93, 98; 21/90, 104; 23/83; 24/6; 30/59; 37/86; 42/51; 47/34; 54/26; âyet bütünlüğünün bozulduğu ve yeni metnin inşa edildiği yerler için bk. 16/62, 66, 69; 21/90; 47/8; 56/82; 20/110; 23/45; 33/34; 17/78; 36/14.

<sup>136</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Araf, 7/32.

muzaf-zaman zarfı, *keyame* muzafun ileyh görevini görmektedir.<sup>137</sup> Buna göre ayet mealî şöyle olmalıdır: “...Onlar dünya hayatında mü’minlere yakışırsın, ahiret hayatında ise sadece onlarıdır...”

“Nuh ‘Ya rab beni yalanlamalarından dolayı bana yardım et’ dedi”<sup>138</sup>

Didin, ayetin bağlamını dikkate almaksızın mealin 2006 baskısında “...Beni yalanlamalarından dolayı bana yardım et” sözünün Hz. Nûh’a, 2009 baskısında ise Hz. Hûd’a ait olduğunu belirtmiştir. Hâlbuki ayetin siyak ve sibakında kendisinden bahsedilen peygamber ve kavminin ismi zikredilmemektedir. Müfessirler burada zikredilen peygamberin Hud, Salih hakkında farklı bilgiler vermektedirler.<sup>139</sup>

“... Onu hemen cehenneme atın”<sup>140</sup>

*Cahim* kelimesi bu ayet haricinde geçtiği tüm ayetlerde cehennemin bir ismi veya sıfatı olarak gelmiştir. Yazar ayetin bağlamına dikkat etmeden Arap dilinde “şiddetli bir şekilde yanıp tutuşan ateş” anlamına gelen<sup>141</sup> “*cahîm/جحيم*” kelimesini “*cehennem*” şeklinde algılamış ve ayette kendisinden ve tevhid mücadelesinden bahsedilen Hz. İbrahim için “... Onu hemen cehenneme atın” şeklinde yanlış bir çeviri yapmıştır. Hâlbuki ayet, Hz. İbrahim’in mücadele sürecini ve dönemin zalim hükümdarı tarafından ateşe atılmasını anlatmaktadır.

“... Senin baban İmran kötü bir adam değildi”<sup>142</sup>

Didin’in, ayette geçmeyen “*İmran*” ismini ayet mealine yazması ilk bakışta tefsiri bir ifade olarak anlaşılabilir lakin yazar “*İmran*” ismini ayette geçen ve “*adam, şabıs, kişî*” gibi anlamlara gelen<sup>143</sup> “*imrae/إمرأ*” kelimesini yanlış okuması sonucu çeviriye yansıtmıştır. Mealî ilgili kısmının reklendirmesine bakıldığında bu hatanın tek sebebinin yanlış okuma olduğu görülecektir. Yazar, benzer hataları başka ayetlerin çevirisinde de yapmıştır.<sup>144</sup>

## 2.6. Renklendirme Yanlışları

Kelimelerin kaynak ve hedef dildeki karşılığını sözlük karıştırmaya gerek duymadan renkler aracılığıyla öğretmek ve öğrenimi kolaylaştırmak için kaleme alınmış bu mealin renklendirme hususunda fazla bir yanlış barındırmadığını ama kimi yerlerde bu yanlışların işlendiğini ifade etmeliyiz.

<sup>137</sup> Derviş, *İrabu'l-Kur'an*, 2/542; Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'an*, 4/394.

<sup>138</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Mü'minun, 23/39.

<sup>139</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/180; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 973; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/328; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/103; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 756.

<sup>140</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Saffat, 37/97.

<sup>141</sup> Ferâhîdî, “*Cahîm*”, *Kitâbu'l-'ayn*, 102; Rağîb el-İsfahânî, “*Cahîm*”, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, 95; Firuzâbâdî, “*Cahîm*”, *el-Kâmusu'l-mubtâ*, 196.

<sup>142</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Meryem, 19/28.

<sup>143</sup> Firuzâbâdî, “*Mer'u*”, *el-Kâmusu'l-Mubtâ*, 1214.

<sup>144</sup> Kelimeleri yanlış okumaktan kaynaklanan hatalar için bk. 19/1, 28; 17/83; 34/27; 38/43.



“Ey Rasul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Tebliğ etmezsen Allah'ın risaletini yerine getirmiş olmazsın...”<sup>145</sup>

Ayet doğru tercüme edildiği halde renklendirme yanlış yapılmıştır. Kelimelerin rengine bakarak ayeti anlamaya çalışacak bir okuyucu bu renklendirme hatası sonucu yanlış bilgi edinecektir. Ayetin çevirisinde “*in lem tef'al/إن لم تفعل*” ifadesinin anlamı ile “*fe ma bellağte/فما بلغت*” ifadesinin anlamı renklendirmede karıştırılmıştır. Bu karıştırmanın sebebi ise yazım ve renk karışıklığı değil, Arap dilini yeterince bilmemektir. Mealin başka yerlerinde de renklendirme yanlışları bulunmaktadır.<sup>146</sup>

### **Sonuç**

Çalışma konusu ettiğimiz Didin'in meali, ilk renkli meal olması yönüyle takdiri hak etmekte ise de içerdiği ciddi yanlışlar açısından tenkidi hak etmektedir. Yıllardır mealin düzeltilmesi ve bu hali ile piyasadan çekilmesi gerektiğini farklı mecralarda dillendirmemize ve yayınevini birebir uyardırmamıza rağmen çağrımıza karşılık verilmemiş ve her baskıda aynı hatalar tekrar edilmiştir. Halk arasında yayılan ve ilk renkli meal olması hasebiyle okuyucularda karşılık bulan böylesi bir meal hakkında okuyucuları uyarmak, bilgilendirmek akademik sorumluluğumuzun gereğidir. Mealdeki yanlışların fazlalığı meal yazarının yeterli ilmi alt yapıya sahip olmadan bu işe kalkıştığını göstermektedir. Kur'an mealini kaleme alacak birinin öncelikle Kur'an'ı tanıması ve Kur'an ilimlerine, tefsir problemlerine vakıf olması gerekir. Okuyuculara Kur'an arapçasını ve kelimelerini öğretme iddiası taşıyan bir meal yazarının ise kaynak ve hedef dili yeteri kadar bilmesi şarttır.

İncelemelerimiz sonucunda Kur'an'ın neredeyse altıda birinin yanlış tercüme edildiğini görmüş bulunmaktayız. Bu yanlışların temel sebebi kanaatimizce ilmi kifayetsizlikten başka değildir. Yazar, ayetleri tercüme ederken kaynak ve hedef dilin kurallarını altüst etmiş ve ayetleri iç bütünlüklerinden kopararak çevirmiştir. Biz çalışmamızda mealin sadece dilsel yanlışlarına yoğunlaşmaya çalıştık. Meal çeviri tekniği, ifade gücü, üslup vb. birçok açıdan akademik eleştirel çalışmalara konu olabilecek niteliktedir. Bu meallerdeki çeviri hataları inceleyebildiğimiz kadarıyla yayınlanmış hiçbir kelime ve renkli mealde bulunmamaktadır.

---

<sup>145</sup> Didin, *Kur'an'ı Kerim ve Kelime Mealî*; Maide, 5/67.

Renklendirme yanlışları için bk. 16/103; 18/36; 20/100; 22/5;32/15; 40/65; 47/15; 48/12; 49/9; 51/50, 51; 58/2.



**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Cahit KARAALP

**Finansman / Funding:**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that he received no external funding in support of this research.

### Kaynakça

- Abay, Muhammet. "Türkçedeki Kur'an Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 231-301.
- Abdulkadir Muhammed Huseyn. *Me'ayiru'l-Kabul ve'r-red li tefsiri'n-nassi'l-Kur'ani*. Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî, 2. Baskı, 2012.
- Abdulmacit Nedim. *Nemuzec min dirâseti'd-delâliyyeti fi tefsiri kuruni'l-hamseti'l-ulâ*. Y.y., ts.
- Abdolvahhâb Reşîd Sâlih Ebû Safiyye. *Hucciyetü'd-delâleti's-siyâkiyyeti fi't-tefsîr*. Ammân: Dâru Ammâr, 2010.
- Akdemir, Salih. *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*. Ankara: Akid Yayınları, 1989.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Tercüme Teknikleri*. Konya: Serhat Kitabevi, 2011.
- Aktaş, Hamdi. *Kur'an-ı Kerim Meal ve Kelime Mealî*. 2 Cilt. İstanbul: İpek Dağıtım, 2008.
- Arslan, Gıyasettin. "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi". *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 37.
- Arslan, Gıyasettin. "Türkçe Kur'an Meallerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu". *Kur'an Mealleri Sempozyumu-Eleştiriler ve Öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir*. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Aydar, Hidayet. "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme". *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 122.
- Aydın, Feriduddin. *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*. İstanbul: Furkan Basım ve Yayınevi, 2017.
- Aydın, İsmail. *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Aydın, İsmail. "Kur'an'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmî Açısından Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 38.
- Aydın, Muhammed. "Kur'an Meallerinde İrab Bağlamındaki Tercüme Problemleri". *Kur'an Mealleri Sempozyumu-Eleştiriler ve Öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir*. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Balcı, Medine. *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Mealî*. 2 Cilt. İstanbul: Ebrar Yayınları, 1991.
- Beyzâvî, Nasiruddîn, Ebû Saîd Abdullâh bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl/Tefsîru'l-Beyzâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bilgin, Abdülcelil. "Anlam ve Anlatım Bozuklukları Açısından Kur'an Mealleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/1 (2015), 89-90.

- Bilgin, Abdulcelil. “Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), 176.
- Bilgin, Abdulcelil. *Kur’ân’daki Deyimler ve Zemahşerî’nin Keşşafı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Bilgin, Abdulcelil. *Kur’an’da Deyimler ve Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Rolü*. İstanbul: Pınar Yayınları 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâil el-Cu’fî. *el-Câmiu’s-Sabih*. Thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru’l-Erkâm, ts.
- Candan, Abdulcelil. “Meal ve Tefsirlerde Görülen Bazı Sözcük ve Deyim Hataları ile Bunların Önemli Nedenleri”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Aralık 2001), 90.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Bs., 2005.
- Cündioğlu, Düccane. *Anlamanın Buharlaşması ve Kur’an*. İstanbul: Kapı Yayınları 6. Baskı, 2015.
- Çalışkan, İsmail. *M. Esed’in Kur’ân Mesajı’nın Tablil ve Tenkidi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Didin, Ahmet. *Kur’an-ı Kerim ve Kelime Mealî*. Ankara: Rayiha Yayıncılık, 2006.
- Durmuş, Zülfikar. “Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 35.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur’ân’ın Türkçe Tercümeleri-“Azîz Kur’ân” ve “İnsanlığa Son Çağrı Örneği”*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Ekin, Yunus & Akyüzoğlu, Hüseyin. *Kur’an Tercüme Teknikleri*. İstanbul: Işık Yay. 2015.
- Eren, Cüneyt. *Kur’ân Yorumunda Yanlış Mulâhazalar Kur’ân’ı Lafzî Okuma*. İstanbul: Işık Yay. 2016.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed. “Zevc”. *Kitâbu’l-‘ayn*. Thk. Dr. Davud Sellum v.dğr. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004.
- Ferrâ, Ebi Zekeriyâ Yahyâ. *Meâni’l-Kur’ân*. Thk. İbrahim Şemsuddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘ilmiyye, 2002.
- Firuzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed bin Ya’kub. “Zevc”. *el-Kâmusu’l-muhît*. Thk. Halil Me’mun Şeyhâ. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 5. Baskı, 2011.
- Görgün, Tahsin. *İlâhî Sözün Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Gümüş, Sadreddin. *Kur’ân Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.
- Gümüş, Sadrettin. “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”. *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5 (2015), 285-331.
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Meâller*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

- Hacımüftüoğlu, Halil. *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*. İstanbul: İz Yayınları, 2008.
- Hakkı, Tahsin. *Satır Arası Ayet Mealli Kur'an-ı Kerim*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2008.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 4 Cilt. Dimâşk: Dâru'l-Feyhâ', 1994.
- İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Ahmed bin Zekeriyâ. "Zevc". *Mekâyîsu'l-lugâ*. Thk. Enes Muhammed eş-Şâmî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.
- Kara, Osman "Meâllerin Girişleri Üzerine Tespitler ve Öneriler". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 40.
- Koçak, Süleyman. "Açık ve Anlaşılır Bir Kur'an Çevirisinin Temel İlkeleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 323.
- Koçyiğit, Hikmet. "Günümüz Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 82.
- Mahmûd Sâfî. *el-Cedvelu fî i'râbi'l-Kur'âni ve sarfibi ve beyânibi*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 3. Baskı, 1995.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî bin Muhammed. *en-Nuket ve'l-âyyûn/Tefsîru'l-Maverdî*. Thk. Seyyid Abduld maksud bin Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhyiddîn Derviş. *İ'rabu'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 9. Baskı, 2003.
- Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed bin Yezid. *Kitâbu'l-Muktadab*. Thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme. Kahire: Vezaratu'l-Evkâf, 1994.
- Nesefî, Abdullâh bin Ahmed bin Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl/Tefsîru'n-Nesefî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2000.
- Öztürk, Abdulvehap. *Satır Arası Kelime Kelime Kur'an'ı Kerim Mealî*. 2 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsir Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Meal Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2014.
- Rağîb el-İsfehânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halil Ayteni. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Baskı, 2001.
- Seyyid Hızır. *Favâsil'il-âyeti'l-Kur'âniyye*. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2. Baskı, 2009.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Baskı, 1988.

- Suçin, Mehmet Hakkı. *Öteki Dilde Var Olmak*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Sülün, Murat. *Türk Toplumunun Kur'an Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Şafii, Muhammed bin İdris. *er-Risale*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 10. Baskı, 2011.
- Tâlib Muhammed İsmâîl. *Eseru's-siyâki'l-Kur'âni fî iştirâki'l-lafzî*. Ammân: Dâru Künûzu'l-Ma'rifeti, 2015.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Uysal, Halil. *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı ve Kelime Meali*. İstanbul: Kitap Kent, 2006.
- Ünver, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyâkım Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Yasdıman, Necla. *Kur'an Ufku İrab'lı Kur'an ve Meâli*. 2 Cilt. İzmir: DDY Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm bin es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i' râbub*. Thk. Dr. Abdulcelil Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zürkani, Muhammed Abdulazim. *Menâbilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed bin Ali. Kahire: Daru'l-Hadis, 2001.

## Ek.1. Rayiha Yayıncılığın Mealindeki Yanlışlar Tablosu

Resmi mushaf sıralamasına göre düzenlediğimiz tablomuzda ilk sütunda hata numarasını, sonraki sütunda sure numarasını bir sonraki sütunda ise ayet numarasını verdik. İnceleme konusu yaptığımız mealdeki hataları tablo üzerinde “*Rayiha'nın Yanlış Çevirisi*” başlığı altında zikrederken sözkonusu yanlış çevirilerin doğru şeklini ise “*Çevirinin Doğrusu*” başlığı altında vermeye çalıştık. “*Rayihanın Yanlış Çevirisi*” bölümünde koyu siyah ve italik olan yerler “yanlış olan” yerlerdir. Altı çizili olan yerler ise “ayet arapçasında olmadığı halde yazar tarafından eklenen ve yanlış çeviriden kaynaklanan fazlalıklardır.” Yine aynı bölümde yer alan çeviri başlarındaki üç yıldız işareti, “mealin Mart 2009 baskısında düzeltilen ayetleri”, iki yıldız işareti, “kısmen düzeltilen ayetleri”, tek yıldız işareti ise “düzeltilmeye çalışılırken daha da yanlış hale getirilen ayetleri” simgelemek için konulmuştur.

“*Çevirinin Doğrusu*” bölümü ise birçok mealde de faydalanarak hazırladığımız kendi çevirimizdir. Bu bölümde koyu siyah ve italik olan kısım “öbür sütundaki yanlış olan kısmın doğrusunu” gösterir. Bu bölümdeki altı çizili olan yerler ise “ayet arapçasında olduğu halde Rayiha'nın mealinde olmayan, çeviriye yansımamış olan yerlerdir.” Çalışmamızın daha da uzamaması ve bazı ayetlerde yapılan yanlışların izahını sütunlarda yapmanın zor olması gibi nedenlerle metnini sütunlara almadığımız yanlış çevrilmiş ayet sayısı 580'dir. Metnini sütunlara taşıdığımız yanlış çevrilen ayet sayısı ise 479'dur.

NO	SÛRE	AYET	RAYİHA'NIN YANLIŞ ÇEVİRİSİ	ÇEVİRİNİN DOĞRUSU
<b>BAKARA SÛRESİ</b>				
1	2	27	... Allah'ın <i>emir buyurduğunu keserler, irtibat kurulması gerekli olan şeyleride...</i>	...Allah'ın, <i>birleştirilmesini emrettiği şeyi keserler...</i>
2	2	30	...Muhakkak Ben arz üzerinde bir halife <i>var edenim...</i>	...Muhakkak ben yeryüzünde bir halife <i>var edeceğim.</i>
3	2	40	Ey İsrail oğulları! <i>Nimetlerimi</i> hatırlayın, size <i>nimet olarak verdiklerimi de.</i>	Ey israiloğulları! Size <i>verdiğim nimetimi hatırlayın...</i>
4	2	43	...Ve rükû edin. Rükû edenlerle <i>beraber olun.</i>	...Ve rükû edenlerle birlikte <i>rükû edin.</i>

5	2	49	...Bunda sizin için, <b>Azim olan Rabbinizden</b> bir imtihan vardı.	...Bunda sizin için <b>Rabbinizden büyük (Azim)</b> bir imtihan vardı.
6	2	62	Muhakkak o <b>kimseler iman etmiş-tir</b> ve o kimseler Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Sabilerden olsun, kim...	Muhakkak <b>iman edenler</b> , Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler(den) kim...
7	2	102	Yemin olsun bunu satın alan kimse muhakkak bilmiştir, ahirette nasiple-rinin kalmadığını, <b>nefislerinin sattığı şeyin</b> ne kötü olduğunu. Keşke bunu bilselerdi!	Andolsun ki, onlar, onu satın almış olanın ahirette hiçbir nasibinin olmayacağını biliyorlardı. Keşke, karşılığında <b>nefislerini (kendilerini) sattıkları şeyin</b> ne kötü olduğunu bilebilselerdi.
8	2	130	İbrahim'in dininden uzak kalan kimse ancak <b>nefisleri sefih olanlardır.</b>	<b>Nefsini (kendini) aşağılık kılan-dan başka</b> , İbrahim'in dininden kim yüz çevirir?
9	2	132	İbrahim oğullarına ve <b>Yakup'a</b> vasiyet etti:	İbrahim de <b>bunu</b> oğullarına vasiyet etti, <b>Yakup da: ...</b>
10	2	143	***...Daha önce dönmekte <b>oldu-ğunuz</b> ciheti sana kible yapmamamız ancak...	...Senin üzerinde <b>bulunduğun</b> ciheti kible yapmamız ancak...
11	2	155	... <b>Mallarından, mahsullerinden ve canlarından</b> eksiltmekle...	... <b>Mallardan, canlardan ve ürün-lerden</b> eksiltmekle...
12	2	159	<b>Bizim indirdiğimizi gizleyenler yok mu?</b> Açık hükümleri ve hidayet yolunu insanlara kitapta beyan ettikten sonra. ...	<b>İndirdiğimiz açık hükümleri ve hidayet yolunu insanlara kitapta beyan etmemizden sonra gizleyenler</b> yok mu?
13	2	174	Kim Allah'ın indirdiği kitaptan bir şey <b>gizlerse</b> , Bunu az menfaat karşılığı <b>satarsa</b> ,	Allah'ın indirdiği kitaptan bir <b>şey gizleyip</b> onu az bir değer karşılığın-da <b>satanlar</b> var ya...
14	2	185	...Size güçlük vermek istemez. Ve bu sayıyı <b>tamamlayınız.</b> Ve <b>Allah'ı büyükleterek</b> tesbih ediniz, sizi	...Size güçlük vermek istemez. Sayıyı <b>tamamlamanızı</b> , sizi doğru yolu ilettiğinden dolayı <b>Allah'ı büyük-</b>



			hidayete erdirdiğinden dolayı,	<i>lemenizi</i> ister...
15	2	186	Kullarım sana benden <i>sorarlar</i> , Ben onlara yakınım...	Kullarım sana benden <i>sorar(lar)sa</i> , Ben (onlara) yakınım...
16	2	189	<i>Evlerinize kapılarınızdan</i> giriniz,	<i>Evlere kapılarından</i> girin,
17	2	200	Rabbimiz! <i>Bize dünyayı</i> ver...	Rabbimiz! <i>Bize dünyada</i> ver...
18	2	209	Sizin bundan sonra ayağınızı <i>kaydırırsa</i> size açık deliller geldikten sonra...	Size açık deliller geldikten sonra ayağınız <i>kayarsa</i>
19	2	217	İşte onların amelleri boşa gitmiştir <i>dünya ve ahiret için</i> yaptıkları ameller...	İşte onların amelleri <i>dünya ve ahirette</i> boşa çıkmıştır...
20	2	230	...Sonra ikinci kocada onu <i>boşamadıkça</i>	...İkinci koca da onu <i>boşarsa...</i>
21	2	239	<i>Eğer yaya halinde korku duyarsanız</i> veya binekte <i>giderken</i> emniyetli olduğunuz zaman Allah'ı anın...	<i>Eğer korku duyarsanız</i> , yaya veya binek üzerinde <i>giderek(namazınızı kılın)</i> .Emniyetli olduğunuz zaman Allah'ı anın...
22	2	259	Şöyle ki; o kimse bir memlekete uğramıştı...	Yahut şu kimse <i>gibisini</i> ki...
23	2	264	Böyleleri kazandıkları şeylerden, <i>takdir edilene</i> erişemezler.	Böyleleri kazandıklarından bir şey <i>elde edemezler</i> .
24	2	267	Kendinizin dahi alamayacağı düşük adi şeylerden vermeyin...	<i>Göz yummadan</i> alamayacağınız kötü şeyleri sadaka olarak vermeye kalkmayın.
25	2	280	Eğer alacağınız kimse zor durumda ise, <i>mühlet vermek kolaylıktır...</i>	Eğer (borçlu) sıkıntı içinde ise, bir <i>kolaylığa erişinceye kadar mühlet verilmelidir...</i>
<b>ÂL-İ İMRÂN SÜRESİ</b>				
26	3	18	Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahittir, melekler de, ilim sahibi olanlar da, <i>hak ve adalet üzerinde duranlar da şahittirler...</i>	Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahittir. Melekler ve <i>adaleti ayakta tutan ilim sahipleri de buna şahittir...</i>

27	3	24	...Onlar dinlerinde <b>aldandı</b> , uydura geldikleri yalanlarından dolayı.	...Uydurdukları şeyler, onları dinlerinde <b>yanılttı</b> .
28	3	28	...Ancak onlardan <i>sakındığından dolayı</i> <b>korunma yapması müstesna</b> .	...Ancak onlardan <b>korunmanız</b> müstesna.
29	3	62	Şüphesiz bu kıssa <b>onlar</b> için haklıdır.	Andolsun ki, bu (İsa ile ilgili) <b>gerçek</b> kıssadır.
30	3	63	***Eğer yine yüz <b>çevirirseniz</b> ,	Eğer yine yüz <b>çevirirlerse</b> ,
31	3	69	Ehli kitaptan bir taife <b>sizin sapıtmanızı</b> istedi...	Kitap ehlinde bir grup sizi <b>saptırmak</b> istedikler...
32	3	86	Allah o kavmi nasıl hidayete erdirir? <i>Peygamberin gelişine şabih olduktan ve iman ettikten sonra küfre sapmışlardı. <b>Peygamber onlara hak ile ve</b> açık delillerle gelmişken.</i>	İman ettikten, <b>Peygamberin hak olduğunu bildikten</b> ve kendilerine açık deliller geldikten sonra inkâr eden bir toplumu Allah nasıl hidayete erdirir.
33	3	152	...Sonra Allah sizi imtihan edip <b>yardımlı üzerinizden aldı</b> .	Sonra Allah denemek <b>için sizi onlardan çevirdi</b> .
34	3	165	Böyle iken size bir musibet isabet etse, size isabet edenlerin <b>misli de onlara oldu</b> ."Bu nereden? Dediniz...	Başınıza bir musibet gelince, siz, onun <b>iki katını onların başlarına getirmiş olduğunuz halde</b> yine "Bu nereden başımıza geldi?" dediniz...
35	3	167	***...Onlara "Gelin Allah yolunda <b>savaşalım</b> veyahut müdafaada bulunun."denilmişti...	...Onlara:"Gelin, Allah yolunda <b>savaşın</b> veya savunmada bulunun" denildi...
36	3	181	...Peygamberleri haksız yere <b>öldürmeleri</b> de...	...Peygamberleri haksız yere <b>öldürmelerini</b> de...
37	3	184	Şimdi seni yalanladılarsa da senden önce açık mucizelerle gelen peygamberleri de kesinlikle <b>yalanladılar</b> hikmetli sayfalar ve nurlu kitabı getiren.	Eğer seni yalanladılarsa, senden önce açık deliller, hikmetli sahifeler ve aydınlatıcı kitabı getiren peygamberler de <b>yalanlanmıştı</b> .
38	3	192	...Sen <b>kimimizi</b> ateşe sokarsın. ...	...Sen <b>kimi</b> ateşe sokarsan, ...

39	3	194	Ey rabbimiz! <i>Peygamberinin bize vaat ettiği şeyi</i> bize ver,	Rabbimiz! Bize, <i>elçilerine va'dettiğini</i> ver,
40	3	195	... Ve mutlaka onları altlarından nehirler akan cennetlere <i>koyacağım. Allah katından sevap verilecektir...</i>	...Ve onları, altlarından ırmaklar akan cennetlere <i>sokacağım. Allah katından bir karşılık olarak...</i>
<b>NİSÂ SÛRESİ</b>				
41	4	19	...O kadınlara engel olmanız ve sıkıştırmanız, verdiğiniz mehirlerin birazını kurtarıp götürmeniz helal değildir...	...Onlara verdiklerinizin bir kısmını alıp götürmek <i>için</i> onları sıkıştırmayın...
42	4	47	... <i>Onların yüzlerini</i> silmeden önce, <i>onların yüzlerini</i> arkalarına çevirmeden önce...	... <i>Bazı yüzleri</i> silip arkalarına döndürmeden...
43	4	60	<i>Zan ve şüpheli iddiada bulunanlara bakmaz mısın? Onlar:"Gerçekten biz sana indirilene ve senden önce indirilene iman ettik."</i> diyorlar.	<i>Sana ve senden önce indirilmiş olana inandıklarını iddia edenleri</i> görmüyor musun?
44	4	88	...Allah her kimi saptırırsa <i>o</i> asla hiçbir yol <i>bulamaz...</i>	...Allah her kimi saptırırsa artık <i>onun için</i> hiçbir yol <i>bulamazsın...</i>
45	4	91	Diğerlerini de şöyle <i>bulacaksın...</i>	Başka birtakım insanlar da <i>bulacaksınız...</i>
46	4	98	Ancak erkek, kadın ve çocuklardan zayıf ve çaresiz olanlar, <i>hicret etmek için yola çıkma gücüne sahip olmayanlar</i> müstesna.	<i>Ancak çare bulamayan ve yol bilmeyen</i> zayıf erkek, kadın ve çocuklar müstesna.
47	4	104	...Ama <i>sizin Allah'tan ümit edeceğiniz şeyleri onlar ümit edemiyorlar...</i>	...Ama <i>siz, Allah'tan, onların ummayacakları şeyleri ummaktasınız...</i>
48	4	116	Şüphesiz Allah <i>kendisine şirk koştan kişiyi</i> bağışlamaz...	Kesinlikle Allah, <i>kendisine şirk koşulmasını</i> bağışlamaz...
49	4	127	...Ve nikâhlamayı <i>istemediğiniz</i>	... Kendileri ile evlenmeyi <i>istediği-</i>

			yetim kızlar...	<i>niz</i> yetim kadınlar...
50	4	136	...Allah'a, O'nun Resulüne ve <b>O'nun kitabına iman edin, O'nun peygamberine indirdiğine</b> ve daha önce <b>indirilen kitaplara</b> da iman edin...	...Allah'a, elçisine, <b>elçisine indirilmiş olduğu kitaba</b> ve daha önce <b>indirdiği kitaba</b> iman edin...
51	4	156	<b>Küfre gidiş sebepleri Meryem'e karşı çok büyük bir iftirada bulunmalarıdır.</b>	<b>Küfürlerinden ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından...</b>
52	4	164	<b>Senden önceki peygamberlerin</b> kıssalarını sana anlattıklarımız da var, sana anlatmadığımız peygamberler de var.	<b>Daha önce sana anlattığımız</b> elçilere de, anlatmadığımız elçilere de( vahyetmiştik)...
53	4	166	Lakin Allah sana <b>indirildiğine</b> şahitlik ediyor,	Lakin Allah, sana <b>indirmiş olduğuna</b> şahitlik etmektedir...
54	4	173	Amma <b>o kimseler iman edip salih amel işlerlerse</b> onlara ecirleri tamamen ödenecek. Ve fazlı kereminden onlara ziyadesi ile ihsan edecektir. Ama <b>o kimseler ki kulluk etmekten çekinir de, büyüklenirlerse...</b>	<b>İnanıp iyi işler yapanların</b> mükâfatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara daha fazlasını da verecektir. <b>Kulluktan çekinip büyüklük taslayanlara da...</b>
<b>MAİDE SÛRESİ</b>				
55	5	41	... <b>Yahudiler ki yalan söyleyeni</b> dinlerler, <b>sana inanıp gelmeyen</b> başka bir kavmi de dinlerler. <b>Kitaptaki hak kelimeleri sonradan tahrif ederek</b> yerlerinden oynatırlar. Derler: Eğer <b>hüküm sizin lehinizde</b> verilirse onu tutun. Eğer <b>lehinizde verilmezse</b> sakının...	<b>Yahudiler arasında da yalana</b> kulak veren, <b>sana gelmemiş</b> olan bir kavme kulak verenler vardır. Onlar <b>kelimeleri</b> yerlerinden kaydırırlar: "Eğer <b>size bu</b> verilirse alın, <b>bu verilmezse</b> sakının!" derler...
56	5	44	Allah'a teslim olmuş peygamberler	Kendilerini Allah'a teslim etmiş

			onunla hüküm ederlerdi; <i>Yahudilere ve ruhbanlara ve fakih âlimlere. Allah'ın kitabını korumaya me-mur olmaları ve kitabın üzerine şahit bulunmaları itibarı ile hü-küm ederlerdi...</i>	peygamberler, Yahudilere onunla hüküm verirlerdi. <i>Allah'ın kitabını korumakla emrolunmaları ve üzerine şahid olmaları yönüyle (Yahudi) din adamları ve âlimleri de onunla hüküm verirlerdi...</i>
57	5	50	Onlar cehalet devrinin <i>hükmünü</i> istiyorlar...	Onlar. Cahiliye dönemi <i>hükmünü mü</i> istiyorlar?
<b>EN'ÂM SÜRESİ</b>				
58	6	23	Sonra <i>o putları fitne yapmadık, maksadımız rabbimiz Allah de-mekti. Biz müşriklerden değil-dik.(dediler)</i>	Sonra <i>onların "Rabbimiz Allah'a yemin olsun ki biz müşrikler de-ğildik." Demelerinden başka sözleri(mazeretleri) olmayacak-tır.</i>
59	6	80	...Rabbimin ilmi her şeyden <i>geniş-tir...</i>	...Rabbim, bilgice her şeyi <i>kuşat-mıştır...</i>
60	6	84	***... <i>Ve Nuh'u da, daha önce gelen zürriyetini de</i> hidayete erdir-dik, Davud'u, Süleyman'ı, Eyyüb'u, Yusuf'u, Musa'yı ve Ha-run'u da.	... <i>Daha önceleri Nuh'a ve onun soyundan</i> Davud'a, Süleyman'a, Eyyub'a, Yusuf'a, Musa'ya ve Ha-run'a da yol göstermiştik...
61	6	99	... <i>Birbirine yakın, üzerinde to-murcukları olmuş hurma</i> salkımla-rı...	. <i>Hurmanın tomurcuğundan sar-kan</i> salkımlar...
62	6	136	***... <i>Ortak koştuklarımıza ayır-dıklarımız</i> Allah'a ulaşamaz. Allah için olansa o <i>ortak koştuklarımıza</i> putlara ulaşır dediler...	... <i>Ortak koştuıkları</i> için olan Al-lah'a ulaşmazken, Allah için olan ise <i>ortak koştuklarına</i> ulaşıyor...
63	6	150	De ki: Haydi şahitlerinizi geti-rin, <i>'Allah bunu haram etti'diye şahitlik ediyorlar...</i>	De ki: " <i>Allah'ın bunu yasakladığı-na şahitlik edecek</i> şahitlerinizi getirin."...
<b>A'RÂF SÜRESİ</b>				

64	7	5	<b>Davaları devam etmedi</b> onlara azabımız geldiği vakit ancak " Biz gerçekten zalimlerdik." demeleri oldu.	Azabımız onlara geldiği vakit, <b>davaları</b> (feryatları):"Biz gerçekten zalimler idik" demekten başka bir şey olmadı.
65	7	28	... <b>Bilmediğiniz şeyleri"</b> Allah söyledi " mi diyorsunuz?	... <b>Allah hakkında bilmediğiniz şeyler mi</b> söylüyorsunuz?
66	7	31	... <b>İsraf edenlerden</b> olmayın...	... <b>İsraf etmeyin</b> ...
67	7	32	De ki: <b>Bunlar iman eden kimseler içindir. Dünya hayatında ve kıyamet gününde onlara mahsustur...</b>	De ki:" <b>O,dünya hayatında inanlar içindir. Kıyamet gününde yalnız onlara mahsustur.</b> "...
68	7	70	...Haydi, bize <b>vaat edileni</b> getir,	...Haydi, bize <b>va'dettiğini</b> (azabı) getir...
69	7	103	**...Sonra onların arkasından Musa'yı ayetlerimizle gönderdik. <b>Firavun ve cemaati ona zulüm ettiler...</b>	...Onlardan sonra Musa'yı ayetlerimizle Firavun'a ve onun ileri gelen adamlarına gönderdik, ancak onlar, <b>ayetlerimize zulmettiler</b>
70	7	136	...Onların hepsini denizde boğduk. <b>Kesinlikle onlar ayetlerimizi yalanladılar. Mucizelerden gafil oldular.</b>	... <b>Ayetlerimizi yalanladıkları ve onlardan gafil oldukları için onları denizde boğduk.</b>
71	7	145	<b>O Tevrat'ı</b> levhalar üzerine yazdık vaiz verilecek olan her şeyden...	Biz <b>ona(Musa'ya)</b> levhalarda her türlü öğüdü yazmış ve...
72	7	147	O kimseler ki ayetlerimizi yalanlamışlar, <b>kavuşacakları ahireti</b> de...	...Ayetlerimizi ve <b>ahirete kavuşmayı</b> yalanlayanların...
73	7	160	...Onun kavmi su istediği vakit: <b>...Biz zulüm etmedik...</b>	...Kavmi <b>kendisinden</b> su isteyince <b>...Bize zulmetmediler...</b>
74	7	169	Bundan sonra arkalarından gelenler kendilerine <b>halef oldu</b> . Kitaba varis oldular...	Onların ardından, yerlerine geçip Kitaba varis olan bir takım insanlar <b>geldi ki...</b>
75	7	181	<b>Sizden yarattığımız</b> bir ümmet devar. Hakka eriştirirler. Ve onunla	<b>Yarattıklarımız içinde</b> hak ile doğru yola ulaştırılan ve onunla adalat

			adalet gösterirler.	yapan bir ümmet de var.
76	7	185	...Artık bu sözden sonra neye <b>iman edeceksiniz?</b>	...O halde (onlar) ondan sonra hangi söze <b>iman edecekler?</b>
<b>ENFÂL SÛRESİ</b>				
77	8	2	***Onlara Allah'ın ayetleri okunduğu vakit İmanlarını <b>ziyadletleştirdik...</b>	Onun ayetleri kendilerine okunduğu zaman imanlarını <b>arttırır...</b>
78	8	8	<b>Hakkı hak olarak tanıtıp batılı (hakkın gücü ile) yok eder</b> bundan mücrimler hoşlanmasalar bile.	Ki mücrimler hoşlanmasalar da <b>hakkı hâkim kılıp, batılı ortadan kaldırsın.</b>
79	8	11	...Üzerinize semadan su indiriyordu, onunla sizi <b>temizliyordu</b> ve üzerinizden şeytanın pisliğini gideriyordu. Kalplerinize cesaret <b>veriyordu</b> onunla ayaklarınıza sebat <b>veriyordu.</b>	...Sizi onunla <b>temizlemek</b> , şeytanın pisliğini sizden <b>gidermek</b> , kalplerinizi <b>pekiştirmek</b> ve ayaklarınızı <b>sağlamlaştırmak için</b> , üzerinize gökten su indiriyordu.
80	8	17	...Bununla mü'minleri <b>imtihan ettim</b> , güzel bir imtihanla.	...Mü'minleri güzel bir imtihanla <b>sınamak için(bunu yaptı)</b>
81	8	23	...Velev onlar <b>işitseler</b> de yüz çevirirler. Ve onlar dönektirler.	...Onlara <b>işittirseydi</b> bile, onlar yine yüz çevirip dönerlerdi.
82	8	63	<b>Kalplerinizin</b> arasına sevgi bağı koydu...	Ve <b>onların kalplerinin</b> arasına sevgi bağı koydu...
83	8	72	... <b>Ancak hicret edenler müstesna...</b>	... <b>Onlar hicret edinceye kadar...</b>
<b>TEVBE SÛRESİ</b>				
84	9	26	***Sonra Allah <b>sükûnet</b> indirdi peygamberinin ve mü'minlerin üzerine...	Sonra Allah, peygamberinin ve mü'minlerin üzerine <b>sekinetini</b> indirdi...
85	9	28	...Müşrikler ancak pisliktir. Bu <b>yıldan</b> sonra onları Mescid-i Haram'a <b>yaklaştırmayın...</b>	...Müşrikler pisliktir, artık bu <b>yıllarından</b> sonra Mescid-i Haram'a <b>yaklaşmasınlar...</b>
86	9	33	O, Resulünü hidayet ile gönderdi ve hak din ile. O dini bütün dinlerden <b>üstün tutacaktır</b>	...Dini bütün dinlere <b>üstün kılmak için</b> , Resulünü hidayetle ve hak dinle gönderen o'dur.



87	9	40	***...Kâfir olanlar onu Mekke'den çıkardıkları vakit <i>ikinin ikincisi</i> o zaman mağaranın içindelerdi. O zaman <i>arkadaşı ona</i> diyordu ki:	...Kâfirler, <i>iki kişiden biri olarak onu</i> (Mekke'den) çıkardıklarında, ikisi mağarada iken <i>arkadaşına</i> :
88	9	61	...O Allah'a da inanır ve <i>mü'minlere de. Mü'minler için bir rahmettir sizden iman edenlere de...</i>	...Allah'a inanır, <i>mü'minlere inanır. Sizden iman edenler için de bir rahmettir...</i>
89	9	64	...Muhakkak Allah o <i>çekindikleri</i> şeyleri açığa çıkarandır.	...Allah <i>çekindiğiniz</i> şeyi ortaya çıkaracaktır.
90	9	82	Artık onlar az gülsünler ve çok ağlasınlar yapmış <i>olduklarımızın</i> cezası olarak.	Artık <i>kazandıkları</i> işlere karşılık az gülsünler çok ağlasınlar.
91	9	90	...Allah'ı ve O'nun Resulünü <i>yalanlayanlar ile oturdular...</i>	...Allah'a ve elçisine <i>yalan söyleyenler oturdular...</i>
92	9	118	...Sonra tövbelerini kabul etti, onlar da <i>tövbekârlardan oldular...</i>	...Sonra da Allah <i>tevbe etmeleri için</i> onların tevbesini kabul etmişti...
<b>YÛNUS SÛRESİ</b>				
93	10	12	...Böylece israf edenlere yaptıkları amelleri <i>süsleriz.</i>	...İşte aşırı gidenlere, yapmış oldukları şeyler böylece <i>güzel gösterilmiştir.</i>
94	10	13	... <i>Peygamberlerimiz</i> onlara mucizelerle geldiler,	... <i>Peygamberleri</i> onlara apaçık deliller getirmişlerdi...
95	10	21	...Şüphesiz elçilerimiz ne hile <i>kurmuşlarsa</i> yazıyorlar.	...Elçilerimiz, <i>sizin kurduğunuz</i> tuzakları yazıyorlar.
96	10	82	Allah <i>hak olduğu kelimeleri gerçekleştirdi...</i>	Allah, <i>sözleriyle gerçeği ortaya çıkaracaktır...</i>
97	10	83	... <i>Onlar fitneye düşmek</i> , Firavun ve yakınlarının korkusundan iman etmediler...	...Firavun ve adamlarının, kendilerine <i>kötülük yapmasından korktukları için...</i>
98	10	88	Musa "Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen Firavun'a ve onun ileri gelenlerine	Musa:"Rabbimiz! Sen Firavun'a ve ileri gelen adamlarına, <i>dünya haya-</i>

			<i>dünya hayatının malını ve zinetini</i> verdin."dedi...	<i>tında süs ve mal verdin...</i> Dedi.
99	10	94	Eğer sana indirdiğimiz şeylerden <i>şüpheye düşersen...</i>	Eğer sen, sana indirdiğimizden <i>kuşkuda isen...</i>
100	10	100	Akıllarını kullanmayanları <i>o pislik üzerine bırakır...</i>	(Allah) <i>pisliği, akıllarını kullanmayanların üzerine kor...</i>
101	10	103	Sonra <i>peygamberimizi</i> kurtarız böylece iman edenleri de...	Sonra, <i>elçilerimizi</i> ve inananları kurtarız...
<b>HÛD SÛRESİ</b>				
102	11	7	...Ve <i>arş</i> suyun üstünde idi. Sizi <i>imtihan ederiz</i> hanginizin ameli daha güzel diye...	...Ve <i>Arş'ı</i> su üzerinde idi. Ki hanginizin amelinin daha güzel olduğunu <i>denesin...</i>
103	11	20	İşte <i>bunlar arzın içindekileri aciz bırakamazlar...</i>	<i>Onlar dünyada Allah'ı âciz bırakacak değillerdir...</i>
104	11	48	...Ve seninle beraber bulunan <i>ümmetin</i> üzerine de...	...Ve seninle birlikte bulunan <i>ümmetlere...</i>
105	11	59	...O'nun <i>peygamberine</i> isyan ettiler...	...Onun <i>peygamberlerine</i> karşı geldiler...
106	11	62	...Bizi men etmek mi istiyorsun? <i>Bizim ve babalarımızın kulluk ettiklerinden...</i>	...Şimdi sen <i>bizi, babalarımızın ibadet ettikleri şeye ibadet etmekten</i> men mi ediyorsun?
107	11	73	***" <i>Siz</i> Allah'ın emrine de mi <i>şaşıyorsunuz?</i> "dediler. Allah'ın Rahmeti ve <i>bereketi Ehli Beytin üzerindedir...</i>	Dediler ki:"Allah'ın işine mi <i>şaşıyorsunuz?</i> Allah'ın rahmeti ve <i>bereketleri üzerinedir ey ev halkı!"</i>
108	11	99	Onlar <i>bu lanetleriyle kıyamet gününe kadar takip edilirler...</i>	Onlar <i>bu dünyada da lanete uğramışlardır, ahiret gününde de</i> .(lanete uğrayacaklardır.)...
109	11	114	*** Namazı dosdoğru <i>kılınız...</i>	...Namaz <i>kıl...</i>
110	11	119	...Rabbinin <i>kelimeleri</i> tamam oldu, Mutlaka cehennemi <i>dolduracağız</i> , cinlerle ve <i>insanların tamamıyla</i> .	...Rabbinin : "Andolsun, cehennemi <i>tamamen cinlerden ve insanlardan dolduracağım. "sözü</i> tam

				yerine gelmiştir.
111	11	123	...Yalnız O'na kulluk <b>edin</b> ve O'na tevekkül <b>edin</b> ...	...O'na kulluk <b>et</b> ve O'na tevekkül <b>et</b> ...
<b>YÛSUF SÛRESİ</b>				
112	12	6	... <b>Senin üzerindeki</b> nimetini tamamlayacak bundan önce <b>Yakup soyuna ve ataların İbrahim ve İshak'a</b> tamamladığı gibi...	... Daha önce ataların <b>İbrahim ve İshak'a</b> (nimetini) tamamladığı gibi <b>sana ve Yakub soyuna nimetini tamamlayacaktır</b> ...
113	12	8	O vakit <b>kardeşleri Yusuf için</b> dediler ki: O babamıza bizden daha sevimli...	(Kardeşleri) demişlerdi ki: <b>Yusuf ve (öz) kardeşi</b> , babamıza bizden daha sevgilidir...
114	12	19	"Müjde! <b>Burada</b> bir erkek çocuğu!" dedi...	"Müjde! <b>Bu</b> bir oğlan! Dedi..."
115	12	28	Vaktaki <b>baktılar</b> gömleği arkadan yırtılmış. "Gerçekten bu <b>kadınların hilelerindedir</b> ." dedi...	(Kadının kocası):Gömleğinin arkadan yırtılmış olduğunu <b>görünce</b> (kadına):Bu <b>sizin düzenindedir</b> ... Dedi.
116	12	38	...Bizim Allah'a şirk koşmamız <b>olacak bir şey değildir</b> ...	...Herhangi <b>bir şeyi</b> Allah'a ortak koşmamız bize yaraşmaz...
117	12	48	...Daha önce biriktirdiklerinizi yeyip bitirecek...	... <b>O yıllar için</b> önceden biriktirdiklerinizi yiyip bitirir...
118	12	75	...Dediler ki: Onun cezası kimin yükünün içinde bulunursa <b>artık ceza onundur</b> ...	...Cezası,(tas) kimin yükünde bulunursa işte <b>o (tası çalan kişi), onun karşılığıdır</b> ...
119	12	76	...Sonra kardeşinin kabından <b>tas çıkarıldı</b> ...	...Sonra <b>onu(tası)</b> kardeşinin kabından <b>çıkardı</b> ...
120	12	110	Hatta <b>peygamberlerimiz</b> ümit kestikleri ve yalanlandıklarını anladıkları vakit...	Ne zaman ki, <b>elçiler</b> umutlarını kestiler ve kendilerinin yalana çıkarıldıklarını sandılar.
<b>RÂD SÛRESİ</b>				
121	13	2	...Bütün işleri O idare ediyor. Ayetleri <b>açıklyoruz</b> ...	... Bütün işleri idare eder, ayetleri <b>açıklar ki</b> ...

122	13	13	... <i>Ve O'nun bu şiddeti karşısında durulmaz.</i>	... <i>Ve O, azabı pek şiddetli olan-dır...</i>
123	13	21	<i>Allah'ın emrettiği o şeyin devamını sağlarlar, o da sağlanmış olur...</i>	(Ve onlar) <i>Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi birleştirirler...</i>
124	13	32	...Sonra ben küfredenlere mühlet <i>veririm</i> . Sonra da onları yakaladım...	...Ve inkâr edenlere mühlet <i>verdim</i> , sonra da onları yakaladım...
<b>İBRÂHİM SÛRESİ</b>				
125	14	4	Biz hiçbir peygamber göndermedik ki <i>kendi kavminin lisanı ile onlara açıkça anlatmasın...</i>	Biz her elçiyi, <i>kendilerine (ayetlerimizi) açıklaması için, ancak halkının diliyle gönderdik...</i>
126	14	34	Ve size <i>o</i> istediğiniz her şeyi de <i>vermiştik...</i>	Ve <i>kendisinden</i> istediğiniz her şeyden <i>verdi...</i>
127	14	44	İnsanları <i>o azabın onların geleceği günden</i> uyar...	İnsanları, <i>kendilerine azabın geleceği güne karşı uyar</i> ki(o gün)
128	14	47	O halde Allah <i>peygamberine</i> olan vadinden sakın döner sanma...	O halde, sakın Allah'ın <i>peygamberlerine</i> verdiği sözden cayacağını sanma...
<b>HİCR SÛRESİ</b>				
129	15	22	Ve <i>aşlayıcı rüzgâr</i> gönderdik ... <i>Ve onun hazinelerini</i> tutanlar siz değilsiniz.	<i>Rüzgârları, aşlayıcı olarak</i> gönderdik ... <i>Onu (yağmuru) depolayan</i> siz değilsiniz.
130	15	28	...Şüphesiz ben bir beşer <i>yarattım</i> ,	...bir insan <i>yaratacağım...</i>
131	15	39	...Onlara <i>yeryüzünü</i> muhakkak zinetlendireceğim ve süslü göstereyim...	...Kesinlikle ben <i>yeryüzünde</i> onlar için tezyinat yapacağım...
132	15	63	...Hayır! <i>Bizim sana getirdiğimiz onların kendisinden şüphe edip durdukları azaptır.</i>	...Hayır, <i>biz sana onların şüphe edip durduklarını getirdik.</i>

133	15	88	Gözlerini sakın dikme! <b>Onların zevk sürerek faydalandıkları zevcelere...</b>	Sakın <b>onlardan bazı sınıfları faydalandırmış olduğumuz şeylere</b> gözlerini dikme...
<b>NAHL SÜRESİ</b>				
134	16	2	Melekleri ve <b>ruhu</b> kendi emir ile indiriyor...	Allah kendi emriyle melekleri, kullarından dilediği kimseye <b>vahiy (ruh) ile</b>
135	16	7	...Gerçekten <b>senin rabbin</b> çok şefkatli ve merhametlidir...	...Gerçekten <b>rabbiniz</b> çok şefkatli ve merhametlidir...
136	16	9	...Velev Allah dileseydi <b>hepsini</b> hidayete erdirirdi	Allah dileseydi <b>hepinizi</b> doğru yola iletirdi.
137	16	26	Kesinlikle <b>o kimseler daha önce hile kurmuşlardı...</b>	<b>Onlardan öncekiler, tuzaklar kurmuşlardı</b>
138	16	37	...Muhakkak <b>Allah bir kişiyi delalette bırakacaksa, onu kimse hidayete erdiremez...</b>	...Muhakkak ki <b>Allah dalaletle sapmanı hidayete erdirmez...</b>
139	16	57	Kızları Allah'a isnad ediyorlar, o bundan münezzektir. <b>Onların nefisleri bunları istediğinden.</b>	Allah'a kızlar isnad ediyorlar, (hâşâ) O yücedir. <b>Hoşlandıkları (erkek çocuklar) da kendilerindedir.</b>
140	16	70	...Ta ki <b>bildiğiniz şeyleri bilmez olursunuz...</b>	... <b>bildikten sonra bir şey bilmesin</b> diye...
141	16	71	Allah rızık hususunda <b>bazısını bazısından</b> üstün tuttu...	Allah, rızık bakımından <b>kiminizi kiminize</b> üstün kıldı...
142	16	84	Ve o gün bütün <b>ümmetlere</b> şahit göndereceğiz...	Her <b>ümmetten</b> birer şahit göndereceğimiz gün...
143	16	103	...Ona öğrettiği isnat edilen yabancı kişinin lisanı <b>mülhem ve hatalıdır...</b>	Kast ettikleri kimsenin dili <b>yabancıdır</b>
144	16	104	Şüphesiz o kimseler Allahın ayetlerine <b>inanmazlar...</b>	Allahın âyetlerine <b>inanmayanları</b>
145	16	123	...Ve <b>"müşriklerden olma"</b> diye.	O(İbrahim) Allah'a <b>ortak koşarlardan değildi</b>

İSRÂ SÛRESİ				
146	17	16	...Oranın zevk sahiplerine emir ederiz <i>oradakiler</i> yoldan çıkarlar...	...Oranın varlık sahiplerine emir veririz (onlarsa emrimizi dinlemeyip) <i>orada</i> yoldan çıkarlar...
147	17	17	... <i>Kulların</i> günahlarına <i>rabbin kâfidir, her şeyden haberi vardır her şeyi görür</i>	... <i>Kullarının</i> günahlarını <i>haber alıcı, görücü olarak Rabbin yeter.</i>
148	17	35	... <i>Tarttığımızda da adaletli ve doğru olarak</i> tartın...	... <i>Doğru terazi ile</i> tartın
149	17	59	<i>O ayetleri göndermekten bizi kimse men edemedi. Ancak o mucizeleri evvelkiler yalanladı.</i>	... <i>Bizi, âyetler (mucizeler) göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu âyetleri yalanlamış olmasıdır</i>
150	17	78	...Çünkü <i>sabah kuranın okunmasına şahittir.</i>	... Çünkü <i>sabah Kur'an'ı şahitlidir.</i>
151	17	82	<i>Kur'anı biz indirdik. Müminler için onda şifa ve rahmet vardır...</i>	<i>Kur'an'da mü'minler için şifa ve rahmet olan ayetler indiriyoruz.</i>
152	17	83	...O vakit ona <i>bir şey</i> dokunsa meyyus olur.	...Başına <i>bir kötülük</i> gelince de umutsuzluğa kapılır
153	17	93	...Ben ancak beşer bir peygamberim.	Ben sadece elçi olan bir insandan <i>başka bir şey miyim?</i>
154	17	94	...Allah beşer bir peygamber gönderdi...	...Allah, bir beşeri <i>mi</i> peygamber olarak gönderdi?
KEHF SÛRESİ				
155	18	29	...Onların <i>yüzlerini</i> kavurur...	... <i>Yüzleri</i> kavuran...
156	18	30	...Şüphesiz biz <i>onların ecrini zayi etmeyiz, güzel amel işleyenlerin de.</i>	... Biz, <i>güzel işler yapanların ecrini zâyi etmeyiz</i>
157	18	52	...“Nida edin <i>ortak saydığımız putularınıza</i> ”...	... <i>Ortaklarımız olduklarını ileri sürdüğünüz</i> (putları) çağırın...
158	18	56	Kâfirler <i>batılı hakka kaydırarak</i> hakmış gibi mücadele ediyor...	Küfredenler ise hakkı batılla <i>kaydırmak için</i> mücadele ediyorlar...

159	18	57	En büyük zalim <b>kimdir?</b> Rabbinin ayetleri ona anlatıldığında ondan yüz <b>çeviren</b> ve daha önce yaptığı günahı <b>unutandır...</b>	Rabbinin âyetleriyle nasihat edilip de onlardan yüz çeviren ve daha önce işlediği günahları <b>unutandan daha zalim kim olabilir?</b>
160	18	59	... <b>Helaklerini vaat edilen vakitte yaptık...</b>	... <b>Helakları için de bir zaman belirlemiştik...</b>
161	18	74	Dedi ki <b>sen öldürdün temiz günahsız bir kişiyi...</b>	... <b>Masum bir cana mı kıydın?</b>
162	18	94	Sana <b>harç</b> versek olmaz mı?	Sana bir <b>vergi</b> verelim mi?
163	18	96	Nihayet demir ateş haline <b>geldiği</b> vakit...	Onu (demiri) bir ateş haline <b>getirince</b>
164	18	97	Artık o sûru <b>aşmaya güçleri yetmez ve onu delmeye güçleri yetmez</b>	Onu <b>ne aşabildiler ve ne de delip geçebildiler</b>
<b>MERYEM SÜRESİ</b>				
165	19	4	... <b>Yaşlandım, başım bembeyaz olup tutuştu</b>	... <b>Benim kemik (im) gevşedi, baş (ım) bembeyaz alev aldı (Saçlarım ağardı)</b>
166	19	11	Böylece <b>mihrapta</b> kavminin karşısına çıktı. Onlara <b>ilham yolu ile</b> sabah ve akşam tesbih ediniz diye işaret buyurdu	Derken, <b>Mihrab'dan(mabed'ten)</b> kavminin karşısına çıkıp onlara: «Sabah ve akşam tesbih edin!» diye <b>işaret verdi.</b>
167	19	21	Bunu <b>tarafımızdan insanlara bir ayet ve rahmet olarak</b> yapacağız	<b>Onu insanlara bir ayet ve bizden bir rahmet kılmak için</b>
168	19	28	...Senin baban <b>İmran</b> kötü bir adam değildi	...Senin baban kötü bir adam değildi
169	19	34	O hakkında şek <b>etmekte olduğunuz...</b>	İşte hakkında şüphe <b>etmekte oldukları...</b>
170	19	40	Muhakkak arzın ve üzerinde bulunanların <b>varisi biziz</b>	Şüphesiz Biz bütün yeryüzüne ve üzerinde bulunanlara <b>varis olacağız</b>
171	19	58	... <b>Nuh ve beraber</b> gemiye <b>binenlerden...</b>	...Ve <b>Nuh ile beraber</b> (gemide) <b>taşıdıklarımızdan...</b>



172	19	74	Onlardan önce nice <i>karyeleri</i> helak ettik. <i>Onların eşyaları gösterişçe</i> daha güzeldi.	Onlardan önce nice <i>nesilleri</i> yok ettik ki, <i>onlar varlıkça ve gösterişçe</i> ( bunlardan) daha üstündüler.
173	19	89	Gerçekten korkunç bir şey ortaya <i>attılar</i>	Hakikaten, pek çirkin bir şey ortaya <i>attınız.</i>
<b>TÂHA SÛRESİ</b>				
174	20	38	O vakit annene <i>vahiy yolu ile ilham etmiştik</i>	Hani annene <i>vahyedilmesi gerekeni vahyetmiştik.</i>
175	20	63	... <i>Eğer bu ikisi sihirbazsa</i> , ikisi de, <i>sizi yerinizden çıkarmak istiyor ve ikisi en üstün tarikatınızı da sihirleri ile</i> yok etmek istiyor	<i>Bu ikisi muhakkak ki sihirbazdır; büyüleriyle sizi yurdunuzdan çıkarmak ve de</i> üstün olan dininizi yok etmek istiyorlar.
176	20	77	...Arkalarına yetişilmekten korkmasın ve haşye duymasın <i>diye...</i>	...yetişilmekten korkmadan ve endişeye kapılmadan...
177	20	80	Sizi gerçekten <i>düşmanlarınızdan</i> kurtardık	Sizleri <i>düşmanınızdan</i> kurtardık
178	20	81	Size rızık olarak <i>verdiklerimin</i> temizlerinden yeyiniz...	Size rızık olarak <i>verdiklerimizin</i> temiz olanlarından yeyiniz
179	20	86	...Bana verdiğiniz ahdinizden caydınız <i>mi?</i>	... Rabbinizden size bir gazab inmesini arzu ettiniz de <i>mi?</i> Bana olan vaadinizden caydınız
180	20	110	<i>Onun ilmini</i> onlar kavrayamazlar	Onlar ise, <i>bilgi bakımından O'nu</i> kavrayıp kuşatmazlar.
181	20	123	...Her kim <i>hidayetçime</i> uyarırsa...	...Kim benim <i>hidayetime</i> uyarırsa...
182	20	131	Sakin onlardan bazılarına, <i>dünya hayatının zineti olarak verilen zevcelere ve kendisiyle faydalandır-dığımız şeylere gözlerini dikme...</i>	Onlardan bazı gruplara, kendilerini onunla denemek için <i>yararlandığımız dünya hayatının süsüne gözünü dikme...</i>
<b>ENBİYA SÛRESİ</b>				
183	21	13	...İçinde <i>niğmetlendirildiğiniz meskenlerinize</i> dönünüz. Umulur	...Dönün <i>o içinde şımartıldığınız şeylere ve meskenlerinize</i> ki sor-

			ki nimetlerden sorguya çekileceksiniz...	guya çekileceksiniz
184	21	17	Eğer bir eğlence yapmak isteseydik onu kendi katımızda edinirdik. Biz katiyen <b><i>böyle yapanlardan</i></b> değiliz...	Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, elbette onu katımızdan edinirdik. <b><i>Yapacak olsaydık öyle yapardık.</i></b>
185	21	24	Yoksa Allah'tan başka ilah mı <b><i>edin-diniz?</i></b>	Yoksa ondan başka ilâhlar mı <b><i>edin-diler?</i></b>
186	21	60	... Onun isminin İbrahim olduğunu <b><i>söylediler</i></b>	...Kendisine İbrahim <b><i>deniliyor</i></b>
187	21	68	Eğer <b><i>ilahlarımıza</i></b> yardım edecekse-niz onu yakın dediler	Eğer (bir şey) yapacak kimseler ise-niz O'nu yakın ve <b><i>ilâhlarınıza</i></b> yardım ediniz dediler.
188	21	87	...Kendisinin asla <b><i>sıkıştırılmayaca-ğın</i></b> ı sanmıştı	...Kendisini asla <b><i>sıkıştırmayaca-ğın</i></b> ı zannetmişti
189	21	92	Şüphesiz bu sizin ümmetiniz tek bir <b><i>ümmeti.</i></b>	Şüphesiz bu sizin ümmetiniz tek bir <b><i>ümmettir.</i></b>
190	21	97	...Gerçek şu ki biz <b><i>zalimlerden olduk</i></b>	...Biz <b><i>zalim kimselerdik</i></b>
<b>HÂC SÜRESİ</b>				
191	22	3	İnsanlardan öyle kimseler var ki ilim-leri olmadığı halde <b><i>Allah ile müca-dele ederler</i></b>	İnsanlardan kimileri de <b><i>Allah hak-kında bilgisizce tartışır da...</i></b>
192	22	5	...Sizin <b><i>için açıklıyoruz</i></b> ...Sonra siz <b><i>buluğ çağına eriştirili-yorsunuz</i></b>	...Size açıklamak <b><i>için</i></b> ...Sonra güçlü(olgunluk) çağınıza ulaşmanız <b><i>için</i></b>
193	22	12	Allahtan başka <b><i>kendilerine</i></b> zarar ve fayda vermeyen şeylere ibadet <b><i>eder-ler</i></b>	Allah'ı bırakıp, <b><i>kendisine</i></b> fayda da zarar da veremeyen şeylere <b><i>yalvarır.</i></b>
194	22	24	...Ve onlar <b><i>hamd övgü yoluna</i></b> hidayet edilmişlerdir	...Hem <b><i>hamîdin yoluna</i></b> hidayet edilmişlerdir
195	22	26	<b><i>Oturanlar</i></b> için	<b><i>Kıyama duranlar</i></b> için

196	22	34	Her ümmet için bir <b>kurban yeri</b> yapmışız, kendilerine rızık olarak <b>verdiğimiz</b> davarların kurban edilecekleri üzerine Allahın ismini <b>zikir edin</b>	Biz, her ümmet için bir <b>kurban ibadeti</b> koyduk ki Allah'ın kendilerine rızık olarak <b>verdiği</b> hayvanların üzerine Allah'ın <b>adını ansınlar.</b>
197	22	40	...Harabeye <b>çevirirlerdi</b>	... <b>Yıkılıp giderdi</b>
198	22	46	...Lakin göğüs latayiflerinde bulunan kalpler <b>kördür</b>	...Lâkin göğüsler içindeki kalpler <b>kör olur.</b>
199	22	53	<b>Şeytanın bırakacağı fitne</b> ancak kalplerinde hastalık olan ve kalpleri katı olanların üzerinde <b>etki yapar</b>	(Allah, böyle yapar ki) <b>Şeytanın attığını</b> , kalplerinde hastalık olanlar ve kalpleri katılaşımlar için bir <b>imti-han(fitne) yapsın</b>
200	22	78	...Bu konuda <b>peygamberler</b> size şahit olsun...	...Ki <b>peygamber</b> size şahit olsun...
<b>MU'MİNUN SÜRESİ</b>				
201	23	12	Yemin olsun ki, biz insanın <b>öz hulasasını</b> çamurdan yarattık	Yemin olsun biz insanı çamurdan <b>bir süzmeden</b> yarattık.
202	23	39	<b>*Nuh</b> "Ya rab beni yalanlamaların-dan dolayı bana yardım et" dedi	<b>O peygamber.</b> " Rabbim! Beni yalancı saymalarına karşılık bana yardım et" dedi.
203	23	44	Sonra biz <b>peygamberleri</b> peş peşe gönderdik. Her ümmete <b>peygamber</b> geldikçe...	Sonra birbiri peşinden <b>peygamber-lerimizi</b> gönderdik. Her ümmete <b>peygamberi</b> geldikçe...
204	23	77	Hatta üzerlerine <b>şiddetli azap kapı-larını</b> açtığımız zaman...	Nihayet üzerlerine <b>şiddetli bir azap kapısı</b> açtığımız zaman...
205	23	83	Gerçekten bize vaat olundu, <b>bizim atalarımıza da bundan önce vaat olunan</b>	Hakikaten, gerek bize, <b>gerekse da-ha önce atalarımıza böyle bir vaad'te bulunuldu;</b>
206	23	99	... "Ey Rabbim! Beni geri <b>döndür</b> " der	... "Ey Rabbim! Beni geri <b>döndü-rün</b> " der
207	23	105	Siz <b>değil miydiniz</b> size ayetlerim okunurken onları yalanlayanlar	"Ayetlerim size okunurdu da siz onları <b>yalanladınız değil mi?"</b>

208	23	110	...Hatta bu size <i>beni hatırlatmayı unutturdu...</i>	...Ta ki size <i>beni anmayı unutturdular</i>
<b>NÜR SÜRESİ</b>				
209	24	4	İffetli namuslu bir <i>kadına</i> zina iftirasında bulunup...	Namuslu <i>kadınları</i> zinâ ile suçlayıp da...
210	24	6	O kimseler ki karılarına zina isnat ederler <i>se</i> kendilerinden başka onların şahitleri olmaz <i>sa</i> Dört defa ve her bir <i>şehadetinde Şehadeti bil-lahi diyerek gerçekten o doğru söylediğine şehadet etmelidir</i>	Eşlerini zina ile suçlayıp kendilerinden başka şahitleri bulunmayan kimselere gelince: <i>Onlardan her birinin şahitliği, kendisinin mutlaka doğru söyleyenlerden olduğuna, dört defa Allah'ı şahit tutmasıdır.</i>
211	24	11	... <i>Belki</i> de o sizin için hayırdır	... <i>Aksine</i> o sizin için bir hayırdır...
212	24	30	Şüphesiz Allah <i>yaptığınız</i> bütün işlerden haberdardır	Şüphesiz Allah, onların <i>yapmakta olduklarından</i> haberdardır.
213	24	40	Yahut <i>derin karanlık bir deniz</i> gibidir...	Yahut <i>engin bir denizdeki karanlıklar</i> gibidir
214	24	41	...Hepsi de gerçekten <i>duayı ve tesbihi</i> bilmıştır. Allah bütün <i>yaptıklarınızı</i> bilicidir	Her biri <i>kendi duasını ve tesbihi-ni</i> bilmıştır. Allah, onların <i>yapmakta olduklarını</i> hakkıyla bilir.
215	24	48	Allaha ve onun resulüne çağrıldıkları vakit aralarında <i>hüküm verilmesi</i> için...	<i>Elçinin</i> , aralarında <i>hükmetmesi</i> için Allah'a ve Elçisine çağrıldıkları zaman...
216	24	54	...Eğer <i>dönerseniz</i> o peygambere düşen ancak ona yükletilendir	...Eğer <i>dönerlerse</i> o peygambere düşen ancak ona yükletilendir
217	24	55	...Bana <i>hiçbir şeyi ortak koşmadan ibadet edin</i>	Bana <i>kulluk edecekler ve bana hiçbir şeyi ortak koşmayacaklar</i>
218	24	61	...Yahut <i>anahtarları teslim edilen koruyucularınızla...</i>	...Yahut <i>anahtarları ellerinizde bulunan evlerden...</i>
<b>FURKAN SÜRESİ</b>				
219	25	3	Ondan başka <i>ilahlar edinenler...</i>	O'ndan başka <i>bir takım ilahlar edindiler</i> ki...

220	25	19	...Artık sizden azabı savmaya ve yardım etmeye <i>güçleri yetmez</i>	Artık ne (azabı geri) çevirmeğe <i>gücünüz yeter</i> , ne de (kendinize) bir <i>yardım bulabilirsiniz!</i>
221	25	32	Biz <i>onu senin kalbine yerleşip sabitleşsin diye</i> böyle indirdik. Ve onu ağır ağır <i>okuttuk</i>	Biz <i>onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için</i> onu böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır <i>okuduk.</i>
222	25	49	...Yarattığımız hayvanları ve insan topluluklarını sulayalım	...Onunla yarattığımız hayvanlardan ve insanlardan <i>birçoğunu</i> sulayalım.
223	25	54	O ki insanı sudan yaratmış sonra da <i>onlara</i> soy ve akrabalık vermiştir	O, sudan bir insan yarattı da <i>onu</i> nesep ve sıhr (akraba) kıldı.
224	25	77	De ki:”Eğer sizin duanız olmasaydı rabbim size ehemmiyet <i>vermezdi’</i>	De ki: Duanız(Kulluğunuz) olmasa, Rabbim size <i>ne diye değer versin?'</i>
<b>ŞUARA SÜRESİ</b>				
225	26	13	...Onun için <i>Harun’u</i> da gönder	<i>Harun’a da</i> elçilik ver
226	26	19	Ve sen <i>o yapacağın</i> işi de yaptın	Ve sonunda o <i>yaptığını</i> da yaptın
227	26	76	Sizlerin, <i>babalarınız</i> ve <i>daha öncekilerin...</i>	Sizin ve <i>önceki atalarınızın...</i>
228	26	87	<i>Dirileceğimiz</i> gün beni rezil etme	<i>Dirilecekleri</i> gün, beni mahcup etme.
229	26	158	Onları hemen <i>bir azap</i> yakalayiverdi. Gerçekten bunda bir ibret vardır	Ve <i>azap</i> onları yakaladı. Muhakkak ki bunda bir ibret vardır
230	26	182	Ve <i>teraziye de doğru eşit tartın</i>	<i>Doğru terazi ile tartın</i>
231	26	198	Eğer onu Arap olmayanlardan <i>birine</i> indirseydik	Onu <i>bir takım yabancılara</i> indirseydik
232	26	205	<i>Söyleyin</i> bana, onları senelerce <i>faydalandırmış olsak da mı?</i>	<i>Gördün mü;</i> biz onları yıllarca <i>yararlandırsak</i>
233	26	213	Azap edilenlerden <i>olursunuz</i>	Sonra azap edilenlerden <i>olursun!</i>
234	26	214	<i>Aşiretinden akrabalarından</i> olanları uyar	<i>En yakın akrabalarını</i> uyar
235	26	224	<i>Şairler ise o şeytanların sapıkları-</i>	<i>Şairlere gelince onlara da azgın-</i>

			<i>na tabi olur</i>	<i>lar uyar.</i>
<b>NEML SÛRESİ</b>				
236	27	36	...Allahın bana verdiği <b>sizin verdi- ğinizden</b> daha hayırlıdır. Doğrusu siz hediyelerinizle övünüyorsunuz	...Allah'ın bana verdiği, <b>size verdi- ğinden</b> daha iyidir. Hediyenizle ancak siz sevinirsiniz.
237	27	81	Sen <b>delalet içinde olanları, o âmâları</b> hidayete erdirecek değil- sin...	Sen <b>körleri sapıklıklarından</b> çevi- rip doğru yola getiremezsin...
238	27	83	Her ümmetten bizim ayetlerimizi yalanlayan <b>kimseleri bölük bölük topladığımız</b> gün...	O gün her ümmet içinde ayetlerimi- zi <b>yalanlayanlardan bir cemaat toplarız...</b>
239	27	86	...İçinde sukunet <b>bulasınız</b> diye geceyi yarattık...	...Biz içinde sükûn <b>bulsunlar</b> diye geceyi yaptık...
240	27	89	...Ona bundan <b>bir hayır</b> vardır	...Ona <b>daha iyisi</b> verilir
241	27	90	...Sizler ancak yaptığınız amellerle cezalandırılırsınız	..."Yaptıklarınızdan başka bir şeyle <b>mi</b> cezalandırılıyorsunuz?"
242	27	93	...Senin rabbin <b>yaptıklarından</b> gafil değildir	Rabbin, <b>yaptıklarınızdan</b> gafil de- ğildir
<b>KASAS SÛRESİ</b>				
243	28	19	... <b>Neden</b> ıslah edicilerden olmak istemiyorsun	...Düzeltilicilerden olmak istemiyor da...
244	28	35	<b>Onlar size ve bizim ayetlerimize</b> erişemeyecekler	<b>Ayetlerimiz sayesinde onlar size</b> asla erişemeyecekler
245	28	37	...En iyi rabbim bilir <b>kendi tarafın- dan hidayete</b> getirdiğini...	...Rabbim, <b>kendi katından kimin hidayet</b> getirdiğini...
246	28	43	...İnsanlar <b>bunları basiret gözleri ile görüp hidayete ve rahmete (erişirler) diye...</b>	...İnsanlar <b>için basiretler(apaçık belgeler), hidayet ve rahmet ol- mak üzere</b> Kitap verdik
247	28	45	...Onların <b>üzerinden çok uzun ömürler</b> geçti	...Onların <b>üzerlerine ömür</b> uzadı
248	28	50	<b>En sapık kimse o ki, Allahtan hidayete ermediği halde hevayı</b>	Allah'tan <b>bir yol gösterici olmak- sızın kendi hevesine uyandan</b>

			<i>nefsinin peşinden gidendir...</i>	<i>daha sapık <u>kim olabilir!</u></i>
249	28	62	<i>O gün onlara nida edilecek...</i>	(Allah'ın) onlara <i>seslenerek... Diyeceği gün</i>
250	28	82	Eğer Allah bize lutuf etmeseydi mutlaka <i>bizde batmıştık</i>	Şayet Allah bize lütufta bulunmasaydı, <i>bizi de batırırdı</i>
<b>ANKEBÜT SÜRESİ</b>				
251	29	28	...Âlemler içinde hiçbiri bu hayâsızlığı <i>geçmişte yapmamıştır</i>	"Siz, <i>daha önce</i> âlemlerden hiç kimsenin <i>yapmadığı</i> bir fuhşa gidiyorsunuz."
252	29	31	Vaktaki elçilerimiz İbrahim'e <i>müjdeyi getirdik(lerin)de</i>	Vaktaki elçilerimiz İbrahim'e <i>müjde ile vardılar</i>
253	29	35	<i>Bir beyyine</i> ve <i>orada</i> onların <i>başına gelenleri ibret olarak</i> bıraktık	<i>Aklını kullanan bir toplum</i> için ondan, (harab ettiğimiz o ülkeden) <i>açık bir işaret</i> bırakmışızdır.
254	29	62	Allah kullarından <i>dilediğinin rızkını</i> genişletir...	Allah, kullarından <i>dilediğine rızkı</i> genişletir...
255	29	68	En zalim <i>kimdir?</i> Allah'a karşı yalan iftira eden yahut <i>hak gelince</i> "yalan diyen kimsedir"	Allah'a karşı yalan uyduran yahut <i>kendisine hak gelmişken</i> onu yalan sayandan <i>daha zalim kimdir?</i>
256	29	69	Bizim uğrumuzda mücadele edenlere gelince biz <i>yollarını</i> mutlaka gösteririz	Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi <i>yollarımıza</i> eriştireceğiz
<b>RUM SÜRESİ</b>				
257	30	9	<i>...Peygamberlerimiz</i> onlara açık delillerle gelmişti... Allah onlara <i>zulüm etmiyordu...</i>	<i>...Peygamberleri,</i> onlara da nice açık deliller getirmişlerdi. Zaten Allah onlara <i>zulmedecek değildi...</i>
258	30	15	...Onlar bir bahçede <i>neşelenirler</i>	...Onlar bir bahçede <i>neşe'lendirilirler.</i>
259	30	30	O halde yüzünü onun <i>hanif olan</i> dinine döndür. Allah'ın fitratına çevir	O halde yüzünü <i>hanif olarak dine</i> çevir, o Allah fitratına ki insanları



			vir. O ki insanları onun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratılışını <b>değiştirilemezler</b>	onun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratması <b>değiştirilemez</b>
260	30	39	<b>İnsanlara mallarında</b> artış olsun diye verdiğiniz faiz Allah katında artmaz...	<b>İnsanların mallarında</b> artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz...
261	30	45	İman edip Salih amel işleyenleri kendi fazlından mükâfatlandıracaktır	Bu da, inanıp iyi işler yapanları fazlından mükâfatlandırması <b>içindir</b>
262	30	48	...Derken yağmuru bulutların <b>arkasından</b> çıkar görürsün	...nihayet <b>onun arasından</b> yağmurun akıp çıktığını görürsün
263	30	56	Kendilerine <b>ilim verilenler ve iman edenler</b> diyecek ki...	Kendilerine <b>bilgi ve iman verilenler</b> dediler ki...
<b>LOKMAN SÜRESİ</b>				
264	31	7	...Sen <b>onları</b> acıklı bir azap ile müjdele	...Sen <b>onu</b> acıklı bir azap ile müjdele.
265	31	20	...İlme dayanmaksızın, <b>Allah ile</b> mücadele eder	İnsanlardan bazıları ne bilgisi ne yol göstereni ne de aydınlatıcı bir Kitabı olmadan <b>Allah hakkında tartışır</b>
266	31	32	...Allah'ın dinine uygun ihlâs ile ona dua ederler. Vaktaki onları kurtarıp karaya <b>çıkardığımızda...</b>	...Dini yalnız kendisine has kılarak (tam teslim olmuş bir şekilde) Allah'a yalvarırlar. Fakat O, onları kurtarıp karaya <b>çıkarcınca...</b>
267	31	34	... <b>Yağmur bulutunu</b> nasıl, ne şekilde indireceğini de...	... <b>Yağmuru</b> O yağdırır...
<b>SECDE SÜRESİ</b>				
268	32	3	Yoksa <b>ona "Bu uydurma" mı</b> diyorlar	Yoksa <b>"Onu uydurdu" mu</b> diyorlar?
269	32	5	<b>Göklerde ve yerde bütün işleri</b> o idare eder...	(Allah) Emri <b>gökten yere</b> tedbir eder (gökten yere işleri düzene koyacak buyruğu indirir).
270	32	22	<b>En büyük zalim o kimse ki</b> , ona rabbinin ayetleri ile öğüt verilir de	Kendisine Rabbinin ayetleri hatırlatıldıktan sonra ondan yüz çeviren-

			sonra ondan yüz çevirir	den daha <b>zalim kim olabilir!</b>
271	32	23	Yemin olsun ki biz Musa'ya <b>kitap</b> verdik...	...Yemin olsun biz Musa'ya <b>Kitabı</b> verdik
272	32	24	<b>Sabrettiklerinden dolayı...</b>	<b>Sabrettikleri</b> ve ayetlerimize kesinlikle inandıkları <b>zaman...</b>
273	32	27	<b>Görmediniz mi?</b>	<b>Görmediler mi</b> ki...
<b>AHZAB SÛRESİ</b>				
274	33	5	...Bununla beraber hata <b>ettiklerinde</b> üzerinize bir günah yoktur	...Yanılarak <b>yaptıklarınızda</b> size vebal yok...
275	33	17	...Siz kime sarılıp <b>korunacaksınız.</b> Allah size bir fenalık veya rahmet dilerse Allah'tan başka onlara hiçbir dost ve yardımcı <b>bulamazsınız</b>	..."Allah size kötülük istese veya size rahmet dilerse, sizi O'ndan <b>kim korur?</b> (Allah'ın azabından sizi kim kurtarır, O'nun rahmetine kim engel olur?) Kendilerine Allah'tan başka bir dost ve de bir yardımcı <b>bulamazlar.</b>
276	33	22	... "İşte Allah ve o'nun resulünün vaat ettiği budur" derler	... "Bu Allah'ın ve Resulünün, <b>bize</b> va'dettiğidir..."
277	33	24	Allah doğruları, doğrulukları sebebi ile mükâfatlandıracaktır	<b>Ki</b> Allah doğruları, doğrulukları sebebi ile mükâfatlandırısın
278	33	25	Allah <b>kâfirlerin öfkelerini</b> def etti... Onları hayra <b>eriştirmeden.</b>	Allah, inkâr edenleri <b>öfkeleriyle</b> geri çevirdi; hiçbir <b>hayra eremediler</b>
279	33	32	...Sizler diğer <b>kadınlardan biri</b> değilsiniz... <b>Kalplerinde</b> maraz olan kimse...	Siz, kadınlardan herhangi biri <b>gibi</b> değilsiniz... <b>Kalbinde</b> hastalık bulunan kimse
280	33	33	Allah Ehl-i beyt'ten sadece kiri gidermek istiyor	<b>Ey Ehl-i Beyt</b> (ey peygamberin ev halkı), Allah sizden, kiri gidermek...
281	33	34	Evlerinizde okunan Allah'ın <b>ayetlerinin hikmetini</b> düşünün	Evlerinizde okunan Allah <b>ayetlerini ve hikmeti</b> hatırlayın
282	33	37	Hâlbuki Allah kendisinden <b>korkulmaya</b> daha layık...	...Oysa Allah'tan <b>çekinmen</b> daha uygundu...
283	33	38	Allah'ın takdir ettiği bir hükümde	Allah'ın <b>kendisine</b> farz kıldığı şeyde

			peygambere hiçbir darlık yok...	peygambere hiçbir vebal yoktur.
284	33	59	... <b>Çarşafı olmaları</b> onların tanınıp eziyet edilmemelerine en uygun durumdur	... <b>Örtülerini üstlerine salsınlar</b> , onların tanınıp incitilmemesi için en elverişli olan budur
285	33	62	...Allah'ın <b>sünnetlerinde</b> asla bir değişme bulamazsın	...Allah'ın <b>sünnetinde</b> bir değişiklik bulamazsın.
286	33	67	Onlar bizi <b>delalet yoluna</b> götürdüler	...Bizi <b>yoldan sapturdılar</b>
<b>SEBE' SÛRESİ</b>				
287	34	3	De ki "Hayır! Gaybı bilen rabbim mutlaka onu size <b>getirecektir</b> "	De ki: "Hayır, gaybı bilen Rabbim hakkı için o, mutlaka size <b>gelecektir</b>
288	34	4	İman edip Salih amel işleyenleri <b>mükâfatlandıracaktır</b>	<b>Ki</b> , inanıp iyi işler yapanları <b>mükâfatlandırısın...</b>
289	34	6	"Güçlü ve övülmeye layık olanın hidayet yolunu <b>göstereyim mi?</b> " de	Mutlak galip ve övgüye lâyık olan (Allah'ın) yoluna ilettiğini <b>görürler.</b>
290	34	23	...Ancak <b>o'nun izin verdiği</b> müstesna...	Kendisinin izin verdiği <b>kimseden başkası için</b> şfaat yarar sağlamaz...
291	34	27	De ki:" Bana <b>hak olduğunu</b> kabul ettiğiniz ortaklarınızı gösterin...	De ki: "O'na <b>kattığınız</b> ortakları bana gösterin...
292	34	33	Onlar ancak yaptıklarının cezasını <b>çekerler</b>	...Yalnız yaptıklarıyla <b>cezalanmıyorlar mı?</b>
293	34	47	...Ben sizden bir ücret <b>istemem...</b>	"Ben sizden bir ücret <b>istememişsem...</b>
294	34	54	...Bundan önce emsallerine de böyle yapılmıştı	Tıpkı bundan önce benzerlerine yapıldığı <b>gibi...</b>
<b>FÂTİR SÛRESİ</b>				
295	35	25	Eğer seni yalanlıyorsa kesinlikle onlardan öncekilerde <b>yalanlanmıştı...</b> Nurlu <b>kitaplarla</b>	Eğer seni yalanlıyorsa (üzülme), onlardan öncekiler de <b>yalanlanmışlardı...</b> <b>Nurlu kitap</b> ile...
296	35	28	İnsanlardan, hayvanlardan, davarlardan böyle <b>muhtelif renkler var.</b> Allah'tan hakkı ile ancak kullarından	İnsanlardan, hayvanlardan ve davarlardan da yine böyle <b>türlü renkte olanlar var.</b> Kulları içinden ancak

			âlimler korkar	âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.
297	35	29	...Asla zarar <i>etmeyecekleri</i> bir ticareti ümit <i>edebilirler</i>	...Asla <i>batmayacak</i> bir ticaret <i>umarlar</i> .
298	35	30	Onlara ecirleri tamamen ödendikten başka, lütfundan ziyadesini de <i>verir</i>	<i>Ki</i> (Allah), onlara ücretlerini tam ödesin ve lütfünden onlara fazlasını da <i>versin</i> .
299	35	44	...Hâlbuki onlar bunlardan daha <i>şedit ve daha kuvvetli idiler</i>	...Hâlbuki onlar, bunlardan <i>kuvvetçe daha şiddetli</i> idiler
300	35	45	...Lakin onlar belli bir müddete kadar <i>geciktirilir</i> . Nihayet ecellerinin gelme vaktini bekler	...Fakat Allah, onları belirtilmiş bir süreye kadar <i>erteliyor</i> . Vakitleri gelince (gerekeni yapar)...
<b>YÂSİN SÛRESİ</b>				
301	36	33	<i>Arzın ölmesi</i> , onlar için bir ayettir...	<i>Ölü toprak</i> , onlar için bir ayettir...
302	36	35	Ve kendi <i>ellerinizin</i> yetiştirdiklerinden de	<i>Ellerinin</i> yetiştirdiklerinden yesinler
303	36	36	...Onların <i>hepsinden çiftler</i> yaratmış...	<i>...Bütün çiftleri</i> yaratmıştır
304	36	37	...O vakit onlar karanlıkta <i>kalmışlardı</i>	...Birden onlar karanlıkta <i>kalverirler</i> .
305	36	55	...Pek güzel bir <i>zevk içinde meşgullerd</i>	...Bir <i>iş içinde eğlenirler</i>
306	36	72	... <i>Ondan bazısına biniyorlar</i>	<i>... Onların bazısını binek olarak kullanırlar</i>
307	36	80	O ki size yeşil <i>ağacı</i> kurutup ateş yaptı. Şimdi siz <i>onu</i> yakıp duruyorsunuz	O size yeşil <i>ağaçtan</i> ateş yaptı da siz <i>ondan</i> yakıyorsunuz.
<b>SÂFFÂT SÛRESİ</b>				
308	37	6	Gerçekten biz dünya semasını <i>yıldızlar ile ziynetledik ve süsledik</i>	Biz en yakın göğü <i>bir ziynetle, yıldızlarla süsledik</i> .
309	37	54	<i>"Sen bu işe muttali olanlardan mısın?"</i> derdi	...(Onun ne halde olduğunu) görmek ister <i>misiniz?</i>

310	37	59	Ve biz azap <i>görmeyenlerden miymişiz?</i>	Ve biz azaba da <i>uğratılmayacağız ha...</i>
311	37	71	Yemin olsun, <i>onlardan öncekiler ve eskilerin çoğu</i> delalette idi	Yemin olsun, <i>onlardan önce evvelkilerin çoğu da</i> sapmıştı.
312	37	72	Yemin olsun, onlara <i>içlerinden</i> uyarıcılar gönderdik	Biz onların <i>içine de</i> uyarıcılar göndermiştik.
313	37	74	Ancak ihlâslı <i>kullarım</i> müstesna	Allah'ın ihlâslı <i>kulları</i> müstesna.
314	37	92	Size ne oldu <i>konuşmuyor musunuz?</i>	"Neyiniz var ki <i>konuşmuyorsunuz?</i> "
315	37	97	Onu hemen <i>cehenneme</i> atın	Onun için bir bina yapın ve derhal onu ( <i>ibrahim'i</i> ) <i>ateşe</i> atın!
316	37	106	Muhakkak bu <i>onlar</i> için açık bir imtihanı	Gerçekten bu, apaçık bir sınav idi.
<b>SÂD SÛRESİ</b>				
317	38	5	İlahları tek bir ilah mı <i>yapacak</i>	İlahları bir tek ilah mı <i>yaptı?</i>
318	38	19	Hepsi <i>Allah'a</i> yöneliyorlardı	...Hepsi <i>O'na (Davud'a)</i> yönelmekteydi...
319	38	23	Ve <i>konuşması ile beni ikna etti</i>	... <i>Konuşmada bana ağır bastı</i>
320	38	24	Gerçekten sana zulüm etmiş. Senin koyununu kendi koyunlarına <i>katmak istemiş...</i>	Yemin olsun senin koyununu kendi koyunlarına <i>katmak istemekle</i> sana haksızlıkta bulunmuştur.
321	38	32	Süleyman: "Şüphesiz ben mal sevgisine rabbimin <i>zikri ile</i> muhabbet ettim" dedi. Nihayet <i>güneşin ziyası</i> bir perdenin arkasına gizlenmişti	"Ben, dedi, mal sevgisini, Rabbimi <i>anmaktan (ötürü)</i> tercih ettim." Nihayet bu <i>atlar (güneş)</i> perde ile gizlendi
322	38	34	Ve biz onu tahtının üzerine <i>ona benzeyen</i> bir ceset koyduk. Sonra Süleyman <i>oraya</i> rucu etti	Tahtının üstüne bir ceset bıraktık, sonra (bize) yöneldi.
323	38	43	Tarafımızdan bir rahmet olmak üzere ona, ailesine ve <i>beraberinde olanlara</i> bir mislini hibe ettik. Akıl sahipleri öğüt alırlar diye	Bizden bir rahmet ve olgun akıl sahipleri için de bir ibret olmak üzere ona hem ailesini hem de onlarla beraber bir mislini bağışladık.

324	38	58	O azap şeklinden <i>başkası da var, çifte acılar</i>	Ve daha başka <i>çeşit çeşit (azap)</i> vardır.
<b>ZÜMER SÜRESİ</b>				
325	39	3	... "Biz onlara ancak Allah'a <i>yakınlık mertebesine yaklaşmak</i> için ibadet ediyoruz" derler	Onlara, bizi sadece Allah'a <i>yaklaş-tırsınlar</i> diye kulluk ediyoruz, derler
326	39	14	"Ben <i>dinimde ihlâs ile</i> Allah'a ibadet ederim" de	De ki: "Ben <i>dinimi kendisine hâlis kılarak</i> yalnız Allah'a kulluk ederim."
327	39	19	... <i>Onu ateşin içinden</i> sen mi kurtaracaksın?	<i>Ateşte olanı</i> sen mi kurtaracaksın!
328	39	22	... Artık <i>rabbinin nuru</i> onun üzerindedir	<i>Rabbinden bir nur</i> üzerinde <i>değil midir?</i>
329	39	23	Allah kitabını en güzel kelamla, en güzel benzetmelerle ve en güzel misallerle indirdi. <i>Rablerinin haşyesinden onların</i> derileri ürperir...	Allah, sözün en güzelini, (Kur'an'ın ayetlerini güzellikte) birbirine benzer, ikişerli bir Kitap halinde indirdi. <i>Rablerinden korkanların, ondan</i> derileri ürperir
330	39	35	Allah onların önceden işledikleri en kötü günahlarını bile <i>kefaretle örtecek</i> , onların <i>yapmakta oldukları</i> amellerin karşılığını en güzeli ile mükâfatlandıracaktır	<i>Ki</i> Allah onların yaptıklarının en kötülerini <i>onlardan örtsün</i> ve onları, <i>yaptıklarının</i> en güzeliyle mükâfatlan <i>dırsın</i> .
331	39	42	... Gerçekten <i>bunlar</i> Allah'ın <i>ayetleridir</i> düşünen bir kavim için.	Şüphesiz <i>bunda</i> düşünen bir toplum için <i>ibretler(ayetler)</i> vardır.
332	39	59	Hayır! Sana benim <i>ayetim</i> gelmişti	Hayır, sana <i>ayetlerim</i> geldi de
<b>MÜ'MİN SÜRESİ</b>				
333	40	7	Arş'ı taşıyan melekler <i>onun etrafında rablerini</i> hamd ile tesbihte bulunurlar... Ey rabbimiz! Senin <i>rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır...</i>	Arş'ı taşıyanlar <i>ve onun çevresinde bulunanlar</i> , Rablerini överek tesbih ederler. ... "Rabbimiz, Sen <i>rahmet ve bilgi bakımından her şeyi kapladın...</i>

334	40	27	...Şüphesiz ben, benim ve sizin rabbinize <b>sığınırım</b>	...Benim de Rabbim sizin de Rabbiniz(olan Allâh)a <b>sığındım."</b>
335	40	36	...Belki <b>istenen yola</b> ulaşırım	... <b>Sebeplere (yollara)</b> erişeyim:"
336	40	58	Görmeyen ile gören bir <b>olur mu?</b> İman edip Salih amel işleyenler ile kötülük yapan <b>bir olur mu?</b> Siz çok az düşünüyorsunuz	Körle gören <b>bir olmaz.</b> İnanan ve iyi işler yapanlarla kötülük yapan <b>bir olmaz.</b> Ne kadar az düşünüyorsunuz!
337	40	70	...Ve <b>peygamberimizle</b> gönderdiğimiz	...Ve <b>peygamberlerimize</b> gönderdiklerimizi
338	40	75	Çünkü siz yeryüzünde haksızlıkla <b>seviniyordunuz ve siz şımarıklık yapanlardandınız</b>	"Bu durum, sizin yeryüzünde haksız olarak <b>sevinmenizden ve şımarmanızdan ötürüdür."</b>
339	40	83	Vaktaki <b>peygamberlerimiz</b> onlara mucizeler getirince	<b>Peygamberleri,</b> apaçık delillerle onlara gelince
<b>FUSSİLET SÜRESİ</b>				
340	41	12	...Ve bütün <b>semaların içinde olanlara emirleri</b> vahiy etti	...Her <b>göge emrini</b> (kanunlarını) vahiyetti.
341	41	22	...Sizler sakınmıyordunuz, kulaklarınız, gözleriniz ve derileriniz sizin <b>aleyhinize şahitlik eder diye...</b>	...Siz ne kulaklarınızın, ne gözlerinizin, ne de derilerinizin <b>aleyhinize şahitlik etmesinden sakınmıyordunuz</b>
342	41	25	Ve onlara bir takım arkadaşlar musallat <b>ederiz</b>	Biz onlara birtakım arkadaşlar musallat <b>ettik</b> de
343	41	44	Bu <b>Arapça da mı yabancı?</b>	<b>Arap olana, A'cemi</b> (Arapça olmayan bir kitap) <b>mu</b> (geliyor)?
<b>ŞURÂ SÜRESİ</b>				
344	42	11	<b>O'nun misline</b> benzeyen bir şey yoktur...	<b>O'na benzer</b> hiçbir şey yoktur...
345	42	12	<b>Dilediği kimsenin rızkını</b> genişletir	<b>Dilediğine rızkı</b> açar
346	42	13	...Müşriklere kendilerini davet ettiğin din büyük geldi. Allah <b>dilediği kimseleri</b> seçecek...	...Kendilerini davet ettiğin şey, müşriklere ağır geldi. Allah <b>dilediğini kendine</b> seçer



347	42	24	...Eğer Allah dilerse senin de kalbini mühürlerdi. Allah batılı mahveder ve <b><i>hak olan kelimeleri ıspat eder.</i></b>	...Allah, dilerse senin kalbine mühür basar; batılı mahveder, <b><i>hakkı sözleriyle yerleştirir</i></b>
348	42	51	Yahut bir elçi göndererek kendi izni ile <b><i>dilediğine</i></b> ilham buyurmasıyla...	Yahut izniyle <b><i>dilediğini</i></b> vahyedecek bir elçi gönderir
349	42	52	... <b><i>Onunla dilediğimiz kulumuza hidayet veriyoruz</i></b>	Fakat biz <b><i>onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola eriştirdiğimiz</i></b> bir nur kıldık
<b>ZUHRUF SÜRESİ</b>				
350	43	15	Gerçekten <b><i>insanın küfrü açıktır</i></b>	Gerçekten <b><i>insan apaçık bir nankördür.</i></b>
351	43	23	...Gerçekten biz, atalarımızı <b><i>bir ümmet olarak</i></b> bulduk	...Bizler atalarımızı <b><i>bir ümmet(din) üzerinde</i></b> bulduk
352	43	29	Doğrusu ben bunları ve atalarını <b><i>faydalandırırım.</i></b> Hatta onlara <b><i>hakkı açıklayıcı</i></b> bir peygamber gelinceye kadar	Doğrusu bunları da atalarını da kendilerine <b><i>hak ve onu açıklayan</i></b> bir peygamber gelinceye kadar <b><i>geçindirdim.</i></b>
353	43	33	Rahmanı inkâr eden kimselerin evlerini <b><i>gümüştan tavan</i></b> yapardık	Rahman'ı inkâr edenlerin evlerine <b><i>gümüştan tavanlar</i></b>
354	43	34	Onların <b><i>evlerinin kapılarını</i></b>	<b><i>Evlerine kapılar</i></b>
355	43	36	Kim Rahman'ın zikrinden göz yumarsa biz ona <b><i>şeytanı</i></b> musallat ederiz de...	Kim Rahman'ın zikrine karşı kör olursa ona bir <b><i>şeytanı</i></b> sardırırız...
356	43	48	Onlara <b><i>gösterdiğimiz mucize</i></b> mutlaka o <b><i>diğerlerinden</i></b> daha büyüktür	Onlara gösterdiğimiz <b><i>her bir mucize</i></b> , mutlaka kız <b><i>kardeşinden (ötekinden)</i></b> büyüktü
357	43	76	Ve onlara zulüm etmedik. Lakin onlar kendileri <b><i>zalimdirler</i></b>	Biz onlara zulmetmedik; fakat onlar kendileri <b><i>zalim idiler.</i></b>
<b>DUHÂN SÜRESİ</b>				
358	44	17	...Onlara çok kıymetli <b><i>peygamberimiz</i></b> gelmişti	Onlara değerli bir <b><i>peygamber</i></b> geldi
359	44	38	Biz semaları, arzı ve ikisinin arasın-	Biz gökleri, yeri ve arasındakileri

			dakileri <i>oyuncular olarak</i> yaratmadık	<i>oyun olsun diye</i> yaratmadık.
360	44	48	Sonra <i>başının üstünden dökülür</i>	"Sonra <i>başının üstüne</i> kaynar su azabından <i>dökün!</i> "
361	44	56	... <i>Onlar</i> cehennem azabından <i>korunmuştur</i>	Ve (Allah) <i>onları</i> cehennem azabından <i>korumuştur</i> .
362	44	57	<i>Rabbinizden</i> fazlı ihsan olarak...	<i>Rabbinden</i> bir lütuf olarak
<b>CASİYE SÜRESİ</b>				
363	45	13	Göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendi tarafından musahhar kılmıştır	Göklerde ve yerde bulunan şeyleri kendisinden (bir lütuf olarak) <i>size</i> boyun eğdirdi.
364	45	14	(O) <i>her kavmi</i> yaptıkları ile <i>cezalandıracaktır</i>	<i>Ki</i> (Allah), bir toplumu, yaptıklarıyla <i>cezalandırsın</i>
365	45	20	Bu, <i>kalp basireti açılmış</i> insanlar için bir hidayet ve rahmettir	Bu (Kur'an), <i>insanlara basiret</i> (yollarını aydınlatma); kesin olarak inananlara yol gösterici ve rahmettir.
366	45	22	... Her nefis kendi kazandığının karşılığını <i>görecektir</i>	... <i>Ki</i> her can, kazandığıyla <i>cezalandırılınsın</i> ,
367	45	28	... <i>O gün</i> yaptığınız amellerin cezası size verilecektir	<i>Bugün</i> yaptıklarınızla cezalandırılacaksınız
368	45	32	... <i>Zannımız ancak kabul edemediğimiz bir zandır</i>	... "Biz yalnızca <i>bir zan (ve tahmin) da bulunup zannediyoruz; biz, kesin bir bilgiyle inanmakta olanlar değiliz</i> " demiştiniz.
369	45	35	Böylece siz Allah'ın ayetlerini gerçekten alaya aldınız...	Bunun <i>böyle olmasının sebebi</i> şudur: Siz Allah'ın ayetlerini alaya aldınız,
<b>AHKÂF SÜRESİ</b>				
370	46	7	... Küfredenler kendilerine <i>hak geldiğinde</i> dedi...	... O küfredenler kendilerine gelmiş olan <i>hak için</i> dediler ki:
371	46	9	Ben <i>peygamberliği icat</i> etmiş değilim	De ki: Ben <i>peygamberlerin ilki</i> değilim.

372	46	29	...Okumayı <b>bitirince</b>	(Okuma) <b>Bitirilince</b> de
<b>MUHAMMED SÛRESİ</b>				
373	47	12	Şüphesiz Allah iman edip Salih amel işleyenleri altlarından ırmaklar akan <b>cennetine</b> koyacaktır...	Muhakkak ki Allah, inanıp iyi işler yapanları, altlarından ırmaklar akan <b>cennetlere</b> koyar
374	47	14	... <b>Hevasının</b> peşine düşmüş <b>kimse</b> gibi olur mu?	<b>Keyiflerine</b> uyan <b>kimseler</b> gibi olur mu?
375	47	15	...Orada vasfı <b>bozulmamış</b> sudan nehirler var. Tadı <b>değişmemiş</b> süttten nehirler	...İçinde <b>bozulmayan</b> su ırmakları, tadı <b>değişmeyen</b> süt ırmakları,
376	47	26	Allah'ın <b>indirdiğinden hoşlanmayanlar müşriklere</b> demişlerdi	Çünkü <b>onlar</b> , Allah'ın <b>indirdiğinden hoşlanmayanlara</b>
377	47	28	<b>Böylece</b> onlar Allah'ın gazabına sebep olacak şeylere tabi oldular...	<b>Bunun sebebi</b> , onların Allah'ı gazaplandıran şeylerin ardınca gitmeleri
378	47	34	Muhakkak <b>küfredenleri ve Allah yolundan çevirenleri</b> , sonra kâfir olarak ölenleri Allah onları asla bağışlamayacaktır	<b>İnkâr edip Allah yolundan alıko-yanları</b> ve sonra da kâfir olarak ölenleri Allah asla bağışlamaz.
<b>FETİH SÛRESİ</b>				
379	48	4	...Onlar imanlarını <b>ziyadeleştireyorlar</b>	İmanlarına <b>iman katsınlar diye</b>
380	48	16	...Sizi elim bir azapla <b>azaplandırırız</b>	...Sizi acıklı bir azaba <b>uğratar.</b>
381	48	21	Size henüz <b>takdir edilmemiş başka</b> verilecek şeylerde var...	(Size) Başka (ganimetler) de söz vermiştir ki <b>henüz onları ele geçiremediniz</b>
382	48	25	...Eğer bir takım <b>erkek ve kadın mü'minlerin içinde, tanımadığınız kişileri çiğnemiş olsaydınız...</b>	Eğer orada, <b>kendilerini bilmediğiniz için tepeleyeceğiniz ve bilmeyerek tepelemenizden ötürü, kınanacağınız inanmış erkekler ve inanmış kadınlar olmasaydı</b>
383	48	27	Gerçekten Allah <b>peygamberin</b> rü-	Andolsun ki Allah, <b>elçisinin</b> rüyası-

			yasını hak olarak gösterdi, tasdik etti	nı doğru çıkardı.
<b>HUCÛRÂT SÛRESİ</b>				
384	49	12	... <i>Zandan çokça</i> sakının	<i>Zannın çoğundan</i> kaçının.
385	49	14	... <i>Onlar daha iman etmediler</i>	<i>Siz henüz iman etmediniz</i>
<b>KÂF SÛRESİ</b>				
386	50	14	...Bunların hepsi <i>peygamberlerini</i> yalanladı	Bunların hepsi gönderilen <i>peygamberleri</i> yalanladılar da
387	50	26	Allah ile beraber başka bir ilah <i>mi</i> tutmuştu? Hemen onu şiddetli azabın içine atın	O ki Allah ile beraber başka tanrılar <i>edindi</i>
388	50	37	Şüphesiz bunda öğüt vardır. O kimse ki <i>kalbi</i> tasdik edip	Doğrusu bunda, <i>kalbi olana</i> veya şahit olarak kulak veren kimse için bir öğüt vardır.
389	50	40	...Ve <i>arkasından da</i> secde et	...Secde <i>arkalarında</i>
390	50	45	...Artık sen <i>tehditten</i> korkanlara Kur'an ile öğüt ver	... <i>Tehdidimden</i> korkanlara Kur'an'la öğüt ver.
<b>ZARİYÂT SÛRESİ</b>				
391	51	17	Onlar geceleyin <i>az</i> uyurlardı	Onlar <i>gecenin az bir kısmında</i> uyurlardı.
392	51	30	Dediler, <i>evet bu böyledir, rabbın buyurdu</i>	Dediler ki: " <i>Rabbın böyle dedi</i>
393	51	40	Nihayet onu ve ordularını yakalayıp denize atıverdik	Biz de onu ve askerlerini yakaladık, <i>onları</i> denize attık
394	51	58	O <i>kuvvet sahibi ve metindir</i>	<i>Çetin kuvvet sahibi</i> Allah'tır.
<b>TÛR SÛRESİ</b>				
395	52	3	<i>Sayfaları açılmış</i>	<i>Yayılmış ince deri üzerine,</i>
396	52	15	Bu da <i>mi</i> sihir	Bir büyü <i>müdür bu</i>
397	52	21	İman edenlere ve zürriyetinden iman edip kendilerine uyanlara <i>zürriyetlerine de aynı denk nimetler vereceğiz</i> ve <i>amellerinden de hiçbir şey eksiltmeyeceği, herkesin ka-</i>	Kendileri inanmış, zürriyetleri de imanda kendilerine uymuş olan kişilerin <i>zürriyetlerini de kendilerine katmışsındır, kendi ameller(inin sevab)inden de hiçbir şey</i>

			<i>zancı kendine rehin olacak</i>	<i>eksiltmemişizdir. Herkes kendi kazandığına bağlıdır.</i>
398	52	38	O halde <i>dinleyiciler</i> açık bir delil getirsin	Öyleyse <i>dinleyenleri</i> , açık bir delil getirsinler.
399	52	49	...Yıldızların <i>battığı zamanda da</i>	Yıldızların <i>batışından sonra da</i> O'nu tesbih et.
<b>NECM SÜRESİ</b>				
400	53	24	...O halde insanın <i>temenni ettiği nedir</i>	Yoksa insan, <i>her arzu ettiğine sahip mi olacaktır?</i>
401	53	31	...Kötülük yapanları yaptıklarından dolayı cezalandıracak	<i>Ki</i> kötülük edenleri, yaptıklarıyla cezalan <i>dırsın</i>
402	53	55	Artık <i>Rabbinizin</i> hangi nimetine karşı şüphe <i>edersiniz</i>	O halde <i>Rabbinin</i> hangi nimetinden kuşku <i>duyuyorsun?</i>
<b>KAMER SÜRESİ</b>				
403	54	7	...Kabirlerinden <i>çıkarılırlar</i> etrafa dağılmış çekirgeler <i>gibi...</i>	Gözleri düşkün düşkün (zillet ve dehşet içinde) kabirlerden <i>çıkarlar</i> , tıpkı yayılan çekirgeler <i>gibidirler.</i>
404	54	9	"Deli" dediler, tebliğden <i>men ettiler</i>	"Cinlenmiştir" dediler. Ve o(na çeşitli eziyetler yapılarak tebliğden) <i>menedildi.</i>
405	54	17	Yemin olsun biz Kur'an'ı <i>düşünüp anlasınlar</i> diye kolaylaştırdık...	Andolsun biz, Kur'an'ı <i>öğüt almak için</i> kolaylaştırdık.
406	54	26	...Yarın bilecekler kimin <i>yalancı ve şımarık</i> olduğunu	İleride bilecekler o <i>şımarık yalancı</i> kimdir?
407	54	28	İçme sırasında <i>hepsi hazır bulunmuş olsunlar</i>	<i>Her biri kendi içme sırasında gelsin.</i>
408	54	36	Yemin olsun, onları <i>biz yakalayacağımız</i> azap ile <i>uyarmıştık</i>	<i>(Lût)</i> , onları bizim <i>yakalamamıza</i> karşı <i>uyarmıştı</i>
409	54	41	Yemin olsun, Firavun hanedanına da <i>uyarıcılar</i> geldi	Firavun'ın kavmine de <i>uyarılar</i> gelmiştir.
410	54	55	<i>Doğruluğu belli olan</i> müktedir bir melikin huzurunda	Güçlü padişahın huzurunda <i>doğruluk koltuklarındadır-</i>

				<i>lar(meclisindedirler).</i>
<b>RAHMÂN SÛRESİ</b>				
411	55	6	Yıldız da, <i>ağaç</i> da secde ederler	Necm (bitkiler, yıldızlar) ve <i>ağaçlar</i> (Allah'a) secde etmektedirler.
412	55	7	Göğü o yükseltti ve <i>mizana koydu</i>	Göğü yükseltti ve <i>mizanı koydu.</i>
413	55	37	...Kıpkırmızı <i>kızarmış derinin</i> gül gibi döküldüğü zaman	Gök yarılıp da <i>kızarmış yağ renginde gül gibi</i> olduğu zaman,
<b>VÂKİA SÛRESİ</b>				
414	56	20	Seçip <i>beğendiklerinizden</i> meyveler	<i>Beğendikleri</i> meyveler,
415	56	51	Sonra ey sapıklığa uğrayan <i>yalancılar</i>	Sonra siz de, ey sapık <i>yalanlayıcılar</i>
416	56	52	Elbette bir ağaçtan, zakkumdan <i>yiyeceksiniz</i>	Mutlaka bir Zakkum ağacından <i>yiyecekler,</i>
417	56	75	Artık yemin olsun, <i>yıldızlarda vuku bulacak olaylara</i>	Hayır! <i>Yıldızların yerlerine</i> yemin ederim ki,
418	56	82	Rızkınızı <i>kendiniz mi var edeceksiniz? Gerçekten siz yalanlıyorsunuz</i>	Ve <i>rızkınızı tekzibiniz</i> ( nasibinizi yalanlamanızdan ibaret) <i>mi kılacaksınız?</i>
419	56	92	Amma eğer o kişi <i>yalancılardan ve sapıtanlardan</i> ise	Ama <i>yalanlayıcı sapıklardan</i> ise;
420	56	96	O halde rabbinin <i>büyük ismini</i> tesbih et	Öyleyse <i>büyük Rabbinin adını</i> tesbih et
<b>HADİD SÛRESİ</b>				
421	57	14	... <i>Temennileriniz</i> sizi aldattı...	<i>Kuruntular</i> sizi aldattı
422	57	16	Allah'ın zikri ve inen hakkın aşkı ile <i>kalplerinizin haşye duyup coşmasının...</i>	İnananlar için hâlâ vakit gelmedi mi ki <i>kalpleri Allah'ın Zikrine ve inen hakka saygı duysun</i>
423	57	19	...Onlara <i>hem ecir hem de nur</i> vardır	Onların <i>mükâfatları ve nurları</i> vardır.
424	57	20	...Mallarla, evlatlarla <i>çoğalma</i> yarışından ibarettir. Dünya hayatının	Mal ve evlat <i>çoğaltma</i> yarışındır. Tıpkı bir <i>yağmura benzer ki; bi-</i>

			misali <i>yağan yağmurla biten nebattan hoşlanan çiftçinin hali gibidir</i>	<i>tirdiği ot, ekincilerin hoşuna gider</i>
425	57	25	Allah <i>bildirecektir resulüne gaybi olarak kimin yardım edeceğini</i>	<i>Ki</i> Allah, <i>kimin gaybda kendisine ve elçilerine yardım edeceğini bilsin</i> , (ortaya çıkarsın).
426	57	28	...Ve size nur ihsan buyursun ki onunla <i>yürüyün</i>	Sizin için ışığında <i>yürüyeceğiniz</i> bir nur <i>yaratsın</i>
<b>MÜCÂDİLE SÛRESİ</b>				
427	58	2	<i>O kimseler ki</i> kadınlarını annelerine benzeterek zihar yapıp ayrılmaya <i>kalkıştılar</i> o kadınlar onların anaları değildirler...	<i>İçinizden</i> «zihar» ile kadınlarından ayrılmaya <i>kalkışan</i> kimseler bilmedirler ki: O kadınlar onların anaları değildir
428	58	5	<i>Nitekim onlarda öncekilerde perişan edilmişlerdi</i>	<i>Kendilerinden öncekilerin tepelendikleri gibi tepeleneceklerdir!</i>
429	58	6	...Sonra bütün <i>yaptıklarınızı</i> haber verecektir	Ve <i>yaptıklarını</i> kendilerine haber verecektir
430	58	7	...Bundan daha az da <i>olsanız</i> daha da çok <i>olsanız</i>	Bundan <i>az da</i> , bundan <i>çok da olsalar</i>
431	58	10	Fısıltı ancak şeytandandır iman edenler <i>üzülsün</i> diyedir. Allah'ın izni olmadan onlara hiçbir zarar verecek <i>değillerdir</i>	Gizli konuşmalar şeytandandır. Bu, iman edenleri <i>üzmek</i> içindir. Oysa şeytan, Allah'ın izni olmadıkça, müminlere hiçbir zarar <i>veremez</i> .
432	58	21	*...Mutlaka ben ve <i>resulüm</i> galip <i>geleceğim</i> diye...	"Elbette ben ve <i>elçilerim</i> gâlib <i>geleceğiz</i> " diye yazmıştır
433	58	22	...Kendileri Allah tarafından bir ruh ile <i>teyit edilmiştir</i>	Ve onları kendinden bir ruh ile <i>desteklemiştir</i> .
<b>HAŞR SÛRESİ</b>				
434	59	6	...Lakin Allah <i>peygamberini</i> istediği kimseye musallat eder...	Fakat Allah, <i>elçilerini</i> , dilediği kimselerin üzerine musallat eder (onlara üstün getirir).
435	59	7	<i>Allah'ın, peygamberinin</i>	<i>Allah'a peygamberine</i>



436	59	15	Onların hali kendilerinden öncekilerin hali gibidir, <i>yakındır. Yaptıkları işlerin vebalini tattılar...</i>	(Onların durumu) kendilerinden <i>az önce geçmiş</i> ve <i>yaptıklarının cezasını tatmış olanların durumu gibidir</i> . Onlara acıklı bir azap vardır.
<b>MÜMTEHİNE SÛRESİ</b>				
437	60	4	Muhakkak biz <i>sizin Allah'tan</i> başka yaptıklarınızdan beriyiz	"Biz <i>sizden ve Allah'ı bırakıp yaptıklarınızdan</i> uzağız.
438	60	13	Onlar ahiretten ümitlerini kesmişlerdir. <i>Kabir ehli olan kâfirlerin meyyus olmaları gibi yese düşmüşlerdir</i>	Zira onlar, <i>kâfirlerin kabirlerdeki-lerden(onların dirilmesinden) ümit kestikleri gibi ahiretten ümit kesmişlerdir</i> .
<b>SAF SÛRESİ</b>				
439	61	5	Pekâlâ, biliyorsunuz ki ben size " <i>Allah'ın peygamberiyim</i> " demiştim	Ey kavmim! Benim, <i>Allah'ın size gönderdiği elçisi olduğumu bildiğiniz halde</i>
440	61	11	Allah'a ve peygamberine iman <i>ederseniz</i> mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad <i>ederseniz</i>	Allah'a ve Elçisine <i>inanırsınız</i> , Allah yolunda mallarınızla ve canlarınızla <i>cihâd edersiniz</i>
441	61	12	Ve sizi altlarından nehirler akan cennetlere koyar <i>Adn cennetlerindeki hoş güzel meskenlerdir</i> .	Sizi altından ırmaklar akar Cennetlere ve <i>Adn Cennetlerinde hoş hoş meskenlere</i> koyar
<b>CUMÂ SÛRESİ</b>				
442	62	2	O ki sizin <i>içinizden ümmi bir peygamber</i> gönderdi	O'dur ki <i>ümmiler içinde</i> , kendilerinden olan... <i>Bir elçi gönderdi</i>
443	62	3	Ve daha onlardan başkalarına ki, <i>henüz ona</i> yetişememişlerdir	(O Elçiyi) yine onlardan olup <i>henüz kendilerine katılmamış bulunan</i> başka kimselere de (gönderdi).
444	62	9	Cuma günü namaz için <i>çağırıldığı-nız</i> vakit	Ey iman edenler! Cuma günü namaza <i>çağırıldığı</i> (ezan okunduğu) zaman
<b>MÜNÂFİKÛN SÛRESİ</b>				

445	63	5	Başlarını <i>çevirdiklerini görürsün</i> . Onlar büyüklükten vazgeçerler	Başlarını <i>çevirirler</i> ve onların, <i>büyüklük taslayarak yüz çevirdiklerini görürsün</i> .
446	63	6	Allah onları asla <i>bağışlayıcı</i> değildir	Allah onları <i>bağışlamayacaktır</i>
<b>TEĞÂBÜN SÜRESİ</b>				
447	64	3	Ve <i>dönüşünüz</i> ancak o'nadır	<i>Dönüş</i> ancak o'nadır.
448	64	11	Allah'ın izni olmadan hiçbir musibet <i>başınıza</i> gelmez	Allah'ın izni olmaksızın hiçbir <i>musibet isabet etmez</i>
449	64	16	Kim <i>nefsini hırsından korursa</i>	Kim <i>nefsinin cimriliğinden korunursa</i>
<b>TALÂK SÜRESİ</b>				
450	65	8	Nice memleketler halkı rablerinin ve <i>peygamberlerin</i> emirlerini yerine getirmede haddi aştı	Nice kent var ki Rabbinin ve <i>elçilerinin</i> buyruğuna başkaldırdı
451	65	11	İman edip Salih amel işleyenleri zulumattan nura <i>çıkartıyor</i>	<i>Ki</i> , inanıp yararlı işler yapanları, karanlıklardan aydınlığa <i>çıkarsın</i> .
<b>TAHRİM SÜRESİ</b>				
452	66	3	O, bunu başkasına <i>haber verdi</i> . Allah da <i>onu peygamberine açıkladı</i> . Peygamber de onun bir kısmını bildirmiş <i>hataya götürecektir</i> kısmından bahsetmemişti.	Fakat eşi, o sözü başkalarına haber verip Allah da bunu <i>Peygamber'e açıklayınca</i> , Peygamber bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti.
453	66	8	O gün Allah <i>peygamberini</i>	Allâh'ın, <i>peygamberi</i>
<b>KALEM SÜRESİ</b>				
454	68	14	Mal sahibi ve oğulları var diye <i>ona tabi olma</i>	Mal ve oğullar sahibi <i>olmuş diye (böyle yolunu şaşırılmış)</i>
455	68	19	Onlar <i>uyuklarken</i>	Onlar <i>uyurlarken</i>
456	68	28	Keşke tesbih çekenlerden <i>olsaydık</i>	Rabbini <i>tesbih etmeniz</i> gerekmez miydi? dedi.
457	68	33	Eğer bilmiş <i>olursanız</i>	Keşke <i>bilselerdi!</i>
458	68	49	Eğer <i>rabbinin nimeti</i> ona yetişmeseydi	Eğer <i>Rabbinden ona bir nimet</i> yetişmeseydi,

MEÂRİC SÛRESİ				
459	70	38	Onlardan her biri Naim <i>cennetlerine</i> konulacağını <i>ümit ediyorlar</i>	Onlardan her biri, nimet <i>cennetine</i> sokulacağını <i>mı umuyor?</i>
NÛH SÛRESİ				
460	71	17	Allah sizi, <i>yerdeki nebatatı</i> (bitirdiği gibi, var edip) yetiştirdi	Allah, sizi de <i>yerden ot (bitirir) gibi bitirmiştir.</i>
461	71	24	Zalimlerin ancak şaşkınlığını <i>arttırır</i>	Sen de o zalimlerin sadece şaşkınlıklarını <i>arttır.</i>
CİN SÛRESİ				
462	72	10	Yerdeki kimselere bir fenalık mı <i>istemiş</i>	Yeryüzündekilere kötülük mü murat <i>edildi</i>
463	72	28	<i>Peygamberin rablerinden</i> aldıkları risaletleri tamamı ile tebliğ ettiklerini <i>bildirsin</i> diye	Ki onların, <i>Rablerinin kendilerine</i> verdiği mesajları duyurduklarını <i>bilsin.</i>
MÜZZEMMİL SÛRESİ				
464	73	11	<i>Yalancıları ve zevk sahiplerini bana bırak</i>	<i>Nimet sahibi o yalanlayıcıları</i> bana bırak
MÜDESSİR SÛRESİ				
465	74	48	Fakat onlara şefaathçilerin şefaati fayda <i>vermedi</i>	Artık şefaathçilerin şefaati onlara fayda <i>vermez.</i>
KIYÂME SÛRESİ				
466	75	3	İnsan asla kemiklerinin <i>toplanmayacağını</i> mı sanıyor	İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya <i>toplayamayacağımızı</i> mı sanır?
467	75	36	İnsan başıboş bırakılacağını mı <i>sanıyordu?</i>	İnsan, başıboş bırakılacağını mı <i>sanır?</i>
İNSAN SÛRESİ				
468	76	11	Ve onların yüzlerine parlaklık ve sevinç <i>konur</i>	Onlar(ın yüzlerin)e parlaklık ve (gönüllerine) sevinç <i>vermiştir.</i>
469	76	31	Zalimler içinde acıklı bir azap <i>hazırlanmıştır</i>	Zalimlere gelince, onlar için acı bir azâb <i>hazırlamıştır.</i>
MÜRSELÂT SÛRESİ				

470	77	38	<i>Sizden evvelki</i> ümmetleri topladık	<i>Sizi ve sizden öncekileri</i> bir araya getirdik.
<b>ABESE SÛRESİ</b>				
471	80	7	Onun <i>temizlenmesinden</i> sana ne	Onun <i>temizlenmemesinden</i> sana ne?*
472	80	13	<i>İçindeki sayfeler çok mükerremdir</i>	<i>Değerli sayfalarda,</i>
<b>MUTAFFİFİN SÛRESİ</b>				
473	83	5	O büyük günün geleceğini	Büyük bir gün <i>için,</i>
474	83	24	Onları <i>yüzlerinden tanırsın</i> nimet sevincinin pırıltılarını	Sen onlara bakınca <i>yüzlerinde,</i> cennet nimetlerinin verdiği sevinci okursun.
<b>DUHÂ SÛRESİ</b>				
475	93	7	Sen delalet ortamında <i>bulunurken (seni)hidayete erdir(medi mi)?</i>	Ve seni <i>yol bilmez iken, doğru yola yöneltip iletmedi mi?</i>
476	93	8	Sen yoksulluk içinde <i>bulunurken (seni)zengin et(medi mi)?</i>	<i>Bir yoksul iken seni bulup da zengin etmedi mi?</i>
<b>FİL SÛRESİ</b>				
477	105	4	Onlar <i>taşlardan atıyorlardı, siccil-den</i>	Atıyorlardı onlara <i>siccil'den taşlar</i>
<b>MAÛN SÛRESİ</b>				
478	107	3	Miskinlere yiyecek <i>vermelerini</i> teşvik etmez	Yoksulu <i>doyurmaya</i> teşvik etmez.
479	107	7	Onlar <i>zekâtı</i> da men ederler	En <i>ufak bir yardımı</i> esirgerler.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hibbân'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyyesi***  
*as-Sîretü'n-Nebeviyye of Ibn Hibbân's as Source of Exegesis*

**Gökhan ATMACA**

Doç. Dr., Öğr. Üyesi Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Associate professor, Sakarya University, Faculty of Theology,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Sakarya, Turkey

gatmaca@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8672-3810>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 06/12/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 09/03/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Atmaca, Gökhan. “Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hibbân'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyyesi*”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* (Nisan/April 2021), 160-178.  
<https://doi.org/10.31121/tader.836751>

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

**Copyright** © Published by The Journal of TafsİR Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

**Öz**

Kur'an'ın anlaşılmasında ilk muhatapların Kur'an'la olan irtibatları yegânedir. Bu yönüyle sonraki nesilleri, bu ilk nesle ve nüzûl ortamına ulaştıran her bir eser özünde tefsir ya da türevi bir hüviyete sahip olmasa bile değerlidir. İşte bu noktada siyer kaynakları ya da ilk dönem Kur'an'ın muhataplarının sîretlerini ihtiva eden kaynaklar tefsir ilmi açısından kıymetli olmaktadır. Bu çerçevede önemli kaynaklardan biri de İbn Hibbân'ın *es-Sîretü'n-Nebevîyye ve Abbâru'l-Hulefâ* adlı eseridir. İbn Hibbân'ın vefatının hicrî 354 olduğu -ilk dönemlerde tefsir telif eden müfessirlerle aynı dönemde yaşadığı- da dikkate alındığında eserinin Kur'an'ı anlamada kaynak olabileceği gerçeği yadsınamaz. Söz konusu saikle bu araştırmada, İbn Hibbân'ın *es-Sîretü'n-Nebevîyye*'si tefsir ilmi açısından incelenmiştir. İbn Hibbân, yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden olup meşhur eserlerinden *es-Sîretü'n-Nebevîyye* erken dönem kaynaklarındandır. *es-Sîretü'n-Nebevîyye* her ne kadar biyografik bir eser olsa da içerisinde yer alan haberlerin bir kısmının Kur'an ve tefsirle ilgili olması, onu tefsir açısından da önemli kılmaktadır. Çalışmamızda *-es-Sîretü'n-Nebevîyye'nin* küçük hacmine rağmen- söz konusu eserde Kur'an'ın anlaşılmasına dönük bilgilerin yer aldığı görülmüştür. İbn Hibbân eserinde ana tema olarak Hz. Peygamber'in yaşantısını konu edindiği için kronolojik bir sıra takip etmiştir. Dolayısıyla Resûlüllah'ın ilk vahy tecrübesi ve buna dönük yaşantıları kitapta ele alınmıştır. Eserde zaman zaman çeşitli ayetlere atıflar bulunmaktadır. Böylece ayetlerin mekkî ya da medenî oluşları, müphemleri, sebab-i nüzûlleri ya da yorumları konu edinilmiştir. Bu husus eseri tefsir ilmi açısından ele alıp incelemeye müsait hale getirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Nüzûl, Sîret, İbn Hibbân.

**Abstract**

The first addressees of the Quran are important to us. Because they lived when the Quran was sent down. These people knew the meaning of the verses. Because they were Arabs. They knew Arab culture and customs. Therefore, they understood God's purpose. For this reason, we must know the meanings they give to the verses. For this, we must read the works that describe them. If we know the life of the Prophet's friends, we can understand the Quran more accurately. In this case, the books telling about the Prophet's friends are important. We must reveal the information written in these books. The names of the books that describe these are Sîret and Siyer. One of the Siyer books is Ibn Hibbân's (d. 354/965) *as-Sîretü'n-Nebevîyye ve Abbâru'l-Hulefâ*. Important interpreters were alive at the time when Ibn Hibban lived. So he lived with them (interpreters) at the same time. For this reason, his book is important. For this reason, we examined Ibn Hibbân's book. We searched the commentary information in Ibn Hibbân's book. Although this book is a biography work, some of the information in it is related to the Qur'an and tafsir. This is very important. In other words, the book is important for the tafsir. Despite the small volume of this book, there is information about the Quran exegesis in it. Because in the book, the life of the prophet is written. There are verses of the Qur'an in the book. Ibn Hibban's book contains the time and places where some verses were revealed. Some incomprehensible verses are explained in the book. The environment in which the verses were revealed is described in the book. Thus, the reasons of the verses are understood. There are interpretations of the verses in the book. For all these reasons, the book is important for the science of tafsir.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Nuzul, Siret, Ibn Hibban.

**Giriş**

Kur'an belli bir zaman aralığında belli bir coğrafyaya nâzil olmuştur. Söz konusu aralık ortalama 23 yıl sürmüş olup, bahse konu olan coğrafya ise Arap yarımadasıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın nüzûlü ekseriyetle hitap-muhatap ekseninde cereyan etmiştir. Bu durum Kur'an'ın anlaşılmasında muhatapları ve söz konusu zaman diliminde yaşananların bilinmesini lüzumlu kılmaktadır. Sebeb-i nüzûl olarak ifade edilen bahis, bu noktada önemli bir rol üstlenmektedir. Ancak o da nüzûl ortamı

mefhumu ile -asında- tamam olmaktadır. Kur'an'ın anlaşılmasında dış bağlam olarak ifade edebileceğimiz bu enstrümanların çok yönlü araştırılması ve anlamla buluşturulması murâd-ı ilahinin tespitinde önemi haizdir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'la buluşan nesiller onu doğru anlayabilmek için tüm bu unsurlara ulaşmanın yollarını aramışlardır. Elbette bu, ilk devirlerden itibaren kaleme alınan eserler vasıtasıyla gerçekleşebilmiştir. Bu noktada mecâzu'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, irâbü'l-Kur'ân, lügatler gibi daha çok nüzûl coğrafyası Arap dilini muhafaza ve tespite dönük eserler dikkat çekmektedir. Yine telif edilen tefsirler ve ulûmü'l-Kur'ân sahasında yazılan her bir eser, Kur'an'ın anlaşılmasında yol ve yöntem göstermesiyle güncelliklerini korumuşlardır. Esasında dini ilimlerin tamamı Kur'an'ı anlamaya matuf olduğu için bu sahada yazılan her bir eserin kıymeti büyüktür.

Hiç şüphesiz Kur'an'ın anlaşılmasında ilk muhatapların Kur'an'la olan irtibatları kendine özgüdür. Bu yönüyle sonraki nesilleri, bu ilk nesle ve nüzûl ortamına ulaştıran her bir eser özünde tefsir ya da türevi bir hüviyete sahip olmasa bile değerlidir. İşte bu noktada siyer ya da ilk dönem Kur'an'ın muhataplarının sîretlerini ihtiva eden her bir kaynak tefsir ilmi açısından kıymetli olmaktadır. Bu çerçevede önemli kaynaklardan biri de İbn Hibbân'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Abbâru'l-Hulefâ* adlı eseridir. İbn Hibbân'ın vefatının h. 354 olduğu -ilk dönemlerde tefsir telif eden müfessirlerle aynı dönemde yaşadığı- da dikkate alındığında eserinin Kur'an'ı anlama noktasında kaynak olabileceği gerçeği yadsınamaz. Bu tür eserler özünde daha çok bir tarih kitabı hüviyetinde olmaları yönüyle müstakil bir tefsirde ya da ulûmü'l-Kur'an eserinde yer alan genişlikte malumata -bu kaynaklarda- rastlamayı ummak doğru olmayacaktır. Ancak burada azlık ya da çokluktan ziyade tek bir rivayet ya da Kur'an'ı anlamaya dönük en küçük bilgi dahi kıymetli olmaktadır. Bu yönüyle İbn Hibbân'ın eserinde tefsir açısından çok yönlü ve geniş bilgiler bulunmayabilir. Bununla birlikte söz konusu eserde tefsir ilmi açısından önemli olan bilgilerin ilim dünyasına kazandırılmasını ve araştırmacıların ilgilerinin bu tür eserlere yönlendirilmesini kıymetli bulmaktayız. Dolayısıyla bu çalışmamızda İbn Hibbân'ın *Sîretü'n-Nebeviyye*'si tümüyle incelenerek tefsir ilmi açısından tahlili yapılacaktır. Çalışma boyunca *Sîretü'n-Nebeviyye* baştan sona taranarak tefsir açısından önemli bulunan malumat tespit edilecektir. Daha sonra söz konusu malumat tefsir disiplini çerçevesinde ele alınacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hibbân'ın anılan eserini tefsir ilmi açısından inceleyen bir araştırma, makale ya da başka bir yayın bulunmamaktadır. Bu yönüyle çalışmamız bu boşluğu -bir yönüyle- doldurmayı amaçlamaktadır.



### 1. İbn Hibbân ve *es-Sîretü'n-Nebeviyye'si*

Müellifin tam adı Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî'dir (öl. 354/965). 277'de (890) bugünkü Afganistan'ın Sicistân bölgesinde yer alan fakat bugün harabe kalıntıları bulunan Büst'te doğmuştur. Arap kabilelerinden Temîm'e mensup olduğu için Temîmî nisbesiyle de anılır. Tahsil hayatına Büst ve çevresinde başlamıştır. Yirmi üç yaşlarındayken Taşkent'teki İsbîcâb'dan başlayarak Horasan, Mâverâünnehir, Irak, Hicaz, Şam, Mısır ve İskenderiye'ye kadar uzanan bir ilmi seyahat gerçekleştirmiştir. Başta hadis olmak üzere fıkıh, Arap dili, kelâm, felsefe, tıp gibi alanlarda birçok âlimden faydalanmıştır. Basra'da en yaşlı hocası muhaddis, edip ve tarihçi Ebû Halîfe Fazl b. Hubâb el-Cumahî ile Zekeriyâ es-Sâcî, Mısır'da Nesâî, Musul'da Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Nesâ'da Hasan b. Süfyân, Harran'da Ebû Arûbe, Buhara'da Büceyrî gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir. Nîşâbur'da kendisinden hadis ve fıkıh dersleri aldığı İbn Huzeyme'nin metodunu benimsemiştir. Dârekutnî, Ebû Abdullah b. Mende, Hâkim en-Nîsâbûrî gibi âlimler onun başlıca talebeleri arasındadır.

Daha çok telif eserleriyle tanınan İbn Hibbân'ı dönemin iktidarını ellerinde bulunduran Sâmanoğulları emîrleri Semerkant, Nesâ ve daha başka yerlere kadı tayin etmişlerdir. Sâmânî Emîri Ebû'l-Muzaffer, Semerkant'ta hadis talebeleri için İbn Hibbân'ın adına bir suffe yaptırmış, İbn Hibbân da burada 330 (941-42) yılına kadar hadis ve fıkıh okutmuştur. 334 (945-46) ve 337'de (948-49) Nîşâbur'da imlâ meclisleri kurarak hadis dersleri vermiş, kendi adına yaptırılan hankahta bazı eserlerini yazdırmıştır. Kaynaklarda "hadis hâfızı, Horasan'ın hadis şeyhi" gibi ifadelerle anılan ve hadislerin sıhhatini belirleme, hadis râvilerini cerh ve ta'dîl etme konularındaki çalışmalarıyla tanınmıştır.<sup>1</sup> Birçok eseri bulunan İbn Hibbân'ın bir tefsir yazdığı da ifade edilmiştir. Cerrahoğlu'nun verdiği bilgilere göre bu tefsirin bir kısmı (Zümer sûresinden Nas sûresine kadar) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmaktadır.<sup>2</sup> Ancak bu konuyu araştıran Sönmez ve Yaka'ya göre bu bilgi bir yanlışlıktan ibarettir ve söz konusu nüsha Semerkandî'ye ait olan *Babru'l-ulûm* adlı tefsirdir.<sup>3</sup>

Şüphesiz İbn Hibbân'ın kıymetli eserlerinden biri *es-Sîretü'n-Nebeviyye'dir*. Sîret sözlükte "davranış, hâl, yol, âdet, bir kimsenin ahlâkı, seciyesi ve hayat hikâyesi" gibi anlamlara gelmekte

<sup>1</sup> Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1999), 20/63; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemani (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1980), 2/208-209; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Dâru Hicr, 1997), 1/281.

<sup>2</sup> İsmail Cerrahoğlu, "İbn Hibbân ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 51-52.

<sup>3</sup> Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hibbân ve Ona İsnad Edilen Tefsir", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 99-100; Eyüp Yaka, "İbn Hibbân ve Ona İzafe Edilen Tefsir", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 151-152.

olup çoğulu siyerdir. Sîret ve siyer Hz. Peygamber'in hayatı, onun hayatını konu edinen bilim dalı ve bu dalda yazılan eserler için kullanılmıştır. Fakat zamanla siyer yalnızca Hz. Peygamber'in hayatı için kullanılan bir terim haline gelmiş, sîret ise başka şahsiyetlerin hayatlarını anlatan kitapların adlarında yer almıştır.<sup>4</sup> Sîretü'n-Nebî türünden eserler çoğunlukla Hz. Peygamber'in soyu ve doğumundan başlayarak onun nübüvvet öncesi hayatı, nübüvvetle birlikte tevhid mücadelesi, seriyye ve gazveleri, aile hayatı, ümmetini teşkili, Medine İslam devletini kurması ve devlet idaresindeki siyasetini ele almıştır. Bu bakımdan İslam tarihinin başlangıcını ve en önemli safhasını teşkil eder.<sup>5</sup> Özellikle Kur'an-ı Kerim'de sîretü'n-nebî ilminin ilgi alanına giren ayetlerin sayısı oldukça fazladır. Bu ayetlerin önemli bir kısmı çeşitli yönlerden tefsire muhtaçtır. Söz konusu ayetlerin tefsirinde başvurulması gereken kaynaklardan biri, hiç şüphesiz aynı sahada Kur'an'dan daha geniş bilgi ihtiva eden hadis eserleridir. Bu eserlerdeki sahih rivayetler, ilgili ayetlerin büyük bir kısmının tefsirinde, maksada ulaşmayı sağlamaktadır. Ancak bazen hadis kaynaklarındaki bilgiler de ilgili ayetlerin tamamını tefsire yetmemekte, dolayısıyla müfessirlerin başka bilgi kaynaklarına başvurması zaruri hale gelmektedir. Bu çerçevede müfessirler için önem arz eden bu bilgi kaynaklarından biri hiç şüphesiz siyer kitaplarıdır. Nitekim müfessirler, bu konulardaki meselelerin önemli bir kısmını siyer kaynaklarına başvurarak çözmeye çalışmışlardır.<sup>6</sup>

İşte bu yönüyle Tefsir ilmi açısından değerli bulduğumuz *es-Sîretü'n-Nebeviyye* Hz. Peygamber'in ve halifelerin hayatını esas alan nispeten küçük hacimli bir eserdir. Eserde Resûlullah'ın hayatı kronolojik bir biçimde sunulmaktadır. Bu çerçevede eserde Hz. Peygamber'in doğumu, nübüvvetine kadar geçen sürede yaşantıları, vahyin başlangıcı, Mekke yılları, hicret, Medine yılları ve dolayısıyla gazve ve seriyyeleri, vefatı ve ailesi ile ilgili bilgilere yer verilmektedir. Daha sonra Hz. Ebu Bekir'den başlayarak halifelerin hüküm sürdüğü zaman dilimindeki yaşantılardan kısaca bahsedilmektedir. Eser, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemi ihtiva ettiği için Kur'an'a ve tefsire dair bilgileri içermektedir. Dolayısıyla bu çalışmamızda söz konusu malumatı tespit edeceğiz ve bir kısmını değerlendirmeye tabi tutacağız.

<sup>4</sup> Mustafa Fayda, "Siyer ve Meğâzi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/319.

<sup>5</sup> İsmail Yiğit, "Kur'an ve Sîretü'n-Nebî", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Step Ajans, 2001), 91.

<sup>6</sup> Yiğit, "Kur'an ve Sîretü'n-Nebî", 96.

## 2. *es-Sîretü'n-Nebeviyye'*de Kur'an'ın Nüzûlüne Dönük Bilgiler

Vahiy sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> Terim olarak vahiy, Allah'ın, peygamberleri vasıtasıyla insanlara mesajını iletmesi şeklinde tarif edilmiştir.<sup>8</sup> Vahiy kelimesi Kur'an'da yetmişden fazla yerde kullanılmıştır. Buralarda vahyin Allah tarafından (Hûd 11/36) melekler vasıtasıyla nakledildiğine (en-Nahl 16/2; el-Mürselât 77/5), gönderiliş çeşitlerine (eş-Şûrâ 42/51), ağırlığına (el-Müzzemmil 73/5) ve diğer bazı özelliklerine vurgu yapılmıştır.

Allah'ın vahyetmesi ilk insan ve aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Âdem'le başlamış, gönderilen diğer peygamberlerle devam etmiş (Âl-i İmrân 2/33-34, 184; Yûnus 10/94) ve Hz. Muhammed'le son bulmuştur (el-Ahzâb 33/40). Allah, elçilerine çeşitli yollarla vahyetmiştir.<sup>9</sup>

### 2. 1. Vahyin Başlangıcı, Resûlullâh'a Tesiri ve Kitabeti

Kur'an tarihi açısından en önemli hadiselerden biri hiç kuşkusuz vahyin başlangıcıdır. Bu minvalde tefsir ilmi çerçevesinde yazılan eserler özellikle vahy ile ilgili mevzuların geçtiği yerlerde bu konuya değinmeye ihtimam gösterirler. *Sîret'*te de bu konuda önemli bilgileri ihtiva eden rivayetlere yer verildiğini görürüz. Mesela Hz. Aîşe'den gelen rivayet bu türdendir. Vahyin ilk başlangıcının Resûlullâh'ın uykuda gördüğü rüyalarla başladığı ve bu rüyaların doğru çıktığını haber veren nakle, İbn Hibbân yer vermiştir. Söz konusu rivayet Hz. Peygamber'in Hira'da uzlete çekilmesinden meleğin kendisine gelişine kadar ve o esnada yaşananlar hakkında bilgiler içermektedir. Buna göre meleğin Resûlullâh'ı sıkması ve okumasını istemesi, nihayetinde Cebrail'in (a.s.) Alak sûresinin ilk beş ayetini okumasıyla hadisenin tamamlandığı bilgileri *Sîret'*te yer almaktadır. Bu hadise sonrasında Resûlullâh'ın kapıldığı korku ve Hz. Hatice ile aralarında yaşadıkları diyalog, Varaka b. Nevfel'e durumu arz edişleri anlatılmıştır. Akabinde vahyin kesintiye uğramasıyla Hz. Peygamber'in yaşadığı hüznün ve rivayet doğruysa, kendisini birçok kez dağ başlarından aşağıya atma fikriyle baş başa bulunduğu, Cebrail'in (a.s.) “Muhammed! Sen gerçekten Allah'ın elçisisin” nidasıyla sükûn bulduğu aktarılmıştır.<sup>10</sup> Söz konusu rivayet, hakkında çokça tartışılan kimi konulara da ışık tutması yönüyle önemlidir. Mesela ilk nâzil olan Kur'an ayetlerinin neler olduğu hususunda burada nakledilenler kıymetlidir. Nitekim genel kabul, nâzil olan ilk ayetlerin rivayette zikredilenler olduğu yönünde olsa

<sup>7</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Maârif), “vhy”, 51/4787.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “vhy”, 51/4787-4788; Ebi'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Marûf Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), “vhy”, 516-517.

<sup>9</sup> Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, “vhy”, 516-517.

<sup>10</sup> Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. el-Hâfız es-Seyyid Azîz Bek (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), 63-66.

da bu konu halen ilmî açıdan tartışılmaktadır.<sup>11</sup> Yine burada Resûlüllah'ın ruh haletine dönük anlatım da dikkat çekicidir. Nitekim ilgili rivayetten Hz. Peygamber'in vahyin kesilmesi ve bu arada yaşadıklarının bir dönem devam ettiğine salık vermektedir. Öyle ki kendisini dağdan aşağıya atmaya birden fazla niyetlendiği anlaşılmaktadır.<sup>12</sup> Elbette bu bilgiler rivayetin içeriğinin doğruluğunda önem kazanabilecek bir husustadır. Lakin Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu ruh haleti; vahyin kendi kurgusu olmadığını ve risâlet görevini îfâ sürecinde tüm müminler gibi kendisinin de Allah tarafından terbiye edildiğini ortaya koymaktadır. Esasında burada Kur'an'ın kendisi tarafından oluşturulduğu,<sup>13</sup> Kur'an'ın korunmuşluğuna<sup>14</sup> dönük olumsuz iddialara da doğal bir cevap bulunmaktadır. Bu yönüyle bu anlatımların değerli olabileceği unutulmamalıdır. Ayrıca nakilde, vahye aracı meleğin isminin Cebrâil olduğu bilgisi de yadsınamaz önemi haizdir. Elbette tüm bu bilgiler ilk defa İbn Hibbân'da yer almamaktadır. Ancak söz konusu malumatın tefsir dışı bir kaynaktan yer alması bilginin güvenilirliğini pekiştirmesi ve zamanımıza kadar kaybolmadan gelmesine katkı sunduğu için değerlidir.

İbn Hibbân vahyin başlangıcıyla ilgili biri yukarıda verdiğimiz Hz. Aişe'ye ait olan, diğeri ise Câbir kanalıyla olmak üzere Resûlüllah'a dayanan iki rivayete yer vermiştir. Cabir'den gelen rivayete göre ilk inen Kur'an ayeti el-Müddessir sûresi 74/1. “*Ey örtüsüne bürünen!*” mealindeki pasajdır. Bu anlatıma göre vahiy meleği geldiğinde Resûlüllah korkuya kapılarak vadiye girmiş, kendisine seslenince semada meleği görmüş ve titreme halinde evine gelip Hz. Hatice'den kendisini örtmesini istemiş ve ardından Müddessir sûresinin ilk dört ayeti nâzil olmuştur.<sup>15</sup>

İbn Hibbân bu iki nakle yer verdikten sonra hadis ilminde uzman olmayan bir kimsenin rivayetler arasında çelişki zehabına kapılabileceğini söyler. Bununla birlikte rivayetlerde bir çelişkinin olmadığını ifade eder. Buna göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i kırk yaşındayken pazartesi günü

<sup>11</sup> Bu konuda bk. Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, “Kur'an Tarihine Giriş-Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-”, *Eskijeni* 26 (Bahar 2013), 65-120.

<sup>12</sup> Bu konuda bilgi için bk. İsmail Ebu Abdillâh Buhârî, *Sabihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422), Ta'bir 1; Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 1/166.

<sup>13</sup> Bilal Gökkır, “İngiliz Oryantalist-Misyoner Literatüründe Kur'an ve Peygamber”, ed. İsmail Yakıt, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VII. Kutlu Doğum Sempozyumu*, (19 Nisan 2004), 239-244.

<sup>14</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bk. Bilal Gökkır, “Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 9-28.

<sup>15</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 66-67.

elçi olarak göndermiştir. Cebrail (a.s.) ona Hira mağarasında Alak sûresinin ilk beş ayetini indirmiştir. Ardından Hz. Hatice'nin evine varan Resûlullah örtüye büründüğünde orada Müddessir sûresinin ilk dört ayeti nâzil olmuştur.<sup>16</sup> İbn Hibbân'ın her iki rivayeti telif etmesi kayda değerdir.

*Sîret*'te vahyin başlangıcının Ramazan ayı olduğu ve dolayısıyla bu ayda Kur'an'ın nâzil olduğu ve aynı ayda orucun farz kılındığı bilgisi yer almaktadır. Böylece orucun farz kılındığı ay ile Kur'an'ın indirilişi arasında bağ kurulmuş,<sup>17</sup> Kur'an'ın önemine vurgu yapılmıştır.

İbn Hibbân'ın *Sîret*'inde Kur'an'ın kitabetine yönelik bilgi de yer bulmaktadır. Çünkü Hz. Ömer'in Müslüman oluşunu aktardığı bilgiler aynı zamanda Kur'an'ın kitabetine dönük içerik sunmaktadır. Buna göre Hz. Ömer kız kardeşinin Müslüman olduğunu duyunca doğrudan ona gitmiştir. Kız kardeşi Fatıma ve eniştesinin -Habbâb b. Eret'ten- Tâhâ sûresinin yazılı olduğu bir sahifeden Kur'an öğrendiklerini görmüştür. Aynı sahifeyi kendisi de okumuş ve oldukça etkilenmiştir.<sup>18</sup> Bu rivayet Kur'an kitabetinin Mekke döneminde başladığını ve Müslümanların birbirlerine yazılı nüshadan Kur'an öğrettiklerini göstermesi açısından değerlidir.

## 2. 2. Vahyin Tebliği

İbn Hibbân'ın verilerine göre risalet görevi verilen ve ilk ürpertiye üzerinden atmaya çalışan Resûlullah'a “*Ey örtüye bürünen! Ayağa kalk ve insanları uyar. Rabbinin büyüklüğünü an. Elbiseni tertemiz tut*” (el-Müddessir 74/1-4) ayetleri nâzil olarak dini duyurma ve yaymaya başlaması emredilmişti.<sup>19</sup> Hz. Peygamber'in davetine ilk olarak eşi Hz. Hatice daha sonra Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Hârise icabet etmiştir. Ardından Hz. Osman, Zübeyr b. el-Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Talha b. Ubeydillâh Müslüman olmuşlardı. Bunları diğerleri takip etmişti.<sup>20</sup> İbn Hibbân'ın anlatımına göre insanlar bu şekilde İslam'a girmeye başladığında Allah “*En yakın akrabamı uyar.*” (eş-Şuarâ 26/214) ayetini indirmiştir. Bunun üzerine Safâ tepesine çıkan Hz. Muhammed, insanları İslam'a davet etmiştir. Ebû Leheb bu çağrıya öfkeyle karşılık vermiş ve onun hakkında Tebbet sûresi nâzil olmuştur. Bu çağrısıyla Hz. Peygamber artık dini yayan bir nebî konumuna ulaşmıştır.<sup>21</sup> *Sîret*'te anlatıldığına göre Hz. Muhammed bundan sonra da davete devam etmiştir.

<sup>16</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 67.

<sup>17</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 523.

<sup>18</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 86-89; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Şirketü Mektebeti ve Matbaatü Mustafa, 1955), 1: 347; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Adil Ahmet er-Rüfâi (Beirut, 1996), 4/158.

<sup>19</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 67.

<sup>20</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 67-69.

<sup>21</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 70-71.

Mekke'de yaşadığı sıkıntılar üzerine Taife gitmiş ancak orada aradığını bulamayınca dönüş yolunda davetinin kapsamında bulunan cinlere çağrıda bulunmuş ve Nahle'de onlardan bir guruba Kur'an okumuştur.<sup>22</sup>

İbn Hibbân, bu aşamadan sonra, Allah'ın elçisini Arap kabilelerini İslam'a davetle sorumlu tuttuğu bilgisine yer vermektedir. Buna göre söz konusu emir sonrasında Hz. Peygamber; Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'i yanına alarak Arap kabilelerini İslam'a davet etmiştir.<sup>23</sup> Söz konusu davet akabe biatleri öncesi ve sonrası devam etmiştir. Bunun dışında Hz. Peygamber'in görevlendirdiği öğretmenler tarafından da bu faaliyet devam etmiştir. Mesela Mus'ab b. 'Umeyr'in Medine'ye Kur'an öğretmek üzere gönderilmesi bunlardan sadece biridir.<sup>24</sup>

### **2. 3. Mekkî-Medenî Ayetler**

Kur'an ayetleri, İslâm bilginleri tarafından çeşitli şekillerde taksime tabi tutulmuştur. Bu tak-simlerden biri de ayetlerin Mekkî ve Medenî olarak nitelendirilmesidir. Bir ayetin Mekkî ya da Me-denî olarak adlandırılabilmesinde İslâm bilginleri arasında üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Mekânı kıstas alanlara göre hicretten sonra da olsa Mekke'de inen ayetlere Mekkî, Medine'de inenlere ise Medenî denilmektedir. Hitabı ve muhatabı esas alanlara göre Mekkelilere hitap eden ayetler Mekkî, Medinelilere hitap edenler ise Medenîdir. Zamanı kıstas alanlara göre ise hicretten önce inen âyetler Mekkî, sonra inenler ise Medenî'dir.<sup>25</sup>

İbn Hibbân'ın eserinde kimi zaman ayetlerin nâzil olduğu dönemin bilgisine ulaşılabilmektedir. Bu husus, Kur'an ayetlerinin nüüzül kronolojisini çıkarmak adına ehemmiyetlidir. Bu çerçevede bu konuda *Sîret*'te yer bulan bazı bilgileri burada paylaşmak yerinde olacaktır.

İbn Hibbân Müslümanların Habeşistan'a hicretlerini ve orada yaşananları anlatırken Cafer b. Ebî Talib'in Necaşî'nin huzurunda Meryem sûresini okuduğu bilgisine yer verir. Böylece ister istemez, Meryem sûresinin Mekkî olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>26</sup> Cafer'in bu görüşmede Hz. İs'a'nın

<sup>22</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 90-92.

<sup>23</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 93-103.

<sup>24</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 103-111.

<sup>25</sup> Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah *ez-Zerkeşî, el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebet'ül-Asriyye, 2012), 1/135; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1/32-33.

<sup>26</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 72-80.



Allah'ın kulu, kelimesi olduğuna yönelik beyanları -bir bakıma- Nîsâ sûresi 171. ayette yer alan bilgilerle örtüşmektedir.<sup>27</sup> Ancak genel kabule göre Nisa sûresi Medine'de Mümtehine sûresinden sonra nâzil olmuştur.<sup>28</sup> Bu durumda Cafer'in bilgisinin ilgili ayetten ziyade başka bir bilgiye dayandığı makuldür.

İbn Hibbân'ın verdiği bilgilerden Mekkî sûrelerin içerdiği tehditlerin müşrikleri derinden etkilediği de gözlenmektedir. Nitekim Resûlüllah'ın Kabe'de namaz kıldığı bir zamanda orada bulunan müşriklerden Ukbe b. Ebî Muayt, Hz. Peygamber'in cübbesini boynuna dolayarak çekmiştir. Öyle ki insanlar öldüğünü düşünmüşlerdir. Hz. Ebû Bekir'in yardımıyla tekrar doğrulup namaza durmuş ve akabinde müşriklerle tartışmış ve onların mağlup olacaklarını çok tehditkâr bir dille beyan etmiştir. Ebu Cehil Mekke'deki akrabalarının çokluğuna işaret edince Cebrail "*Haydi, taraftarlarını çağırın.*" (el-Alak 96/17), eğer akrabalarını çağırırsa azap melekleri onu yakalayacaktır." demiştir. Müşrikler sihir, kehanet ve şiir konusunda bilgisine güvendikleri için Utbe b. Rebiâ'yı Hz. Peygamber'e göndermişlerdir. Utbe, Resûlüllah'a dünyalık istiyorsa (mal-kadın) bunları sağlayacaklarını söylemiş, buna karşılık Hz. Peygamber Fussilet sûresini 13. ayetine kadar okumuştur. Müşrikler yanlarına dönen Utbe'ye merakla ne konuştuklarını ve Hz. Peygamber'in cevabını sormuşlar; oldukça korkmuş olan Utbe, sadece "*Ben sizî Âd ve Semûd kavimlerini çarpan yıldırım gibi bir yıldırıma karşı uyardım.*" (Fussilet 41/13) sözlerini hatırladığını "Vallahi şu yıldırım konusu dışında onun söylediklerinden hiçbir şey anlamadım." demiştir.<sup>29</sup> Bu bilgiler Alak sûresinin ve Fussilet sûresinin Mekkî olduğuna salık verdiği gibi ilgili ayetlerdeki tehdidin müşriklerde yarattığı korku ve paniği de ortaya koyması yönüyle önemlidir.

Müşrikler Hz. Peygamberi düşman gördükleri için onun hüznü kendileri için sevinç olmuştur. Nitekim oğlu Abdullah vefat ettiğinde Kureyşliler "Muhammed'in soyu kurudu artık!" demişlerdir. Bunun üzerine "*Şüphesiz soyu kesik olan seni kötöleyen ta kendisidir.*" ifadesini de içeren el-Kevser sûresi nâzil olmuştur.<sup>30</sup> Böylece müşriklere karşı, Allah Teâlâ, zatının her daim Resûlüllah ile beraber olduğunu vurgulamıştır.

<sup>27</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 80. İlgili ayet meâlen şöyledir: "Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakka söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "(Allah) üçtür" demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Gökteki her şey, yerdeki her şey O'nundur. Vekil olarak Allah yeter."

<sup>28</sup> M. Kâmil Yaşaroğlu, "Nisâ Suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/136.

<sup>29</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 83-86.

<sup>30</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 408.



*Sîret*'te Hz. Peygamber'in Mekke döneminde tebliğ yaparken en-Nahl sûresi 90, el-En'âm 151 ve el-Ahzâb sûresi 45-46. ayetleri okuduğu yer almaktadır.<sup>31</sup> Bu durumda ilgili ayetlerin Mekkî olduğu kanısı oluşmaktadır. Ancak el-En'âm sûresi her ne kadar Mekkî olsa da alimler 151. ayetin Medenî olduğunu söylemişlerdir.<sup>32</sup> Ayrıca el-Ahzâb sûresinin tamamının Medenî olduğu ifade edilmiştir.<sup>33</sup>

### 3. es-Sîretü'n-Nebeviyye'de Kur'an'ın Anlaşılmasına Dönük Bilgiler

#### 3. 1. Mübhem

Kur'an'da açıkça isimleri açıklanmayıp, ism-i mevsûller veya zamirlerle zikredilen insanlar, melekler, cinler, topluluklar, kabileler gibi bazı unsurlar mübhem olarak isimlendirilmiştir.<sup>34</sup> *Sîret*'te Kur'an'ın mübhemlerine dönük bilgilere ulaşılabilmektedir. Mesela İbn Abbas'ın naklettiğine göre bir hac yolculuğu esnasında "Eğer siz ikiniz Allah'a tövbe ederseniz, ne iyi. Çünkü kalpleriniz kaydı. Eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah onun yardımcısıdır, Cebrail de salih müminler de. Bunlardan sonra melekler de ona arka çıkarlar." (et-Tahrîm 66/4) ayetinde kastedilenlerin kimler olduğunu Hz. Ömer'e bizzat kendisi sormuştur. Hz. Ömer bu kimselerin Hz. Aişe ve Hafsa olduklarını söylemiştir. Ayrıca bu ayetin nüzûlüne sebep olan hadiseye dönük genişçe malumatı anlatmıştır. Bu anlatıda; Medine'de aile düzeni ya da karı-koca ilişkileri, bu olayın Müslümanlar üzerindeki etkileri, Resûlüllah'ın sade hayatı vb. konularda da bilgilere ulaşılabilmektedir. Hz. Peygamber ve hanımları arasındaki anlaşmazlığın nâzil olan vahiyle son bulduğu da aynı rivayetten anlaşılabilir.<sup>35</sup>

Söz konusu hadise ile ilgili olarak bir diğer rivayet ise Hz. Aişe kanalıyla verilir. Buna göre Resûlüllah 29. gün olduğunda eşlerine yaklaşmamaya dönük yeminini bozmuş ve Hz. Aişe'ye, Ahzâb sûresi 28-29. ayetleri okuyarak isterse kendisini boşayabileceğini söylemiştir. Bunun için ebeveynine de danışması tavsiyesinde bulunan Resûlüllah'a Hz. Aişe "Bunun için anne ve babama mı danışacağım! Tabi ki ben Allah'ı, Resûlü'nü ve ahiret yurdunu seçiyorum." şeklinde mukabelede bulunmuştur.<sup>36</sup> İbn Hibbân, Hz. Peygamber ve eşleri arasını bozan meseleye de açıklık getiren bir

<sup>31</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 99-101.

<sup>32</sup> Emin Işık, "En'âm Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/169.

<sup>33</sup> Emin Işık, "Ahzâb Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/195; Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-temîr* (Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 21/245.

<sup>34</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara, 1995), 186; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 186.

<sup>35</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 360-363.

<sup>36</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 363.

rivayete daha yer verir. Buna göre Resûlullah bir koyun kesmiş ve Hz. Aişe'ye bunu hanımları arasında dağıtmasını söylemiştir. Zeynep b. Cahş kendisine gönderilen payı az bulmuş ve bu konu ikili arasında önemli bir meseleye dönüşmüştür. Üçüncü kez kendisine gönderilen payı reddeden Zeynep'e, Hz. Aişe "Yüzün kara olsun!" deyince Resûlullah hanımlarına yaklaşmama yemini etmiştir.<sup>37</sup>

İbn Hibbân'ın Kur'an'ın mübhemlerini açığa çıkaran bir nakli de "Bedevilerden, izin almak üzere, özür beyan eden kimseler geldiler. Allah'a ve peygamberine yalan söyleyenler ise, özür bile beyan etmesizgin geri kaldılar. Onlardan kafir olanlar can yakıcı azaba uğrayacaktır." (et-Tevbe 9/90) ayetiyle ilgilidir. İbn Hibbân bu ayette özür beyan edenlerin Benî Gıfâr kabilesi olduğu bilgisini vermektedir.<sup>38</sup> Yine *Sîret*'te yer alan bilgilere göre Hz. Ebû Bekir'in hilafete uygun olduğunu Hz. Ömer "Eğer siz ona yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı..." (et-Tevbe 9/40) ayetinde geçen iki kişiden birinin Hz. Ebû Bekir olduğunu ve dolayısıyla ona biat edilmesi gerektiğini -zımnen- bu ayetle kanıtlamak istemiştir. Böylece söz konusu ayette bahsedilen kişinin Hz. Ebû Bekir olduğu bilgisi, yani müphem yön açığa çıkmıştır.<sup>39</sup>

İbn Hibbân, İfk hadisesini anlatırken Nûr sûresi 11. ayette geçen "وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ" /İçlerinden o günahın büyüğünü üstlenen" ifadesinde müphem bırakılan şahsın Abdullah b. Übey b. Selûl olduğunu bildirmiştir.<sup>40</sup> Bu nakil ilgili ayetteki müphemliği açığa kavuşturmuştur.

### 3. 2. Sebeb-i Nüzûl

Sözlükte nüzûl, "yüksekten aşağıya inmek, düşmek" anlamlarına gelmektedir. Genel olarak Allah'ın nimetlerini veya belalarını kullarının üzerine indirmesi, bunları kullarına vermesi anlamında kullanılmakla birlikte, Kur'an'ın indirilmesi de "nüzûl" kavramı ile ifade edilmektedir.<sup>41</sup> Kur'an-ı Kerim'in bir kısım ayetleri herhangi bir sebebe dayanmaksızın nâzil olmuşken, diğer kısım ise husûsî sebeplerle veya bir olay ve suâl sonucunda nâzil olmuştur.<sup>42</sup> İşte bu şekilde nâzil olan ayetler, sebeb-i nüzûl kavramı kapsamında değerlendirilmiştir.

Konu edindiğimiz *Sîret* gibi eserlerde ayetlerin nüzûl sebepleriyle irtibatlı çokça bilgi bulunabilmektedir. Elbette nüzûl bilgisi ayetlerin anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Bu yönüyle Kur'an'ın

<sup>37</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 363-364.

<sup>38</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 367.

<sup>39</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 423.

<sup>40</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 275-276.

<sup>41</sup> Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, "nızl", 488-489.

<sup>42</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/76.

nâzil olduğu dönemi ya da Hz. Peygamber'i ve ashabı konu edinen her türlü tarihi bilgi içeren eser kıymetlidir. İbn Hibbân'ın *Sîret*'i, hacim itibariyle çok geniş olmamakla birlikte sebep-i nüzûle dair hatırı sayılır oranda malzeme ihtiva etmektedir. Tüm bu verilerin çalışmamızda yer bulması makale hacmine sığmayacağı için burada bazılarını konu edineceğiz.

*Sîret*'te daha çok savaş içerikli konuları ihtiva eden ayetlerin sebep-i nüzûllerine dair bilgilere ulaşılabilmektedir. Mesela İbn Hibbân'ın verdiği bilgilere göre “*Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphesiz ki Allah'ın onlara yardım etmeğe gücü yeter.*” (el-Hac 22/39) ayeti, müşriklerin Resûlullah'ı Medine'den çıkmak mecburiyetinde bıraktıklarında nâzil olmuştur. Buna göre müşriklerin suikast planlarını öğrenen Hz. Peygamber Mekke'yi terk ederken Hz. Ebû Bekir “*Biz şüphesiz Allah'a aitimiz ve şüphesiz O'na döneceğiz.*” (el-Bakara 2/156) dedikten sonra “resullerini şehirden kovdular. Kesinlikle helak olacaklar” demiş ve ardından Hac sûresi 39. ayet nâzil olmuştur.<sup>43</sup> Burada verilen bilgilerle kıtalin Mekkeli müşriklerin çıkar başka yol bırakmamalarıyla farz kılındığı anlaşılmaktadır. Nitekim *Sîret*'te bu ayetin kıtal ile ilgili inen ilk ayet olduğu ve cihadın bu ayetle farz kılındığı belirtilmektedir.<sup>44</sup>

Savaş konusunda *Sîret*'te yer alan sebep-i nüzûllerden biri de “*Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaş büyük bir günahdır. Allah'ın yolundan alıkoymak, onu inkâr etmek, Mescid-i Haram'ın ziyaretine engel olmak ve halkını oradan çıkarmak, Allah katında daha büyük günahdır. Zulüm ve baskı ise adam öldürmekten daha büyüktür. Onlar, güç yetirebilseler, sizi dininizden döndürünceye kadar sizinle savaşmaya devam ederler. Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerin bütün yaptıkları dünyada da abirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır.*” (el-Bakara 2/217) ayetiyle ilgilidir. Rivayete göre Hz. Peygamber recep ayında Abdullah b. Cahş komutasında bir seriyye göndermiştir. Bunlar Kureyş kervanlarından birine rastlamışlar, kervana saldırmak istemişler fakat bunu haram ay olan recep engellemiştir. Ancak recep ayının bitmesine bir gün kalmıştır. Şayet o gün saldırıya geçmezlerse ertesi gün kervan Mekke/Harem sınırlarına girecek ve kurtulacaktır. Bunun üzerine saldırıya geçmişlerdir. Çatışma esnasında ölenlerin dışındakileri alıp Resûlullah'a getirmişler, Hz. Peygamber “Haram ayda savaşmanızı emretmemiştim.” buyurmuşlardır. Müşriklerde “Muhammed haram ayı çiğnedi. Bu ayda kan akıtıp mala el koydu.” diyerek Müslümanları kınamışlardır. Bunun üzerine ilgili ayet nâzil olmuştur. *Sîret*'te bu ayetle ilgili yorum da yapılmıştır: “Allah'ın harem

<sup>43</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 126-127.

<sup>44</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 127.

kıldığı yerde yaşamanıza rağmen imandan sonra küfre girmeniz için sizi baskı altına aldılar. Bu davranışları, Allah'ı inkâr etmeleri, insanların Allah'ın dinine girmelerini engellemeleri ve sizi Mekke'den çıkarmaları sizin onları haram ayda öldürmenizden daha ağır bir günahdır.” Verilen bilgilere göre ilgili ayet nâzil olunca Hz. Peygamber kervana el koymuştur. Müslüman olan Hâkem b. Keysan Medine’de kalmış, Osman b. Abdillâh b. el-Muğire ise fidye karşılığında serbest bırakılmıştır.<sup>45</sup> İbn Hibbân’ın eserinde nüzûl sebebi olarak zikredilen diğer bazı olaylar ve ayetler şöyledir:

Bedir savaşı: el-Enfâl 8/68-69,<sup>46</sup> Benî Kaynuka Gazvesi: el-Enfâl 8/58,<sup>47</sup> Uhud Gazvesi: en-Nahl 16/126, Âli İmrân 3/169-171,<sup>48</sup> Hamrâülesed Gazvesi: Âli İmrân 3/172-175,<sup>49</sup> Benî Nadîr Gazvesi: el-Haşr 59/2, 5,<sup>50</sup> Zeyneb b. Cahş ile evlilik ve tesettür: el-Ahzâb 33/53,<sup>51</sup> İfk Hadisesi: Nûr 24/11-12, 22,<sup>52</sup> Hudeybiye Gazvesi: el-Fetih 48/1-29,<sup>53</sup> Mûlaane Meselesi: Nûr 24/7-9,<sup>54</sup> Abdullah b. Ubey b. Selûl’ün ölümü: et-Tevbe 9/84,<sup>55</sup> Ali b. Ebî Tâlib Seriyyesi: en-Nisâ 4/95.<sup>56</sup> Elbette tüm bu veriler mukayeseli bir biçimde incelendiğinde ilim dünyasına katkı sunabilecek niteliktedir. Ancak bizim çalışmanın sınırlarını ve amacını aşacağı için biz bu kadarını vermekle iktifa ettik.

### 3. 3. Nesh

Nesh bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmak şeklinde tarif edilmektedir.<sup>57</sup> *Sîret*’te nesh konusuyla irtibatlı bilgiler yer almaktadır. Mesela Enes b. Mâlik’e dayandırılan rivayete göre Resûlullah, Bî'r-i Ma'ûne'de<sup>58</sup> Müslümanları şehit edenlere 30 gün boyunca beddua etmiştir. Hz. Peygamber’in beddua ettikleri Ri'l, Zekvân ve Usayye kabileleridir. Nakle göre Allah burada katledilenlerle ilgili bir ayet indirmiş ve bu ayet Müslümanlar tarafından tilavet edilmiştir.

<sup>45</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 154-156.

<sup>46</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 184-185.

<sup>47</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 209-211.

<sup>48</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 227-229.

<sup>49</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 230-231.

<sup>50</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 234-237.

<sup>51</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 266.

<sup>52</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 275-279.

<sup>53</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 280-286.

<sup>54</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 376--377.

<sup>55</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 383.

<sup>56</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 391.

<sup>57</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî İbn Hazm, *en-Nâsib ve'l-mensûb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülgaffâr Süleymân Bûndarî (Beyrut, 1986), 7.

<sup>58</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 5; Ahmet Önkâl, “Bî'rîma'ûne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 195.

Ancak bir süre sonra bu ayet nesh edilmiştir. Nesh edilen ayet ise “ بلغوا عنا قومنا انا قد لقينا ربنا فرضي ”  
عنا ورضينا عنه / *Kavmimize haber ulaştırın: Biz rabbimize kavuştuk. O bizden razı oldu, biz de ondan razı olduk.*” şeklindedir.<sup>59</sup> Böylece bir tarih eserinde tefsir ilminde oldukça önemsenen ve kimi zaman ilim adamları arasında varlığı noktasında ihtilaf yaşanan bir konuya malzeme olabilecek verilerin yer aldığını görebilmekteyiz.

### 3. 4. Tefsir

*Sîret*'te zaman zaman konu gereği ayetlere yer verilmiştir. Verilen ayetler ve ilgili konu beraber ele alındığında rahatlıkla anlaşılmaktadır. Elbette müellifin amacı ayetin tefsirini yapmak değildir. Lakin ayet, konunun bir parçasıdır. Dolayısıyla özel bir çabaya ihtiyaç duyulmadan ayetin manası ortaya çıkmaktadır. Bu da eseri tefsir ilmi açısından önemli kılmaktadır. Mesela İbn Hibbân'ın verdiği bilgilere göre “ *Allah, inkâr edenleri, hiçbir bayra ulaşmaksızın kin ve öfkeleriyle geri çevirdi. Allah, savaşta müminlere kâfî geldi. Allah, kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.*” (el-Ahzâb 33/25) ayeti, Hendek savaşında yaşananları tasvir etmektedir. Rivayete göre Resûlullah bu savaşta öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kılamamıştır. Müşrikler, Allah'ın lütfuyla geri çekildiklerinden sonra bu namazlar îfâ edilebilmiştir.<sup>60</sup> Söz konusu bilgiler, ilgili ayetin anlaşılmasına katkı sunması yönüyle kıymetlidir.

İbn Hibbân, Hudeybiye seferini anlattığı konuda “ *Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir.*” (el-Fetih 48/18) ayetinin yaşandığı muhtevaya yer vermektedir. Buna göre Resûlullah buradaki bir ağacına altında Müslümanlardan biat almıştı. el-Ced b. Kays devesinin arkasına saklanmış ve biat etmemiştir. Resûlullah biat sonrası “Bedir'e ve Hudeybiye'ye katılan hiç kimse cehenneme girmeyecektir.” buyurmuştur. Daha sonra buradan ayrılan Hz. Peygamber'e Fetih sûresi nâzil olmuştur. *Sîret*'te bununla ilgili olarak “İslam'da bu sûrenin nâzil oluşundan daha büyük fetih yoktur.” yorumu yer almaktadır.<sup>61</sup>

*Sîret*'te “...Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları da kendilerini sıkıkça sıkı-mıştı...” (et-Tevbe 9/118) ayetinin Tebuk Savaşı'na katılmayanlarla ilgili olduğu anlatılır. Bunlardan biri de Ka'b b. Mâlik'tir. Anlatıya göre Ka'b'ın ruh hali tam da ayette anlatılan gibidir ve sabah namazını edâ etmektedir. O esnada bir adam Ka'b'a var gücüyle seslenerek Allah'ın kendilerini affettiğine dair müjde vermektedir. Ka'b adama müjde için elbise verdiği gibi malının tamamını da

<sup>59</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 231-232.

<sup>60</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 258.

<sup>61</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 285-286.

Allah ve Resûlü uğruna tasadduk etmek istemiştir. Resûlullah bir kısmını kendisine ayırmasını söyleyince o da öyle yapmıştır. Ka'b tövbesinin karşılığında bir daha yalan söylemeyeceğini ifade edince Hz. Peygamber Tevbe sûresinin 117-118. ayetlerini okumuştur.<sup>62</sup> Bu rivayet ilgili ayetlerin anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Bu yönüyle tefsir açısından değerlidir.

Ebû Hatim'den aktarıldığına göre o, Allah'ın sünnetine ittiba eden kullardan olmayı arzu eden duasında "Allah bizi de sizleri de onun sünnetine ittiba eden ve onun gibi salih amel işleyenlerden kılsın!" dedikten sonra "çünkü Allah *"Dilediğini mutlaka yapandır."* (el-Burûc 85/16) demiş/ayetini okumuş ve "yani size dilediğini yapabilir." yorumunu ilave etmiştir.<sup>63</sup> Kanaatimize göre buradaki izah tefsirden başka bir şey değildir.

İbn Hibban'nın eserinde yer verdiği ve tefsir açısından önemli bulduğumuz bir rivayete göre Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Cüheyneli bir kadın kocasıyla zifafa girdikten altı ay sonra doğum yapmıştır. Kısa sürede doğum yapması nedeniyle zina ile suçlanmış ve recmine karar verilmiştir. Hz. Ali *"Onun (anne karnında) taşınması ve süitten kesilme süresi otuz aydır."* (el-Ahkâf 46/15) ayetinden hareketle kadının recmedilemeyeceği yorumunda bulunmuştur. Hz. Osman kadının geri getirilmesini emretmiş fakat geç kalınmış ve infaz gerçekleşmiştir.<sup>64</sup> Anlaşıldığına göre Hz. Ali bu içtihada *"İnsana da anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi, onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun süitten kesilmesi de iki yıl içinde olur..."* (Lokmân 31/14) ayetini de hesaba katarak varmıştır. Çünkü orada emzirme süresi iki yıl olarak belirtilmiştir. Ahkâf sûresi 15. ayette ise gebelik ve emzirme süresi toplam otuz ay olarak beyan edilmiştir. Her iki ayet beraber değerlendirildiğinde kadının gebelik döneminin altıncı ayında doğum yapabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.

## Sonuç

Bu çalışmada İbn Hibbân'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye* adlı eseri tefsir ilmi açısından incelenmiştir. *es-Sîretü'n-Nebeviyye* içerik itibariyle Hz. Peygamber'in hayatını ana tema edinen fakat halifelerin de hayatına kısaca yer veren bir eserdir. Eser küçük hacmine rağmen tefsir açısından değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Çünkü konu edindiği dönem Kur'an'ın nâzil olduğu zamanı ve mekânı kapsamaktadır.

*Sîret*'te Kur'an'ın nüzûlünün evrelerinden başlayan anlatılar, Resûlullah'ın ilk vahiy deneyimleri, ruh hali ve o dönemde yaşananlar görece olarak detaylı bir şekilde sunulmaktadır.

<sup>62</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 375-376.

<sup>63</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 415.

<sup>64</sup> İbn Hibbân, *es-Sîret*, 506-507.

Hiz. Peygamber'in risâlet görevini yerine getirmek için gösterdiği çaba, Kur'an'ın Mekke döneminde yazımına başlanması, kimi sûrelerin Mekkî ya da Medenî oluşuna dönük satır arası bilgiler *Sîret*'te yer almaktadır.

Ulûmü'l-Kurân bağlamında Kur'an'ın mübhemleri, kimi ayetlerin nüzûl sebepleri, nesh ve tefsir mahiyetinde bazı içerikler, İbn Hibbân'ın eserine aldığı rivayetlerde bulunmaktadır. Bunların yanısıra Resûlüllah'ın ya da ashabın Kur'an ayetlerini günlük hayatta istişhad etmelerinin örnekleri yer almaktadır. Söz konusu istişhadlar ayetlerin anlaşılmasına katkı sunar nitelikte ve bu yönüyle ayetlerin tefsiri niteliğindedir.

Eser Hiz. Peygamber'in hayatını kronolojik bir biçimde ele aldığı ve o gün yaşananları aktardığı için ilgili pasajlarda geçen ayetlerin anlaşılmasını kolaylaşmaktadır. Çünkü Kur'an 23 senede parça parça nâzil olmuştur. Bu parçaların tarihi bağlamıyla buluşması murâd-ı ilahinin doğru anlaşılmasını sağlamaktadır. İşte bu yönüyle ele aldığımız eserin önemi haizdir.

Kur'an ve tefsir çalışmalarında; geçmişten bugüne yazılmış olan tefsirlerden, ulûmü'l-Kurân tarzı eserlerden, lügatlerden istifade edilmekte, mukayeseler yapılmaktadır. Kanaatimize göre söz konusu çalışmalarda sîret türünden eserlerin de dikkate alınması, çalışmalara değer ve katkı sunacaktır.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Gökhan ATMACA

**Finansman / Funding:**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that he received no external funding in support of this research.



### Kaynakça

- Buhârî, İsmail Ebu Abdillâh. *Sabihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail. "İbn Hibbân ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 49-57.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Meğâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/319-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gökkır, Bilal. "İngiliz Oryantalist-Misyoner Literatüründe Kur'an ve Peygamber". ed. İsmail Yakıt. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VII. Kutlu Doğum Sempozyumu*, 239-244.
- Gökkır, Bilal. "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hakkında Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 9-28.
- Işık, Emin. "Ahzâb Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Işık, Emin. "En'âm Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/169-170. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî. *en-Nâsib ve'l-mensûb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülgaffâr Süleymân Bûndarî. Beyrut, 1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. El-Hâfız es-Seyyid Azîz Bek. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1991.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Şirketü Mektebeti ve Matbaatü Mustafa, 1955.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1997.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sabâbe*. thk. Adil Ahmet er-Rüfâî. Beyrut, 1996.

Önkâl, Ahmet. "Bi'rîmaûne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 195-196. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. "Kur'an Tarihine Giriş-Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-". *Eskiyeni* 26 (Bahar 2013), 65-120.

Rağîb el-İsfahânî, Ebî'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Marûf. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemani. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, 1980.

Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Hibbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/63-64. TDV Yayınları, 1999.

Sönmez, Mehmet Ali. "İbnu Hibbân ve Ona İsnad Edilen Tefsîr". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 93-104.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.

Yaka, Eyüp. "İbn Hibbân ve Ona İzafe Edilen Tefsîr". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 145-156.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Nisâ Suresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yiğit, İsmail. "Kur'an ve Sîretü'n-Nebî". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*. ed. Bedreddin Çetiner. 91-100. İstanbul: Step Ajans, 2001.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-. *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Mektebet'ül-Asriyye, 2012.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)

**Schleiermacher'in Gramatik Yöntemi ile İslâm İlim Geleneğinde Kur'ân'ı Anlama-Yorumlama Geleneğinin Mükâyesesi**

*Comparison of Schleiermacher's Grammatical Method with the Tradition of Understanding and Interpreting the Qur'ân in the Islamic Science Tradition*

**Fatih ÖZAKTAN**

Arş. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Research assistant Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Afyonkarahisar, Turkey

fozaktan@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9019-765X>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 04/12/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 19/03/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Özaktan, Fatih. “Schleiermacher'in Gramatik Yöntemi İle İslâm İlim Geleneğinde Kur'ân'ı Anlama-Yorumlama Geleneğinin Mükâyesesi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 179-217.

<https://doi.org/tader.835786>

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

**Copyright** © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Bir metni doğru bir şekilde anlama ve yorumlama meselesi insanlığın genel bir sorunu olmuştur. Tarih boyunca farklı dine mensup kişiler bu sorunu çözmek için farklı yöntem ve metotlar ortaya koymuşlardır. Modern hermenötiği başlatan kişi olarak görülen Schleiermacher de hermenötik sistemde bir metni yorumlamanın gramatik ve psikolojik yöntemle gerçekleştirilebileceğini savunmuştur. İslâm metodolojisinde geliştirilmiş olan tefsîr ve fıkıh usûlü diğer taraftan Batı medeniyetinde ortaya çıkmış olan hermenötikteki gramatik yöntem, iki farklı medeniyete ait metin çözümleme çabaları olmakla birlikte her ikisinde de yorumda subjektiflik-objektiflik, tarihsellik-evrensellik ve metot tartışmalarının birbirine paralellik arzettiği görülmektedir. Bununla birlikte İslâm medeniyeti, metni anlama ve yorumlamada karşılaşılan sorunlar karşısında asırlar önce kendisine özgü müstakil ilmî disiplinler geliştirmiştir. Diğer taraftan Schleiermacher'ın bir metni anlamak ve yorumlamak için önerdiği gramatik yöntemden haberdar olmak anlama ve yorumlama faaliyetinde bir ufuk açacaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu çalışmada, gramatik ve psikolojik yöntemden sadece gramatik yöntem, İslâm ilim geleneğinde teşekkül etmiş yorum anlayışı ile mukâyese edilmiş, söz konusu yöntemin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada bir alternatif veya başvurulacak bir yöntem olup olmadığı araştırılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsîr, Siyer, İslâm Tarihi, Schleiermacher, Hermenötik.

## Abstract

The issue of comprehending and interpreting a text properly has been a general problem of mankind, and people being members of various religions have suggested different ways and methods to solve this problem throughout history. Schleiermacher, who is seen as the person initiating modern hermeneutics, also asserted that it is possible to interpret a text through grammatical and psychological technique in the hermeneutics system. However, this study compared only one of these techniques, the grammatical technique, with the understanding of interpretation in Islamic science tradition and alternative or a method to be employed in the comprehension and interpretation of the Qur'ân. Although the tafsîr and Islamic law method developed in the methodology of Islam and, on the other hand, the grammatical method in hermeneutics emerging in the western civilization is text decoding efforts belonging to two different civilizations, it is seen that discussions of subjectivity-objectivity, historicity-universality, and method in interpretation in both of them show parallelism with each other. On the other hand, Islam civilization developed a specific and particular method and autonomous scientific disciplines against the problems encountered in text comprehension and interpretation centuries ago. On the other hand, being aware of the grammatical method proposed by Schleiermacher for understanding and interpreting a text will open a horizon in comprehension and interpretation activity.

**Keywords:** Tafsîr, Sirah, Islamic History, Schleiermacher, Hermeneutics.

## Giriş

Bir disiplin olarak teşekkülü on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllara dayanan hermenötik hakkında son yıllarda azımsanmayacak ölçüde kitap ve makale düzeyinde çalışma yapılmıştır. Elbette bu çalışmalarda hermenötik hakkında çok önemli bilgilere yer verilmiştir. Ancak bu makalede, hermenötik modern dönemin en önemli isimlerinden biri olan ve hermenötiği felsefileştiren Schleiermacher'ın (ö. 1280/1864) gramatik yaklaşımı üzerinden incelenmiştir. Diğer taraftan bu çalışmada, Schleiermacher'ın hermenötik anlayışını her yönüyle tasvir etme, geçirmiş olduğu aşamaları tek tek anlatma gayesi güdülmemiştir. Schleiermacher'ın dînî-gayrî dînî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması için önerdiği gramatik yöntemin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada bir yöntem olarak kullanılabilirliği tartışılmıştır. Schleiermacher'ın teklif ettiği bu yöntem, hem tefsîr ve fıkıh usûlünde ortaya çıkmış yöntemlerle hem de İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış ilmî disiplinlerle mukâyese edilmiş, farklı iki yaklaşımın kesiştiği ve ayrıldığı noktalar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Schleiermacher'in önerdiği gramatik yöntemin temeli dilbilimsel çalışmalara dayanmaktadır. Onun gramatik yönteminde önerdiği dilbilimiyle ilgili teoriler, İslâm ilim geleneğinde farklı ilmi disiplinler içerisinde bulunmaktadır. Şöyle ki Kur'ân ilimlerinde tefsîr-te'vîl tanımları, zâhirî-bâtınî yaklaşım, fıkıh usûlünde nass, zâhir, müfesser, muhkem lafızlar, belâgat ilminde beyân, meâni ve de bedî' kısmındaki sanatlar, dilbilime dayalı incelemelerdir. Aslında bunların hepsi filolojik çalışmalar başlığı altında toplanarak Schleiermacher'in metin çözümlemesinde savunduğu gramatik yöntemle mukâyese edilebilirdi. Ancak İslâm ilim geleneğinde dilbilimsel çalışmalar tefsîr ve fıkıh usûlünde diğer taraftan belâgat ilminde ayrı birer disiplin altında farklı perspektif ve gayelerle yapıldığı için bu çalışmalar bir başlık altında toplanmamış ilgili disiplinler altında incelenmiştir. Bu arada şunu da belirtmek gerekir; farklı anlam dünyalarına ait metin çözümlemesinde kullanılan usûl ve yöntemleri bir araya getirip karşılaştırma yapmak büyük zorluklar içermektedir. Zira iki yöntemde benzer gayeler için ortaya konan kavramlar, birbirlerinin tam olarak karşılığı olmadığı gibi kavramlar arasında tam bir tedâhül de söz konusu değildir. Birinde tek bir kavramla ifade edilen teori, diğerinde birden fazla kavramla hatta bir metodoloji içerisinde ifade edilir. Bu farklılık ve zorluklar göz önünde bulundurularak ve baştan kabul edilerek İslâm dünyasında metni anlama ve yorumlama için geliştirilmiş ilmi disiplinlerle Schleiermacher'in gramatik yöntemi karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

Bu arada şunu da belirtmek gerekir, Schleiermacher, son dönemde tefsirde yöntem arayışıyla ilgili yaşanmış tartışmalarda, dolaylı yönden etkili olmuş bir isimdir. Şöyle ki ülkemizde reformist olarak bilinen ve hakkında pek çok tartışma yapılan Fazlurrahmân'ın tefsir usûlü projesi, Emilio Betti'nin (ö. 1968) nesnel yöntemsel hermenötik kuramına dayanmaktadır. Onun da takipçisi olduğu ve hermenötik anlayışının oluşmasında etkili en önemli isim Schleiermacher'dir.<sup>1</sup> Haliyle Fazlurrahmân'ın ortaya koyduğu tefsir usûlü projesinin temelinde Schleiermacher'in ortaya koyduğu teori ve yaklaşımların etkisi vardır. Bu sebeple Schleiermacher'in ortaya koyduğu yöntemi bilmek, tefsir usûlü ile ilgili süre gelen tartışmaları anlama bakımından önem arz etmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde hermenötik, çok farklı anlamlarda kullanılmış olup bünyesinde ortaya çıkmış olan yöntem ve metotlarda birbirinden farklı teori ve doktrinler savunulmuştur. Bundan dolayı hermenötik, tek ve standart bir yorum yöntemi değildir. İslâm dünyasında hermenötik, kimileri tarafından tamamen savunulmuş kimileri tarafından da tamamen reddedilmiştir. Ancak böyle bir tavır sergilemek yerine hermenötikte karşı çıkılan veya kabul edilen yöntemin hangi yöntem veya hangi doktrin olduğu açıkça belirtilmelidir. Aksi halde toptancı bir yaklaşımla hermenötiği tümüyle

<sup>1</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Taribinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 25.

reddetmek veya kabul etmek ilmî bir yaklaşım olarak kabul edilemez. Hermenötiğin, bir metin incelemesi olarak Kur'ân'ı bir metne indirgediği, dolayısıyla da onu kutsiyetinden arındırdığına dair bazı eleştiriler vardır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Kur'ân'ı bir metin olarak almak ile onu vahyedilmiş bir söz olarak almak, birbiriyle çelişen bir durum değildir. Ayrıca Kur'ân'ın bir metin olarak görülmesi onun Allah tarafından vahyedilmiş bir söz olduğu gerçeğine hiçbir hanel getirmez.<sup>2</sup>

İslâmî ilimler içerisinde yer alan tefsîr ilmi, sosyal ve beşerî bilimler çatısı altında yer almaktadır. Bundan dolayı sosyal ve beşerî bilimler alanında yapılan tartışmalar dolaylı yünden tefsîr alanını da ilgilendirmektedir. Özellikle sosyal ve beşerî bilimlerde bilginin değerlendirilmesi, doğru bilgiye ulaşma konusunda sübjektiflik-objektiflik, nesnellik-test edilebilirlik ve genel geçerlilik konuları tefsîrin de konuları arasındadır. Sosyal bilimlerde bu konular hermenötik adı altında tartışılmıştır. Çağdaş Batı'da ortaya çıkmış olan bu yaklaşım ve kuramlardan haberdar olmak, tefsîr alanında çalışma yapanların kendisini ve çevresini tanımasını, doğru ve yanlış düşüncelerin farkında olmasını, İslâm düşüncesine uymayan teorilerin belirlenmesini, onlara karşı bir savunma mekanizmasının geliştirilmesini sağlar. Diğer taraftan İslâm dünyasında benzer sonuçlar doğuracak metne yaklaşım yöntemlerinin de farkında olmayı sağlar. Kişinin bilgi birikimini zenginleştirir metni anlama ve yorumlama sürecine katkı sağlar. Anlama meselesi insanlığın genel bir sorunu ise hangi açıdan bakılırsa bakılsın; ister yanlıştan hareketle doğruya ulaşma isterse doğrudan hareketle yeni bir doğruya ulaşma olsun hermenötik (gramatik) yöntemin insan zihninde bir ufuk açtığı ve anlamaya katkı sağladığı bir gerçektir.

## 1. Hermenötik

Bir metnin doğru bir şekilde anlaşılması, sadece modern dönem bilimini ve onun verilerini ilgilendiren bir mesele olmamıştır. Bilakis geçmişten günümüze tüm kutsal kitapların en önemli sorunlarından biri olmuştur. Kur'ân da dâhil olmak üzere insanlık tarihi boyunca var olan bütün kutsal metinler, misyonlarında bulunan rehberlik gereğince hep dil, anlam ve yorum olgularıyla birlikte var olmuş, ilâhî irşat ve hidâyet olgusu ile birlikte anılmıştır.<sup>3</sup> Ancak kutsal kitapların doğru anlaşılmasını engelleyen birçok unsur söz konusu olmuştur. Şüphesiz bunda öncelikle dilin eğretilmeye ve yorumlanmaya dayalı yapısı nedeniyle birçok anlam katmanını içermesi ve bir totalite olarak metnin çeşitli yorumlara uygun yapısı etkili olmuştur.<sup>4</sup> Diğer taraftan dil, zaman, mekân, tarih, beşer,

---

<sup>2</sup> Yasin Aktay, "Kur'ân, Tarih ve Hermenötik", *Kur'ân ve İslam İlimlerinin Anlaşılmasında Taribin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 244.

<sup>3</sup> Mustafa Ünver, "Kur'ân'da 'Fî' Harf-i Cerri ve Bazı Meallere Yansıması Üzerine", *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Ekim 2017), 215.

<sup>4</sup> Yasin Aktay vd. *Önce Söz Vardı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 82.

olgu ve kültür de anlam ve yorumu etkileyen dış etkenleri oluşturmuştur.<sup>5</sup> Dilin yoruma açık yapısı bulunmakla birlikte her din müntesibi kutsal kitaplarında yer alan mesajı açık ve net bir şekilde anlamak için büyük çaba harcamıştır. Bu süreçte hermenötik yöntemi uygulayan Hıristiyanlar ile tefsîr ve fıkıh usûlünü uygulayan Müslümanlar arasında bir kısım paralellikler olmakla birlikte büyük farklılıklar söz konusudur.

Hermenötik, kelime olarak, “açıklamak ve yorumlamak” manasına gelen Yunanca *hermêneuô* kelimesinden türemiştir.<sup>6</sup> Menşei itibariyle Yunan Tanrı'larının sözlerini insanlara tercüme eden veya yorumlayan “Tanrı Hermes”e dayanır.<sup>7</sup> Ontolojik olarak birbirinden farklı iki varlık arasında elçi görevi gören “Tanrı Hermes”, Tanrı'ların habercisi olarak insanlara, onların sözlerini iletir. Ancak bunu insanların kavrayabileceği bir form kazandırarak yapar. Zira Tanrılar'dan gelen bazı söz kalıpları içerisinde, sadece sözel anlamlarıyla kavranması mümkün olmayan mesajlar vardır. Bu nedenle bu sözlerin sadece lafzî anlamları ile dümdüz anlaşılmalarda, onların belli bir çeviri etkinliğiyle açıklanmaları diğer bir ifadeyle yorumlanmaları gerekir. Bu iş için de hermenötik denen bir yorumlama sanatına ihtiyaç vardır.<sup>8</sup> Hermes'in yorumsamacı aktarma tarzının felsefe, edebiyat ve ilâhiyat başta olmak üzere sosyal bilimlerin pek çok disiplininde hermenötik olarak isimlendirilen ve modern çağda farklı perspektifler kazanmış olan çalışma ve tartışmaların özünü teşkil ettiğini söylemek mümkündür.<sup>9</sup>

Hermenötik, 18. yüzyılda Kitabı Mukaddes metinlerindeki kapalı ve müphem mesajların açıklanması ve yorumlanmasını sağlayan bir disiplinin adı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Diğer taraftan hermenötik, Schleiermacher sonrasında sadece Kutsal Kitapları değil daha geniş anlamda her türlü metni yorumlamada bir yöntem olarak kullanılmıştır.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Sadık Kılıç, “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin”, *Kur'an ve Dil* (17-18 Mayıs 2001), 97.

<sup>6</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, ed. by Kurt Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1988), 134; Heidegger, hermenötik kelimesinin kökeni konusunda ihtilaf olduğunu söylemiştir. Bu konuda bk. Martin Heidegger, *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, trans. by John Van Buren (Indiana: Indiana University Press, 1999), 6.

<sup>7</sup> Heidegger, *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, 6; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), 177; Bu konuda bk. Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa, 2000), 13.

<sup>8</sup> Özlem, *Tarih Felsefesi*, 177; Hans-Georg Gadamer vd. *Hermenötik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 11.

<sup>9</sup> Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018) 89.

<sup>10</sup> Aktay, *Önce Söz Vardı*, 27.



## 2. Schleiermacher

Hermenötik yöntemle 18. yüzyıla kadar gerek Tevrat ve İncil'deki gerekse Grek ve Roma dönemine ait eserler incelenerek bu bölümlerdeki karanlık bölümler anlaşılmaya çalışılmıştır. Filozof ve teolog olan Schleiermacher ile<sup>11</sup> hermenötikte reform yaşanmış, ilk kez onunla birlikte yorumlamanın genel teorileri sorgulanmaya ve oluşturulmaya başlanmıştır.<sup>12</sup> O bu gayeyi gerçekleştirmek için öncelikle anlamının birtakım kanunlar çerçevesinde gerçekleştiğini tespit etmeye çalışmış sonra da anlamayı gerçekleştiren bazı teori ve prensipler belirlemiştir.<sup>13</sup> Schleiermacher, Kant ve Fichte'den miras kalan yeni aşkın yaklaşım ile retorik-filolojik gelenekleri ve de Protestan teolojisiindeki yorumsamacı gelenekleri eleştirel olarak birleştirmek sûretiyle "romantik hermenötik"<sup>14</sup> in klasik sistemini oluşturmuştur.<sup>14</sup> Batı düşüncesinde Modern dönem hermenötüğün kurucusu sayılan Schleiermacher,<sup>15</sup> geleneksel hermenötikten farklı olarak bir metnin anlaşılmasını ve yorumlanmasını birbirinden ayırmamıştır. Çünkü ona göre her anlama, aynı zamanda yorumlamadır, her yorumlamada anlamının bir göstergesidir.<sup>16</sup> Schleiermacher öncesinde hermenötik, teoloji ve klasik filoloji alanında bir araç ve bir yorumlama tekniği iken Schleiermacher, hermenötüğü tümel bir disiplin haline getirmiştir. 18. yüzyıla kadar filolojik, teolojik ve hukuksal alanda yardımcı bir disiplin olarak kullanılan hermenötüğü, ortaya koymuş olduğu teori ve kuramlarla genel ve tüm alanları kapsayan evrensel hermenötik seviyesine yükseltmiştir.<sup>17</sup> Hermenötüğü sadece yazılı metinleri kapsamaktan çıkarıp insanlar arası iletişim aracı olan konuşma için de başvurulacak bir yöntemle dönüştürmüştür.<sup>18</sup> Tabii olarak o, hermenötüğün sadece Kitâb-ı Mukaddes'in tefsîrine ve filolojiye tahsis edilme fikrine de karşı çıkmıştır.<sup>19</sup> Schleiermacher, Kitâb-ı Mukaddes yorumlarında lafzı değil de konuları ve hedef alınan öğretileri öne çıkarıp bunları birleştirme tezini geliştirmiş ve genel bir hermenötik

<sup>11</sup> Jens Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, ed. Niall Keane, Chris Lawn (İngiltere: John Wiley, 2016), 360.

<sup>12</sup> Jens Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher" 363; Metin Toprak, *Hermenötik Ve Edebiyat* (İstanbul: Bulut, 2003), 40; Friedrich Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 72; Bu konuda bk. Atilla Erdemli, "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher - Felsefe Tarihçisi Gözüyle Bir Tanıtma", *Felsefe Arkivi* (30 Temmuz 2013), 243.

<sup>13</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 91.

<sup>14</sup> Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 72; Jens Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 360.

<sup>15</sup> Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, trans. and ed. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 7; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 72; Palmer, *Hermeneutics*, 97; Eileen Brennan, "The History of Hermeneutics", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, ed. Niall Keane, Chris Lawn (İngiltere: John Wiley, 2016), 18.

<sup>16</sup> Toprak, *Hermenötik Ve Edebiyat*, 42.

<sup>17</sup> Julien Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, çev. Bahaddin Yediyıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 29-30; Özlem, *Tarih felsefesi*, 95; Şeref Uluocak, *Doğa Bilimleri-Kültür Bilimleri Ayrımında Sosyolojik Açıdan Kuramlaştırma Sürecinin Tartışılması* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 123; Inga Römer, "Method", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, ed. Niall Keane, Chris Lawn (İngiltere: John Wiley, 2016), 86.

<sup>18</sup> Inga Römer, "Method", 86; Gadamer, *Hermenötik Üzerine Yazılar*, 241.

<sup>19</sup> Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 30.

anlayışı oluşturmaya çalışmış, metinle konuşma arasında bir ayırım yapmamıştır. Nitekim İncil'i de bir konuşma olarak değerlendirmiş ve hermenötik yöntemi İncil'e de uygulamıştır. İncil'deki ifadeleri ele alıp bağımsız sözler olarak anlamaya çalışan filozof, daha sonra bütün İncil'in dökümünü yaparak bu sözleri bütünün içine nasıl yerleştirebileceğini düşünmüştür.<sup>20</sup>

Schleiermacher, hermenötüğün amacını, metni *tarihsel* ve *sezgisel*, *öznel* ve *nesnel* olarak yeniden yapılandırma şeklinde tanımlamış ve bu amaçla bazı kurallar ortaya koymuştur. Bu kurallar sayesinde yazar, yazardan daha iyi anlaşılabilir. Bunun için birinci şart; öznel ve nesnel açıdan yazarın düzeyine ulaşmaktır.<sup>21</sup> Bu da, nesnel açıdan yazarın kullandığı dili, öznel açıdan ise onun yaşamını tüm yönleriyle bilmekle gerçekleşir.<sup>22</sup> Nesnel olan, bir şeyin nasıl ifade edildiğini inceler; yani “sözün-konuşmanın bütünlüğü içerisinde ve onun içerisinde yer alan bilginin de dilin bir ürünü olarak” nasıl bir tutum içerisine girdiğini ortaya çıkarmayı amaçlar.<sup>23</sup> Öznel olan ise, yazarın yaratma anındaki öznelliğine yani metnin öznel etkenlerine bağlı olup<sup>24</sup> öznel açıdan metnin yeniden yapılandırılmasıdır; bunu yaparken yorumcu yazarın kişiliğini ortaya çıkartır, daha sonra da yine sezgisel olarak metnin yazarı üzerinde sürmekte olan etkisini anlamaya çalışır. Bu aşamalarda yorumcu önce nesnel olarak yazarın düzeyine ulaşır, yani onun dilini kavrar, daha sonra ise öznel alana yönelerek yazarın ruhsal yaşamını öğrenir.<sup>25</sup> Bundan dolayı kaçınılmaz bir şekilde kişilerin kanaatleri yorumlamaya müdahale eder, dolayısı ile zaman içerisinde yorumsamada duygu ön plana çıkar.<sup>26</sup> İkinci şart ise yazarın yaşadığı dönemi bilmektir. İşte bu kriterler yerine getirildiğinde bir metin başlangıçta en az yazarı kadar, ondan sonraki aşamalarda yazardan daha iyi anlaşılabilir. “Daha iyi”nin gerçekleştirilmesi için metni yorumlamak, Schleiermacher'in deyimiyile “yeniden yapılandırmak” gerekmektedir. Bu ön koşullar yerine getirildikten sonra yazarın dahi kendisinin farkında olmadığı ancak bilinçaltında yer alan ve metne yansıyan birçok etkenin ortaya çıkartılması, yani metni yazarından daha iyi anlama aşamasına geçilmiş olur.<sup>27</sup>

Schleiermacher, hermenötikte izlemiş olduğu yöntemle temelde iki şeyi gerçekleştirmeye çalışmıştır. Birincisi; anlama ve yorumlama sanatı olarak hermenötüğü, sadece teoloji, edebiyat ve

<sup>20</sup> Aliy, Abdurrahmân, “Schleiermacher: Bir Hermenötik Klasığı?”, *Bilim ve Sanat Vakfı* 77/41 (İstanbul, Eylül-Aralık, 2011), 40.

<sup>21</sup> Toprak, *Hermeneutik Ve Edebiyat*, 42.

<sup>22</sup> Aktay, *Önce Söz Vardı*, 28.

<sup>23</sup> Toprak, *Hermeneutik Ve Edebiyat*, 42.

<sup>24</sup> Aktay, *Önce Söz Vardı*, 28.

<sup>25</sup> Toprak, *Hermeneutik Ve Edebiyat*, 42.

<sup>26</sup> Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 32.

<sup>27</sup> Karl Simms, “Textuality”, *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, ed. Niall Keane, Chris Lawn (İngiltere: John Wiley, 2016), 321; Toprak, *Hermeneutik Ve Edebiyat*, 43; Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 1: 267, 268.

hukuka ait özel bir alan olmaktan çıkarıp genel ve tüm alanları yani yazıyı ve konuşmayı kapsayan külli bir yöntem haline getirmek.<sup>28</sup> İkincisi; hermenötiği, yazılı ve sözlü ifadeleri anlama ve yorumlamanın temel ilkelerinin tespitini yapan ve bu ilkeleri uygulama yöntemleri üzerinde çalışan bir bilim olarak geliştirmeye çalışmak.<sup>29</sup> Böylelikle Schleiermacher hermenötiği, bilginin umûmî problemi haline getirmeye çalışmıştır.<sup>30</sup> Zikredilen bu yaklaşımlarla birlikte Schleiermacher, metni anlamak ve yorumlamak için temelde gramatik ve psikolojik yöntemi önermektedir.

### 3. Schleiermacher'in Gramatik Yöntemi

Schleiermacher'in yorum teorisi birbirini tamamlayan iki teknikten oluşmaktadır: Birincisi temelde kelimelerin objektif manasına ve dilin bütünlüğüne bağlı olan "gramatik (dilbilgisel) yorumlama",<sup>31</sup> ikincisi teknik veya sübjektif diye adlandırılan yazarın kullandığı dildeki anlatım husûsiyetini anlamayı ifade eden "psikolojik yorumlama"dır. Bu teknik, geniş manada, yazarın psikolojik hayatı kapsamındaki her şeyi anlamak olarak da tanımlanabilir.<sup>32</sup> Schleiermacher'a göre gramatik ve psikolojik yöntem birbirinden ayrı düşünülemez, birbirine eşittir, metni anlama ve yorumlamada her iki yöntem birbirini tamamlar.<sup>33</sup> Bundan dolayı ikisi arasında bir karşılaştırma yaparak gramatik yorumu "daha aşağı" veya psikolojik yorumu "daha yüksek" bir yöntem olarak etiketlemek yanlış olur.<sup>34</sup> Burada seçilen konu gereği gramatik yorumlama üzerinde durulacaktır.

Gramatik yorumlama, kelimenin gerçek anlamını ortaya koyar, onu çeşitli koşullar altında inceler ve onu bir bütün olarak dille ilişkilendirir.<sup>35</sup> Bu yöntem, metin yorumunda kişiselliği ortadan kaldırarak<sup>36</sup> objektif ve genel kurallar belirleyerek ilerler.<sup>37</sup> Schleiermacher, gramatik yönteme hangi durumda öncelik verilmesi gerektiğine, eserin özgün olup olmadığına göre karar verir. Şayet bir eser özgün değilse yazarın kullandığı dilin incelenmesi gerekir. Örneğin destanlarda, ticari ve didaktik

<sup>28</sup> Jens Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 360; Palmer, *Hermeneutics*, 94.

<sup>29</sup> Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 57-58. Bu konuda bk. Şilan Ceren Ceylan, *Paul Ricoeur'ün Hermeneutik Kuramında Metaforun İşlevi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 34.

<sup>30</sup> Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 30.

<sup>31</sup> Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 86; Palmer, *Hermeneutics*, 92; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 9; Karl Simms, "Textuality", 320.

<sup>32</sup> Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 94; Palmer, *Hermeneutics*, 86; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 9; Van A. Harvey, "Hermenötik", çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 347; Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 31; Schleiermacher, başlangıçta gramatik ve psikolojik (teknik) yorumlamayı aynı alanda görmekle birlikte daha sonra ikisini birbirinden ayırma eğilimi göstermiştir. bk. Palmer, *Hermeneutics*, 88.

<sup>33</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 11, 89; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 74; Andrew Bowie, "Hermeneutics and Modern Philosophy", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, ed. Niall Keane, Chris Lawn (İngiltere: John Wiley, 2016), 50.

<sup>34</sup> Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 75.

<sup>35</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 137. Bu konuda bk. Inga Römer, "Method", 87.

<sup>36</sup> Bowie, *Hermeneutics and Criticism*, 30; Andrew Bowie, "Hermeneutics and Modern Philosophy", 50.

<sup>37</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 88.

metinlerde olduğu gibi nesnellik ön planda ise ağırlık verilmesi gereken gramatik yöntemdir.<sup>38</sup> Mecaz yoluyla anlatım da dille ilgili olan bir husustur ve mecâzî anlatımları anlamak için dil dışında bir şeye başvurmaya gerek yoktur.<sup>39</sup> Gramatik yöntem, öncelikle dilin, dil bilgisinin, tümce yapısının ve semantiğinin tarihsel yapılarını ortaya çıkarmak zorunda olduğundan tarihselci bir yaklaşıma sahiptir, tarihselci yaklaşımın ışığında elde edilecek bu verilerin yardımıyla yazarın dili nasıl kullandığı ortaya konur.<sup>40</sup> Schleiermacher, gramatik yönteminde metne bütüncül yaklaşma metodunu kullanır.<sup>41</sup> Aslında bu da hermenötikte var olan “hermenötik döngü” kuramına dayanır. Bu metoda göre tam bir bilgi her zaman dairesel döngü içerisinde ortaya çıkar. Her bir parça sadece parçası olduğu bütün içerisinde anlaşılabilir. Yine bütün de parçalarıyla birlikte anlaşılır.<sup>42</sup>

Schleiermacher, eski metinlerin ilk muhatapları ile bizim aramızda anlama ve yorumlamada farklılığın olabileceğini ve iki muhatap kitle arasındaki söz konusu farklılığın tarihsel ve dilbilimsel bilgi ile ortadan kaldırılabileceğini savunur. Diğer bir ifadeyle ilk muhataplarla bizim aramızdaki belli başlı kıyaslamalar yapıldıktan sonra metin yorumlanabilir. Yine Schleiermacher'e göre eski ve yabancı metinler ile kendi dilimizdeki çağdaş metinler arasında da fark vardır. Bu fark da; eski ve yabancı metinleri yorumlamak için gerekli olan karşılaştırmaların yorumdan önce tamamlanmaması ve karşılaştırmaların ancak yorumlama süreciyle başlayıp tamamlanmasıdır.<sup>43</sup> Daha açıkçası ona göre anlama için zorunlu olan karşılaştırmalar, yoruma başlayıncaya kadar tamamlanmaz. Yorumlama, anlamadan sonra olan bir süreç olup ancak bu sürecin sonunda tamamlanır.

#### 4. Schleiermacher'in Gramatik Yöntemi ile İslâm İlim Geleneğinde Anlam-Yorum Yönteminin Mukâyesesi

İlk vahiyle birlikte Müslümanlar, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama gayretine girdiler. Bu hedef doğrultusunda usuller geliştirip müstakil ilim dalları oluşturdular. Tarihi süreçte İslâm ilim geleneğinde metni anlama ve yorumlamada Schleiermacher'in savunmuş olduğu gramatik yönteme tekâbül eden ve söz konusu bu yöntemi aşan farklı dallarda ilmî disiplinler ve usûller geliştirdiler. Bu bölümde dilin önemi hakkında kısaca bilgi verildikten sonra Schleiermacher'in gramatik yöntemi ile İslâm ilim geleneğindeki anlam-yorum çalışmaları mukâyesede edilecektir.

<sup>38</sup> Toprak, *Hermeneutik Ve Edebiyat*, 44.

<sup>39</sup> Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 62.

<sup>40</sup> Toprak, *Hermeneutik Ve Edebiyat*, 44; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 137.

<sup>41</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 8.

<sup>42</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 24; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 93; Palmer, *Hermeneutics*, 89.

<sup>43</sup> Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 81, 87.

İslâm medeniyetinde ortaya çıkmış ilimlerin ortak ve nihâî hedefi İslâm düşüncesinde merkezî konumda olan Kur'ân metnini murâd-ı ilâhiye uygun olarak anlamak ve yorumlamaktır. Bu ilimler içerisinde Kur'ân'ın anlam ve yorumuyla en çok ilgilenen tefsîr ilmi ve dolayısıyla da müfessirler olmuştur. Müfessirlerin de Kur'ân metnini yorumlayabilmeleri için bazı ilimlere vâkıf olmaları gerekmektedir. İbn-i Haldun bu ilimler hakkında: “*Dil ilimleri; lügat, nahiv, beyân ve edebiyattır. Kur'ân'ın anlam ve yorumuyla ilgilenen kimsenin bu ilimleri bilmesi bir zarurettir*” diyerek tefsîr için Arap dilinin iyi bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>44</sup> Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) dil ilimlerinin önemi konusunda şunları söylemektedir:

“Kur'ân ilimlerinden öncelikli olarak meşgul olunması ve incelenmesi gereken lafzî ilimlerdir. Lafızlarla alakalı ilimlerden de ilgili lafızların, mana ve etimolojilerini tahkik etmektir. Kur'ân kelimelerinin kök manalarını bilmek, bir bina inşâ etmek isteyen kimse için en başta gelen araçlar olan tuğla ve kerpiç mesâbesindedir. Bu lafızlarla ilgili ilim ve kök manaları bilmenin yararı, sadece Kur'ân ilimlerine has değil, bütün İslâmî ilimlere şamildir.”<sup>45</sup>

Suyûtî, müfessirin bilmesi gereken on beş ilim saymıştır ki bunlar; lügat, nahiv, sarf, iştikâk, maânî, beyân, bedî', kıraat, kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü, nüzûl sebepleri ve kıssalar, nâsîh-mensûh, mücmel ve müphem hususları açıklayan hadisler ve mevhibe ilmidir.<sup>46</sup> Zikredilen ilimlerden lügat, nahiv, sarf, iştikâk, maânî, beyân, bedî', fıkıh usûlü, nüzûl sebepleri, kıssalar, nâsîh-mensûh konusu Schleiermacher'ın gramatik yöntemi karşısında İslâm ilim geleneğinde ortaya çıkmış ilimler olarak sayılabilir. Burada yeri gelmişken şunu belirtmek gerekir: Schleiermacher, lafızları tarihin bir parçası olarak kabul ettiği için tarihi de gramatik yöntem kapsamında bilinmesi gereken bir ilim olarak görür. Bundan dolayı bu makalede İslâm ilim geleneğinde tarih ilminin kapsamına giren siyer, esbâb-ı nüzûl ve İslâm tarihi de Schleiermacher'ın gramatik yöntem kapsamında incelenmesi gereken birer disiplin olarak ele alınmıştır. Zira Schleiermacher'ın gramatik metodu derinlemesine düşünüldüğünde, nakil ve semâya dayalı bilgiler üzerine inşa edildiği görülmektedir.

#### 4. 1. Tefsîr Usûlünde Yapılan Çalışmalar

<sup>44</sup> Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Derviş Cüveydi (Dimaşk: el-Mektebetü'l-Hidâye, 2004), 2/367.

<sup>45</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1992) 54.

<sup>46</sup> Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkan fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1974), 4/213; Râğıb el-İsfahânî de şu ilimleri saymıştır: Lügat, iştikak, nahiv, kıraat, esbâb-ı nüzûl ve tarih, sünnet-hadis, fıkıh usûlü (fıkıh usûlü ile şunları kastetmektedir: Nâsîh-mensûh, umûm-husus, mücmel-müfesser, icmâ, kıyas ve kıyasın caiz olup olmadığı yerler) fıkıh ve zühd, kelam, mevhibe ilmi. Bu konuda bk. Ebû'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimatu Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve metâli'i'l-Bakara*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî (Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999), 39.

#### 4. 1. 1. Tefsîr-Te'vîl

Schleiermacher, gramatik yorumlama metodunda, önceliği dile ve kelimelerin objektif anlamlarına verir. Bu metodunun temelinde kelimelerin sözlük anlamlarının tespit edilmesi vardır. Ancak kelimelerin sözlüklerdeki anlamı da metni anlamak için yeterli değildir. Zira metindeki bir kelimenin anlamı kullanıldığı sistem içinde tam olarak ortaya çıkar.<sup>47</sup> Kur'ân'ın anlam ve yorumunda ilk merhaleyi tefsîr ve te'vîl kelimelerinin anlam ve tanımları oluşturur. Tefsîr, kelime olarak bir şeyi “açıklamak ve îzah etmek” anlamına gelir, ıstılahta ise “*Kur'ân lafızlarının telaffuz şeklini, delâlet ettikleri anlamları, yalnız başına ve terkîp halinde kullanıldıklarında kelimelerden çıkan hükümleri, terkîp halinde kullanıldıklarında taşıdıkları manaları ve bunları tamamlayıcı nitelikte olan diğer hususları inceleyen bir ilim dalıdır.*”<sup>48</sup> Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi tefsîr, lafız düzeyinde zâhirî bir anlamadır. Te'vîl ise kelime olarak “yorumlamak, işi aslına döndürmek” anlamlarına gelir.<sup>49</sup> Terim olarak “*Meşrû bir sebep veya delilden ötürü âyeti zâhirî manasından alıp kendisinden önceki ve sonraki âyete mutâbık, Kitap ve sünnete uygun muhtemel manalardan birine hamletmek*” demektir.<sup>50</sup>

Râgıb el-İsfahânî, Kur'ân'ın tefsîri hakkında görüş beyân edebilmek için müfessirin on ilmi,<sup>51</sup> Suyûtî<sup>52</sup> ve Kâfiyeci<sup>53</sup> ise on beş ilmi bilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Onların bir müfessirin bu kadar ilme vâkif olma şartını ileri sürmelerinde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) âyetlerin te'vîl ve tefsîrinde rivâyetleri göz ardı edip salt re'ye dayanarak Kur'ân hakkında konuşmaktan nehyetmesinin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Kim ilmi olmaksızın Kur'ân hakkında*

<sup>47</sup> Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 88; Palmer, *Hermeneutics*, 88.

<sup>48</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî Ebû Hayyân Endelüsî, *el-Babrü'l-mubât*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2000) 1/26; Tefsîrin farklı tanımları için bk. Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1957) 2/146; Muhammed Abdülzâim Zürkânî, *Menâbilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî (Beyrut: Dâru Kitabi'l-Arabiyye, 1995), 2/6.

<sup>49</sup> Zerkeşi, *Burbân*, 2/148; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, haz. Âmir Cezzâr vd. (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 2005), 13/288-289; Suyûtî, *İtkân*, 4/192-194; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/7.

<sup>50</sup> Burada verilen tanımla ilgili şunu belirtmek gerekir: Genelde “Te'vîl, âyeti zâhirî manasından alıp muhtemel manaya hamletmek” olarak tanımlanmakla birlikte aslında Kur'an'da on beş yerde geçen âyette kullanıldığı gibi te'vîl, ifadeye nihâî anlamı vermek (âkıbet, sonuç) demektir. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Işıcık, “Kur'anda Temel İki Kavram: Te'vîl ve Müteşâbih”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002), 19-21; Âmidî te'vîli şöyle tanımlar: Tevîl: “Lafzı zâhir olan medlûlünden başka bir anlama hamletmek” demektir. Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, tahk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 3/53; Zerkeşi, *Burbân*, 2/150; Suyûtî, *İtkân*, 4/194; Hanefilerin terminolojisinde zâhir ve nas lafızlar te'vîli kabul ederken Cumhuriyet terminolojisinde zâhir lafız, te'vîli kabul eder. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki Cumhuriyet, “zâhir” terimini Hanefideki zâhir ve nas manasında kullanmaktadır. bk. Zekiyyüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 369.

<sup>51</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimâtu Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve metâli'i'l-Bakara*, 39.

<sup>52</sup> Suyûtî, *İtkân*, 4/213.

<sup>53</sup> Burada belirtilenler haricinde müfessirin yirmi dört ilmi bilmesi gerektiğini ifade edenler de olmuştur. Cumhuriyet tercihi müfessirin on beş ilmi bilmesinden yanadır. Bu konuda bk. Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Teyisir fî kavâ'idü ilmi't-tefâsîr*, thk. Muhammed Hüseyin Zehebî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî), 1998, 27.



bir şey söylerse cebennemdeki yerine hazır olsun.”<sup>54</sup> buyurmuştur. Diğer taraftan Hz. Ebû Bekir (r.a.)’a “Meyveler ve çayırklar bitirdik”<sup>55</sup> âyeti sorulunca: “Şayet Allah’ın kitabı hakkında bilmediğim bir şeyi söylersem, hangi semâ beni altında gölgelendirir, hangi yer beni üzerinde barındırır” demiştir.<sup>56</sup> Hz. Ömer (r.a.) de söz konusu âyeti minberde okuyup “فَأَكْفَهُ” kelimesinin ne olduğunu biliyoruz, fakat “أَكْفَهُ” nedir? diye sormuş ve kendisini sorguladıktan sonra: ‘Ey Ömer gerçekten bu tekellüftür’ demiştir.<sup>57</sup> Âlimler, âyetlerin tefsîrinde lafza bağlı kalmayı bir zorunluluk olarak gördükleri gibi lafzın hakikî anlamından sarf-ı nazar edip te’vîle gidileceği zaman Arap dilinin gramerine bağlı kalınmasını şart koşmuşlar<sup>58</sup> te’vîl yapılabilmesi için de bazı şartlar öne sürmüşlerdir:

ı) Lafız, te’vîle uygun olmalı, müfesser ve muhkem lafızlar gibi te’vîli kabul etmeyen türden ise lafzın te’vîli sahîh değildir.

ıı) Lafzın te’vîl edildiği mana, lafzın muhtemel ve mecâz yoluyla da olsa kendisine delâlet ettiği manalardan biri olmalıdır.

ııı) Te’vîl, zâhir manasından alınıp başka bir manaya çekilmeye elverişli şer’î bir delile dayanmalıdır.<sup>59</sup>

Zikredilen şartlar te’vîl için lafızda bulunması gereken özellikleri belirtirken ayrıca te’vîlde bulunacak kişinin de âlet ilimlerinde mâhir ve lafızların manalarına vâkıf bir kişi olması gerektiğini göstermektedir.<sup>60</sup> Te’vîl için ileri sürülen bu şartların yanı sıra usûl âlimleri te’vîli, geçerlilik bakımından yakın (sahih) te’vîl ve uzak (bâtil) te’vîl olarak iki kısma ayırmışlardır.<sup>61</sup> Râzi ve Ebû Hayyân gibi müfessirler tefsîrlerinde âyetleri açıklarken farklı yorum ve yaklaşımlara yer vermişler, te’vîl şartlarına uymayan bâtil te’vîllere de dikkat çekmişlerdir.<sup>62</sup> Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, İslâmî

<sup>54</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 3/108; Ebû Ca’fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 1/71; Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmeccid Selefi (Kâhire: Mektebetü-İbn Teymiye, 1994), 2/163.

<sup>55</sup> Kur’ân-ı Kerîm Meâli, 2006, Abese 80/31.

<sup>56</sup> Suyûtî, *İtkân*, 2/4.

<sup>57</sup> Suyûtî, *İtkân*, 2/4.

<sup>58</sup> Ebû’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl fî mâ beyne’l-bikme ve’ş-şer’at mine’l-ittisâl*, thk. Muhammed İmâre (Kâhire: Dâru’l-Maârif, 1983), 32.

<sup>59</sup> Zerkeşi, *Burbân*, 2/150; Suyûtî, *İtkân*, 4/194; Bu konuda bk. Şa’ban, *İslam Hukuk İliminin Esasları*, 377.

<sup>60</sup> Suyûtî, *İtkân*, 4/194.

<sup>61</sup> Şa’ban, *İslam Hukuk İliminin Esasları*, 377; Bu konuda bk. Mehmet Kaya, “Kur’ân’ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 28/2 (Eylül 2018), 123-165.

<sup>62</sup> Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mejâtübü’l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, 1999), 2/309; 4/51; 7/140; 15/407; 30/699; Ebû Hayyân, *Babri’l-Muhît*, 4/92-192.



ilim geleneğinde lafzın yorumuna dair oluşan bilgi ve birikim neticesinde Kur'ân yorumunda dik-kate alınması gereken bazı kâideler de konmuştur. “*Kelâmda aslolan hakîkattir*”,<sup>63</sup> “*Manayı hakîkî, mü-teazzezir olduğunda mecâza gidilir*”,<sup>64</sup> “*Eğer nassen yahut delâleten takyîd delili bulunmazsa mutlak, utlâkı üzere cârî olur*”<sup>65</sup> vb. küllî kâideler Kur'ân yorumunda te'vîl şartlarıyla birlikte değerlendirilen hususlardır.

Kur'ân'ı yorumlama metodolojisinde Kelâmullah'taki lafız ve terkiplerin anlamını araştırma faaliyeti, tefsîr ve te'vîl başlığı altında yapılmasının yanı sıra daha geniş perspektifte zâhirî ve bâtinî yaklaşım olarak da ikiye ayrılmıştır.<sup>66</sup> “*Allah Teâlâ'nın indirmiş olduğu her bir âyetin bir zâhiri, bir bâtinî vardır. Her harfîn bir haddî; her haddin de bir matla'ı vardır*”<sup>67</sup> şeklindeki rivâyette geçen *zâbir* ya da *zâbir* kelimeleri tilâvetin zâhiri, bâtinî da, o âyetten Allah Teâlâ'nın muradı olarak tefsîr edilmiştir.<sup>68</sup> Çünkü Allah Teâlâ, “*Bunlara ne oluyor ki hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar*”<sup>69</sup> buyurmaktadır. Âyetten murâd;

<sup>63</sup> Mes'ûd Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle* (İstanbul: Âsitane, ts.), 15.

<sup>64</sup> Mes'ûd Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 27.

<sup>65</sup> Mes'ûd Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 28.

<sup>66</sup> Tefsirde zâhirî ve bâtinî mana, farklı isim ve şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin bir görüşe göre zâhir, Kur'ân lafzı (tefsir); bâtinî ise Kur'ân'ın te'vîlidir. Bir görüşe göre de zâhir, isyan etmiş ve isyanları sebebiyle cezaya uğramış ve helak edilmiş kavimler hakkında anlatılan şeylerdir. Bunun bâtinî ise öğüt ve onların yapmış olduğu şeyleri herhangi birinin yapmasına karşı uyarıdır. Yapılan bu tanımlar bir kenara burada hedeflenen amaç; zâhirî ve bâtinî mananın ne olduğunu tespit etmekten ziyade tefsir faaliyetinde tefsîr ve te'vîl ayrımının yanı sıra zâhirî ve bâtinî ayrımının da bulunduğunu ifade etmek, daha da açıkçası âyetlerin tefsirinde nahiv-sarf ve Arap dili kuralları temel alınarak ortaya konan zâhirî bir mananın yanı sıra daha çok yorum boyutu olan bâtinî anlamın da bulunduğunu dile getirmektir. Bu da tefsir faaliyetlerinde lafzın anlam ve yorum yönünden derinlemesine incelendiğini ve farklı şekillerde sınıflandırıldığını göstermektedir. Bu konuda bk. Ebû Muhammed Muhiyüssünne Hüseyin b. Mesud Begavî, thk. Muhammed Züheyr eş-Şâviş, *Şerhü's-sünne: fibrîsu becâi li-ebâdis kitâbu şerhu's-sünne el-kavliyye-el-fi'liyye-el-âsar* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 1/263; Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gurnatî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Âl-i Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 4/208. Nihat Uzun, “Tefsir İlmi Açısından Bâtinî ve İşârî Yorumun Değeri”, *Kur'ân'ın Bâtinî Ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi, 2018, 282; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 353-407.

<sup>67</sup> Begavî, *Şerhü's-sünne*, 1/262.

<sup>68</sup> Begavî, *Şerhü's-sünne*, 1/263; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 4/208; Burada şunu belirtmekte fayda var: Tefsir faaliyetinde bâtinî ve işârî yorumu, birbirinden farklı görenler olduğu gibi ikisini de bir ve aynı şey olarak görenler de vardır. Bu konuda bk. Fikret Karapınar, “İlk Dönem Sûfilerin Nasları Yorumlama Tarzı”, *Kur'ân'ın Bâtinî Ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi, 2018, 108, 115, 201.

<sup>69</sup> en-Nisâ 4/78.

“Onlar sözden Allah’ın murâdını anlamıyorlar” şeklindedir. Yoksa onların bizzat anlamadıkları kas- tedilmemektedir.<sup>70</sup> Buradan anlaşıldığı gibi zâhirden kasıt, Arap dili açısından ondan anlaşılan şeydir; bâtın ise kelâm ve hitaptan Allah’ın gözettiği maksattır.<sup>71</sup>

Schleiermacher’ın gramatik yorumlama yöntemindeki “*Gramatik mana, metin yorumunda ma- nayı objektif ve genel kurallara göre belirleyerek ilerler*”<sup>72</sup> ve “*Gramatik yorumlama, objektif manaya bağlıdır*”<sup>73</sup> teorisi ile Kur’ân ilimlerinde tefsîr ve te’vîlîn tanım ve şartlarının belirlenmesi daha geniş çerçevede tefsîrde zâhirî ve bâtınî yaklaşım arasında bir paralellik bulunmakta ve her iki yöntem aynı hedefe ulaşmaya amaçlamaktadır. Zira her iki yöntemde; metnin anlam ve yorumunun objektif kurallara göre belirlenmesi için belli kriterlerin ortaya konması gerektiği savunulmaktadır. Schleiermacher, yorumun objektif olması için genel kurallar belirlerken tefsîrde yorum (te’vîl) belli şartlara bağlanmış ve metnin anlamını belirlemede (tefsîrde) nakle dayalı bilgi şart koşulmuştur. O halde tefsîr usûlün- deki anlam ve yorumun sınırlarını belirlemeye yönelik söz konusu çalışmaların gramatik yöntemin temelinde yatan felsefe ile usûl yönüyle birebir örtüşmesine de hedeflenen amaç yönüyle keşiştiği ve de iltisak noktalarının olduğu söylenebilir.

#### 4. 1. 2. Siyâk-sibâk İlişkisi (Münâsebâtü’l-Kur’ân)

Schleiermacher’ın gramatik yönteminde siyâk-sibâk konusuyla ilgili bazı ilkeler bulunmak- tadır. Birincisi, herhangi bir metindeki ifade, yazar ile ilk muhatapların kullandığı dile göre belirlen- melidir. İkincisi, metindeki her bir ifadenin net ve anlaşılır bir şekilde belirlenmesi ancak bağlam

<sup>70</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 4/208. Ehl-i bidatın ortaya attığı meseleler de bu kısım içerisine girer. Bunlar fitne ve bozgunculuk çıkarmak için Kur’ân’ın müteşâbih unsurlarına tutunan ve keyfi te’vîllere giren kimselerdir. Mesela, Hâriciler, Hz. Ali hakkında şöyle söylemişlerdir: “O Allah’ın dini hakkında yaratıkları hakem kıldı.” Hâlbuki Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “Hüküm ancak Allah’a aittir” (Yusuf 12/40). O kendisini Müslümanların emiri olmaktan uzaklaştırmış- tır; öyleyse kâfirlerin başı olmuştur. Yine Müşebbehe’nin durumu da aynıdır. Onlar âyetlerde Allah Teâlâ hakkında kullanılan göz (el-Kamer 54/14), el (Yasin 36/71), işiten ve gören (el-Mü’min 40/56), avuç/kabz (ez-Zümer 39/67) gibi kelimelerin zâhirine takılarak onu yaratıklara benzetme gibi yanlış bir sonuca varmışlar ve ifrata düşmüşlerdir. Eğer Hâriciler, Allah Teâlâ’nın “Sizden iki adil kişinin hükmedeceği...” (el-Mâide 5/95) ve benzeri âyetlerinde din hakkında insanları hakem kılmış olduğuna baksalardı Hz Ali’nin yapmış olduğu şeyin “Hüküm ancak Allah’a aittir” (Yusuf 12/40) âyeti ile bağdaştığını ve onun yaptığının da Allah’ın hükmü kabilinden olduğunu görürlerdi. Müşeb- bihe de aynı şekilde eğer söz konusu âyetleri “Onun benzeri hiçbir şey yoktur” (eş-Şûrâ 42/11) âyetine bakarak anlasalardı o zaman o âyetlerin bâtınını anlar ve Allah Teâlâ’nın herhangi bir konuda yaratıklara benzemekten mü- nezzehe olduğunu kavrarlardı. Şâtıbî, *Muvâfakât*, 4/221-223.

<sup>71</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 4/210.

<sup>72</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 88.

<sup>73</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 92. Aktay, *Önce Söz Vardı*, 29.

tarafından sağlanır. Bundan dolayı kelimenin yalnız başına anlamı olmakla birlikte bağlam içerisindeki anlamının tespit edilmesi gerekir.<sup>74</sup> Bu ilkelere göre yazarın amacını ortaya koymada; kelime ve ifadelerin öncesi ve sonrası, sevk edilmiş gayesi büyük öneme sahiptir.

Schleiermacher'in gramatik yöntem kapsamında ortaya koyduğu bu ilkeler, tefsîr usûlünde âyet ve sûreler arasındaki münâsebet (siyâk-sibâk) başlığı altında incelenmiştir. Kur'ân metni için de âyet ve sûreler arasındaki münâsebet büyük öneme sahiptir. Kur'ân, edebî bir sıraya göre tertip edilmiş olan konular hakkında bilgi ve tartışmaları ele almamaktadır. Yine bölümlere ve kısımlara ayrılmamış, âyetlerde ferdi ve ictimâî hayata yönelik emirler, düzenli bir şekilde verilmemiştir. Aynı konu, farklı şekillerde tekrar edilmiş ve görünürde hiç ilgisi olmayan bir konu diğer konuyu takip etmiştir. Bazen (doğrudan) görünen bir sebep ve gerekçe yokken bir konunun ortasında başka bir konuya geçilerek o konu anlatılmıştır.<sup>75</sup> Kur'ân'da anlatılan herhangi bir konunun bir bütün olarak anlaşılması için konuyla ilgili sözlerin başından sonuna kadar incelenmesi gerekir. Yine konu bütünlüğü olan bir pasajın ortasındaki bir söz anlaşılacak isteniyorsa, bu sözün anlaşılması için sözün başından söz konusu yere kadar okumak yeterli olmaz; konuyla ilgili sözün sonuna kadar okunması gerekir.<sup>76</sup> Tefsîrde isabetsiz yorumların ve hatalı anlamaların bir kısmı, metnin siyâkını göz ardı etmekten kaynaklanmaktadır.<sup>77</sup> Siyâk kuralına riâyet edilmediğinde kolay bir şekilde anlaşılacak âyetlerde dahi, âyette kastedilen mana ile çelişen yahut anlaşılması güç bir mana ortaya çıkmaktadır. Anlam karışıklığına sebebiyet vermemek için yazılı metinlerde ifadelerin hem öncesine hem sonrasına bakılmalıdır.<sup>78</sup>

Bu ilme, tefsîrinde en çok yer veren kişi Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) olmuştur. Râzî tefsîrinde “*Âyetlerdeki latîfelerin büyük bir kısmı, tertip ve bağlamlara yerleştirilmiştir*” demiştir. İbn Arabî de (ö. 543/1148) “*Kur'ân âyetlerinin birbirleriyle irtibâtını inceleyen ilim önemli bir ilimdir. Nitekim âyetler, anlamların insicâmı ve ifadelerin düzeni bakımından tek bir kelime gibidir*” demiştir. Yine Ebû Bekr en-Nisâbüri (ö. 318/930), kürsüde konuşurken Kur'ân okunduğunda “*Bu âyet niçin şu âyetle birlikte bu-*

<sup>74</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 30; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 86, 87, 89; Palmer, *Hermeneutics*, 87, 89.

<sup>75</sup> Seyyid Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayânî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/15-16.

<sup>76</sup> Ali Bakkal, “Kur'ân'ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi”, *Tarihîten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Usûlü* (2009), 14; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 4/266, 275.

<sup>77</sup> Mustafa Ünver, “Tefsîrin Temel Bir İlkesi Olarak Siyâka Riâyet - Elmalılı Tefsiri Örneği”, *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 73-76; Bu konuda bk. Recep Demir, “Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 578.

<sup>78</sup> Bu konunun Kur'ân âyetleri üzerinde karşılaştırmalı ve uygulamalı olarak işlendiği bir çalışma için bk. Abdulkadir Karakuş, “Kur'ân Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi”, *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 93-116.

lunmaktadır? Bu sûrenin, şu sûre yanında olmasının hikmeti nedir?” diyerek münâsebet ilmini bilmediklerinden dolayı Bağdat âlimlerini kınamıştır.<sup>79</sup> İslâm âlimleri, münâsebetü'l-Kur'ân ilminin öneminden bahsetmekle birlikte müstakil eserler de yazmıştır. Nitekim Ebû Ca'fer b. Zübeyr (ö. 708/1308), *el-Burbân fî münâsebeti tertîbi süveri'l-Kur'ân*, Bürhânuddîn el-Bikâî (ö. 885/1480), *Nazmü'd-dürer fî tenâsubi'l-ây ve's-süver* isimli eseri kaleme almıştır.<sup>80</sup>

Schleiermacher, gramatik yönteminde cümleler arasındaki irtibâta ve bağlamın önemine dikkat çekmiştir. Tefsîr usûlünde hem cümleler arasındaki hem de sûreler arasındaki irtibâtın önemli bir konu olduğu vurgulanmıştır. Her ne kadar siyâk konusuna, diğer Kur'ân ilimlerine nazaran tefsîrlerde az yer verilmiş ve uygulaması az olsa da âlimler yedinci asırdan itibaren bu konuyla ilgili müstakil eserler yazmışlar ve bu ilmin önemine dikkat çekmişlerdir. Bu durumda gramatik yöntemdeki söz konusu yaklaşımla tefsîr usûlündeki münâsebatü'l-Kur'ân ilminin birbiriyle örtüştüğü ve iki yöntem arasında uyum olduğu söylenebilir.

#### 4. 1. 3. Esbâb-ı Nüzûl

Schleiermacher, geçmiş dönemdeki metinlerle şimdiki metinler arasında dilsel farklılığın olabileceğini ve bu dilsel farklılığın gramatik sorunlara neden olabileceğini ifade etmektedir. Bu sorunu aşmanın formülü olarak da şunu önermektedir: Tarihsel bilgiye sahip olmak<sup>81</sup> ve dilde uzmanlaşmak.<sup>82</sup> Dilbilim konusuna, ilerleyen satırlarda “belâğat ilmi” ve “fıkıh usûlünde filolojik çalışmalar” başlığı altında yer verilecektir. Bundan dolayı bu kısımda metni anlama ve yorumlamada tarihsel bilginin önemi, tefsîr usûlünün bir konusu olan esbâb-ı nüzûl ilmi esas alınarak anlatılacaktır.

Sosyal bilimlerde târihî bilgiler, belgeden ziyade nakle ve yoruma dayalı olduğu için tarih, ilimler arasında şüpheye yaklaşılabilir bir ilim olmuştur. Ancak İslâm medeniyetinde başta hadis çalışmaları olmak üzere esbâb-ı nüzûle dair yazılmış eserler<sup>83</sup> ve nüzûl sebeplerinin nakledildiği ilk siyer eserleri,<sup>84</sup> Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya katkı sağlayacak güvenilir bilgiler temin etmiştir. Ayrıca muhakkik âlimler de herhangi bir âyetle ilgili sebep-i nüzûlün doğru olup olmadığını araştırmış ve sahih rivâyetlere dayanması gerektiğini ifade etmiştir. Örneğin Vâhidî (ö. 468/1076): “*Kur'ân'ın nüzûl sebebi ancak rivâyet ve tenzîl dönemine şahit olan ve bu hususa büyük önem veren kimselerden duymakla tespit*

<sup>79</sup> Suyûtî, *İtkân*, 3/369-370.

<sup>80</sup> Suyûtî, *İtkân*, 3/369.

<sup>81</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 8; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 81.

<sup>82</sup> Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 81.

<sup>83</sup> Konu sonunda Esbâb-ı nüzûl hakkında yazılan eserlere yer verilecektir.

<sup>84</sup> İbn İshâk'ın (ö. 151/767), *Sîretü İbn İshâk*, Vâkîdî'nin (ö. 207/823), *Megâzî*, İbn Hişâm'ın (ö. 213/828), *Sîretü'n-nebevîyye*, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* isimli eserleri kastedilmektedir.

edilebilir. Bunun dışında nüzûl sebepleriyle ilgili söz söylemek câiz olmaz<sup>85</sup> ve “Bir âyetin nüzûl sebebine ve kıssasına vâkaf olmadan tefsîr yapmak mümkün değildir” demiştir.<sup>86</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328): “Sebebi nüzûlün bilinmesi, âyeti anlamaya yardımcı olur. Çünkü sebebün bilinmesi müsebbebin bilinmesini sağlar” demiştir.<sup>87</sup> Nîsâbü'rî (ö. 318/930) de Kur'ân'ın tefsîrini yapacak kişinin, yirmi beş ilmi bilmesi gerektiğini, bunları bilmeyen kişinin Kur'ân'ı tefsîr etmesinin harâm olacağını ifade etmiştir ki bunlar içerisinde âyetlerin nüzûl sebebini, yerlerini, Mekkî ve Medenî olduğunu bilmek de vardır.<sup>88</sup> Bu önemine binâen esbâb-ı nüzûl, müfessirlerin âyetleri tefsir ederken başvurdukları ilimlerin başında gelmiş ve âyet içerisinde bulunmayan hâricî karîneleri ortaya koyarak âyetin anlaşılması ve yorumlanmasında yön verici bir rol oynamıştır.

Sınırlı naslarla, sınırsız olaylar karşısında Kur'ân'ın tüm çağlara hitap edebilmesi için âyetin nüzûl sebebi tespit edilmelidir. Âyetin üzerine bina edilen hükmün gerekçesiyle birlikte tespiti neticesinde sınırlı naslardan, sınırsız anlam ve yorum ortaya çıkarılabilir. Zira yorum, bir ucu kapalı diğeri açık, iki uçlu bir yapıdır. Âyet yorumunda temel mana tahdit altına alınmış olmakla birlikte bu mana üzerine bina edilen yorum sınırlandırıldığında Kur'ân'ın tarih üstü, evrensel bir kitap olma özelliği ortadan kaldırılmış ve Kur'ân'a, yeni varlık alanı açılmasının önüne set çekilmiş olur. Zira olaylar sınırsız, nas ise sınırlıdır. Usul âlimleri bunu “Olayların çokluğuna ve yenilenmesine rağmen naslar, sınırlı âyetlerden meydana gelir” şeklinde ifade etmişlerdir.<sup>89</sup> Nesnel, objektif ve keyfilikten uzak bir anlam inşa etmek, dar manada esbâb-ı nüzûle, geniş manada târihî atmosfere nüfuz etmekle mümkündür.

Bu gereklilikten dolayı esbâb-ı nüzûl konusunda birçok eser yazılmıştır. Günümüze intikâl eden eserlerden bazıları şunlardır: İbn Şihâb ez-Zührî, *Tenzîlâtü'l-Kur'ân*,<sup>90</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, İbn Teymiyye, *et-Tibyân fî nüzûli'l-Kur'ân*, Ca'berî, *Kitâbü Esbâbi'n-nüzûl*,<sup>91</sup> Ahmed b. Ali el-Hanefî,

<sup>85</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zaglul (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/10.

<sup>86</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 1/10; Suyûtî, *İtkân*, 1/108.

<sup>87</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli'l-Tefsîr* (Beyrut: Darü Mektebeti'l-Hayat, 1980), 1/16.

<sup>88</sup> Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fî'l-tesfîri'l-me'sûr* (Kâhire, y.y., 2000), 1/36.

<sup>89</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “İşkâliyyâtü te'vîlil-Kur'ân kadîmen ve hadisen” , *Joornel Of Islamic Resaerch*, 9/1-4 (1996), 5.

<sup>90</sup> Nşr. Selâhaddin el-Müneccid (Beyrut, yy. 1963).

<sup>91</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 654/3.

*Sebebü'n-nüzûl fî teblîğî'r-Resûl;*<sup>92</sup> Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*; Sadreddîn-i Şîrâzî, *Şe'nü nüzûli âyâtî'l-Kur'ân*.<sup>93</sup>

Schleiermacher, asırlar önce yazılmış metinlerle içinde bulunduğumuz asırdaki metinler arasında dilsel farklılığın olabileceğini ve bu sorunun, tarih bilgisine sahip olmakla çözülebileceğini önermektedir. Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında tarih bilgisinin önemine tefsîr usûlünde İslâm tarihinin bir alt kolu olan esbâb-ı nüzûl ilmi ile dikkat çekilmiştir. Yine muhakkik âlimler, sebeb-i nüzûlü bulunan bir âyetin ilgili rivâyetine başvurmadan tefsîr yapmanın mümkün olmadığını hatta harâm olduğunu ifade etmişler<sup>94</sup> ve güvenilir tarih bilgisinin peşine düşmüşlerdir. Schleiermacher'in bu teori ile ulaşmak istediği hedef, asırlar önce Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecinde esbâb-ı nüzûl ilmi ile geliştirilmiş, diğer taraftan ulûmu'l-Kur'ân'da bir ilim dalı olarak kabul edilmiş ve bu konuda çok sayıda müstakil eser kaleme alınmıştır. İlâveten müfessirler de âyetlerin tefsîrinde esbâb-ı nüzûl ilmine sık sık başvurarak bu ilmin önemini pratik olarak göstermişlerdir. O halde Schleiermacher'in gramatik yönteminde metni anlamak için önerdiği "metnin tarih bilgisine sahip olma" teorisi ile tefsîr usûlünde geliştirilmiş "esbâb-ı nüzûl ilmi"nin kesişen ve birbirine mutâbık olan noktaların olduğu söylenebilir.

## 5. Dilbilimsel Tefsir

Schleiermacher, özellikle 1805-1819 tarihleri arasındaki yazılarında temelde dil merkezli bir hermenötiği savunmuştur. O, erken dönem aforizmasında şunları ifade eder: "*Hermenötik, konuşmacıyı anlama sanatıdır ancak dil burada anahtar konumdadır. Hermenötikte varsayılacak ve ondaki yöntemlerle ulaşılabilecek her şey (anlam ve yorum) sadece dildedir. Burada diğer nesnel ve öznel varsayımlara ait şeyler dil yoluyla bulunmalıdır.*"<sup>95</sup> Schleiermacher'in gramatik yönteminde metni anlayıp yorumlamak için birçok unsur gerekli olmakla birlikte bu yöntemin temelinde dilbilimi vardır. Dilbilimi ile birlikte diğer unsurlar gramatik yöntemi oluşturur. Diğer taraftan gramatik yöntem, her ne kadar İslâm ilim geleneğindeki dilbilimsel tefsiri çağrıştırıyor olsa da bu yöntem, dilbilimsel tefsirin tam karşılığı değildir. Zira Schleiermacher'in gramatik yönteminde dille birlikte siyâk-sibâk, metne bütüncül yaklaşım ve metnin yazıldığı dönemin tarih bilgisi, metni yorumlamak için gerekli öğelerdir.

<sup>92</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, no. 26.

<sup>93</sup> Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no. 35. Bu konuda bk. Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 21/360-362.

<sup>94</sup> Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*, 1/36.

<sup>95</sup> Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 94; Palmer, *Hermeneutics*, 86; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 9; Van A. Harvey, "Hermenötik", 347; Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 31.



İslâm ilim geleneğinde Kur'ân'ı anlamaya yönelik ilk dönemde yapılan çalışmaları dilbilimsel tefsirler oluşturmuştur. Zira Kur'ân, Arabî lisanla indirilmiştir ve anlam ve yorum literal anlamla başladığı için Arap dili, Kur'ân yorumunda göz önünde bulundurulması gereken temel unsurlardan biridir. Temel referans noktası Arap dili olan dilbilimsel tefsîr çalışmaları, her ne kadar metnin ne söylemek istediğini tam olarak ortaya koymasa da metnin kastetmek istediği anlama ulaşmada önemli bir merhaledir. Haliyle metnin literal anlamı, ana gaye olmamakla birlikte bu gayeye ulaşmadaki ilk basamaktır. Diğer taraftan Kur'ân'ın hadis ve siyerden bağımsız salt Arap dili ve grameri esas alınarak anlamlandırılması ve yorumlanması büyük bir hataya sürükler. Zira metninle kastedilmek istenen mana, her zaman gramatik ve filolojik anlam çözümüyle anlaşılabilir mana değildir. Bazen literal anlamında ötesinde bir mana kastedilir.

İslâm ilim geleneğinde gramatik mana ağırlıklı olarak; lafızları mâna ve sarf yapısı bakımından inceleyen *Garîbü'l-Kur'ân*, âyetleri cümle ve terkip yapısı bakımından inceleyen *İ'râbü'l-Kur'ân* ve âyetleri belâgat açısından inceleyen *Mecâzî'l-Kur'ân* ve *İ'câzî'l-Kur'ân* çalışmaları ile tespit edilmiştir. Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l Kur'ân*, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824), *İ'râbü'l-Kur'ân*, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) ve Abdullah b. Yahyâ el-Yezîdî'nin (ö. 237/851) *Garîbü'l Kur'ân*, Zeccâc'ın (ö. 311/923), *İ'râbü'l-Kur'ân*, adıyla te'lif etmiş oldukları eserler dilbilim temel alınarak yazılmıştır.<sup>96</sup> Bu tür eserler, âyette geçen kelimenin literal anlamını, etimolojik yapısını, cümle içindeki konumunu ve cümleyi incelemiştir.

Schleiermacher, gramatik yöntemde dili merkeze alarak metnin nesnel anlamını tespit etmeyi amaçlar. Zira dil anlama ve yorumlamada anahtar konumdadır. Metinde nesnel ve öznel unsurlar dil yoluyla tespit edilebilir.<sup>97</sup> Dilbilimsel tefsirlerde lafızların ve cümlelerin anlamı, metne muhatap kitlenin kullanımı ve sözlükler dikkate alınmakla birlikte, Arap dili kurallarına göre belirlenir. Bu tür çalışmalarda objektiflik ve nesnellik ön planda, öznel ise en aza indirgenmiştir. Her ne kadar gramatik yöntem ve dilbilimsel tefsirde metni anlamada farklı kriterler esas alınsa da iki yöntemdeki ana gaye ve hedefin birbirine mutabık olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Schleiermacher'ın metne uygulamak istediği gramatik yöntemdeki teorilerin büyük bir kısmı, İslâm ilim geleneğinde asırlar önce dilbilimsel tefsirlerde daha sistematik bir şekilde uygulanmıştır.

<sup>96</sup> Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara okulu yayımları, 2010), 158.

<sup>97</sup> Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 94; Palmer, *Hermeneutics*, 86; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 9;



## 6. Mevzû Tefsîr

Schleiermacher'ın metin çözümlemesinde savunduğu teoriye göre bir metni anlamak için metne bütüncül bakmak gerekir. Her parça, içinde bulunduğu bütünle, bütün de kendisini oluşturan parçalarla birlikte anlaşılabilir. Doğru bir anlam ve yorum ancak metin okunması tamamlandıktan sonra yapılabilir. Metnin herhangi bir parçasını ele alıp anlamaya çalışmak yanlış anlamalara sebebiyet verir.<sup>98</sup> Schleiermacher'ın bu yöntemi mevzû/konulu tefsîr yöntemine benzemektedir. Nitekim konulu tefsîr; mümkün olduğu ölçüde nüzûl sırasını göz önünde bulundurarak herhangi bir konuyla ilgili âyetleri bir araya toplayıp, Kur'ân bütünlüğü içerisinde bir tasnife tabi tutarak tefsîr etmekle birlikte pratik hayata tatbik yöntemlerini araştırmaktır.<sup>99</sup> Örneğin Allah Teâlâ, Nahl sûresi yüz on sekizinci âyette “*Sana anlattıklarımızı, daha önce Yahudi olanlara da harâm kılmıştık*” buyurarak Yahudilere harâm kılınan şeyleri Hz. Peygamber'e (s.a.s.) açıkladığını ifade etmiştir. Yahudilere yasaklanan şeylerin söz konusu edildiği bu âyet düşünüldüğünde buradaki müphemliği ve kapalılığı Allah Teâlâ'nın “*Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları harâm kaldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç olmak üzere sığır ve koyunun iç yağlarını da onlara harâm kaldık*”<sup>100</sup> âyeti ile açıkladığı görülecektir.<sup>101</sup> Âyetlere bütüncül yaklaşılması, o çağa ve olaylara da bütüncül yaklaşmayı beraberinde getirir. Zira âyetler olaylardan bağımsız tek başına değerlendirilemez.

İlk asırlarda yazılmış tefsirlerde mevzû tefsir anlayışı dar çerçevede görülmekle birlikte mevzû tefsir hakkında müstakil çalışmalar yirminci yüzyılda başlamış ve kısa sürede bu alanda birçok eser yazılmıştır. Nitekim Muhammed Ali el-Musevî el-Muvahhid Ebtahi, *el-Medbal ile't-tefsîri'l-mevzûi li'l-Kur'âni'l-Kerim*; Ziyad Halil ed-Dugâmin, *et-Tefsîrü'l-mevzûi ve menbeciyyetü'l-bahs fihi*; Muhammed Mahmûd Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevzûiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*; Muhammed b. Hasan Zir, *el-Kasas fi'l-hadisî'n-nebevi: dirâse fenniyye ve mevzûiyye*, Ahmed Cemâl Ömerî, *Dirasat fi't-tefsîri'l-mevzûi li'l-kasasil-Kur'ân*; Semih Atıf Zeyn, *et-Tefsîrü'l-mevzûi li'l-Kur'âni'l-Kerim*; Mustafa Müslim, *Mebâhîsü fi't-tefsîri'l-mevzûi*;<sup>102</sup> Ahmed Rahmani, *Mesâdirü't-tefsîri'l-mevzûi*; Muhammed Gazali, *Nahve tefsîri mevzûi li-suveri'l-*

<sup>98</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 24; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 87, 90, 93; Palmer, *Hermeneutics*, 89.

<sup>99</sup> Şahin Güven, *Çağdaş Tefsir Çalışmalarında Konulu Tefsir Metodu* (İstanbul: Şura Yayınları, 2001), 49. Farklı tanımlar için bk. Mustafa Müslim, *Mebâhisü fi't-tefsîri'l-mevzûi* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2000), 16; Ahmed b. Abdullah Zahrânî, *Örneklerle Konulu Tefsir*, çev. M. Fatih Kesler (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 11; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 79.

<sup>100</sup> el-En'âm, 7/146.

<sup>101</sup> Müslim, *Mebâhisü fi't-tefsîri'l-mevzûi*, 18.

<sup>102</sup> Bu eser, Salih Özer tarafından “Kur'ân Çalışmalarında Yöntem: Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım” ismiyle tercüme edilmiş, Fecr yayınevi tarafından basılmıştır.

*Kur'âni'l-Kerim*,<sup>103</sup> Ömer Dumlu, *İbn Teymiye ve konulu tefsîr*; Şahin Güven, *Çağdaş Tefsîr Çalışmalarında Konulu Tefsîr Metodu*; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsîre Giriş* ismi ile eser yazmıştır.

Schleiermacher, metnin tam anlamıyla bütün ile parça arasındaki diyalektik ile anlaşılabilirliğini savunur. Parçanın özgül anlamı ancak bütün içerisinde ortaya çıkar. Bütün de parçalardan teşekkül eder. İslâm ilim geleneğinde son asırlarda müstakil eserlerin verildiği mevzûî tefsîr anlayışına göre de Kur'ân'daki bir konu ancak o konuyla ilgili tüm âyetlerin bir araya getirilmesi ile doğru bir şekilde anlaşılabilir. Her iki yaklaşım, metnin anlaşılması için istikra/tümevarım yöntemini önermektedir. Bu durumda Schleiermacher'in bütüncül yaklaşım anlayışı ile mevzûî tefsîr anlayışı arasında yöntem ve gözetilen gaye açısından büyük oranda benzerlik ve uyum olduğu söylenebilir.

## 7. Belâgat İlimi

Schleiermacher'a göre mecaz yoluyla anlatım dille ilgili olan bir meseledir ve mecâzî anlatımları anlayabilmek için dile başvurmak yeterlidir, başka bir bilgiye ihtiyaç duyulmaz.<sup>104</sup> Bundan dolayı Schleiermacher, mecâzî anlatımları gramatik yöntem içerisinde ele alır. İslâm ilim geleneğinde kelime ile mana arasındaki münâsebetin daha genel anlamda gramatik mananın tespiti için geliştirilmiş ilmî disiplinlerden biri de; düzgün ve yerinde söz söyleme usûl ve kâidelerini inceleyen belâgat ilmidir. Belâgat, lügatte “sözün anlaşılır, açık ve seçik olması” anlamında masdardır.<sup>105</sup> Terim olarak ise “kelâmın müktezây-ı hâle göre söylenmesi” yani “sözün, fasih olmasıyla birlikte söylendiği yer ve zamana da uygun olması” demektir.<sup>106</sup> Zâhirî anlamın ifade ettiği manayı araştıran bu ilim beyân, meânî ve bedî' olmak üzere üç ana bölümden oluşur.<sup>107</sup>

### A) Beyân

<sup>103</sup> Bu eser, Şahin Güven ve Ekrem Demir tarafından tercüme edilmiş, Şûrâ yayınları tarafından basılmıştır.

<sup>104</sup> Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, 62.

<sup>105</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “blğ” 8/420; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min Cenâhiri'l-Kâmûs* (Kâhire: Dâru'l-hidâye, ts.) “blğ”, 22/444.

<sup>106</sup> eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 46; Ebü'l-Meâli Celâleddîn el-Hatîb Muhammed Kazvîni, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, thk. Muhammed Abdü'l-Münim Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-cil, 1997), 1/52; Ali Cârîm - Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-vâzıha* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2008), 7; Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/384-387.

<sup>107</sup> Kazvîni, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, 1/8; Cârîm - Emin, *Belâgatü'l-vâzıha*, 378-382; Mummmed Ahmed Kâsım, *'Ulûmü'l-belâga* (Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadisetü li'l-Kitâb, 2003), 50.

Sözlükte beyân; “açık-seçik olmak, bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak,” gibi manalara gelir.<sup>108</sup> Terim olarak, bir manayı farklı yollarla ve açık bir şekilde ifade etme usullerini inceleyen bir ilimdir.<sup>109</sup> Beyân ilminin ana konuları şunlardır:

1) Teşbîh. 2) Mecâz. 3) İstiâre. 4) Kinâye.<sup>110</sup>

B) Meânî

Meânî kelimesi, ma‘na kelimesinin çoğulu olup “lafzın ihtiva ettiği anlamı ortaya çıkarmak” anlamına gelmektedir.<sup>111</sup>

Meânî ilminin ana konuları şunlardır: 1) İsnâd. 2) Müsnedün ilehyh. 3) Müsned. 4) Haber. 5) İnşâ. 6) Kasr. 7) Fasl-vasıl. 8) Îcâz. 9) İtnâb. 10) Müsâvât.<sup>112</sup>

C) Bedî‘

Bedî‘, sözlükte “bir işin örneksiz ve modelsiz var edilmesi” demektir. Bu sözcük, Allah için kullanıldığında “bir şeyin zamana, mekâna ve maddeye bağlı kalmadan ve âletsiz bir şekilde îcat edilmesini” ifade eder.<sup>113</sup> Terim olarak bedî‘, edebî sanatlarla örülü ifadenin lafız bakımından kusursuz, mâna bakımından mâkul ve aynı zamanda bir âhenge sahip olmasının usûl ve kaidelerini inceleyen ilim demektir.<sup>114</sup> Yahut kelâmın, lafız ve manalarının güzelleştirme yollarına ait bilgileri inceleyen bir ilimdir. Anlamla ilgili süsleme sanatlarına “manevî muhassınât” denir. Lafzın güzelleştirilmesiyle ilgili süsleme sanatlarında “lafzî muhassınât” denir.<sup>115</sup> Manevî ve lafzî muhassınât’ın konuları şunlardır:

<sup>108</sup> Râgıb el-İsfahânî, “byn”, 1/156.

<sup>109</sup> Nusrettin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001), 35; Bu konuda bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/22-23.

<sup>110</sup> Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Nibâyetü'l-îcâz fî dirâyetü'l-îcâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdir, 2004), 87, 103, 132, 150, 160; Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-îcâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 66; Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 30; Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabîyye* (Dimaşk: Darü'l-Kalem, ts.), 2/133-319; Kâsım, *‘Ulümü'l-belâga*, 50.

<sup>111</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzî'l-Kur‘ân*, “any”, 1/591.

<sup>112</sup> Râzî, *Nibâyetü'l-îcâz fî dirâyetü'l-îcâz*, 181, 197, 208, 215; Cürcânî, *Delâilü'l-îcâz*, 222, 328, 337; Habenneke, *Belâgatü'l-Arabîyye*, 1/137; 2/60; Kâsım, *‘Ulümü'l-belâga*, 50; Bu konuda bk. Ebû Muhammed İbn Sinan Abdullah b. Muhammed b. Saïd Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 211.

<sup>113</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzî'l-Kur‘ân*, “bda”, 1/110.

<sup>114</sup> Hacımüftüoğlu, “Beyan”, 5/322-23.

<sup>115</sup> Cârım - Emin, *Belâgatü'l-vâzıha*, 218; Ahmed Mustafa Merâgî, *‘Ulümü'l-belâga* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 319; Abdülaziz Atik, *‘İlmü'l-bed‘* (Beyrut: Dârü'n-Nehdatü'l-Arabîyye, ts.), 43, 47; Habenneke el-Meydânî, *Belâgatü'l-Arabîyye*, 2/367.

a) Manevî muhassınât: 1) Tıbâk. 2) Mukâbele. 3) Murâât-ı nazîr. 4) Müşâkele. 5) Akis. 6) Tevriye. 7) Tecrîd. 8) Mübâлага. 9) Hüsn-i ta'lîl. 10) Te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem. 11) Tekdîmü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh. 12) Tевcîh. 13) Tecâhül-i ârif. 14) Üslûb-i hakîm.<sup>116</sup>

b) Lafzî muhassınât: 1) Cinas. 2) Secî. 3) Müvâzene. 4) İktibâs. 5) Hüsn-i ibtidâ. 6) Hüsn-i intihâ.<sup>117</sup>

Beyân, maânî ve bedî' kısmında yer alan her bir sanatla ilgili ayrı ayrı örnek vermek bir makalenin sınırlarını ziyadesiyle aşacağından burada Şâtıbî'nin, belâgat ve beyâna dair meseleleri zâhirî mana altında değerlendirdiğini ifade ederek bu bağlamda onun verdiği bir misalle yetineceğiz. Allah Teâlâ'nın "يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا" *"Saptırmak istediği kişinin göğsünü dar ve sıkıntılı eyle"*<sup>118</sup> âyetindeki "ضَيِّقًا" kelimesi ile "وَصَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ" *"Senin kalbin daralır"*<sup>119</sup> âyetindeki "صَائِقٌ" kelimesi arasındaki fark;<sup>120</sup> her ikisi de mü'minlerin sıfatlarını bildiren âyetlerden sonra geldiği halde "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ" *"İnkâr edenleri (başlarına gelecekler konusunda) uyarırsanız uyarırsanız birdir"*<sup>121</sup> âyetinde atıf harfi olan vâv kullanılmazken "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ" *"Ve insanlar arasında (bir bilgisi olmadığı halde Allah yolundan saptırmak için) gerçeği boş sözlerle değişenler vardır"*<sup>122</sup> âyetinde kullanılmış olması arasındaki fark;<sup>123</sup> "قَالَ سَلَامٌ" âyetinde selâm kelimesi merfû iken söz konusu âyetten önce gelen "قَالُوا فَاذًا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا" *"Onlara bir iyilik (bolluk) gelince, 'Bu bizim hakkımızdır' derler; eğer kendilerine bir fenalık gelirse Mûsâ ve onunla beraber olanları uğursuz sayarlardı"*<sup>125</sup> âyetindeki "إِذَا" ile "إِنْ" şart edatları arasındaki fark; yine buradaki "إِذَا" edatının "جَاءَتْهُمْ" fiilin geçmiş zaman kipiyle "إِنْ" edatının "تُصِيبُهُمْ" gelecek

<sup>116</sup> Cârîm - Emin, *Belâgatü'l-vâzıha*, 229; Habenneke, *Belâgatü'l-Arabîyye*, 2/373-482; Kâsım, *'Ulümü'l-belâga*, 50; Atik, *'İlmü'l-bedî'*, 43, 47; Bu konuda bk. Ebû Muhammed İbn Sinan Abdullah b. Muhammed b. Saîd Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 198. Bu konuda bk. Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 20/399.

<sup>117</sup> Cârîm - Emin, *Belâgatü'l-vâzıha*, 219; Merâgî, *'Ulümü'l-belâga*, 319; Atik, *'İlmü'l-bedî'*, 43, 47; Habenneke, *Belâgatü'l-Arabîyye*, 2/483; Kâsım, *'Ulümü'l-belâga*, 50.

<sup>118</sup> el-En'âm 6/125.

<sup>119</sup> Hûd 11/12.

<sup>120</sup> "ضَيِّقًا" kelimesi sıfat-ı müşebbehe kalıbı olup bu kalıp sıfatın devam ve sabitliğini bildirir. "صَائِقٌ" kelimesi ise isim-i fâil kalıbıdır ve bu kalıp yenilenme bildirir, süreklilik bildirmez. Bundan dolayı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ârız olan bu daralmanın geçici bir durum olduğunu gösterir.

<sup>121</sup> el-Bakara 2/6.

<sup>122</sup> Lokmân 31/6.

<sup>123</sup> Birinci âyetin öncesinden maksat Kitâb'ın halini beyân etmek ve onda en ufak bir kuşku olmadığını ortaya koymaktır. Bunun zımında da kâfirlerin küfür ve sapıklık üzerinde ısrarları vurgulanmaktadır. Öyle ki onlar, uyarırsanız uyarırsanız fark etmeyecek şekildedirler. Bu itibarla âyet öncesini tamamlar mahiyettedir. Dolayısıyla mahal "fasl" mahalli yani atıfsız başlama yeridir. "وَمِنَ النَّاسِ" âyeti ise öncesi ile beraber insanların doğru yolda olanlar ve sapıklar olmak üzere iki sınıf olduklarını ve bunlar arasında tezat bulunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla mahal, "vasl" yani atıf harfi getirme mahallidir.

<sup>124</sup> Merfû halde olan sübut ve süreklilik ifade eden isim cümlesi olduğu için daha güzel selam olur.

<sup>125</sup> el-A'râf 7/131.

zaman kipiyle kullanılması arasındaki fark... evet bütün bu ve benzeri beyân âlimlerince muteber olan farklar, Arap dili ve belâgatına uygun biçimde kavranmalıdır.<sup>126</sup>

İlk asırlarda tefsîr ve edebiyat ilmi içerisinde ele alınan belâgat ilmi, ancak V. (XI) yüzyılda bağımsız bir ilim hüviyetine kavuşmuş olup geçirmiş olduğu tarihi süreçte ihtiva ettiği konuların ağırlığına göre farklı isimlerle anılmıştır. Esasen belâgat alanında yazılan eserler incelendiğinde bunu görmek mümkündür. Nitekim Sîbeveyhi (ö. 180/796) *el-Kitâb*; Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824) *Mecâzü’l-Kur‘ân*, Müberred (ö. 285/898) *el-Kâmil*, Câhiz *el-Beyân ve’t-tebyân*; Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) *İ‘câzü’l-Kur‘ân*; Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 816/1413) *Delâ‘ilü’l-i‘câz* ve *Esrârü’l-belâga*; Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) *Nihâyetü’l-icâz fî dirâyeti’l-i‘câz min Esrâri’l-belâga ve Delâ‘ilü’l-i‘câz*, Ebû Ya‘kub es-Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu’l-‘ulûm*, Hatîb el-Kazvînî *Telbîsü’l-Miftâh* ile *el-Îzâb*; Sa‘deddîn et-Teftâzânî *el-Mutarvel* ile *el-Muhtasar* isimli eseri yazmıştır.<sup>127</sup> Müstakil olarak yazılan bu eserlerin yanı sıra Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî (ö. 606/1210) başta olmak üzere birçok müfessir yazmış oldukları tefsîrlerde geniş belâgat îzahlarına ve bunların Kur‘ân’daki uygulamalarına yer vermiştir.<sup>128</sup>

Schleiermacher, gramatik yöntemde mecâzî ifadeleri anlamak için dilde uzmanlaşmayı önermekle birlikte belâgat ilminde olduğu gibi lafızların çok boyutlu ve derinlemesine inceleyecek teori ve yöntemleri ortaya koyamamıştır. İslâm ilim geleneğinde söz söyleme usûl ve kâideleri, belâgat ilmi altında beyân, meâni ve bedî‘ ilim dalları aracılığıyla incelenmiştir. Görüldüğü üzere Schleiermacher’ın söz konusu teorisi, belâgat ilmi karşısında çok ibtidâi kalmaktadır.

## 8. Siyer-İslâm Tarihi

Schleiermacher, geçmiş dönemdeki metinleri anlamada dilsel sorunların olabileceğini ve bu sorunların tarihsel bilgiye sahip olmakla aşılabileceğini savunmuştur.<sup>129</sup> Diğer taraftan İslâmî ilimlerde temel kaynak olan Kur‘ân metnini anlamak ve yorumlamak için tarihten istifade edildiği gibi çok farklı ilim dalları aracılığıyla tarihi bilgiler kayıt altına alınmıştır. Başta hadis eserleri olmak üzere

<sup>126</sup> Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî eş-Şâtübî, *el-Munâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Âli-i Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 4/214-216.

<sup>127</sup> Hulusi Kılıç, “Belâgat”, 5/384-387.

<sup>128</sup> Zemahşerî’de belâgat örnekleri için bk. Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve ‘nyûnü’l-ekâvil fî vücûbi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1986), 1/286, 694; 2/387; 3/247, 313; 429, 473; 4/112, 153; Râzî’den örnekler için bk. Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2000), 2/312-377; 3/491; 4/75-139; 5/339; 6/480; 24/407.

<sup>129</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 8; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 81.

siyer, esbâb-ı nüzûl ve en geniş çerçevede İslâm tarihi çalışmalarıyla Kur'ân'ın nüzûl ortamı resmedilmeye çalışılmıştır. Hadis kültüründe oluşmuş cerh ve ta'dîl çalışmaları aracılığıyla Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine ait bilgilerin güvenilirliği de araştırılmıştır.<sup>130</sup> Özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ilmi olmaksızın kendi görüşleri doğrultusunda Kur'ân'ı tefsîr etmekten nehyetmesi<sup>131</sup> müfessirleri tarihi bilgiye yönlendirdiği gibi tarihsel bilginin doğru olup olmadığı konusunda bir araştırma yapılmasına da teşvik etmiştir. Tarihi süreçte İslâmî ilimlerle meşgul olan âlimler de tarihsel bilgiye (sebeb-i nüzûle) sahip âyetleri ilgili olduğu târihî bilgiler olmadan tefsîr yapmanın mümkün olmadığını belirtmişlerdir.<sup>132</sup>

Kur'ân'ın nâzil olduğu ortam ve coğrafyayı esbâb-ı nüzûlden daha geniş ele alan siyer eserleri, târihî çalışmalar kapsamında değerlendirilir. Bilindiği gibi siyer, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatını, şahsiyetini, beyânlarını, seriyye ve gazvelerini, İslâm'a davet ve tebliğde izlediği yolu, yaşadığı zaman ve coğrafyada yaşanan olayları bir kronolojiye göre sebep-sonuç ilişkisi içerisinde inceleyen bir ilimdir.<sup>133</sup> Bu alanda daha İslâm'ın ilk yıllarında birçok eser kaleme alınmıştır. İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, Vâkıdî, *Megâzî*, İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebevîyye*, İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* isimli eserler bu çalışmaların önde gelenleridir.

Siyerin yanı sıra Kur'ân'ın inmiş olduğu dönemin tarihsel bilgisine sahip olmak, Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada gerekli unsurlardan biridir. Kur'ân'ın anlamı Kur'an metni diye çerçevelenmiş, analitik olarak deşifre edilmiş bir nesne içinde bulunmadığından dolayı<sup>134</sup> Kur'ân'ı anlama sürecinde kişi yalın haliyle metni okuyamaz, tarihsel koşulların, önyargıların, kavramlara yüklenen manaların, içinde bulunduğu kültür ve ideolojinin hatta kendi kullanmış olduğu dilin etkisinde kalır. Kur'ân'ın anlaşılması için mutlaka nâzil olduğu dönemin siyasi ve toplumsal şartları, öncesi ve sonrasıyla örf ve âdetleri, dil ve edebiyatı, daha genel bir ifade ile âyetin tarihsel bağlamına giren her şeyin bilinmesi gerekir. Âyetin maksûdu, ancak âyetin nerede, niçin, kim hakkında indiğini bilmek ve âyetin nâzil olduğu tarihsel arka plana vâkıf olmakla tespit edilebilir.

Tarihle iç içe olan sûre ve âyetleri anlayabilmek için vahyi tarihsel çerçeve ile birlikte okumak gerekir. Örneğin Ebrehe'nin ordusu olan Ashâb-ı fil'den bahseden Fil sûresini, Kureyş'in ticaret

<sup>130</sup> Bu konuda bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtîm Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, 1942); Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Haleb: Mektebü'l-Matbûatî'l-İslâmiyye, 1987); Emin Aşikkutlu, *Hadîste Ricâl Tenkâdî (Cerh ve Ta'dîl ilmi)* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997).

<sup>131</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 3/108.

<sup>132</sup> Suyûtî, *İtkân*, 1/108.

<sup>133</sup> Fatih Özaktan, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 35.

<sup>134</sup> Burhanettin Tatar, *Din, İlim Ve Sanatta Hermenötik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 91.



kervanlarını konu edinen Kureyş sûresini, Bizanslılar'ın ateşperest olan İranlılar'la mücâdelesini anlatan Rûm sûresini, Hudeybiye antlaşmasındaki maddelere atıfta bulunan Mümtehine sûresi onuncu âyeti,<sup>135</sup> harâm ayı ertelemenin küfür olduğunu belirten Tevbe sûresi otuz yedinci âyeti,<sup>136</sup> Arapların hayvanları bahîre, sâibe, vasîle ve hâm olarak sınıflandırdıklarını bildiren Mâide yüz üçüncü âyeti,<sup>137</sup> müşriklerin tanrı tasavvurundan bahseden Sâffât sûresindeki ilgili âyetleri<sup>138</sup> vb. birçok âyet ve sûreyi<sup>139</sup> tam manasıyla anlayabilmek için tarihsel bilgiye sahip olmak gerekmektedir. İşte bu gereklilik nedeniyle ister rivâyet ister dirâyet tefsîri olsun, yazılan tefsîrlerde tarihsel bilgiye büyük oranda yer verildiği görülmektedir.<sup>140</sup> Zira salt müfessirlerin görüş ve açıklamaları, mücmel ve müphem ifadeleri açıklamak, müşkilleri gidermek ve anlamdaki şüpheleri izâle etmek için yeterli değildir. Bir âyet, ancak bağlamı tespit edildiğinde doğru anlaşılabilir, bağlam göz ardı edildiğinde lafza istenilen her mana rahatlıkla yüklenebilir.

Kur'ân'ın birçok âyetinde arka plan tasvir edilmez. Bunun bir neticesi olarak okuyucu birkaç cevher keşfetse de Kur'ân'ın değerli hazinelerinden tam olarak istifade edemez.<sup>141</sup> Kur'ân mesajını tam anlamıyla idrak edebilmek için Kur'ân'ın indiği dönemi göz önünde bulundurmak gerekir.<sup>142</sup> Tefhîmü'l-Kur'ân müellifi Mevdûdi, her sûrenin başına bir giriş bölümü yazmış, bu giriş bölümünde

<sup>135</sup> *Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman, onları, imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kâfirlere geri göndermeyin. Bunlar onlara helâl değildir. Onlar da bunlara helâl olmazlar. Onların (kocalarının) sarfettiklerini (mehirleri) geri verin. Mehirlerini kendilerine verdiğiniz zaman onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur.*” (el-Mumtehine 61/10).

<sup>136</sup> “(Harâm ayları) ertelemek, sadece kâfirlikte ileri gitmektir. Çünkü onunla, kâfir olanlar saptırılır. Allah'ın harâm kaldığı sayısını bozmak ve O'nun harâm kaldığını helâl kılmak için (harâm ayını) bir yıl helâl sayarlar, bir yıl da harâm sayarlar. (Böylece) onların kötü işleri kendilerine güzel gösterilmiştir.” (et-Tevbe 9/37).

<sup>137</sup> “Allah bahîra, sâibe, vasîle ve hâm diye bir şey (meşru) kılmamıştır. Fakat kâfirler, yalan yere Allah'a iftira etmektedirler ve onların çoğunun da kafaları çalışmaz.” (el-Mâide 5/103).

<sup>138</sup> “Putperestlere sor: Kızlar Rabbinin de erkekler onların mı? Yoksa biz melekleri onların gözleri önünde kız olarak mı yarattık? Dikkat edin, kesinlikle yalan uydurup söylüyorlar; ‘Allah doğurdu’ diyorlar. Onlar şüphesiz yalancılardır. Allah, kızları oğullara tercih mi etmiş! Ne oluyor size? Nasıl hükmediyorsunuz? Hiç düşünmüyor musunuz? Yoksa sizin açık bir deliliniz mi var? Doğru sözçülükten iseniz, kitabımızı getirin!” (es-Sâffât 37/149-157).

<sup>139</sup> Uhud savaşı ile ilgili âyetler: Âl-i İmrân, 3/121, 123, 140, 144, 152-153, 165-168; Bedir savaşıyla ilgili âyetler: Enfâl, 8/1, 5-7, 9-12, 15, 17, 19, 38, 42, 43-45, 48, 50, 67-71. Hendek savaşı hakkında inen âyet: Ahzâb, 33/23. Bu konuda bk. Özakatan, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*, 171, 320-322.

<sup>140</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/713; 3/304, 307, 341, 375, 483, 663-664; 6/18, 102-105, 153-154, 219, 222; 7/41-42; 283; 10/138, 149; 11/284; 21/272-276; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Mesâbîbü's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahmân Maraşlı vd. (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 3/331; 7/305; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 10/27; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kâhire: Müessesetü Kurtuba; Mektebetü'l-Evladi's-Şeyh li't-Türâs, 2000), 1/245; 2/88, 99, 103, 153, 170; 3/169-170, 174, 201, 210, 252; 4/188; 7/20, 123; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 7/46; Sa'îd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2004), 4/2127; 9/5343.

<sup>141</sup> Mevdûdi, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1/16.

<sup>142</sup> Eyüp Kurt, “Kur'ân'ın Siyere Kaynaklığı Üzerine”, *Karadeniz 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Gültekin Gürçay (Rize: Ubak Yayınevi, 2019), 503-504.



sûrenin nüzûl zamanını, o dönemin şartlarını, İslâm Devletinin hangi merhalede olduğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra bazen özel bir başlık altında sûrelerin tefsîrine başlamadan önce “tarihi arka plan” başlığı altında tefsîrini yapacağı sûrenin tarihsel arka planına yer vermiştir.<sup>143</sup> Bununla birlikte birçok âyetin açıklamasında tarihi bilgilerden istifade ettiği görülür.<sup>144</sup> Kendisi târihî bilginin önemini şöyle açıklar:

“Kur’ân’ı bütünüyle anlamak için âyetlerin arka planlarını akılda tutmak zorunludur. Bu arka planı tefsîrde vermek mümkün olmadığından her sûrenin başına nâzil olduğu şartları ve ortamı göstermeye çalıştığım bir giriş koydum. İslâmî hareketin hangi aşamalardan geçtiğini nelere ihtiyaç ve gereksinim duyduğunu ve bir sûrenin vahyedildiği zamanlarda hangi problemlerle karşı karşıya olduklarını belirlemeye çalıştım.”<sup>145</sup>

Tefsîr geleneğinde sadece tarihsel bilgi değil, güvenilir ve doğru tarihsel bilgi (sadık haber) önem taşır. Bundan dolayı târihî bilgi, hadis, siyer ve İslâm tarihi aracılığıyla doğru bir şekilde tespit edilmiş ve Kur’ân tefsîrinde tarih ilminden istifade edilmiştir. Bu durum, Schleiermacher’in metni anlamak için önerdiği tarih bilgi teorisi ile kıyaslandığında İslâm ilim geleneğinde asırlar önce târihî bilginin öneminin idrak edildiğini ve doğru târihî bilginin diğer bir ifadeyle sahih rivâyetin peşine düşülmesi ile meselenin bir adım ileriye taşındığını göstermektedir. O halde Schleiermacher’in yorumlanacak metnin tarihi bilgisi ile ilgili ortaya koymuş olduğu teorinin tefsîr geleneğindeki tarih anlayışına mutâbık olduğu söylenebilir.

## 9. Fıkıh Usûlünde Filolojik Çalışmalar

Schleiermacher’in gramatik yöntemi, temelde dile ve dilsel çözümlemelere dayanır. Kelimelerin objektif ve genel geçer manalarını tespit etmek büyük önem taşır.<sup>146</sup> Onun “hermenötik döngü” teorisinde de kelimelerin ifade ettiği anlamın tespit edilmesi önceliklidir.<sup>147</sup> Diğer taraftan İslâm ilim geleneğinde metni anlama ve yorumlama sürecinde kelime ve cümlelerin ifade ettiği anlamı tespit etmek için büyük çabalar harcanmış özellikle fıkıh usûlünde kelimeler manalarının açıklık-kapalılık ve de delâletlerine göre farklı şekillerde sınıflandırılarak zengin bir terminoloji geliştirilmiştir. Burada Hanefî usûl âlimlerinin lafızlara yaklaşımı bir makalenin sınırları dikkate alınarak ana

<sup>143</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur’ân*, 1/12; 7/235, 247, 264, 275, 291.

<sup>144</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur’ân*, 1/102.

<sup>145</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur’ân*, 7/361.

<sup>146</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 88; Toprak, *Hermeneutik Ve Edebiyat*, 44.

<sup>147</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 24.

hatlarıyla ve detaya inmeden örnek olarak verilecektir. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, ilerleyen satırlarda zikredilecek sınıflandırmalar Kur'ân yorumunda tefsirciler tarafından göz önünde bulundurulmuş ve pratik olarak tefsirlerde gösterilmiştir.

Hanefî âlimleri, açıklık bakımından lafızları dörde ayırmıştır: Zâhir, nass, müfesser, muhkem.<sup>148</sup>

Zâhir: Manasının anlaşılması için haricî bir karineye ihtiyaç duymayacak şekilde manaya açık olarak delâlet eden fakat te'vîl ve tahsîs ihtimaline açık bulunan ve kendisinden çıkarılan hüküm, sözün asıl sevk sebebi olmayan lâfızdır.<sup>149</sup> Mesela, *“Alım satım da ancak ribâ gibidir”* dediler. *Halbuki Allah alım satımı belâl, faizî ise haram kalmıştır.*<sup>150</sup> Âyetinde geçen *أَحَلَّ* kelimesi alım satımın helal kılındığını haricî bir delile ihtiyaç duymayacak şekilde açıkça ifade etmektedir. Ancak birkaç satır sonra nass lafız kısmında açıklanacağı gibi âyetin asıl sevk sebebi bu değildir. Dolayısıyla söz konusu ifade zâhir lafız grubuna girer.<sup>151</sup>

Nass: Manasına açık bir şekilde delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebini teşkil eden, bununla beraber te'vîl ve tahsîs ihtimaline açık bulunan lâfızdır. *وَأَحَلَّ اللَّهُ النَّبِيْعَ* ifadesi inkâr edenlerin “Alım satım da tıpkı ribâ gibidir” demeleri üzerine inmiş olup âyet, alışveriş ve ribânın birbirinden farklı şeyler olduğunu bildirme hususunda nasstır. Zira âyetin asıl sevk sebebi budur.<sup>152</sup>

Müfesser: Hükme açık bir şekilde delâlet eden, te'vîl ve tahsîs ihtimaline kapalı bulunan lâfızdır. Mesela, ahkâm âyetlerindeki *ثَمَانِيْنَ* “seksen” ve *ثَلَاثَةَ* “üç” gibi sayı bildiren lafızlarla, *صَلَاةٍ* “namaz” gibi dinî terime dönüştürülen ve içeriği başka açıklama gerektirmeyecek ölçüde açık hale getirilen lafızlar örnek verilebilir.<sup>153</sup>

Muhkem: Hükme delâleti açık; te'vîl, tahsîs ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatında dahi neshe ihtimali olmayan lafızdır. Yüce Allah'tan başka tanrı olmadığına, O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhiret gününe iman gibi dini ayakta tutan temel hükümlere veya adâlet,

<sup>148</sup> Muhammed b. İzzeddîn Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminateddîn b. Firişte İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1891), 97-100.

<sup>149</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beirut: Darü'l-Ma'rife, ts.), 1/163, 238; Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhü't-Telvîb ale't-Tavzîb* (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.), 1/52, 238; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 106.

<sup>150</sup> el-Bakara, 2/275.

<sup>151</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/164.

<sup>152</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/164.

<sup>153</sup> Ferhat Koca, “Müfesser”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/497.

ahde vefâ gibi fazilet prensiplerine delâlet eden yahut hüküm bakımından ezelden ebede süreklilik ve devamlılık ifade eden naslar böyledir.<sup>154</sup>

Va'z olduğu mana bakımından lafızlar: Hâss, (mutlak, mukayyet, emir, nehiy), âmm, müş-  
terek.<sup>155</sup>

Kullanıldığı mana bakımından lafız: Hakikat, mecâz,<sup>156</sup> sarîh, kinâye.<sup>157</sup>

Hanefilere göre manaya delâletin şekli ve keyfiyeti bakımından lafız dört türdür: Delâletü'l-ibâre, delâletü'l-işâre, delâletü'n-nass, delâletü'l-iktizâ.<sup>158</sup>

Hanefilere göre kapalılık bakımından lafzın çeşitleri: Hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih.<sup>159</sup>

Netice olarak Hanefî fıkıh usûlünde lafızlar, açıklık bakımından; zâhir-nass, müfesser-muh-  
kem, va'z olduğu mana bakımından; hâss, âmm, müşterek, kullanıldığı mana bakımından;  
hakikat, mecâz, sarîh, kinâye, delâletin şekli bakımından; delâletü'l-ibâre, delâletü'l-işâre, delâletü'n-  
nass, delâletü'l-iktizâ, kapalılık bakımından; hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih olarak kategorize edil-  
miştir. Schleiermacher'in hermenötiğinde hatta Batı medeniyetinde metni anlama ve yorumlamada  
yöntem olarak sunulan hiçbir metotta, İslâm ilim geleneğinde olduğu gibi lafızları detaylı bir şekilde  
incelemediği gibi bu denli sistematik ve derinlemesine sınıflandırma yapacak bilgi ve birikimi olma-  
mıştır.

## Sonuç

Hıristiyan dünyası ve İslâm medeniyeti kendi kutsal kitaplarını anlamak ve yorumlamak için  
kitaplarının ve inançlarının mahiyetine uygun bir disiplin geliştirmiştir. Söz konusu bu disiplinler  
neşet etme yönüyle birbirine benzerlik arz etmekle birlikte iki medeniyetin metni anlamaya yönelik  
usûl ve kâidelerinde farklılıklar söz konusudur. Modern dönemde Hıristiyan dünyası, Kıtâb-ı Mu-  
kaddes metnini anlamada Schleiermacher'in ortaya koymuş olduğu gramatik ve psikolojik yöntemle

<sup>154</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/165; Teftazânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, 1/52, 238; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 106.

<sup>155</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/128-132; Teftazânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, 1/52, 55; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 106-107.

<sup>156</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/170; Teftazânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, 1/55, 130; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 106-107.

<sup>157</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/187; Teftazânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, 1/55, 130; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 165.

<sup>158</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/241-243; Teftazânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, 1/55, 248; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 169-  
175; Şâfîler'in önderliğini yaptığı mütekellim'in metodunu benimseyen usulcüler bu konuyu genellikle "mantûk" ve  
"mefhûm" ana başlıkları altında incelemişlerdir. Usulcülerin çoğunluğunca benimsenen sonuncu yaklaşıma göre  
lafzın sözde zikri geçenin (mantûk bih) hükmünü göstermesine "delâletü'l-mantûk" veya kısaca mantûk, sözde zikri  
geçmeyenin (meskût anh) hükmünü göstermesine de "delâletü'l-mefhûm" veya kısaca mefhûm adı verilir. Cumhu-  
run genel bir isimlendirmeye mantûk adını verdiği durumlar Hanefîler'in ibâre, işaret ve iktizâ dedikleri delâlet  
şekillerini kapsamaktadır. bk. Ferhat Koca, "Mefhûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Ya-  
yınları, 2003), 28/350-353.

<sup>159</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/167-70; Teftazânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, 1/55; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 102-105.

ait ilke ve prensipleri (hermenötik), esas almışken İslâm medeniyeti, yüzyıllardır Kur'ân'ı anlamak için başta tefsîr usûlü, daha geniş çerçevede fıkıh usûlü ve belâgat ilmindeki kâideleri esas almıştır.

Schleiermacher'ın hermenötik anlayışında gramatik yöntem içerisinde farklı prensipler bulunmaktadır. Schleiermacher, metni anlama ve yorumlamada kelimelerin objektif manasına bağlı olan gramatik yorumlamayı önerir. Gramatik yorumlamada dilsel veriler esas alınır. Ancak Schleiermacher tarihi de dilin bir parçası olarak gördüğü için târihî bilgiyi gramatik yorumlama kapsamında değerlendirir.

İslâm düşünce tarihinde lafzı, gramatik olarak anlamaya yönelik çalışmalar birbirinden bağımsız ilmî disiplinler içerisinde gerçekleştirilmiştir. Nitekim tefsîr usûlü (ulûmu'l-Kur'ân) kapsamında; tefsîr kavramının çerçevesini çizmeye yönelik çalışmalar yine te'vîl için yapılan tanımlar ve belirlenmiş şartlar, lafzın anlamını doğru bir şekilde tespit için dilbilimsel çalışmaların temelini oluşturur. Schleiermacher'ın gramatik yöntemindeki "*Gramatik yöntem, metin yorumunda anlamı objektif kurallara göre belirleyerek ilerler*" teorisi ile ulûmu'l-Kur'ân'daki tefsîr ve te'vîl çalışmalarının hedef ve gaye yönüyle paralellik arzettiği görülmektedir.

Schleiermacher'ın gramatik yönteminde kelimelerin anlamı, geçtiği bağlama göre belirlenir. Schleiermacher'ın bu ilkesi ulûmu'l-Kur'ân'da siyâk ve sibâk başlığı altında incelenmiştir. Âyetlerin siyâk ve sibâkı (konteksti), anlam ve yorumda daima göz önünde bulundurulması gereken unsurlardan biridir. Schleiermacher'ın gramatik yöntemde önerdiği bağlam teorisinin tefsîr usûlündeki siyâk-sibâk teorisine uyduğu söylenebilir.

Schleiermacher, asırlar önce yazılmış metinlerle şimdiki metinler arasında dilsel farklılığın olabileceğini ve bunun da tarihsel bilgiye sahip olmakla aşılabileceğini savunur. İslâmî ilimlerde siyer, esbâb-ı nüzûl ve daha geniş çerçevede İslâm tarihi alanında yapılan çalışmalarla Kur'ân'ın nâzil olduğu tarihi ortam resmedilmeye çalışılmıştır. Tefsîr geleneğinde sadece tarihsel bilginin değil, doğru olan sahih rivâyetin ve sâdik haberin peşine düşülmüştür. Bu durum, Schleiermacher'ın hermenötüğünde tarih bilgi teorisi ile karşılaştırıldığında İslâm medeniyetinde târih bilgisine yeterince önem verildiğini ayrıca doğru/sahih târihî bilginin araştırılması ile tarihe verilen önemin bir adım ileriye taşındığını göstermektedir.

Schleiermacher, gramatik yöntemde farklı teoriler ortaya koymakla birlikte bu yöntemin temelini dile dayandırmaktadır. Dil, metni anlama ve yorumlama sürecinde başvurulacak ilk unsurdur. Diğer taraftan İslâm medeniyetinde dilin merkeze alınarak metni gramatik açıdan çözümleme faaliyetlerinin ilk nüveleri, birinci asır tefsîr çalışmalarında görülmektedir. Bu çalışmalar, daha sonra

tefsîr ve fıkıh usûlü ile sistematik hale getirilmiştir. Şu halde iki yöntemde izlenen metot bazı farklılıklar arz etmekle birlikte çalışmanın dil merkezli olması ve amaçlanan hedef yönüyle birbirine mutâbık olduğu söylenebilir.

Schleiermacher'e göre metin çözümlemesinde doğru bir anlam ve yorum ancak metin baştan sona okunduktan sonra yapılabilir. Metnin herhangi bir bölümünü okuyup yorumlamaya çalışmak yanlış anlamalara neden olur. Schleiermacher'in bu metodu mevzûî/konulu tefsîr metoduna benzemektedir. Konulu tefsîr; herhangi bir konuyla ilgili âyetleri bir araya toplayıp, Kur'ân bütünlüğü içerisinde bir tasnife tabi tutarak tefsîr etmektir. Schleiermacher da eserin tümü okunduğunda eserin ana maksadının anlaşılabilceğini savunur. Söz konusu her iki yaklaşım da tümevarım yöntemini izlemesi yönüyle benzerlik ve paralellik arzeder.

Schleiermacher, gramatik yönteminde mecâzî anlatımlarda dile başvurulmasını önermektedir. İslâm medeniyetinde lafızların mecâz-hakikat vb. yönlerden incelenmesi için oluşmuş ilmî disiplin belâgat ilmidir. Lafzı, zâhirî yönden inceleyen bu ilim beyân, meânî ve bedî' olmak üzere üç bölümden oluşur. Schleiermacher, mecâzi anlatımları anlamak için dile başvurulmasını önermekle birlikte gramatik yöntemde belâgat ilminde olduğu gibi hususi ilmî bir disiplin oluşmamıştır, hâlihazırda bu da mümkün değildir. Zira İslâm medeniyetinde oluşmuş belâgat ilmi, asırlarca süren ilmî birikimin bir neticesi olarak gelişmiştir.

İslâm medeniyetinde metni anlamak ve yorumlamak için lafızlar, sadece belâgat ilminde değil fıkıh usûlünde de; açıklık bakımından, va'z olduğu mana bakımından ve delâlet ettiği mana yönüyle kategorize edilerek zengin bir terminoloji geliştirilmiştir. Schleiermacher'in gramatik yönteminde, hatta sonrasında metni anlamak için sunulan hiçbir yöntemde, İslâm ilim geleneğinde olduğu gibi lafızlar, bu denli sistematik ve kapsamlı sınıflandırılmamıştır.

Metni anlama ve yorumlama faaliyetinde hermenötikte bir yöntem olarak kullanılan gramatik yöntemin, İslâm medeniyetinde müstakil çeşitli ilmî disiplinler içerisinde, farklı isim ve metotlar altında daha kapsamlı ve sistemli bir şekilde, asırlar önce ortaya konduğu ve uygulandığı görülmektedir. İslâm medeniyeti, sağlam temeller üzerinde kendi bilgi ve birikimini bir araya getirerek Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kendine has bir metodolojiyi geliştirmiş ve pratik olarak da bunu tefsirde uygulamıştır. Bize düşen vazife, büyük bir miras olarak önümüzde duran İslâm ilim geleneğini takip etmek, modern dönemde çıkmış yeni düşünce ve akımları kendi ilim dünyamız içerisinde eritip dönüştürmektir. Son olarak Schleiermacher'in gramatik yönteminin İslâm medeniyetinde metni anlama ve yorumlamak için geliştirilmiş olan usûl ve metotlara bu kadar benzer olması, Schleiermacher'in hermenötikten istifade etmekle birlikte İslâm dünyasındaki eserlerden de doğrudan

veya dolaylı olarak yararlanmak sûretiyle söz konusu yöntemi oluşturduğu fikrini akla getirmektedir. Bunun da tespit edilmesi ayrı bir makâle konusudur.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Fatih ÖZAKTAN

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1999.
- Aktay, Yasin. "Kur'ân, Tarih ve Hermenötik". *Kur'ân ve İslâm İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 151-252. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- Aliy, Abdurrahmân. "Schleiermacher: Bir Hermenötik Klasığı?". *Bilim ve Sanat Vakfı* 77/41 İstanbul (Eylül-Aralık 2011), 40-61.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İbkâm fî usûli'l-ibkâm*. 4 Cilt. tahk. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Aşikkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkâdi (Cerh ve Ta'dîl ilmi)*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Atik, Abdülazîz. *İlmü'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, ts.
- Bakkal, Ali. "Kur'ân'ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi". *Taribten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Usûlü* (2009), 11-48.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesûd. *Mesâbîhü's-sünne*. thk. Yusuf Abdurrahmân Maraşlı vd. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesûd. thk. Muhammed Züheyr eş-Şâviş, *Şerhü's-sünne: fibrîsu becâi li-ehâdîs kitâbu şerhu's-sünne el-kavlîyye-el-fîlîyye-el-âsâr*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Bowie, Andrew. "Hermeneutics and Modern Philosophy". *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. ed. Niall Keane, Chris Lawn. 45-53. İngiltere: John Wiley, 2016.
- Brennan, Eileen. "The History of Hermeneutics". *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. ed. Niall Keane, Chris Lawn. 11-21. İngiltere: John Wiley, 2016.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. 3. Basım, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cârim, Alî – Emin, Mustafa. *el-Belâgatü'l-vâzıha*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2008.



- Ceren Ceylan, Şilan. *Paul Ricoeur'ün Hermeneutik Kuramında Metaforun İşlevi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Demir, Recep. “Bağlamından Kopuk Kur'an Okumalarının Serencamı”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Eylül 2020), 573-604.
- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsîre Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/360-362. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Aktay, Yasin. vd. *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Ebû Hayyân Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî. *el-Babrü'l-mubt*. 10 Cilt. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2000.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. “İşkâliyyâtü te'vîlil-Kur'an kadîmen ve hadîsen”. *Joornel Of Islamic Resaerch* 9/1-4 (1996), 1-25.
- Erdemli, Atilla. “Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher - Felsefe Tarihçisi Gözüyle Bir Tanıtma”. *Felsefe Arşivi* (30 Temmuz 2013), 243-275.
- Freund, Julien. *Beşerî Bilim Teorileri*. çev. Bahaddin Yediyıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve yöntem*. 2 Cilt. çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg vd. *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar*. çev. Doğan Özlem. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Güven, Şahin. *Çağdaş Tefsîr Çalışmalarında Konulu Tefsîr Metodu*. İstanbul: Şura Yayınları, 2001.

- Hafâcî, Ebû Muhammed İbn Sinan Abdullah b. Muhammed b. Saîd. *Sırrü'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/22-23. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Harvey, Van A. "Hermenötik". çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 343-455.
- Havvâ, Sa'îd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Kâhire: Dârü's-Selâm, 6. Basım, 2004.
- Heidegger, Martin. *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*. trans. by. John Van Buren. Indiana: Indiana University Press, 1999.
- Işıcık, Yusuf. "Kur'anda Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşabih". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002), 15-34.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*, thk. Derviş Cüveydî. Dımaşk: el-Mektebetü'l-Hidâye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 16 Cilt. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. Kâhire: Müessesetü Kurtuba; Mektebetü'l-Evlâdî's-Şeyh İ't-Türâs, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Melek, Muhammed b. İzzeddîn Abdüllatif b. Abdülazîz b. Emineddîn b. Firişte. *Şerhü'l-Menâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1891.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-bikme ve's-şerîa mine'l-ittisâl*, thk. Muhammed İmâre. Kâhire: Dârü'l-Maârif, 2. Basım, 1983.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Mukaddime fî usûli't-Tefsîr*. Beyrut: Darü Mektebetü'l-Hayat, 2. Basım, 1980.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. 38 Cilt. haz. Amir Cezzâr vd. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 3. Basım, 2005.
- Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Tefsîr fî kavâ'idü ilmi't-tefsîr*. thk. Muhammed Hüseyin Zehebî. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî. 1998.

- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsîr ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 93-116.
- Karapınar, Fikret. "İlk Dönem Sûfilerin Nasları Yorumlama Tarzı". *Kur'ân'ın Bâtını Ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 97-121. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi, 2018.
- Kâsım, Mummeh Ahmed. *'Ulûmü'l-belâga*. Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîsetü lî'l-Kitâb, 2003.
- Kaya, Mehmet. "Kur'ân'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak ifadesi: Te'vîl ve Çeşitleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 28/2 (Eylül 2018), 123-165.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâli Celâleddîn el-Hatîb Muhammed. *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*. thk. Muhammed Abdü'l-Münim Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-cül, 3. Basım, 1997.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/384-387. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıç, Sadık. "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin". *Kur'ân ve Dil* (17-18 Mayıs, 2001), 95-105.
- Koca, Ferhat. "Mefhûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/350-353. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Müfesser". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/497-498. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2006.
- Kurt, Eyüp. "Kur'ân'ın Siyere Kaynaklığı Üzerine". *Karadeniz 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* ed. Gültekin Gürçay. 503-510. Rize: Ubak Yayınevi, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *er-Ref' ve't-tekmîl fî'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbuatî'l-İslâmîyye, 3. Basım, 1987.

- Merâgî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmü'l-belâga*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Mesûd Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*. İstanbul: Âsitane, ts.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-Arabîyye*. 2 Cilt. Dımaşk: Darü'l-Kalem, ts.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayânî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Müslim, Mustafa. *Mebâbisü fî't-tefsîri'l-mevzûi*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 3. Basım, 2000.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 8. Basım, 1969.
- Römer, Inga. "Method". ed. Niall Keane, Chris Lawn. *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. 86-95. İngiltere: John Wiley, 2016.
- Özaktan, Fatih. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Sıyerin Rolü*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa 2. Basım, 2000.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Mukaddimâtu Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtıha ve metâli'i'l-Bakara*. thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1992.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtîbu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-icâz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebû Hâtım. *el-Cerb ve't-ta'dîl*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1942.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serabsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Hermeneutics Reader*. ed. by Kurt Mueller-Vollmer. New York: Continuum, 1988.

- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism*. trans. and ed. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Karl Simms, "Textuality". *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. ed. Niall Keane, Chris Lawn. 320-325. İngiltere: John Wiley, 2016.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 3. Basım, 1974.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. 16 Cilt. Kâhire, yy., 2000.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnatî. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. thk. Ebû Ubeyde Âl-i Selmân. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şeybânî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 25 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tatar, Burhanettin. *Din, İlim Ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. 25 Cilt. thk. Hamdi Abdülmecîd Selefî. Kâhire: Mektebetü-İbn Teymiye, 2. Basım, 1994.
- Teftazânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü't-Telvîb ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- Toprak, Metin. *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Ve Edebiyat*. İstanbul: Bulut, 2003.
- Uluocak, Şeref. *Doğa Bilimleri-Kültür Bilimleri Ayrımında Sosyolojik Açıdan Kuramlaştırma Sürecinin Tartışılması*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Ünver, Mustafa. "Tefsîrin Temel Bir İlkesi Olarak Siyâka Riâyet - Elmalılı Tefsîri Örneği". *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 73-120.

- Ünver, Mustafa. "Kur'ân'da 'Fî' Harf-i Cerri ve Bazı Meallere Yansıması Üzerine". *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Ekim 2017), 214-241.
- Uzun, Nihat. "Tefsîr İlmi Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun Değeri". *Kur'ân'ın Bâtınî Ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 181-239. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi, 2018.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbu nüżûli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûnî Zaglul. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Zahrânî, Ahmed b. Abdullah. *Örneklerle Konulu Tefsîr*. çev. M. Fatih Kesler. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kâhire: Dâru'l-hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'nyûnü'l-ekâvil fî vücûbi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1986.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Zimmermann, Jens. "F. D. E. Schleiermacher". *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. ed. Niall Keane, Chris Lawn. 360-365, İngiltere: John Wiley, 2016.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dâru Kitabi'l-Arabiyye, 1995.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Garıbu'l-Kur'ân İlmi ve Lugatu'l-Kur'ân'la İlişkisi**

*The Science of Gharıb al-Qur'ân and its Relationship with Lughât al-Qur'ân*

**Bayram AKTAŞ**

Dr. Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Ph. D. Student, Ankara University, Institute of Social Sciences  
Ankara, Turkey,

[bayramaktas79@hotmail.com](mailto:bayramaktas79@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-6705-1166>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 06/01/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/03/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Aktaş, Bayram. “Garıbu'l-Kur'ân İlmi ve Lugatu'l-Kur'ân'la İlişkisi”.  
*Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan/April 2021), 218-246.  
<https://doi.org/10.31121/tader.854828>

**İntihal:** Bu makale iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

**Copyright** © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.



**Öz**

Garîbu'l-Kur'ân, yabancı dillerden geçerek veya Kureyş dışı lehçelerden gelerek Kur'ân'da yer alan anlamı kapalı lafızları sûre ve âyet tertibine göre ele alan bir ilimdir. Lugatu'l-Kur'ân ise ilerleyen süreçte Kur'ân'da yer alan bütün lafızları alfabetik tertibe göre açıklayan Garîbu'l-Kur'ân ilminin genişleyerek lügat sistemine bürünmüş halidir. Te'lifâtı İbn Abbas'la (ö. 68/687-688) başlayan Kur'ân'daki anlamı kapalı lafızlar, hem Garîbu'l-Kur'ân ilminin hem de Arap dili lügatlarının ilk örnekleri olarak gösterilmektedir. Makalemizde öncelikli olarak, erken dönem te'lifâtında tanımına yer verilmeyen sonraki dönemlerde ise garibliğin kişiye göre değişen izâfî boyutuna vurgu yapılan tanımlar sebebiyle efradını câmi ağyârını mâni bir tanımla yapılamayan Garîbu'l-Kur'ân ilminin tanımı ve önemi üzerinde durulacaktır. Daha sonra Garîbu'l-Kur'ân ilminin Arap dili lügatçılığı ile karşılıklı etkileşimi ve bu süreçte sınırlı sayıdaki kelimeleri ele alan Garîbu'l-Kur'ân edebiyatının zamanla Kur'ân'ın bütün lafızlarını içeren Lugatu'l-Kur'ân'lara dönüşümü meselesi ele alınacaktır. Bu dönüşümde Garîbu'l-Kur'ân te'lifâtının ilk örneklerini oluşturan Abdullah İbn Abbas'a ait tefsirler; Lugatu'l-Kur'ân'ların en seçkin ve meşhuru olan İsfahânî'nin (ö. V./ XI. Yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'ı başta olmak üzere çok sayıda Garîbu'l-Kur'ân ve Lugatu'l-Kur'ân türü esere atıfta bulunulacaktır. Özellikle alfabetik tertibi esas alan ilk Garîbu'l-Kur'ân tefsiri olan ve her iki türün özelliklerini muhtevasında barındıran *Nüzbetu'l-Kulûb fi Tefsiri'l-Garîbi'l-Kur'ân* yazarı Muhammed b. Uzayz es-Sicistânî'nin (ö. 330/941) dilciliği ve bu sahadaki birikimini söz konusu eserine yansıtmasının örnekliğinde iki tür arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylelikle günümüz bazı akademik çalışmalarda dâhi tam olarak ne olduğu ortaya konulmadan üzerinde çalışma yapılan Garîbu'l-Kur'ân ilminin sınırları çizilmeye çalışılacak; aralarındaki fark gözden kaçırılarak kimi zaman birbirinin yerine konulan ve kullanılan iki türün farklılıklarına temas edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Garîbu'l-Kur'ân, Lugatu'l-Kur'ân, Bilim, Etkileşim, Dönüşüm.

**Abstract**

Gharîb al-Qur'ân deals with the words, whose meaning is hidden in the Qur'ân and which passed through foreign languages or come from dialects other than Quraysh, according to the order of surah and verse.

Lughât al-Qur'ân, on the other hand, is the expanded version of the science of Gharîb al-Qur'ân, which explains all the words in the Qur'ân in alphabetical order in the following process. The words whose meaning is hidden in the Qur'ân, which started with al-Ta'lifât Ibn Abbas, are shown as the first examples of both sciences; Gharîb al-Qur'ân and Arabic language lexicon.

In our article, firstly, the emphasis will be on the definition and importance of the science of Gharîb al-Qur'ân, because, in the early period, this was not defined in the literature, while in the later period, there had not been an exact definition as definitions made by different individual were relativistic depending on their own choice. Then, the interaction of the Gharîb al-Qur'ân with the Arabic language lexicon will be addressed and the gradual transformation of Gharîb al-Qur'ân, which initially dealt with a limited number of words, to the Lughât al-Qur'ân which includes all the words of the Qur'ân. In this transformation, the commentaries of Abdullah Ibn Abbas (d. 68/687-688), which constitutes the first examples of the interpretation of the Gharîb al-Qur'ân; the most distinguished and famous Lughât al-Qur'ân, al-İsfahânî (d. V/ the first quarter of the XI century), especially the al-Mufradât, a large number of Gharîb al-Qur'ân and Lughât al-Qur'ân type of works will be referred. However, the relationship between the two types will be tried to be revealed with the example of Muhamad ibn. Uzayz al-Sijistânî's (d. 330/941) linguistics mastery, the author of *Nuzhat al-Kulûb fi Tafsiri'l-Gharîbi'l-Kur'ân*, and in which he reflect his experience in this field and, which is the first interpretation of Gharîb al-Qur'ân based on the alphabetic arrangement and contains the features of both types in its content. In that sense, to have a better view on Gharîb al-Qur'ân, it will be tried to draw the boundaries of the science of Gharîb al-Qur'ân, because even contemporary academic studies have not shown what the field is about. The difference between them will be overlooked and the fact that their differences are sometimes used and substituted for each other will be determined have not shown what the field is about.

**Keywords:** Tafsir, Gharîb al-Qur'ân, Lughât al-Qur'ân, Science, Interaction, Transformation.

## Giriş

Kur'an'ın rehberliğinden istifade etmek, ortaya koyduğu hükümleri hayata geçirmek, önerdiği ahlak ilkelerini uygulamak, bahsettiği haber ve kıssalardan yararlanmak için öncelikle onu anlamak, anlaşılmayan yerlerini izah etmek Kur'an-insan ilişkisi için vazgeçilmez bir durumdur. Yüce Kur'an, ilahi kaynaklı olmakla birlikte muhatap kitlesi itibariyle insanların anlayacağı bir dilde indirilmiş ve onu anlamayı amaç edinen tefsir ilminde öncelikli olarak dilsel yöntem ve bilgilerden istifade edilmiştir.<sup>1</sup> Bu sebeple olsa gerek ki ilk tefsir çalışmaları dili esas alan çalışmalardır. Kur'an'ın muradı ilahiye uygun bir biçimde açıklanmasını gaye edinen ulumu'l-Kur'an'ın aslı kaynaklarından bir tanesini de dilsel mevzular teşkil etmektedir.<sup>2</sup>

Hiz. Peygamber, Kur'an'ın kendisine inzâl edildiği şahsiyet olması ve bunun sonucunda üstlendiği Risâlet görevi itibariyle ilahi kelamı anlama ve anlamlandırmada ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Dolayısıyla o hayatta olduğu müddetçe Kur'an'ı anlama noktasında herhangi bir sorun yaşanmamıştı. Hiz. Peygamber'in hayattan ayrılması, Hulafâ-i Râşidin döneminde ve sonrasında Müslüman coğrafyasının genişlemesi, farklı din, dil ve kültürden insanların İslam'a intisabı neticesinde çeşitli problemler gün yüzüne çıkmış, çözüm bulmak amacıyla öncelikli olarak aslı kaynak Kur'an'a müracaat edilmişti. Kelamullah üzerinde îmalî fikr eden ulemanın anlayış, zekâ ve bilgi düzeyi aynı olmadığı gibi Kur'an'da kullanılan kelime ve kavramların anlaşılabilirlik düzeyi eşit değildir. Bir kısmı herkesin anlayacağı sadelikte iken diğer bir kısmı ise yabancı bir dilden geçmesi ya da Kur'an'ın kendisi ile indirildiği Kureyş lehçesi dışında farklı bir lehçeden gelmesi itibariyle ancak belli bir çaba sonucu anlaşılabilir. <sup>3</sup>

Kur'an ilimlerinden biri olan Garibu'l-Kur'an, vahy-i ilahide yer alan ikinci tür, anlamı iza- ha muhtaç garib kelimeleri konu edinen bir ilimdir. Bu sahada ortaya konulan eserler, Arap dilini merkeze alan çalışmalar, müellifleri ise müfessir kimliği yanında dilci kimliği ile ön plana çıkan bilginlerdir.<sup>3</sup> Garib kelimeler, yalnız Garibu'l-Kur'an ilminin değil aynı zamanda Arap dil lugatlarının da ilk nüvelerini oluşturmaktadır. Tefsir, Garibu'l-Kur'an ve kısmen Arap dil lugatı alanlarında doküman analizi metodu kullanılarak hazırlanan bu çalışma, Kur'an'da yer alan manası kapalı lafızları açıklamak amacıyla ortaya çıkan ve zamanla müstakil çalışma alanlarına dönüşen Garibu'l-Kur'an ve Arap dil lugatlarının karşılıklı etkileşimini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

<sup>1</sup> Esra Gözeler, Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an' Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Rebiul-Evvel 4 Rebiul-Evvel Arası) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2009), 37.

<sup>2</sup> Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 33.

<sup>3</sup> İsmail Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2010), 2.

Çalışma, ilk dönemlerde sûre ve âyet tertibini esas alan Garîbu'l-Kur'ân'ların, zamanla lugatlarda kullanılan alfabetik tertibe bürünmüş şekli olan Lugatu'l-Kur'ân'lara dönüşüm süreci üzerinde yoğunlaşmakta, dolayısıyla Garîbu'l-Kur'ân ilminin Arap dil lugatıyla ilişkisi bu bağlamla sınırlı tutulmaktadır. Bu dönüşüm gözden kaçırıldığı için zaman zaman birbirinin yerine kullanılan ancak muhteva olarak sınırlı sayıdaki garib kelimelerin mi yoksa bütün Kur'ân lafızlarının mı kastedildiği hususunda, yapılan çalışmalarda ortaya çıkan kavram kargaşasına dikkat çekmek amaçlanmaktadır. Garibu'l-Kur'ân ve Lugatu'l-Kur'ân olarak müstakil başlıklar altında defâaten ele alınan iki kavram, birbirine etkisi yönüyle ilk defa çalışmamızda ele alınmaktadır.

Garîbu'l-Kur'ân ve Lugatu'l-Kur'ân konuları günümüzde yapılan akademik çalışmalarda müstakil olarak çeşitli amaçlarla birçok kez ele alınsa da<sup>4</sup> tespit edebildiğimiz kadarıyla birincinin ikinciye dönüşümü, iki türün karşılaştırılması ve karşılıklı etkileşimi ve bu dönüşümü ortaya çıkaran etkenlerin neler olduğu, herhangi bir çalışmaya mevzu teşkil etmemiştir. Dolayısıyla iki tür arasındaki ilişki, derinlemesine incelenmesi gereken bâkir bir konudur. Diğer taraftan Garîbu'l-Kur'ân ve Lugatu'l-Kur'ân arasındaki farklılık tam olarak ortaya konulmadığı için klasik bir tefsir özelinde Garîbu'l-Kur'ân incelemesi yapılan doktora ve yüksek lisans düzeyindeki bazı çalışmalarda, araştırmaya esas alınan eserdeki bütün Kur'ân lafızları garib kabul edilmiştir.<sup>5</sup> Garib kelime örnekleri

<sup>4</sup> Garîbu'l-Kur'ân sahasındaki bazı çalışmalar: 1- İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Atâ b. Ebi Rabah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Gari bu'l-Kur'an'ı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 22, 1978, ss. 17-104. 2- Sadrettin Gümüş, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5-6 (1987-1988) ss. 9-26. 3- Şükrü Arslan "es-Semin ve Garîbu'l-Kur'ân'daki Metodu", *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, (1993). 4- Ali Bulut, "Kur'an Filolojisine Dâir İbn Abbas'a Nisbet Edilen Üç Eser", *On Dokuç Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 20-21, (2005), ss 277-294. 5- Osman Kara, "Ferahi'nin Müfredatu'l Kur'ân'ı ve Garîbu'l-Kur'ân İlmindeki Yeri", *Gümüşhane İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2012); Lugatu'l-Kur'ân sahasındaki bazı çalışmalar: 1- İsmail Kurt, "Kur'ân Lugatlarının Doğuşu ve Gelişimi", *Dokuç Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, (2017). 2- M. Selim İpek, "Kur'ân'a Yönelik Yapılan Lugat (sözlük) Çalışmaları" *Ekev Akademi Dergisi*, 53, (güz 2012). 3- İbrahim H. Karşlı, "Kur'ân Tefsiri Açısından İlk Arap Lugatı Kitabı'l-Ayn'ın Değerlendirilmesi *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4/14 (2004). 4- Muhammet Abay "Hahezade'nin Minhacu'l-Beyan'ı Çerçevesinde Osmanlı'da Kur'an Sözlükçülüğü", *Sahn'ı Seman'dan Daru'l-Funun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası; Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl*, 1, (2018)...

<sup>5</sup> Akyüzoğlu, *Taberî Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'ân*. Üç bölümden oluşan tezin ilk bölümünde Taberî ve tefsiri tanıtılmış, ikinci bölümde Garîbu'l-Kur'ân ilmi ve Taberî'nin garib kelime açıklama yöntemine, son bölümde ise ilk altı suredeki ve otuzuncu cüzde yer alan kısa surelerdeki garib kelime örneklerinin açıklamasına yer verilmiştir. Son bölümde yer alan garib kelime örneklerine bakıldığında Fatiha suresinin ilk âyetinde besmelenin bütün kelimelerine (115-116); ikinci âyette الْحَمْدُ – الْعَالَمِينَ رَبُّ – رَبُّ الْعَالَمِينَ kelimelerine (116); dördüncü âyette مَالِكِ – الدِّينِ kelimelerine (117); beşinci âyette نَعْتَمُ – الْمَغْضُوبِ – نَسْتَعِينُ kelimelerine (117); altıncı âyette الصِّرَاطِ – اِهْدِنَا – الصِّرَاطِ kelimelerine (118) yedinci âyette الضَّالِّينَ kelimelerine yani zamirler ve ismi işaretler hariç neredeyse suredeki bütün kelimelere garib kelime örneği olarak yer verildiği görülmektedir (119). Fâtiha sûresi kadar olmasa da diğer sûrelerde de oldukça çok sayıda kelime örneklerine yer verilmiş olduğu görülmektedir. Akyüzoğlu üçüncü bölümün başında bu bölümün başında yer verdiği kelimeleri "Taberî'nin garib kabul ettiği kelimeler" şeklinde nitelendirmekte ancak bu konuda hiçbir kıstas ortaya koymamaktadır (115). Anlaşılan Akyüzoğlu Taberî Tefsiri'nde açıklaması yapılan bütün kelimeleri garib olarak kabul etmektedir. Nitekim "çalışmanın metodolojisi" başlığı altında tezin yönteminin ortaya konulduğu giriş bölümünde hiçbir kriter gözetilmeksizin Taberî Tefsiri'nde açıklaması yapılan bütün kelimelerin aynı zamanda söz konusu tefsirin garib kelimelerini oluşturduğunu ifade etmektedir. ("Taberî'nin garib kabul edip açıklama yaptığı kelimeleri tespit ederken çalışmanın başında her açıklama yaptığı kelimeyi konu etmeyi düşünürken... 3) Hüseyin

içerisinde “belki, umulur ki (الإنسان) (“ ”),<sup>6</sup>(أَعْلَى)”, “büyük (كَبِيرَة)”, “su (ماء) ” gibi herkesin çok rahat anlayabileceği kelimelere dahi yer verilmiştir. Çalışmamız Garîbu'l-Kur'ân ve Lugatu'l-Kur'ân ayırımına dikkat çekmesi ve aralarındaki farkı ortaya koyması yönüyle önem arz etmektedir.

Makalede öncelikli olarak birbirinin yerine kullanılan Garîbu'l-Kur'ân ve Lugatu'l-Kur'ân kavramları hakkında bilgi verilmiş; Garîbu'l-Kur'ân'ın önemi, her iki türün birbiriyle ilişkisi üzerinde durulduktan sonra ilk türün ikinci türe dönüşümü ve bu durumu doğuran etkenler incelemeye tabi tutulmuştur. İki türle ilgili çok sayıda esere atıfta bulunulmuştur. Özellikle Garîbu'l-Kur'ân edebiyatının, muhtevası aynı kalmakla birlikte tertibinde değişiklik yapılmak suretiyle Lugatu'l-Kur'ân'lara dönüşümünün ilk örneğini oluşturan Muhammed b. Uzueyz es-Sicistânî'nin (ö. 330/941) *Nuzhetu'l-Kulûb fi Tefsiri Garîbi'l-Kur'ân* isimli eseri özelinde iki tür arasındaki etkileşim somut hale getirilmeye çalışılmıştır.

Ayet-sure sırasına dayalı Mushaf tertibini esas alan Garîbu'l-Kur'ân (İbn Abbas (ö. 68/687-688), *Tefsîru İbn Abbas, el-Müsemma bi-Sahîfeti Ali b. Ebi Talha*.<sup>10</sup> 2- Ebu Ubeyde Mamer b. Müsenna (ö. 209/824 ?), *Mecâzu'l-Kur'ân*.<sup>11</sup> 3- İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*.<sup>12</sup>) ve harf sırasına göre alfabetik tertibi esas alan Lugatu'l-Kur'ân (1- Muhammed b Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941), *Nuzhetu'l-Kulûb fi Tefsiri Garîbi'l-Kur'ân'il-Azîz*.<sup>13</sup> 2- Rağîb el-İsfahânî (ö. V./

Akyüzoğlu, *Taberi Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'ân* (Sakarya, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004). Yine benzer bir durum Halil İbrahim Süslü'nün çalışmasında da görülmektedir: *Celâleyn Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'ân Örnekleri* (Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016, 153-176) söz konusu çalışmada Sayın Süslü Garîbu'l-Kur'ân ilmi ile ilgili tanımlara (Ömer Nasuhi Bilmen ve İsmail Cerrahoğlu'ndan) yer verse de (33) kendi çalışması bağlamında net bir tanım yapmamakta ve “Celâleyn Tefsirinde Garîbu'l-Kur'ân Örnekleri” bölümünde yer verilen kelimelerin neye göre garib kabul edildiği ile ilgili bir açıklamada bulunmamaktadır. Yani bir manada Celâleyn Tefsiri'nde hakkında açıklama yapılan bütün kelimeler garib kabul edilmektedir.

<sup>6</sup> Akyüzoğlu, *Taberi Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'ân*, 132.

<sup>7</sup> Akyüzoğlu, *Taberi Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'ân*, 122.

<sup>8</sup> Akyüzoğlu, *Taberi Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'ân*, 147.

<sup>9</sup> Akyüzoğlu, *Taberi Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'ân*, 149.

<sup>10</sup> İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas, el-Müsemma bi-Sahîfeti Ali b. Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'ân'il-Kerîm*, thk. Abdumunim Reccal (Beyrut: Muessesetü'l-Kütübü's-Sikâfiyye, 1991), 77, 21-22.

<sup>11</sup> Ebu Ubeyde Mamer b. Müsenna, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tah. Mehmet Faud Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1962), *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın bir diğer adı da *Garîbu'l-Kur'ân*'dır. *Garîbu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *İrâbu'l-Kur'ân* isimleriyle Müellife nispet edilen eserlerin (İbn Nedim, el-Fihrist, 37) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın değişik isimleri olduğu anlaşılmaktadır. Adem Yerinde, “*Mecâzu'l-Kur'an*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 28/225.

<sup>12</sup> Abdullah b Müslim b. Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, tah. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1978) s. 38.

<sup>13</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Uzey es-Sicistânî, *Nuzhetu'l-Kulûb fi Tefsiri Kur'ân'il-Azîz*, tah. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013), 57-58.

XI. Yy. ilk çeyreği), *el-Müfredât*.<sup>14</sup> 3- Semîn el-Halebi (ö. 756/1355), *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrêfi'l-Elfâz*.<sup>15</sup> türünün ilk ve en meşhur eserlerinin muhtevası, ilk üç kelime ile sınırlı da olsa tablolara dökülmek suretiyle Garîbu'l-Kur'ân'ların Lugatu'l-Kur'ân'lar dönüşümü ve ikisi arasındaki farklar göz önüne serilmeye çalışılmıştır.

### 1. Garîbu'l Kur'ân ve Lugatü'l-Kur'ân Kavramları

Uzaklaşmak, ayrılmak, güneşin batması anlamındaki غَرِب kökünden türeyen garib (غَرِيب) kelimesi غَرِبًا - غَرِبٌ - غَرَبٌ şeklinde çekimlenip sözlükte “insanlardan, vatanından ve her şeyden uzak [yalnız, tek] olan”, “kendi türleri arasında benzeri bulunmayan”, “manası kapalı söz anlamlarına gelmektedir”.<sup>16</sup> Kur'ân'da 13 farklı kalıpta 19 yerde kullanılmıştır.<sup>17</sup>

Garib kelimesi kullanıldığı ilim dalına göre farklı istilâhî anlamlar kazanmıştır. Astroloji istilâhında bulunduğu yerle ilgili herhangi bir malumatın olmadığı yıldızları; belağat ilminde edebi zevke uygun olmayıp kulağı tırmalayan lafızları; Hadis ilminde herhangi bir tabakada râvînin tek başına kaldığı rivayetleri ifade etmektedir. Lugat ve tefsir ilminde manası müphem olan, kişinin manasını anlamakta zorlandığı ve başka birinin açıklamasına ihtiyaç duyduğu, kullanımı yaygın olmayan lafızlar kastedilmektedir.<sup>18</sup> Nitekim kişi yabancı ve az kullanılan bir kelime ile meramını ortaya koyunca “تَكَلَّمَ فَأَعْرَبَ”; kişinin kullandığı kelime anlaşılmayıp kapalı bulunduğu “غَرِبٌ” ve “كَلَامُهُ” ve “غَرِبَتْ هَذِهِ الْكَلِمَةُ” ifadeleri kullanılır.<sup>19</sup>

Ulumu'l-Kur'ân mevzuları arasında önemli bir yeri olan ve çok sayıda eserin telif edildiği<sup>20</sup> Garîbu'l-Kur'ân ilminin İbn Abbas'tan Ebu Hayyan el-Endülüsi'ye kadar olan te'lifatında garib kelimeye dair her hangi bir tanım yapılmamıştır. Müellifler de eserlerine aldıkları garib kelimelerle

<sup>14</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Ragîb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, tah. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 57-59.

<sup>15</sup> Ebu'l-Abbas Şihâbeddin Ahmed b. Yusuf b. İbrahim Semîn el-Halebi, *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrêfi'l-Elfâz*, tah. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 41-47.

<sup>16</sup> Ahmed Abdulgafûr Attar, *Mukaddimetu's-Sıhab* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 43-44; Isfahânî, *el-Müfredât* 604-605; Ebu Süleyman Hamd b Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Garibu'l-Hadis*, thk. Abdülkerim İbrahim el-Azbâvî (Mekke: Câmîatu Ümmül Kurâ, 1982), 1/70-71; Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfüz-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Fünun*, thk. Şerafettin Yalçkaya (Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsi'l- Arabi, 1941), 2/1203; Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts), 1/639-640.

<sup>17</sup> *Kur'ân Yolu Medlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Bakara 2/115, 142, 177, 258; el-Maide 5/31; el-Araf 7/137; el-Kehf 18/17, 86; et-Taha 20/130; en-Nur 24/35; eş-Şuarâ 26/28; el-Kasas 28/44; el-Fâtır 35/27; el-Kâf 50/39e; el-Müzemmil 73/9.

<sup>18</sup> Muhammed Ali et-Tahânevî, *Keşşaf Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Rafîku'l- Acem – Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1996), 1250-1251; Abdulhamit seyyit Tilîb, *Garibu'l-Kur'an Ricâlubû ve Menêbicubum min İbn Abbas ile Ebi Hayyân* (Kuveyt, b.y. 1986), 26; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 147.

<sup>19</sup> Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Omer b. Ahmed Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998) 1/697.

<sup>20</sup> Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.) 1/291; Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004), 1/343



İlgili bir kıstas ortaya koymamışlardır.<sup>21</sup> Ebu Hayya'nın *Tuhfetü'l Erîb*'i ve sonraki dönem telifatında ise garibliğin kişiye göre değişen izâfî bir kavram olduğuna vurgu yapılması sebebiyle<sup>22</sup> efrâdını câmî agyârını mânî bir garib kelime tanımı ortaya konulamamıştır. Yazara göre değişen garib kelime örnekliğinde eserler telif edilmiştir. Bu sebeple garib kelimenin tanımına yönelik açıklama yapan son dönem müelliflerin görüşlerine yer verip söz konusu ilmin sınırlarını belirginleştirmek istiyoruz.

Mekki b. Ebi Talib'e ait *el-Umde fî Garibi'l-Kur'an*'ın muhakkiki Yusuf Maraşlı Garîbu'l-Kur'ân'ı "Arap dili ve luğatındaki esaslar doğrultusunda Kur'an'daki anlamı kapalı lafızları açıklamakla iştigal eden, tefsir ilminin dilsel yönünü veya dile mahsus araştırmaları konu edinen ilim dalıdır"<sup>23</sup> şeklinde açıklamaktadır. *Târibu Âdâbi'l-Arap* içerisinde *Müfredâtu'l-Kur'an* başlığında konuyu ele Mustafa Sâdık er-Râfî, Kur'ân'da yer alan ve garib terimiyle ifade edilen kelimelerle fesahatten uzak, kulağa hoş gelmeyen, insanı rahatsız eden kelimelerin kastedilmediğini söylemektedir. Çünkü Kur'an bunlardan münezzehtir. Bilakis fasih ve güzel olan ancak açıklaması noktasında zorluk çekilen ve manasını bilmede işin ehli uzmanlarla diğer kişilerin eşit olmadığı lafızlar kastedilmektedir. er-Râfî, çeşitli lehçeler ve yabancı dilden Arap diline geçen kelimeler sebebiyle gariplik olgusunun ortaya çıktığını beyan etmektedir.<sup>24</sup> Garîbu'l-Kur'ân sahasında yazılan eserleri dönemlere ayırarak ele alan kapsamlı çalışmasında Abdulhamid Seyyid Tılib ise "kişinin ilk işittiği anda idrak etmekte zorluk çektiği ancak tefekkür ve anlama gayretinden sonra çözümleyebildiği lafızlar Kur'ân'ın garib kelimelerini oluşturur"<sup>25</sup> ifadeleri ile Garîbu'l-Kur'ân ilminin ham maddesi niteliğindeki garib kelimelere işaret etmektedir.

Ülkemizde yapılan çalışmalarda Garîbu'l-Kur'ân ilmiyle ilgili tanım ve değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda söz konusu meseleyi ortaya çıkaran iki temel durum ön plana çıkmaktadır:

- 1- Sık kullanılmaması sebebiyle manası bilinmeyen ve anlaşılması güç olan lafızlar,

<sup>21</sup> İbn Abbas, *Kitâbu'l-Lugât fi'l-Kur'an*, thk. Selahaddin el-Müneccid (Kahire: Matbaatu'r-Risale, 1946); *Tefsiru İbn Abbas, Mesâilu Nâfi b. Ezrak*, Suyûtî, *el-İtkân* içinde 1/388-415; Muhammed Fuad Abdulbâki, *Mu'cemu Garibi'l-Kur'an Mustebracen Min Sahibi'l-Buhari* (Kâhire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1950) içinde, 234- 291.

<sup>22</sup> Esîrudin Ebu Hayyan el-Endülûsî, *Tuhfetü'l- Erîb bimâ fi'l-Kur'ân'i mine'l-Garib*, thk. Semir el-Meczub (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983), 40; İbn Akîle el-Mekkî, *eş-Ziyâde ve'l-Ihsan fi Ulûmi'l-Kur'an* (Şânka: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâse, 2006), 9/ 90

<sup>23</sup> Ebu Muhammed Mekki b. Ebi Talib Hammuş b. Muhammed, *el-Umde fî Garibi'l-Kur'an*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mer'aşlı (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1981), 14.

<sup>24</sup> Mustafa Sâdık er-Râfî, *Târibu Adabi'l-Arap* (Kâhire: Müessesetu Hindâvî, 2013), 405-406.

<sup>25</sup> Tılib, *Garibu'l-Kur'an*, 26.

2- Kureyş lehçesi dışındaki bir lehçeden gelen ve yabancı dilden geçen lafızlardır.<sup>26</sup>

Netice itibariyle ortaya konulan tanım ve açıklamaların tamamı göz önünde bulundurulduğunda gariplik olgusunu ortaya çıkaran ana etkenler şunlardır:

- Bir lafzın yabancı dilden geçerek Arap diline mâl olması, yani ta'rib olgusu,<sup>27</sup>
- Kureyş dışındaki farklı bir lehçeden gelmesi,<sup>28</sup>
- Kelimenin anlamının kolay bilinmemesi.<sup>29</sup>

Görüldüğü üzere gerek Arap âleminde gerekse ülkemizde Garîbu'l-Kur'ân konusunda son dönemlerde yapılan çalışmalarda, “anlamın kolay bilinmemesi” şeklinde ifade edilen kişiye göre değişen göreceli, soyut biçimi, tespitinin adeta imkânsızlığı nedeniyle bir tarafa bırakılırsa; kelimedeki garibliği/kapalılığı oluşturan iki somut unsur ön plana çıkmaktadır. Birincisi yabancı dillerden geçerek Arap diline mâl olmuş muarrab kelimeler diğeri ise Kureyş dışı lehçelerden gelerek Kur'ân'da yer alan anlamı kapalı lafızlardır. Garîbu'l-Kur'ân ilminin öncüsü olan İbn Abbas'a ait *Kitâbu'l-Lugât fi'l-Kur'an* isimli eserin muhtevasının yabancı kökenli ve farklı lehçelerdeki kelimelerden oluşmasının, tanımlarda bu iki mevzunun ön plana çıkmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Buraya kadar yaptığımız araştırma ve değerlendirmelerden yola çıkarak Garîbu'l-Kur'ân ilmini şu şekilde tanımlayabiliriz: Başlangıçta anlamı kapalı olup kolay anlaşılmayan, çeşitli Arap lehçelerinden ve yabancı dillerden geçerek Arap diline mâl olan, normal kişilerin değil de dil sahasında uzman olanların anlayabileceği belirli sayıdaki Kur'an lafızlarını konu edinen, bu yönüyle sonraki dönemlerde Kur'an lafızlarının tamamını ele alan Lugatu'l-Kur'ân'ların ilk aşamasını oluşturan ilme Garîbu'l-Kur'ân denir.

Lugatu'l-Kur'ân, (Kur'ân sözlükleri) kavramı hakkında ise şunları söyleyebiliriz. Lugatu'l-Kur'ân deyince ilk olarak Kur'ân'ın kendisiyle inzal edildiği Arap dili akla gelmektedir.<sup>30</sup> Yine ilk dört asırda Arapça yazılan eserler, tercümelemler ve bunların yazarları hakkında bilgileri içeren İslam

<sup>26</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973), 1/119; Cerraoglu, *Tefsir Usulü*, 147

<sup>27</sup> Suyûtî, *el-İtikan*, 1/429-430; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/119; Cerraoglu, *Tefsir Usulü*, 147; “Garîbu'l-Kur'ân”, 13/379, *Tefsirde Ata b. Ebi Rabah*, 22.

<sup>28</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/119; Cerraoglu, *Tefsir Usulü*, 147, “Garîbu'l-Kur'ân” 13/379, *Tefsirde Ata b. Ebi Rabah*, 22; Suyûtî, *el-İtikan*, 1/387-428; İbn Abbas, *Kitâbu'l-Lugât*, 19-56, bu iki eserde garib kelime ile ilgili tanım verilmemekte ancak ilgili sayfalarda garib kelimeler lehçelerdeki anlamları doğrultusunda açıklanmaktadır.

<sup>29</sup> Suyuti, *el-İtikan*, 1/343-344; et-Tahânevî, *Istulâbâtü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, 1250.

<sup>30</sup> er-Râfî, *Târibü Âdâbi'l Arap*, 400; Muhammed Ravvas Kalacî, *Lugatu'l-Kur'an Lugati'l-Arabi'l-Mubtâratı* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, ts.), 7-8; Abdülcelil Abdürrahim, *Lugatu'l-Kur'an'il-Kerim* (Umman: Mektebetü'l-Risaleti'l-Hadise, 1981), 8...



dünyasının ilk biyografik eseri olan İbn Nedim'in (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist*'inde<sup>31</sup> Garîbu'l-Kur'ân ve Lugâtu'l-Kur'ân iki farklı tür olarak değerlendirilmiş ve peş peşe iki farklı başlık altında ilgili eserlerin müellifleri zikredilmiştir.<sup>32</sup> Ancak *el-Fihrist*'te çoğul olarak zikredilen Lugâtu'l-Kur'ân ifadesinden kasıt, diller (lugatlar) veya Kur'ân sözlükleri değil, Kur'ân'da yer alan lehçelerdir. Çünkü Kur'ân'ın birçok dili yoktur. Bizzat kendisinin beyanı ile tek bir dili vardır o da Arapçadır.<sup>33</sup> “Kur'ân lehçeleri ile ilgili telif edilen eserlerin müellifleri” (كُتِبَ الْمُؤَلَّفَةُ فِي لُغَاتِ الْقُرْآنِ) başlığı altında ismine yer verilen âlimler de, Kur'ân'daki lehçeler konusunda yazılıp ta zamanımıza ulaşamayan eserlerin müellifleridir.<sup>34</sup>

Garîbu'l-Kur'ân'la ilişkisini ele aldığımız Lugatu'l-Kur'ân'dan kastımız ne Arap dilidir ne de Kur'ân'da yer alan lehçelerdir. Bilakis başlangıçta Kur'ân'da 700 civarındaki garib kelime<sup>35</sup> ile başlayan Garîbu'l-Kur'ân eserlerinin, zamanla Kur'ân kelimelerinin tamamını alfabetik sıraya göre ele alan Kur'an sözlüklerine dönüşmüş halidir. Normal lugatlardan farklı olarak Kur'ân'da yer alan kelimelerin daha iyi anlaşılması için oluşturulan ve yalnız Kur'ân'da yer alan lafızları harf sırası tertibiyle ele alan sözlüklerdir.

## 2. Garîbu'l-Kur'ân İlminin Önemi

Birçok ayette Kur'ân'ın tefekkür<sup>36</sup> ve tedebbür<sup>37</sup> edilmesi istenmiş, bunu yapmayanlar kınanmıştır.<sup>38</sup> Manasını bilmeden ayetler üzerinde îmalı fıkır yapılamayacağı âşikardır. Bu sebeple müfessirin bilmesi gereken ilimlerin başında dil ilimleri gelmektedir.<sup>39</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere Kur'ân'da anlamı kapalı lafızları konu edinen Garîbu'l-Kur'ân ilmi, âyetlerin anlaşılması, anlamı izaha muhtaç kelime ve ifadeleri anlaşılır kılması yönüyle tefsir ilimleri içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Bedrettin Zerkeşi (ö. 794/1392), Kur'ân

<sup>31</sup> Ayşe Alan, *İbnu'n-Nedim'in el-Fihrist Adlı Eserine Göre Tercüme Faaliyetleri ve Mütercimler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 24; Nasuhi Ünal Karaaslan, “İbnu'n-Nedim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/172.

<sup>32</sup> el-Verrâk, (İbn Nedim) Muahmed b. İshak en-Nedim el-Ma'ruf İshak b. Ebi Ya'kup, *el-Fihrist fi Abbâri'l-Ulemâ'il-Musanni'în mine'l-Kudemâ'i ve'l-Muhdisîn ve Esmâ'i Kütiübihim*, by. ts. 37-38.

<sup>33</sup> el-Yusuf 12/2; ez-Zuhuf 43/3.

<sup>34</sup> Etab Altohan, *Eski Arap Lehçeleri (İbnu'l-Enbârî Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 22-23 (Arapça olarak te'lif edilmiştir.).

<sup>35</sup> er-Râfî, *Târîbu Âdâbi'l-Arap*, 40; el-Akk, *Usulu tefsir*, 150.

<sup>36</sup> el-Al-i İmran 3/191; el-Araf 7/176; el-Yunus 10/24; er-Rad 13/3; en-Nahl 16/11...

<sup>37</sup> en-Nisa 4/82; es-Sad 38/294.

<sup>38</sup> el-Müminun 23/68; el-Muhammed 47/24.

<sup>39</sup> Suyûtî, *el-İtcan*, 2/463-464.

ilimleri sahasında yazılmış en önemli ve en mükemmel te'liflerden biri olan<sup>40</sup> 47 bölümlük (الأنوع) *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*'ın 18. bölümünü Garîbu'l-Kur'ân'a ayırmıştır.<sup>41</sup> Yine bu sahanın önemli bir diğer eseri olan ve Zerkeşi'nin *el-Burhan*'ı esas alınarak ve onun tertibi üzere hazırlanan<sup>42</sup> Suyûtî'ye (ö. 911/1505) ait 80 bölümden oluşan *el-İtkan*'ın 36. bölümü bu ilim dalına tahsis edilmiştir.<sup>43</sup>

Her iki müellif te Garîbu'l-Kur'ân ilmini bilmenin müfessirler için zorunlu olduğunu ifade ederken Zerkeşi, bu ilme sahip olmayan kişinin Kur'ân hakkında konuşmaya cüret etmesinin helal olmayacağını beyan eder<sup>44</sup> ve görüşünü şu delillerle pekiştirir:

- Abdullah İbn Ömer'in (ö. 73/693) merfu olarak rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber: "Her kim Kur'an okur ve anlamını bilirse her harf için yirmi sevap kazanır. Kim de anlamını bilmeden okursa her harf için on sevap kazanır."<sup>45</sup>
- Malik b. Enes (ö. 179/795: "Arap dilini bilmediği halde Allah'ın kitabını tefsir eden bir kimse bana getirilirse yapacağım şey onu cezalandırmaktır"<sup>46</sup> buyurmuştur.
- Mücahid b. Cebr (ö. 103/721): "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kimsenin Arap dilini bilmezken Allah'ın kitabı hakkında konuşması helal olmaz" buyurmuştur.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> Mustafa Öztürk, "Zerkeşi'nin Kaynakları el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an Üzerine Bir İnceleme" *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2003), 181; Menderes Gürkan, "Zerkeşi, Bedrettin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/289.

<sup>41</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/291.

<sup>42</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 1/38, 40.

<sup>43</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 1/ 343, Ulumul Ku'rân sahasında yapılmış en kapsamlı çalışmalardan biri olan Suyûtî'nin Kur'ân ilimleri ansiklopedisi niteliğindeki *el-İtkan* isimli eserine bakıldığında önemli bir bölümünün dil ile ilgili meselelere ayrıldığı görülür. Müellif, 80 nev'e (bölüme) ayırdığı eserin, ilk cildinde yer alan 36-42. bölümleri tamamen dilsel konulara ayırmıştır. 36. bölümü Garîbu'l-Kur'ân'a; 37. Bölümü Hicaz lügatı dışındaki kelimelerin yer aldığı ayetlere; 38. bölümü Arap dili dışındaki (Acemce: Yabancı dilden geçen) kelimelere; 39. bölümü vücut ve nezâir konularına; 40. bölümü müfessirin bilmesi gereken harf (أ), isim (مَهْمَا) fiil (تَبَارَكَ) ve zarf (مَتَى) türünden edatlara [Müellif bu bölüme cümleden çıkarılacak anlamın ve hükümlerin edatlara göre farklılık gösterdiğinden, bu sebeple önemli olduklarından bahsederek giriş yapar ve her birini birçok âyet örnekleriyle ayrıntılı şekilde açıkladığı 111 edata değinir. Örnek olması açısından harfi cerlerle ilgili Suyûtî'nin değindiği bir örneği burada zikretmek istiyorum. Zekâtın sarf yerleri olan 8 sınıfın açıklandığı *وَفِي الرِّقَابِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا... وَإِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ* Tevbe, 9/60. âyette ilk dört sınıf için ل harfi ceri, ikinci dört sınıf için ise فِي harfi ceri kullanılmıştır. Bu durum ikinci sınıfın birinci sınıftan zekâta daha fazla ihtiyacı olduğuna işaret etmektedir. Çünkü فِي harfi cerinde kap gibi, bir şeyi içinde bulundurma manası vardır. Bir şeyin kaba konularak karar kılındığı gibi bu sınıfın zekât hususunda daha fazla hak sahibi olduklarına işaret etmek için فِي harfi ceri kullanılmıştır.] Suyûtî, *el-İtkan*, 1/460; Biz buraya kadar dil ile doğrudan alakalı konulara değindik. Eğer dolaylı olarak irtibatlı olan (Muhkem-müteşabih; mutlak-mukayyed; âm-hâs; mücmel-mübeyyen; mantuk-mefhum; hakikat-mecaz; teşbih-istiare... vb konulara da yer verseydik eserin yarısından fazlasının dil ile ilgili olduğunu görürdük. Geniş bilgi için bkz: Suyûtî, *el-İtkan*, 1/5-210.

<sup>44</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/291; Suyûtî, *el-İtkan*, 1/343.

<sup>45</sup> Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Câmî li-Şuabi'l-İman*, tah. Abdulali Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Meketbetü'r-Rüşd, 2003), 3/549 (No. 2097); Suyûtî, *el-İtkan*, 1/ 343.

<sup>46</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, 3/ 543, (No. 2090); Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/291; Suyûtî, *el-İtkan*, 2/461-462.

<sup>47</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/291; Suyûtî, *el-İtkan*, 2/464.

Rağıp İsfahâni, meşhur eseri *el-Müfredât*'ın ön sözünde bütün dini ilimlerin temelini oluşturan Kur'an kavramlarını konu edinen Garibu'l-Kur'an ilminin önemi hakkında şunları söyler:

Kur'an ilimleri içerisinde kendisi ile iştilal etmeye en fazla ihtiyaç duyulana, lafzî ilimlerdir. Kur'an kavramları da araştırılıp ortaya konulması gereken ilimlerden biridir. Kelâmullah'ın manasını anlamak isteyen ilk yardımcı dokunacak olan ve o kişinin öncelikli olarak öğrenmesi gereken şey Kur'an kavramlarıdır. Bu kavramları bilmek, bina yapmak isteyen kişinin en temel ihtiyacı olan tuğlaları elde etmesine benzetmektedir. Bu durum sadece Kur'an ilimleri için değil bütün dini ilimler için geçerli ve gereklidir. Çünkü Kur'an ilimleri Arap kelimelerinin özü, esas, en kıymetlisi ve amaca ulaşmaya en çok vesile olanıdır. Fakihler ve bilginler hüküm ve bilgilerini bu lafızlarla elde eder, şair ve belagatçıların nazım ve nesirleri ona dayanır. Kur'an lafızları ve onlardan türetilenler ile bunların dışındakilerin durumu, meyvenin özü ile kabuk ve çekirdeği, buğdayın içi ile kepeği arasındaki farka benzer.<sup>48</sup>

### 3. Garibu'l-Kur'an-Lugatu'l-Kur'an İlişkisi

Kelâmullah'ın iki kapak arasında toplanması, sözlü hitaptan yazılı bir kitaba dönüşmesiyle inananların Kur'an'la ilişkisi farklı bir niteliğe bürünmüştür. Kur'an'ın anlaşılması artık Hz. Peygamber'in dilinden sözel olarak değil, Mushaf halinde bir metin olarak gerçekleşmekteydi. Dolayısıyla Kur'an'ın anlam dünyasına artık Arap dilinin sınırları içerisinde ulaşılabilirdi. İşte tam bu noktada Kur'an'ı anlamının yapı taşlarını oluşturan kelimeler, özellikle manası kapalı garib lafızlar ciddi önem arz etmektedir. Garibu'l-Kur'an ilminin önemi yalnız âyetleri açıklayıp yorumlayan tefsir ilmi ile sınırlı değildir. Kur'an, bütün İslamî ilimlerin ana kaynağını teşkil ettiği gibi onun lafızları da fıkhîta ortaya konulan hükümlerin, kelimelerde tespit edilen inanç esaslarının, Arap dilinde kabul edilen kuralların, belagatta elde edilen ifade gücü ve zenginliğin birer aracıdır. İsfahâni'nin ifade ettiği gibi "Kur'an lafızları Arap kelimelerinin özü, esas, en kıymetlisi ve amaca ulaşmaya en çok vesile olanıdır."<sup>49</sup> Bunu çok iyi bilen İslam bilginleri erken dönemden itibaren Kur'an'ın dili üzerinde hassasiyetle durmuşlar, onu anlamaya yönelik çalışmaların ilk nüvelerini garib kelimelerle ilgili açıklamalar oluşturmuşlardır.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> İsfahâni, *el-Müfredât*, 54-55.

<sup>49</sup> İsfahâni, *el-Müfredât*, 54-55;

<sup>50</sup> Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-İslâmî*, terc. Mahmut Fehmi Hicazi (Almancadan Arapçaya) (Riyad: Câmîatu İmam Muhammed b. Suudi'l-İslamiyye-Câmîatu'l-Meliki Suud), 1/64; Gümüş, "Garibu'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu", 12; Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu*, 68; Ali Bulut, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı", 394; Ayrıca tefsirle ilgili ilk malumatları bir araya getiren hadis kitaplarının tefsir bölümlerinde açıklaması yapılan garib kelimelerin sayısı oldukça fazladır. Örnekler için Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, es-*Sabihu'l-Buhari*, tah. Şeyh Muhammed Ali el-Kutb-Şeyh Hişam el-Buhari (Beyrut: Mektebetü'l el-Asriyye, 2007), "*Tefsir*", 3/1349-1604.

Garîbu'l-Kur'ân çalışmaları erken dönemde İbn Abbas'ın önderliğinde başlamış,<sup>51</sup> Muhammed b. Uzeyz es-Sicistâni (ö. 330/941) ile birlikte bu alanda te'lif edilen eserlerde üslup değişikliğine gidilerek ayet tertibinden alfabetik tertibe geçilmiştir. V. (XI.) yüzyıl müelliflerinden, bu türün en güzel örneğini ortaya koyan Rağıp İsfahani'nin *el-Müfredât*'ıyla<sup>52</sup> birlikte Kur'ân'daki bütün kelimeler Garîbu'l-Kur'ân kapsamına girmiştir. Böylece kelimelerle birlikte harfler<sup>53</sup> ve edatlar<sup>54</sup> dâhi garib kabul edilerek izah edilmeye başlanmıştır. Bir anlamda Garîbu'l-Kur'ânlar, garib-garib olmayan ayrımı yapılmaksızın, Kur'ân'ın bütün kelimelerini kapsayan Lugatu'l-Kur'ân'lara (Kur'ân sözlüklerine) dönüşmüştür.

Bu dönüşümün farkında olmayarak Garîbu'l-Kur'ân ve Lugatu'l-Kur'ân türü arasındaki farklılığı gözden kaçıran bazı akademik çalışmalarda, edatlar dâhil Kur'ân lafızlarının tamamını garib kabul eden bir yaklaşım benimsenmiştir. Giriş kısmında örnekleri ortay konulduğu üzere

<sup>51</sup> İbn Abbas'a nispet edilen üç temel eser vardır: A- *Garibu'l-Kur'an/Lugatu'l-Kur'an*. Mekke tefsir ekolü müntesiplerinden Ata b. Ebi Rabah (v.114/732)'ın İbn Abbas'tan gelen tefsir rivayetlerini derleyerek oluşturduğu eserde Kur'an'daki garib kelimelerin yabancı dildeki kökenleri ve hangi lehçeden geldiği ortaya konulmak suretiyle ifade/kelimelerin anlamları izah edilmeye çalışılmıştır. Bu eser yazma nüshalar halinde değişik isimlerle farklı kütüphanelerde bulunmaktadır. Atıf Efendi Kütüphanesi 2815/8 nolu bölümde bulunan nüsha *Kitabu Garibi'l-Kur'an*; Esat Efendi Kütüphanesi, 91/3 nolu bölümde yer alan nüsha ise *Lugatu'l-Kur'an* ismini taşımaktadır. Ayrıca Selahaddin el-Müneccid tarafından *Kitabu'l-Lugât fi'l-Kur'an* ismiyle ilki Kahire: Matbaatu'r-Risale yayın evi tarafından 1946 yılında olmak üzere çeşitli zamanlarda (Beyrut: 1972, 1978) yayımlanmıştır. İsmail Cerrahoğlu, söz konusu iki nüshayı Ebu Ubeyd Kasım b. sellam (v. 224/838)'ın *Lugatu Kabâili'l-Arap* isimli eseriyle karşılaştırarak, "Tefsirde Ata b. Ebi Rabah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garibu'l-Kur'an'ı" isimli makalede yayımlanmış (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (1978): 17-104) ve üç eserin de esas itibarıyla aynı kaynaktan yani İbn Abbas'tan geldiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

B- *Mesâilü Nâfi b. Ezrak*: Eserin yazma nüshaları Murat Molla Kütüphanesi no 307/4 nolu bölümde ve Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü no 757/2'de bulunmaktadır. İbn Abbas'la Nâfi b. Ezrak arasındaki diyalogdan oluşan esere ilk olarak Suyûtî el-İtkân'da (1/388- 415) yer vermiştir; Daha sonra eser Muhammed Fuad Abdalbâki tarafından *Mu'cemu Garibi'l-Kur'an Mustehracen Min Sabibi'l-Buhâri*, isimli kitabın son kısmında yayımlanmıştır. Abdalbaki, tekrarın oluşturacağı bıkkınlıktan kaçınmak amacıyla soru cevap kısmını zikretmediğini belirtmiş, kelime açıklamasına ve şüre dip not kısmında yer vermiştir. Babu'l-Hemze başlığı altında 80/Abese:31. ayette yer alan لَبَّا kelimesi ile başlamış ve 6/Enam 99. âyetteki يَبْعُهْ kelimesi ile bitirerek 200 kelimeye yer vermiştir. Muhammed Fuad Abdalbâki, *Mu'cemu Garibi'l-Kur'an Mustehracen Min Sabibi'l-Buhâri*, (Kahire: Daru İhyâi Kutubi'l-Arabi, 1950), 234-292.

C- *Sabifetü Ali b. Ebi Talha*: İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin tedvin edilenlerinin en eski ve en sıhhatli olanı kabul edilmekte olup, Taberi (v.310/922), İbn Ebi Hatim (ö.327/939) İbn el-Münzir (ö.318/930) tefsirlerinde ve Buhari (v.256/870)'nin *es-Sabil*'inde dağınık olarak rivayetler halinde yer almaktadır. Suyûtî bunlardan Taberi ve İbn Ebi Hatim tefsirlerinde dağınık halde bulunan nakilleri sure başlıkları altında toplayarak *el-İtkân*'ında yer vermiştir. *Tefsiru İbn Abbas el-Müsemma bi-sabifeti Ali b Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'an'il-Kerim* ismiyle Raşid Abdunmunim Reccal tarafından yayımlansa da söz konusu çalışmada İbn Ebi hatim ve İbn el-Munzir tefsirlerindeki nakiller yer almadığı için eksik kalmıştır. Muhammed Faud Abdalbaki, Buhari'nin *es-Sabil*'indeki garibu'l-Kur'ân'la ilgili rivayetleri derleyerek yukarıda yer verdiğimiz *Mu'cemu Garibi'l-Kur'an Mustehracen Min Sabibi'l-Buhari?* isimli eserini neşretmiştir. Cerrahoğlu, "Ali ibn Abi Talha'nın Tefsir Sahifesi" isimli makalesinde (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1969): 55-82) bu sahifenin dağınık halde bulunduğu dört eserin her birinden örnekler sunmuş, sahifenin tanıkları ve râvileri hakkında ayrıntılı bilgilere yer vermiştir.

<sup>52</sup> Zerkeşi ve Suyûtî eserlerindeki Garibu'l-Kur'ân bahsinde *el-Müfredat*'ı bu alanın en güzel eserlerinden biri ( وَمِنْ أَحْسَنِهَا كِتَابُ الْمُفْرَدَاتِ لِلرَّاعِبِ ) olarak zikrederler. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/291; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/343.

<sup>53</sup> *el-Müfredat*'ta lam harfi لا- اللام başlıklarıyla ayrıntılı şekilde açıklanmıştır. İsfahânî, *el-Müfredat*, 753-756.

<sup>54</sup> Yine لولا- لولا edatları içinde müstakil başlıklar açılmıştır. İsfahani, *el-Müfredat*, 753.

araştırmaya esas teşkil eden eserlerdeki bütün lafızlar garib kabul edilmiştir. Oysa bu durum her şeyden önce Garîbu'l-Kur'ân ilminin ismiyle müsemmâlaşan, kendisine bu ismin verilmesine neden olan kapalılık, bilinmezlik yani gariblikle uyuşmamaktadır. Diğer taraftan bu alanda te'lif edilen eserlerdeki garip kelime mefhumuna da ters düşmektedir. Şöyle ki öncülüğünü İbn Abbas'ın yaptığı söz konusu alandaki eserlere bakıldığında Kur'ân'da geçen her lafzın değil ana dili Arapça olan kişilere dâhi kapalı gelen, anlamı zor bilinen lafızların garib kelime olgusunu teşkil ettiğini görülmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için Garîbu'l-Kur'ân edebiyatının ilk örneklerinden olan İbn Abbas'a ait *Mesâilü Nâfi b. Ezrak'*ta İbn Abbas'la Nâfi b Ezrak'ın arasında geçen diyaloga yer vermek istiyoruz:

Nâfi: *عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عَزِينَ* <sup>55</sup> ki [ âyetinde ] bize bahset.

İbn Abbas: *عَزِينَ*, dost halkaları, grupları demektir.

Nâfi: Araplar kelimenin bu anlamını biliyorlar mı?

İbn Abbas: Evet, Ubeyde b. Abras'ın şiirindeki şu sözü duymadın mı?

“Koşarak ona geldiler ve minberinin etrafında halka, grup oluşturdular.”<sup>56</sup>

Örnekte görüldüğü üzere: Hâricîlerin reisi Nâfi tarafından, “Araplar bu kelimeyi, kelimenin bu anlamını biliyorlar mı?” diye sorulmak suretiyle garib görülen kelimenin kapalılığına değinilmekte ve beyan edilen anlamın doğruluğunun teyit edilmesi istenmektedir. İbn Abbas ise cahiliye şiiri ile bunu yerine getirmektedir.<sup>57</sup> Yine bu durum, hicri sekizinci yüzyıl müelliflerinden Ebu Hayyan el-Endülûsî'nin (ö. 745/1344) Garîbu'l-Kur'ân'a dair yazdığı ve bu tür içerisinde garib kelime tanımına ilk defa değinilen, *Tuhfetu'l- Erîb bimâ fi'l-Kur'ân'i mine'l-Garîb*'deki garib kelime tanımlamasıyla da tezat teşkil etmektedir: “Kur'an lafızları iki kısımdır. İlki gök (السَّمَاءُ), yer (الْأَرْضُ), üst (فَوْق) alt (تَحْتَ) kelimeleri gibi Arabın avam ve havasının tamamına yakınının manasını bildiği kelimelerdir. Diğerleri ise ancak Arap dilinde uzmanlaşıp derin bilgi sahibi olanların bilebileceği ve bu sahada çok sayıda kişinin eser te'lif edip Garîbu'l-Kur'ân adını verdiği kelimelerdir.”<sup>58</sup> Tanımda Ebu Hayyan, gök, yer, üst, alt kelimelerinde olduğu gibi somut olan, müsemmasında kimsenin tereddüt etmediği kelimelerin garib olmadığını ifade etmektedir. Oysa zikri geçen aka-

<sup>55</sup> el-Meâric 70/37, grup grup sağdan soldan sana doğru (koşuyorlar).

<sup>56</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/388.

<sup>57</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/388- 415; Abdalbâki, *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'an*, 234-292.

<sup>58</sup> Ebu Hayyan *Tuhfetu'l- Erîb*, 40.

demik çalışmalarda daha önce değinildiği üzere edatlar dâhil olmak üzere anlamı açık nice lafzın garib kelime kapsamında değerlendirildiği görülmektedir.

Söz konusu yanılığın nedenleri ile ilgili şunları söyleyebiliriz. Anlamı izaha muhtaç garib kelimeler, tefsir çalışmalarının ilk örneklerini oluşturmaktadır. Buna rağmen 14. asır müellifi Ebu Hayyan'a kadar uzun bir dönem Garîbu'l-Kur'ân sahasında te'lif edilen eserlerde gariplikten kastın ne olduğu hususunda bir tanım ya da açıklama yapılmamıştır. Söz konusu eserlerde yer verilen garib kelimelerle ilgili bir kıtas ortaya konulmayıp yalnız garib kelime örnekleri üzerinden bu alandaki ilmi birikim sürdürüle gelmiştir. Konu ile ilgili sınırları belli, somut bir tanım yapılmadığı için Garîbu'l-Kur'ân ilmi zamanla Kur'ân lafızlarının tamamını kapsar hale gelmiştir.

Garîbu'l-Kur'ân ilminin ismiyle müsemâlaşan, bu kavramın çıkış noktasında belirleyici olan, erken dönem te'lifatında yer verilen misallerde görüldüğü üzere “anlamı kapalı lafızları konu edinen bir ilim olduğu kabulü” zihinlerde yer etmiştir. İlerleyen süreçte harflere varıncaya kadar ilâhî kelâmın tamamını kapsar hale gelmesi itibariyle lafız olarak değişmese de mana ve mefhum olarak değişerek Kur'ân Lugatlarına dönüşmüştür. Nitekim günümüzde Garîbu'l-Kur'ân ve lugatu'l-Kur'ân lafızları aynı manayı ifade eder hale gelmiştir.<sup>59</sup>

Garîbu'l-Kur'ân kavramı içerisinde yaşanan bu dönüşümün bilincinde olmadan yapılan akademik çalışmalarda ister istemez kavram kargaşası yaşanmaktadır. Çünkü Garîbu'l-Kur'ân ilmi ve konu edindiği garib kelimelerle ne kastedildiği netleştirilmemiştir. Bu sebeple bir taraftan Garîbu'l-Kur'ân, anlamı kapalı lafızları ele alan ilim dalı olarak tanımlanırken diğer taraftan bu başlık altında garip-garip olmayan ayrımı yapılmaksızın Kur'ân'ın harf, edat ve kelimelerinin tamamı ele alınmakta ayrıca kapalılıktan ziyade lafızların lugavi yönü üzerinde durulmaktadır.

#### 4. Garîbu'l-Kur'ân'ların - Lugatu'l-Kur'ân'lara Dönüşümü

Baştan belirtelim ki bu mevzu, Arap lugatları ve Garîbu'l-Kur'ân türü eserlerin karşılaştırmalı bir biçimde ele alınıp ayrıntılı şekilde incelenmesiyle ortaya konulacak kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç duymaktadır. Biz burada ayrıntıya girmeden yapılacak çalışmalara ışık tutması düşüncesiyle birkaç meseleyi örnek vermekle yetineceğiz.

---

<sup>59</sup> Rıdvan Yeşilyurt, *Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (İlmi, Hayatı, eserleri)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 48-49; İsmail Kurt, “Kur'an Lugatlarının Doğuşu ve Gelişimi”, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, (2017), 81-122. (Müellif Kur'an Lugatlarının Doğuşu ve gelişimi başlığı altında, İbn Abbas'tan başlamak suretiyle Garîbu'l-Kur'ân ilminin geçirdiği aşamaları ele almıştır.); Ugur Boran, “Sözlükçülük Geleneğimize Umumi Bir Bakış ve Edirne Müfütüsü Fevzi Efendi'nin Arapça-Türkçe Sözlüğü Tuhfe-i Fevzi,” *Şarkıyat Mecmuası*, 28, (2016): 73, 75.



Garîbu'l-Kur'ân geleneğinin öncüsü olan İbn Abbas'tan itibaren bu sahada te'lif edilen eserlerin tertib edilmiş tarzına baktığımızda (manzum tarzda yazılanları bir tarafa koyarsak)<sup>60</sup> iki türlü metot uygulandığı görülür. Birincisi sûre ve âyet sırasına göre tertip edilenler: Abdullah İbn Abbas, Ebu Ubeyde ve İbn Kuteybe'nin eserleri başta olmak üzere Sicistânî'ye kadar yazılanlar bu türdendir. İkincisi alfabetik sıraya göre tertip edilenler:<sup>61</sup> Sicistânî'nin *Nüzhetu'l-Kulûb*'u, Isfahânî'nin *el-Müfredât*'ı ve Semîn el-Halebî'nin *Umdetu'l-Huffâz*'ı bu türün en meşhur eserleridir.

Garîbu'l-Kur'ân ilminin ortaya çıkış sürecine ve bu türdeki eserlerin yazılış amacına baktığımız zaman Kur'ân'da yer alan anlamı kapalı olan ya da fazla kullanılmayan kelimelerin izahının temel gayeyi oluşturduğu görülür. Arap lugatçılığı sahasında yazılan eserlerde de aynı gaye güdülmüştür. Yapılan çalışmalarda her iki alanın ilk nüveleri olarak sahabenin ve özellikle İbn Abbas'ın Garîbu'l-Kur'ân sahasında yaptığı çalışmalar zikredilmektedir.<sup>62</sup>

Bu konuda farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte<sup>63</sup> Ahmed Abdulgafûr Attar'a göre Arap lugatlarının tedvin süreci üç aşamadan oluşmaktadır:

- İlk merhale: Sahabenin Kur'ân, hadis ve Arap dilinde anlamadıkları bazı lafızları araştırdıkları dönemdir.
- İkinci merhale: İlk merhalenin de bir bölümü olan ve en güzel örneklerini Abdullah İbn Abbas'ın ortaya koyduğu, Kur'ân ve hadislerdeki garib lafızların tefsir edildiği, Arap kelamına uygun şekilde müfredâtın izah edildiği aşamadır ki daha sonra bu müfredat düzensiz şekilde genişlemiş ve bir araya getirilmiştir.
- Üçüncü merhale: Dil bilginlerinin kelimeleri belli bir sisteme göre mana veya konularına göre toplayıp te'lif ettikleri aşamadır. Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbu'l Ayn*'i, Cahız'ın (ö. 255/869) canlı türlerine dair yazdığı *Kitâbu'l-Hayevân*'ı bu aşamanın en güzide örnekleridir.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Ayrıntılı Bilgi için Bkz. Mustafa Kurt, *Garibu'l-Kur'an ve Garibu'l-Kur'an'a Dair Müstakil Eserler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1984), 61, 65.

<sup>61</sup> Bu sistem üzere yazılanlar kendi aralarında beş ayrı tarzda yazılmıştır. Bkz. Kurt, *Garibu'l-Kur'an'a Dair Müstakil eserler*, 65.

<sup>62</sup> Attar, *Mukaddimetu's-Sıhab*, 1979, 43-44; Tilib, *Garibu'l-Kur'an*, 29; Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyar, *et-Tefsîru'l-Lugavî lil-'l-Kur'ani'l-Kerim* (Dammam (Suud): Dâru ibnu'l-Cevzi, 2002), 329; Ahmed Şerkâvî İkbâl, *Mu'cemu'l-Medcîm* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6, 16-17; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, 149; Selami Bakırcı, *IV. Abbasi Asrında Dil Çalışmaları (Lugat, Nahiv, Sarf)* (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 9; Abay, "Hahezade'nin Minhacu'l-Beyan'ı Çerçevesinde Osmanlı'da Kur'an Sözlükçülüğü", 85-88.

<sup>63</sup> Yeşilyurt, *Halil b. Ahmed*, 49-50.

<sup>64</sup> Attar, *Mukaddemetu's-Sıhab*, 51.



Görüldüğü üzere Arap lugatçılığının oluşumu ile Garîbu'l-Kur'ân'ların teşekkülü ilk iki merhalede sahabede, özellikle İbn Abbas'ın te'lifâtında tamamen aynı kaynaktan birleşmektedir. Daha açık bir ifade ile Kur'ân'da yer alan anlamı kapalı/garib lafızların ilk dönemdeki izahları aynı zamanda Arap lugatçılığının ibtidâî örneklerini oluşturmaktadır. Dünya lugatçılık tarihinin ilk örneklerinden olan Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l Ayn*'i, bilimsel düzeni ve muhtevası itibariyle<sup>65</sup> Arap lugatçılığı sahasında te'lif edilen ilk eser olarak kabul edilmektedir.<sup>66</sup> Bunun yanında *Kitâbu'l-Ayn*, içeriği ve Kur'ân lafızlarına yer verip manalarını açıklaması itibariyle genel olarak dilbilimsel tefsire<sup>67</sup> özel olarak da dil bilimsel tefsirin bir cüzü olan Garîbu'l-Kur'ân'a benzetilmektedir.<sup>68</sup>

Garîbu'l-Kur'ân türü eserler Arap lugatçılığına temel teşkil edip bu türün ilk nüvelerini oluşturmakla beraber ileriki dönemde tam tersi bir etkileşim söz konusu olmuştur. Garîbu'l-Kur'ân müellifleri tertip ve yöntem olarak lugatçıların eserlerinden etkilenmişlerdir. Bunun sonucunda âyet ve sûre sırasına dayalı kelime tertibinden vazgeçip alfabetik sisteme göre eserlerini tertip etmeye başlamışlardır. Garîbu'l-Kur'ân'ın Lugatu'l-Kur'ân'a dönüşmesinde ilk örneği ortaya koyan Sicistânî'nin eseri bu dönüşümün en güzel örneğini teşkil etmektedir.

Hicri IV. yüzyıl ulemasından olan Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb* isimli eserinde ilk defa alfabetik tertibi uygulamak suretiyle Garîbu'l-Kur'ân üslubunda değişiklik yapan, Lugatu'l-Kur'ân tarzının temelini atan kişidir. İleride tablo II'de görüleceği üzere Onun uyguladığı yöntem günümüz lugatlarında uygulanan, Arap alfabesinin ilk harfi elif ile başlayıp son harfi ye ile biten modern dönem lugat tarzından tamamen farklıdır. O eserindeki kelimeleri kök harfine göre değil, ikinci ve üçüncü harfi gözetmeksizin yalnız ilk harfin sırasıyla fetha, damme ve kesre hallerini esas alarak Kur'ân'da geçen biçimlerine göre tertip etmiştir. Bir anlamda ilk harfi itibariyle alfabe, Kur'ân'daki şekli itibariyle Mushaf sırası gözetilerek oluşturulan hem Garîbu'l-Kur'ân hem de Lugatu'l-Kur'ân hususiyetlerini bünyesinde barındıran geçiş dönemi eseridir.

Alfabetik sırayı gözeterek lugat tertibinin esas alındığı ilk Garîbu'l-Kur'ân türü eser olması hasebiyle bu türün Lugatu'l-Kur'ân'lara dönüşmesindeki ilk aşamayı oluşturan Sicistânî, İslam

<sup>65</sup> Derya Adalar Subaşı, "Araplarda Sözlükçülük Çalışmaları ve el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Esâsî Adlı Sözlüğün Eleştirisi", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (2011), 241.

<sup>66</sup> Abdulvahid b. Ali Ebu Tayyib Lugavî, *Merâtibun-Nahviyyîn*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beirut: Mekettebetu'l-Asriyye, 2009), 46; Attar, *Mukaddimetu's-Sahab*, 95; et-Tayyar, *et-Tefsîru'l-Lugavî*, 392, Yeşilyurt, *Halil b. Ahmed*, 51; İbrahim H. Karşlı, "Kur'an Tefsiri Açısından İlk Arap Lugatı Kitabı'l-Ayn'ın Değerlendirilmesi", *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 4/14 (2004): 50.

<sup>67</sup> Karşlı, "Kur'an Tefsiri Açısından İlk Arap Lugatı", 61.

<sup>68</sup> et-Tayyar, *et-Tefsîru'l-Lugavî*, 392.

âleminin en önemli ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ta yaşamıştır.<sup>69</sup> Halil b. Ahmed ve öğrencisi Sibeveyh'in kurduğu Basra dil mektebi ile beraber Arap dilinin iki ana mektebini oluşturan Kisâî'nin kurduğu Küfe Mektebi ulemasındandır.<sup>70</sup> Tasnifi için on beş yılını harcadığı tek eseri olan *Nüzhetu'l-Kulûb*'un yazımında desteğini gördüğü Arap dilinde yer alan zıt anlamlı lafızları içeren en kapsamlı lugat olan *Kitabu'l-Ezâdâd*'ın yazarı olan hocası Ebu Bekir İbn el-Enbârî (ö. 328/940) de Küfe dil mektebinin önde gelen âlimlerindendir.<sup>71</sup> Dolayısıyla Sicistânî, gerek yaşadığı bölge itibariyle gerekse ilim tahsil ettiği hocaları itibariyle lugatçılardan istifade etmiş, eseri “*Nüzhetu'l-Kulûb*”un tertibini alfabetik sisteme dönüştürmek suretiyle bu birikimini gözler önüne sermiştir.

Sicistânî, eserine hamdele ve salveden sonra yazılış gayesini ifade ettiği “eser [kelimelere] ulaşmak isteyene yakınlık, ezberlemek isteyene kolaylık olsun diye alfabetik sıraya göre te'lif edilmiştir” şeklindeki kısa bir mukaddime ile başlamıştır.<sup>72</sup> Daha sonra **بَابُ الْهَمْزَةِ الْمُفْتُوحَةِ** (fethalı hemze bölümü) başlığı altında ilk olarak 1/Fatiha suresi, 5. ayetteki **إِيَّاكَ** kelimesine;<sup>73</sup> sonra sırasıyla 2/Bakara, 1, **الْم**;<sup>74</sup> 2/Bakara, 6, kelimelerine yer vererek devam **أَيُّمٌ**; 2/Bakara, 10, **أَيُّمٌ**<sup>75</sup> etmektedir. (kelimelerin açıklanış tarzı için tablo II'ye bakınız<sup>77</sup>). *Nüzhetu'l-Kulûb*, kelimeyi âyet,<sup>78</sup> hadis,<sup>79</sup> sahâbe-tabîin kavli<sup>80</sup>, şiir<sup>81</sup> ve Arap dilindeki kullanımı<sup>82</sup> ile istişhad etmesi, dil bilginlerinin görüşlerine yer vermesi<sup>83</sup>; özellikle kelimenin aslı, müfret-cemisi, çekimi, kalıbı/vezni, edatlarla ilgili açıklamaları, idgâm/i'lâl kaideleri olmak üzere ayrıntılı şekilde lûgavî konulara yer vermesi,<sup>84</sup> az da olsa fikhî<sup>85</sup>, meseleleri ele alan kendine has özellikleri ile seçkin bir konuma sahiptir.

<sup>69</sup> Ebû Abdilleh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru E'lâmun-Nubela, Siyeru E'lâmun-Nubelâ*, tah. Beşar Avvad Maruf-Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetu'r-Risale,1982), 15/216; Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulub, (muhakkikin ön sözü içinde)*, 19.

<sup>70</sup> Tilib, *Garibu'l-Kur'an*, 247; Atik Aydın, “İbn Cerir et-Taberî ve Arap Dil Ekolleri”, *Nüşba: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/33 (2011): 44-45.

<sup>71</sup> Zehebî, *Siyeru E'lâmun-Nubela*, 15/216; Suyutî, *Buğyetu'l-Vuât*, 171; *el-Müzhir*, 397; Aydın, *İbn Cerir et-Taberî*, 45.

<sup>72</sup> es-Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, 57.

<sup>73</sup> es-Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, 57.

<sup>74</sup> es-Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, 57.

<sup>75</sup> es-Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, 58.

<sup>76</sup> es-Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, 59.

<sup>77</sup> Makale içerisinde, 276.

<sup>78</sup> es-Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, s. 197, 198, 199, 201... En çok kullandığı istişhad metodlarından biridir. Kısa açıklamada bulunduğu kelimeleri istisna ederse hemen her kelimedede kullanmıştır.

<sup>79</sup> Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, s. 185, 231, 241-242...

<sup>80</sup> Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, s. 58, 61, 78, 188, 102, 188.

<sup>81</sup> Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, s. 60, 72, 87, 90, 202, 208...

<sup>82</sup> Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, s. 61, 70, 74, 95...

<sup>83</sup> Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, s. 80, 99, ...

<sup>84</sup> Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, s. 60-63, 111, 119, 121, 234, 237...

<sup>85</sup> Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, s. 92, 100...

Modern dönemdeki lugat tertibi üzere te'lif edilen ilk eser Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 401/1011)'nin Kur'ân ve hadislerde yer alan garib kelimeleri bir arada topladığı “*el-Gâribeyn fi'l-Kur'an'ı ve'l-Hadis*” isimli eseridir.<sup>86</sup> *Kitâbu'l-Garibeyn* başta olmak üzere çeşitli isimlerle anılan eser, Kur'ân ve hadislerdeki garib kelimeleri ihtiva etmesi ve kelimelerin tertibinde uyguladığı alfabetik yöntem açısından kendi sahsındaki ilk eser olarak kabul edilmiş, kendisinden sonra gelen birçok âlim tarafından ortaya koyduğu yöntem benimsenerek uygulanmış gelmiştir.<sup>87</sup>

Kur'ân ve hadislerdeki garib kelimeleri müşterek olarak içeren bir eser olarak alfabetik tertibe ilk yer veren eser Herevî'nin *Kitabu'l-Garibeyn*'i olsa da yalnız Kur'ân'daki garib lafızları içermesi itibariyle Lugatu'l-Kur'ân geleneğinin en meşhur, en rağbet gören eseri olan ve modern mada lugat tertibini esas alan İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ıdır. Alfabe harfleriyle sözlük sırasına göre eserini te'lif ettiğini mukaddimesinde beyan eden müellif<sup>88</sup> kelimeleri ilk önce “*كِتَابُ الْأَلْفِ*”<sup>89</sup> “*كِتَابُ الْأَبْ*”<sup>90</sup> şeklinde kitaplara ayırmış, ardından alfabetik sıraya göre lafızlara (...*أَبَى* – *أَبْ*)<sup>91</sup> (kelimelerin açıklanış tarzı için tablo II'ye bakınız)<sup>92</sup> yer vermiştir.<sup>93</sup>

İbn Abbas'ın Kur'ân'daki manası kolaylıkla anlaşılmayan lafızları izah için ortaya koyduğu eserler her ne kadar Garîbu'l-Kur'ân ve Arap lugatçılığı geleneği için temel teşkil edip söz konusu lafızları açıklamak, her iki türde yazılan eserlerin ana gayesini oluştursa da yine son dönem çalışmalarında görüldüğü üzere Garîbu'l-Kur'ân ve Lugatu'l-Kur'ân kavramları aynı mefhumu ifade eder hale gelse de<sup>94</sup> iki türün arasında bir takım farklılıklar olduğuna dikkat edilmelidir.

Kur'ân'da yer alan anlamı kapalı lafızları açıklama gayesiyle ortaya konulan Garîbu'l-Kur'ân türü eserler, kelime açıklama esasına dayanan Arap lugat geleneğinin temelini teşkil ettiği gibi lugat sisteminin Kur'ân'a uygulanmış şekli olan Lugatu'l-Kur'ân tarzının da temelini teşkil etmişlerdir. İlk dönem Garîbu'l-Kur'ân eserlerinde sınırlı sayıdaki anlamı izaha muhtaç lafızlar

<sup>86</sup> Müellif öncelikle ilk harfleri kitaplara ( *كِتَابُ الْهَمْزَةِ - كِتَابُ الْبَاءِ*...) el-Herevî, *el-Gâribeyn*, 36, 133 daha sonra harf sırasına göre bu kitapları bablara ( *بَابُ الْهَمْزَةِ مَعَ الْبَاءِ*) el-Herevî, *el-Gâribeyn*, 37 ( *بَابُ الْهَمْزَةِ مَعَ النَّوَاءِ*...) el-Herevî, *el-Gâribeyn*, 4, ayırarak garip kelimeleri tertip etmiştir. Ebu Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Bâşânî el-Herevî, *Kitabu'l-Garibeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadis*. tah. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1999

<sup>87</sup> Muhsin Demirci, “Herevî, Ahmed b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/220.

<sup>88</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 55.

<sup>89</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 57.

<sup>90</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 106.

<sup>91</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 57-58.

<sup>92</sup> Makalemiz içinde, 276.

<sup>93</sup> *el-Müfredât*'ta takip edilen yöntemin ayrıntıları için bakınız: Yusri Ali Muttah Alhddar, “*أَفْعَلُ*” *Fill Kalıbının Ragıp el-İsfahânî'nin Müfredatı Alfazı'l-Kur'an Adlı Eserindeki Anlamları (Morfolojik İncelemesi)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018) 8-9.

<sup>94</sup> Yeşilyurt, *Halil b. Ahmed*, s. 48-49; Kurt, *Kur'an Lugatlarının Doğuşu*, 81-122; Boran, *Sözlükçülük Geleneğimize Umumi bir Bakış*, 73, 75.

konu edimekle beraber, önemine binaen zamanla Kur'ân lafızlarının tamamı araştırmaya tabi tutulmuştur. Örneğin İbn Abbas'a nispet edilen *Mesailü Nafi b. Ezrak'*ta her defasında Araplar bunu biliyorlar mı? Diye sormak suretiyle yalnız garib kelime üzerinde yoğunlaşılırken,<sup>95</sup> Ata b. Ebi Rabbah'ın İbn Abbas'tan rivayet ettiği *Garîbu'l-Kur'ân'*da Arap dilinde farklı lehçelerdeki kullanım sebebiyle ortaya çıkan garib kelimeler ele alınmıştır.<sup>96</sup> Yine Ali b. Ebi Talha'nın İbn Abbas'tan naklettiği rivayetleri içeren *Sabîfetü Ali b. Ebi Talha'*da<sup>97</sup> yalnız belirli garib kelime ve ifadelere yer verilirken,<sup>98</sup> özellikle Lugatu'l-Kur'ân türü eserlerin en güzel örneğini teşkil eden İsfahânî ile birlikte Kur'ân'daki lafızların tamamına yakını ele alınmıştır. Hatta eserinde yer vermediği birkaç lafızdan dolayı İsfahânî eleştirilir hale gelmiştir.<sup>99</sup>

Muhtevadaki gelişme yalnız ele alınan kelime sayısı ile yani kemiyetle sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda keyfiyet yani kelimenin açıklanma boyutunda da ciddi bir gelişme olmuştur. Örneğin 1/Fatiha altıncı ayette yer alan رَبِّب kelimesi, sûre tertibine göre te'lif edilen İbn Kuteybe'nin "*Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*"ında yalnız رَبِّب lafzı ile açıklanırken,<sup>100</sup> İsfahânî'nin *el-Müfredât'*ında ise âyet, hadis, Arap dilindeki kullanım örnekleri ve dilsel unsurlarla yaklaşık bir sayfayı bulan izahlar doğrultusunda açıklanmıştır.<sup>101</sup>

Garîbu'l-Kur'an ve Lugatu'l-Kur'an arasındaki farkın daha iyi anlaşılması için her iki türün önde gelen eserlerinin muhtevalarını, ele aldıkları ilk üç kelime bağlamında ortaya koymaya çalışacağız. Önce Mushaf (sure-ayet) tertibini esas alan te'lifatin tablosuna, ardından alfabetik tertibi esas alan eserlerin tablosuna yer vereceğiz.

Tablo I: Mushaf tertibini esas alan Garîbu'l-Kur'anlar (1- İbn Abbas (ö. 68/687-688), *Tefsîru İbn Abbas, el-Müsemma bi-Sabîfeti Ali b. Ebi Talha*.<sup>102</sup> 2- Ebu Ubeyde Mamer b. Müsenna (ö. .209/824 ?), *Mecâzu'l-Kur'ân*.<sup>103</sup> 3- İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*.<sup>104</sup>) ve yer verilen ilk üç kelime.

<sup>95</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 1/388- 415.

<sup>96</sup> İbn Abbas, *Kitâbu'l-Lugât*, 19-64.

<sup>97</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 1/346-380.

<sup>98</sup> İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas el-Müsemma bi-sabîfeti Ali b Ebi Talha*, 77-544.

<sup>99</sup> Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, 38-39.

<sup>100</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 39.

<sup>101</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 368-369.

<sup>102</sup> İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 77, 21-22.

<sup>103</sup> Ebu Ubeyde *Mecâzu'l-Kur'ân*. 21-23

<sup>104</sup> Müslim b. Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 38.

Kitab Adı	Tefsîr'u İbn Abbas	Mecâzu'l-Kur'ân	Tefsir'u Garibi'l-Kur'ân
1.Kelime	الم: (2/Bakara:1)	بِسْمِ اللَّهِ: (1/Fatiha:1)	بِسْمِ اللَّهِ: (1/Fatiha:1)
Açıklama-Tercüme	هُوَ قَسَمٌ أَقْسَمَ اللَّهُ بِهِ, وَهُوَ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ (Allah'ın kendi adına ettiği bir yemindir. Aynı zaman da isimlerinden biridir.)	مَجَازُهُ كَأَنَّكَ قُلْتَ: بِسْمِ اللَّهِ قِيلَ كُلُّ شَيْءٍ وَأَوَّلُ كُلِّ شَيْءٍ وَنَحْوَ ذَلِكَ, قَالَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ رَوَاحَةَ: بِسْمِ اللَّهِ وَبِهِ بَدِينَا وَلَوْ عَدَدْنَا عَيْرَهُ شَقِينَا, يُقَالُ بَدَأْتُ بَدَيْتُ, وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ بَدِينَالْعَةِ (Besmeleyle sanki “her şeyden önce” yahut “her şeyin başında” Allah'ın adıyla başladım dersin. Abdullah b. Revaha şu şiiri okumuştur: “Allah'ın adı ile işte onunla başlarız, başkasına kulluk edersek asilerden oluruz.” Bu manada başladım, başladın denir. Kimi lehçelerde başladık denir.)	اِخْتِصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ: أُبْدَأُ بِسْمِ اللَّهِ. أَوْ بَدَأْتُ بِسْمِ اللَّهِ. Özgül bir ifadedir. “Allah'ın adı ile başlıyorum” ya da “Allah'ın adı ile başladım” anlamına gelmektedir.
2.Kelime	يُؤْمِنُونَ: (2/Bakara:2)	الرَّحْمَنُ: (1/Fatiha:3)	الْعَالَمُونَ: (1/Fatiha:2)
Açıklama-Tercüme	يُصَدِّقُونَ. (Kabulediyor, inanıyorlar.)	مَجَازُهُ ذُو الرَّحْمَةِ (Anlamı Merhamet sahibi demektir.)	أَصْنَافُ الْخَلْقِ الرُّوحَانِيِّينَ, وَهُمْ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ وَالْمَلَائِكَةُ, كُلُّ صِنْفٍ عَالَمٌ مِنْهُمْ. İnsan, cin ve Melekler gibi Ruhani (Vahyin muhatabı olan) varlık sınıflarıdır. Her bir tür bir alemidir.
3.Kelime	يُنْفِقُونَ: (2/Bakara:3)	الرَّحِيمُ: (1/Fatiha:3)	يَوْمَ الدِّينِ: (1/Fatiha:4)
Açıklama-Tercüme	زُكَاةَ أَمْوَالِهِمْ Mallarının zekatını verirler.	مَجَازُهُ الرَّاحِمُ, وَقَدْ يَقْرُونَ اللَّفْظَيْنِ مِنْ لَفْظٍ وَاجِدِوَالْمَعْنَى وَاجِدٌ, وَذَلِكَ لِاتِّسَاعِ الْكَلَامِ عِنْدَهُمْ وَقَدْ فَعَلُوا مِثْلَ ذَلِكَ فَقَالُوا: نُدْمَانٌ وَنَدِيمٌ... (şefkatli demektir. İki kelimenin birbirinin aynısı olduğu ve aynı anlama geldiği kabul edilmiştir. Çünkü Araplara göre bu durum ifadeye uygundur. Nitekim نُدْمَانٌ-نَدِيمٌ kelimeleri bu şekilde kullanılmaktadır... (Müellif sözlerinin devamında kelimenin bu anlamda kulla-	يَوْمَ الْقِيَامَةِ. سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ يَوْمُ الْجَزَاءِ وَالْحِسَابِ, وَمِنْهُ يُقَالُ: دِنْتُهُ بِمَا صَنَعَ. أَيْ جَارَيْتُهُ. وَيُقَالُ فِي مَثَلٍ: كَمَا تَدِينُ نُدَانٌ. يُرَادُ كَمَا تَصْنَعُ يُصْنَعُ بِكَ, كَمَا تَجَارِي تُجَارَى. Kıyamet günü demektir. Çünkü hesap ve karşılık günüdür. Nitekim Ona karşılığını verdim anlamında “دِنْتُهُ بِمَا صَنَعَ” denir. Yine bir deyimde ettiğini bulursun anlamında “كَمَا تَدِينُ نُدَانٌ” denir. Aynı anlamda bir diğer söz de

	nıldığını yaklaşık yarım sayfalık 4 şiirle delillendirir.)	كَمَا تَجَارِي تَجَارِي dir.
--	--	------------------------------

Tablo II: Alfabetik tertibini esas alan Lugatu'l-Kur'anlar (1- Muhammed b Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941), *Nüzhetu'l-Kulûb fi Tefsiri Garîbi'l-Kur'an'il-Azîz*.<sup>105</sup> 2- Rağîb el-İsfahânî (ö. V./ XI. Yy. ilk çeyreği), *el-Müfredât*.<sup>106</sup> 3- Semîn el-Halebî (ö.756/1355), *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*.<sup>107</sup>) ve yer verdikleri ilk üç kelime.

Kitab Adı	Nüzhetu'l-Kulûb	el-Müfredât	Umdetu'l-Huffâz
Bölüm Başlığı	بَابُ الْهَمْزَةِ الْمَفْتُوحَةِ	كتاب الألف	باب الهمزة المفردة ويطلق عليها الألف
Madde		ابا :	فصل الألف مع الباء: اب ب: الأب: (Çayır-Mera)
1.Kelime	إِيَّاكَ: (1/Fatiha:5)	الأب:(Baba)	
Açıklama-Tercüme	اسْمٌ مُّبْتَدَأٌ يَنْصَلُّ بِهِ جَمِيعُ الْمَضْمَرَاتِ الْمُنْصَلَّةِ الْمُنْصُوبَةِ. (Mensup bitişik zamirlerin tamamıyla beraber kullanılan belirsiz bir isimdir.)	الأب: الوالد، [والأبو: الغدو، ولهذا قيل للأب: أب، لأنه يغدو ولده]، ويسمى كُلُّ مَنْ كَانَ سَبَبًا فِي إِجَادَةِ شَيْءٍ أَوْ صِلَاةٍ أَوْ ظُهُورِهِ أَبًا أَوْ إِبْرَاهِيمًا أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَعْمَالِ، ولذلك يُسَمَّى النَّبِيُّ أَبَا الْمُؤْمِنِينَ، قال الله تعالى: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ. [الأحزاب:6] وفي بعض القراءات (وهو أبألهم)...	من قوله تعالى: وفاكهة وأباً (عبس: 31) هو المرعى مطلقاً. وقال: شمر: مرعى السوانم. وأنشد: [من المتقارب]: فَأَنْزَلْتُ مَاءً مِنَ الْمُعْصِرَاتِ فَأَنْبَتَ أَبًا وَغُلْبًا الشَّجَرُ. وقيل للبهائم بمنزلة الفاكهة للناس. هو المرعى المتهبى للرعى والجزء، من: ابا لكذا اي تهيأ، اباً و ابايةً و اباياً، و اب إلى وطنه أي نزع إليه و تهيأ لقصدته...
		Eb, Baba demektir. Kök anlamı beslemek olduğu için çocuklarının geçimini üstlenen kişiye baba denmiştir. Yine bir şeyin icad, ıslah ve ortaya çıkmasına sebep olan şeye bu isim verilmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber mü'minlerin babası diye isimlendirilmiş 33/Ahzab:6. Ayette. "Peygamber mü'minler için canlarından daha önceliklidir. Eşleri de anneleridir" buyrulmuştur. Bazı kıraatlar da "o da onların babasıdır"	el-Ebb, Allah Teâlâ'nın "Meyve ve çayırı da [biz yarattık] (Abese:31)" ifadesinden alınmıştır. Mera', mutlak manada çayır anlamına gelmektedir. Şair Şemir, hayvan otlağı anlamında şiirde kullanmıştır: "Bulut lardan yağmur indirdin, onunla otlak bitirdin ve çalılar gürleşti" hayvanlar için mera'nın durumunun İnsanlar için meyve gibi olduğu da ifade edilmiştir.

<sup>105</sup> Uzey es-Sicistânî, *Nüzhetu'l-Kulûb fi Tefsiri Kur'an'il-Azîz*, 57-58

<sup>106</sup> Rağîb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, 57-59

<sup>107</sup> Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I/42-47.



		ifadesi yer almaktadır... Rağıb İsfahânî, bu minval üzere devam ederek yaklaşık 2 sayfalık muhtevayla kelimeyi açıklamaktadır.	Mera', otlak ve kesim için hazırlanmışçayır demektir. "Ebbene, ebebeten ve ebeben" ifadeleri de bu anlama gelmektedir. Kişinin vatanına gitmek kastıyla hazırlık yaptığıında "ebbe ile vatanıhı" denir...  Müellif, sözlerinin devamında kelimenin her bir anlamı için 3 şiir ve sahabe sözünü delil getirerek, lafzın lugat anlamı, uğradığı şekilsel değişikliklere değinerek yaklaşık 2 sayfalık bir içerikle kelimeyi açıklar.
<b>Madde</b>		<b>أَبِي:</b>	<b>اب ت:</b>
<b>2.Kelime</b>	<b>آمين: (Amin)</b>	<b>الإباء (Kaçınmak,Yüz çevirmek)</b>	<b>أَبْت:(Babacığım)</b>
<b>Açıklama-Tercüme</b>	تَفْسِيرُهُ: يُمَدُّ وَيُقْصَرُ اللَّهُمَّ اسْتَجِبْ. قِيلَ: هُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ.  (Amin: uzatılarak ve uzatılmadan iki türlü okunur. "Allah'ım kabul et" diye açıklanmıştır. Allah'ın bir ismi olduğu da söylenmiştir. NOT: Kur'an'da yer almayan kelimeleri dahi açıklamaya tabi tutmalarına örnek teşkil etmesi açısından lafız önem arz etmektedir.	شدة الامتناع، فكل إباء امتناع وليس كل امتناع إباء. قوله تعالى: وَ يَاأَيُّ اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنَمَّ نُورُهُ ؛ [التوبة/ ٣٢]، وقال: وَ تَأْتِي قُلُوبُهُمْ [التوبة/ ٨]، وقوله تعالى:الآبَى واستكبر؛ [البقرة/ ٣٤]، وقوله تعالى: الْإِبْلِيسَ آبَى؛ [طه / ١١٦] وروى: كَلَّمَكُمْ فِي الْجَنَّةِ إِلَّا مِنْ أَبِي وَمِنْهُ: رجل أبي: ممتنع من تحمل الضيم...  İbâ', şiddetle kaçınmak, kabul etmemek demektir. Her ibâ' kaçınmak demektir. Ancak her kaçınma ibâ' değildir. Allah Teâlâ, "Allah, nurunun tamamlanmasından başkasını aslakabuletmez"(9/Tevbe:23). "kalpleri şiddetle kaçınır" (9/Tevbe:8). "şiddetle yüz çevirdi ve büyüklendi" (2/Bakara:34). "[hepsi secde etti] İblis şiddetle karşı çıktı" (20/Taha:116). buyurmuştur. Hadise "Hepiniz cennettesiniz; Şiddetle karşı çıkan hariç" (Buhari, 96/el-İ'tisâm bis-Sünnet, 2; Ahmed b Hanbel, el-Müsned, II, 361.)	لم يرد منه إلا نحو: يا ابت، [مریم: ٤٢]. والتاء ليست بأصل، وإنما هي عوض عن ياء المتكلم، والأصل: يا ابي. وكذلك: يا أمت، والأصل: يا أمي. ولم تعوض التاء عن ياء المتكلم، إلا في هاتين اللفظتين في النداء خاصة. فلقلت: جاني أبت وأمت لم يجر. فذكر لي لهذه اللفظة من باب التجوز، والافتاء ليست من اصولها في شيء، ولكن لم اجد موضعاً انسب لذكرها من هذا...  Ebeti (babacığım) lafzının sonundaki te harfî, Mer-yem suresi 42. ayette olduğu gibi kelimenin asli harfî değildir. Mütekellim ya'sından bedel olarak [onun yerine] getirilmiştir. Aslı "yâ ebî" dir. "yâ ümmeti (anneciğim)" lafzı da aynı şekildedir. Aslı "yâ ümmî"dir. Özellikle nida (seslenme) esnasında bu iki lafzın dışında mütekellim ya'sının yerine "te" harfinin getirilmesi caiz değildir. [Nida dışında] normal cümlede



		Rağîb İsfahânî, bu şekilde yaklaşık yarım sayfalık bir muhtevayla kelimeyi açıklar.	Rağîb İsfahânî, bu şekilde yaklaşık yarım sayfalık bir muhtevayla kelimeyi açıklar.
3.Kelime	الم: 2/Bakara:1	اب: (Çayır) Ebbe:	الأب (Ebed, sonsuzluk)
Açıklma- Tercüme	وسائرُ حُرُوفِ الهجاءِ في أوائلِ السُّورِ، كانَ بعضُ المُفسِّرينَ يَجْعَلُهَا أَسْمَاءَ لِلسُّورِ...  Sürelerin başındaki heca harflerindedir. Kimi müfessirler sürelerin ismi olduğunu var sayarlar...  Sicistânî, yaklaşık yarım sayfa, bu harflere müfessirler tarafından yüklenen anlamları açıklar (yemin edilmesi, Allah'ın isimlerine delaleti gibi).	: قوله تعالى: وفاكهة وأباً (عبس/ ٣١) (الأب: المرعى المتهيء للرعي والجز، من قولهم: أبٌ لذالك أي: تهيأ، أباً وأبابة اباباً، واب إلى وطنه: إذا نزع إلى وطنه نزوعاً تهيأً لقصده، وكذا اب لسيفه: إذا. تهيأً لسله. وإبان ذلك فعلان منه، وهو الزمان المهيباً لفعله ومجيبه.	الزمن الطويل الممتدغير المنجز، فهو أخص من الزمان. قالوا:ولذلك يقال: زمان كذا، ولا يقال:ابداً كذا. ويقال: أبداً ايبدعلى المبالغة اي دائم قال تعالى: خالدين فيهاابدا [النساء/٥٧]. اي زماناً لايقضاء لآخره...  Sonu gelmeyen uzun zaman demektir. Zaman dan daha hususi bir manası vardır. Bu sebeple “şu kadar zaman” denir ancak “şu kadar sonsuzluk” denilmez. أبداً ايبدlafızlarının her biri daimi anlamında mübalağa için kullanılır. Allah Teala: sonu gelmeyen zaman anlamında “orada [cennette] ebedi olarak kalacaklardır” (Nisa:57) buyurmuştur...  Müellif, hadisi, şii, Arap dilinde kullanımı delil getirerek bu şekilde yaklaşık bir sayfalık bir muhtevayla kelimeyi açıklanmaktadır.

## Sonuç

Kelâmullah'ın ilâhî murada uygun bir biçimde anlaşılması için teşekkül edilen Kur'ân ilimlerinden biri olan, aralarındaki fark tespit edilip ortaya konulmadığı için çoğu zaman Lugatu'l-Kur'ân'la karıştırılan Garîbu'l-Kur'ân ilminin çalışma alanını Kur'ân'daki anlamı kapalı kelimelerin izahı oluşturmaktadır. Söz konusu kelimelerin izahı, hem Garîbu'l-Kur'ân hem de Arap lugatçılığının ana gayesini oluşturmakta, her iki türün ilk nüveleri olarak İbn Abbas'a ait Garîbu'l-Kur'ân'lardaki kelimeler gösterilmekte, dolayısıyla Arap lugatçılığı ve Garîbu'l-Kur'ân ilminin ortaya çıkış noktası olarak aynı kaynaktan buluştuğu görülmektedir.

Tefsir çalışmalarının ilk örneklerini oluşturan Garîbu'l-Kur'ân türü eserler, kişilere göre değişen yapısı itibariyle herhangi bir tanım yapılmaksızın ve kıstas konulmaksızın yalnız örnekler doğrultusunda oluşturulmuştur. Garîbu'l-Kur'ân ilminin tanımının geniş kapsamlı da olsa Garîbu'l-Kur'ân türü eserler içinde ilk defa miladi 14. Yüzyıl müelliflerinden Ebu Hayyan Endülüsi'nin *Tuhfetu'l-Erîb bimâ fi'l-Kur'ân'i mine'l-Garîb*'inde yapıldığı tespit edilmiştir.

Erken dönemlerde sure-ayet sırasına, Mushaf tertibine gören oluşturulan Garîbu'l-Kur'ân'ların ilerleyen süreçte Arap lugatlarının te'lifinde esas alınan alfabetik tertibe yöneldiği, bu dönüşüme Küfe dil ekolü ulemasından Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'nin tek eseri olan *Nüẓhetu'l-Kulûb fi Tefsiri'l-Garîbi'l-Kur'ân'il-Aẓîẓ*'i ile öncülük ettiği anlaşılmaktadır.

Garîbu'l-Kur'ân ve Lugatu'l-Kur'ân türü eserler her ne kadar içerik itibariyle Kur'ân lafızlarını konu edinse de iki türün birbirinden farklı olduğu müşahade edilmektedir. Garîbu'l-Kur'ân'ların sınırlı sayıdaki anlamı kapalı lafızları konu edindiği; sure-ayet esasına dayalı olarak Mushaf sırasına göre, anlamı izaha muhtaç kelimeleri açıklama odaklı telif edildiği; kelimelerin daha sınırlı ifadelerle kısa bir biçimde açıklandığı görülmektedir.

Lugatu'l-Kur'ân'ların ise harf ve edatlar dâhil olmak üzere Kur'ân'ın bütün kelimelerinin açıklandığı hatta âmin lafzı gibi Kur'ân'da yer almayan ifadelerle dahi yer verildiği; tefsir esaslı Mushaf sırasının değil, lugat esaslı alfabetik tertibin uygulandığı görülmektedir. Yine anlamı kapalı garib kelime değil, eldeki veriler dâhilinde bütün Kur'ân kelimelerini açıklama odaklı telif edildiği, lafızların uzun uzadıya bazen sayfalarca sürecek şekilde geniş bir muhtevayla ele alındığına şahit olunmaktadır.

Netice itibariyle her iki türü mukayese ettiğimizde Kur'ân lafızlarının tamamını alfabetik olarak ele alan Lugatu'l-Kur'ân türü eserler Garîbu'l-Kur'ân kapsamına girerken Mushaf sırasına göre belirli kelimeleri içeren Garîbu'l-Kur'ân'lar, Lugatu'l-Kur'ân kapsamına girmemektedir. Di-

ğer bir ifadeyle “her Lugatu'l-Kur'ân bir Garîbu'l-Kur'ân iken her Garîbu'l-Kur'ân Lugatu'l-Kur'an değildir” diyebiliriz.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

**Yazar/ Author:**

Bayram AKTAŞ

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Abdurbâki, Muhammed Fuad. *Mu'cemu Garibi'l-Kur'an Mustebracen Min Sabibi'l-Buhari*. Kâhire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî. 1950.
- Abdurrahim, Abdülcelil. *Lugatul-Kur'an'il-Kerim*. Amman: Mektebetü'l-Risaleti'l-Hadise, 1981.
- Akyüzoğlu, Hüseyin. *Taberi Tefsiri'nde Garbu'l-Kur'an*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Alan, Ayşe. *İbnu'n-Nedim'in el-Fihrist Adlı Eserine Göre Tercüme Faaliyetleri ve Mütercimler*. Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Alhddar, Yusri Ali Muttah. “أَفْعَلٌ” Fill Kalıbının Ragıp el-İsfahâni'nin Müfredatu Alfazı'l-Kur'an Adlı Eserindeki Anlamları (Morfolojik İncelemesi). Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Altohan, Etab. *Eski Arap Lehçeleri (İbnu'l-Enbârî Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Attar, Ahmed Abdulgafur. *Mukaddimetu's-Sıhab*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Aydın, İsmail. *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.
- Boran, Uğur. “Sözlükçülük Geleneğimize Umumi bir Bakış ve Edirne Müfütüsü Fevzi Efendi'nin Arapça-Türkçe Sözlüğü 'Tuhfe-i Fevzi'”. *Şarkıyat Mecmuası*, 28, (2016).
- Buhârî, Ebu Abdilleh Muhammed b. İsmail. *es-Sabihu'l-Buhâri*, tah. Şeyh Muhammed Ali el-Kutb-Şeyh Hişam el-Buhâri. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l el-Asriyye, 2007.
- Bulut, Ali. “Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garibu'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an, İrabu'l-Kur'an) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler”. *On Dokuz Mayıs Fakültesi Dergisi*, 12/13, (2001).
- Cerrahoğlu, İsmail. “Tefsirde Atâ b. Ebi Rabah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garibu'l-Kur'an'ı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 22, 1978.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Demirci, Muhsin. “Herevî, Ahmed b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- el-Endülüsi, Esîrudin Ebu Hayyan. *Tuhfetu'l-Erîb bimâ fi'l-Kur'an'i mine'l-Garîb*. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1983.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an' Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Rebiul-Ewel 4 Rebiul-Ewel Arası)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Gümüş, Sadrettin. “Garibu'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu”. *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5:6 (1987-1988).
- Gürkan, Menderes. “Zerkeşi, Bedrettin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/289-293. İstanbul: TDV. Yayınları, 2013.
- Halebî, Semîn. Ebu'l-Abbas Şihâbeddin Ahmed b. Yusuf b. İbrahim *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrêfi'l-Elfâz*; tah. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sevd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- el-Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b Muhammed b. İbrahim. *Garibu'l-Hadis*. tah. Abdülkerim İbrahim el-Azbâvî. Mekke: Câmîatu Ümmül Kurâ, 1982.
- el-Herevi, Ebu Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Bâşânî. *Kitabu'l-Garîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadis*. tah. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Rıyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- İbn Abbas, Abdullah. *Kitâbu'l-Lugât fi'l-Kur'an*. thk. Selahaddin el-Müneccid. Kahire: Matbaatu'r-Risale, 1946,
- İbn Abbas, Abdullah. *Tefsiru İbn Abbas el-Müsemma bi-sahifeti Ali b Ebi Talba an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'an'il-Kerim*. thk. Abdulmunım Reccal. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sıkâfiyye, 1991.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Ragîb. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*. tah. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Karaaslan, Nasühi Ünal. “İbnu'n-Nedim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 21/171-173.
- Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kuteybe, Abdullah b Müslim. *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, tah. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- Mekki b. Ebi Talib, Ebu Muhammed Hammuş. *el-Umde fi Garibi'l-Kur'an*. thk. Yusuf Abdurrah-

- man el-Mer'aşlı. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1981.
- el-Mekkî, İbn Akîle. *ez-Ziyâde ve'l-İhsan fî Ulûmi'l-Kur'an*. Şârîka: Merkezu'l-Buhus ve'd-Dirâse, 2006.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. *Taribu't-Turâsi'l-İslâmî*. çev. Mahmut Fehmi Hicazi (Almancadan Arapçaya). Riyad: Câmîiatu İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslamiyye- Câmîiatu'l-Meliki Suûd. ts.
- es-Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz. *Nuzhetu'l-Kulûb fî Tefsîri Kur'an'il-Azîz*, tah. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013.
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l Hadis, 2004,
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Müzhbir fî Ulumi'l-Lugati ve Envâihâ*, tah. Muhammed Câd Mevlâ vd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, tsz.
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1988
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nubbât*, tah. Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbi el-Halebî, 1964.
- Süslü, Halil İbrahim. *Celâleyn Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'an Örnekleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- et-Tahânevî, Muhammed Ali. *Keşşâf Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*. thk. Rafîku'l- Acem – Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1996.
- et-Tayyar, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tefsîru'l-Lugavî lil-'l-Kur'ani'l-Kerim*. Damman: Dâru ibnu'l-Cevzi, 2002.
- Tilib, Abdulhamit seyyid. *Garibu'l-Kur'an Ricâlubû ve Menêhicubum min İbn Abbas ile Ebi Hayyân*. Kuveyt: y.y., 1986.
- Topuzoğlu, Tefvîk Rüştü. "Halil b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Turgay, Nurettin "Halil b. Ahmed ve Garîbu'l-Kur'an", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:2 (2013), 55-78.

Yazoğlu, Ruhattin. *Sürekliлик ve Değişim Açısından Dil-Kültür İlişkisinin Felsefi Bir Tablîli. Uluslar Arası Din ve Dil Sempozyumu*. İlyas Altuner - Osman Bayraktutan. ed. İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.

Yeşilyurt, Rıdvan. *Halil b. Ahmed el-Ferâbidî (İlmî, Hayatı, eserleri)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Omer b. Ahmed. *Esâsu'l-Belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1998.

ez-Zerkeşi, Bedrettin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dari't-Turâs, ts.



**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Kur'ân-ı Kerîm Harfleri Bağlamında Bir İhtilaf Alanı**

**(Lakap, Mahreç, Sıfat Eksenli Bir Değerlendirme)**

*An Area of Discord in the Context of the Letters of Holy Qur'an*

*(An Evaluation Around Nickname, Articulation Point and Characteristic)*

**Mustafa KILIÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,

Department of Recitation of Qur'an and Qiraat

Istanbul, Turkey

mustafa.kilic@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9669-4745>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 24/12/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 16/01/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Kılıç, Mustafa. “Kur'ân-ı Kerîm Harfleri Bağlamında Bir İhtilaf Alanı

(Lakap, Mahreç, Sıfat Eksenli Bir Değerlendirme)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1

(Nisan/April 2021), 247-277.

<https://doi.org/10.31121/tader.846562>

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

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

**Copyright** © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

**Öz**

Tecvid ilminin en önemli meselesi Kur'ân-ı Kerîm harfleridir. Zira harflerin düzgün telaffuz edilmesi, Kur'ân tilâvetinde hatadan korunmanın en temel şartıdır. Söz konusu gerçeklikten hareketle İslâm âlimleri Arap dilinde harflerin tasnifine, mahreçleri ve sıfatları konusuna ilk asırdan başlamak üzere her devirde özel bir önem vermişlerdir. Arap dilinde harflerle alakalı konular ele alındığında gündeme gelen meselelerden biri de onların lakapları meselesi olmuştur. Halil b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'Ayn* isimli eserinde harflerin mahreçlerini gözetererek on tane lakap belirlemesiyle harflerin lakapları konusunun erken dönemde ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Harflerin lakapları, onların mahreçlerinden hareketle oluşturulmakla birlikte konunun, harflerin sıfatlarıyla da irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu makalede harflerin lakapları meselesinin ortaya çıkışı, lakaplar konusunun eserlerde yer alma süreci, harfler için belirlenen lakapların neler olduğu, harflerin lakapları tamlamasıyla ne kastedildiği, harflerin lakaplarının bağlantılı olduğu diğer başlıklar, aynı harflere verilen lakapların âlimler arasında farklılık arz edip etmediği, harflerin lakapları konusuna yer veren müelliflerin oranı, harflerin lakapları bağlamında öne sürülen eleştiriler gibi Arap dili, kıraat ve tecvid ilimlerinde harflerin lakaplarıyla bağlantılı konular araştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Tecvid, Harf, Lakap, Sıfat, Mahreç.

**Abstract**

The main subject of tajwid is the letters of the Qur'an. Correct pronunciation of the letters is the essential necessity to avoid mistakes in Qur'an recitation. Hence Muslim scholars attach importance to classification of Arabic letters, articulation points (makharij al-huruf) and characteristics of letters (sifat al-huruf) in every period since the early centuries of the Islamic calendar. When the subjects related to Arabic letters are studied one of the topics that comes up is nicknames of letters (alqab al-huruf). Since al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi stated ten nicknames of letters considering their articulation points in his book *Kitab al-'Ayn* nicknames of letters emerged in early periods. It is understood that despite the nicknames of letters were named according to their articulation points, the nicknames are related to their characteristics too. In this article the topics related to nicknames of letters in Arabic, qiraat and tajwid sciences such as the emerge of nicknames of letters, the process of taking part of nicknames in books, what is meant by the noun phrase of nicknames of letters, other titles that are related to nicknames of letters, what are the nicknames of letters, whether nicknames of letters differ among scholars, the rate of writers who have given place to the subject of nicknames of letters, critiques in the context of nicknames of letters will be studied.

**Keywords:** Qiraat, Tajwed, Arabic Letters, Nicknames of Arabic Letters (alqab al-huruf), Articulation Points of Arabic Letters (makharij al-huruf), Characteristics of Arabic Letters (sifat al-huruf).

**Giriş**

Kıraat ve tecvid âlimleri Kur'ân-ı Kerîm'i doğru okuyabilmenin temel şartının, harfleri düzgün telaffuz etmekten geçtiğini, bunun için de ilk olarak harflerin mahreçlerinin ve sıfatlarının öğrenilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>1</sup> Zira harflerin kendi mahreçlerinden, sıfatlarına uygun

<sup>1</sup> Ebû Amr Osman b. Saïd b. Osman ed-Dânî el-Ümevî, *et-Tabdîl fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 2000), 68; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *et-Tembîd fî ilmi't-tecvîd*, thk. Gânim Kadûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 59; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime fî mâ yecibü 'alâ kârî'l-Kur'âni en ya'lemeh*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: Dâru Nûrî'l-Mektebât, 2006), 1; Ebû'l-Hayr İsamüddîn Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, thk. Muhammed Seydî (Medine-i Münevvere: Vizâratü's-Şü'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1421), 114; Ebû'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultân Muhammed Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikeriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*, thk. Üsâme 'Atâyâ (Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012), 21; Mehmed b. Ebûbekir Maraşi Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukâs*, thk. Sâlim Kaddûrî Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2008), 109. Harflerin mahreçleri ve sıfatlarıyla alakalı pek çok eser yazılmıştır. Öyle ki bunlar arasında manzum olanlar da bulunmaktadır. Bu meseleye hasredilen manzum eserlerin varlığı bile konunun önemine delalet etmesi bakımından kayda değerdir. Bu eserlerin bir listesi için meselâ bk. Yaşar Akaslan, "Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvid Öğretimi", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 34 (2020), 277-279.

olarak çıkarılmamasının ya harfin telaffuzunun bozulmasına ya harfin başka bir harfe dönüşmesine ya da söz konusu harfin, Arap dilinde makbul olmayan başka bir sese evrilmesine yol açacağı bilinmektedir. Bu doğrultuda harflerin mahreçlerine ve/veya sıfatlarına riayet edilmeden telaffuz edilmeleri lahn olarak telakki edilmiş;<sup>2</sup> bir harfin doğru telaffuzunun, onun kendi mahrecinden ve bütün sıfatlarına riayet edilerek okunmasına bağlı olduğu vurgulanmıştır.<sup>3</sup>

Harflerin fonetik olarak düzgün telaffuz edilmesi, her dil için önemlidir. Hatalı telaffuz meselenin sadece anlamın bozulup bozulmaması açısından ele alınması, dilin kendi içindeki estetik zevkin sağlanması bakımından eksik bir değerlendirme olacaktır. Bu doğrultuda Arap dili bilginleri hem dili hem de harflerin düzgün telaffuzlarını tespit edip korumak için erken denilebilecek bir dönemde Arap dilindeki harflerin tespitini yazılı olarak kayıt altına almışlardır. Hiç şüphesiz bu çalışmalarda Kur'ân-ı Kerîm'in korunması, Kur'ân kıraatinde cari harflerin kayıt altına alınması gibi dinî motivasyonun önemli bir itici güç olduğu görülmektedir. Zira Arap dili bilginleri, dilde kullanımda olan harfleri tespit edip bunları asıl (çoğunluğun kabulüne göre yirmi dokuz harf), asıl harflerden neşet eden fer<sup>4</sup>, yaygın olmamakla ve fasih kabul edilmemekle birlikte yer yer rastlanan harfler olmak üzere üç gruba ayırmışlardır. Sonra onlar, söz konusu üç grubun ilk ikisinin fasih olup Arap dilinde ve Kur'ân kıraatinde kullanıldığını;<sup>4</sup> son gruba ise Arap dilinde nadir rastlanıldığını, bunların güzel görülmediğini belirtmişlerdir.<sup>5</sup>

Arap dili âlimlerinin geneli eserlerinde harflerin sayısı, mahreçleri, sıfatları, lakapları gibi Kur'ân kıraati ve tilâvetiyle de bağlantılı olan konulara yer vermişlerdir. Onların önemli bir kısmının, harflerle alakalı meseleleri idgam bahsine hazırlık mahiyetinde ele aldıkları görülmektedir.<sup>6</sup> Arap dili, kıraat ve tecvid alanında telif edilen eserlerde Arap dilinde harflerin mahreçleri ve sıfat-

<sup>2</sup> Abdülkerim b. İbrahim Debrelî Hoca, *Mizânü'l-burûf ve şifâü'l-ebdân* (İstanbul: Hulusî Efendi Matbaası, 1326/1908), 3-5.

<sup>3</sup> Alican Dağdeviren, "Kur'ân Kıraatinin Ana Dinamiği: Harfler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 47-48.

<sup>4</sup> Bazı âlimler Arap dilinde asıl harflerden doğup sahih kabul edilen altı harf daha bulunmakla birlikte bunlardan beş tanesinin Kur'ân kıraatinde kullanıldığına dikkat çekmişlerdir. bk. Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-karâe ve tabkiki lafzi'l-tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Ammân: Dâru Ammâr, 1996), 111. Yirmi dokuz harften doğan altı harf hakkında detaylı bilgi için bk. Mekki, *er-Ri'âye*, 107-111; Ebû'l-'Alâ Hasan b. Ahmed el-Hemedânî, *et-Tembîd fî ma'rifeti'l-tecvîd*, thk. Cemaleddin Muhammed Şerif, Mecdi Fethi Seyyid (Tanta/Mısır: Dâru's-Sahâbe li-t'ürâs, 2005), 244-246.

<sup>5</sup> Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, tahkik ve şerh: Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü Hanci, 1982), 4/431-432; Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umyr el-Müberred el-Ezdi es-Sümâlî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme (Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1994), 1/45-46; Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdî, Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 5/386-393; Ebû'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-'Arabîyye*, thk. Fahr Sâlih Kadâre (Amman: Dâru 'Ammâr, 2004), 420; Hemedânî, *et-Tembîd*, 243-247; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mmufasssal*, 5/518-521.

<sup>6</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/431-436; Müberred, *el-Muktedab*, 1/328-332; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 5/386-396; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 419-422; Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-Mufasssal*, thk. İmîl Bedî' Yakûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5/515-525.

ları anlatılırken harflerle bağlantılı olarak gündeme gelen meselelerden biri de harflerin lakapları olmuştur. Sözlükte bir şeyi kendi adının dışında başka bir şekilde isimlendirmeye/tavsif etmeye lakap takmak, bu amaçla kullanılan söz konusu kelimeye ise lakap denmektedir.<sup>7</sup> Lakap, bir şeyi veya kimseyi övmek, tarif etmek yahut yermek için olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.<sup>8</sup> “Harflerin lakapları” tamlamasında kelimenin, *tarif etme* anlamı kastedilmektedir.

Tespit edebildiğimiz İslâm âlimleri arasında Arap dilindeki asıl harfleri, onların mahreçlerini ve lakaplarını belirleyip kitabında kaydeden ilk dilbilim âlimi Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) olmuştur.<sup>9</sup> Nitekim pek çok müellif harflerin lakapları konusunu işlerken, söz konusu lakapları Halîl b. Ahmed’in ortaya koyduğunu belirtmiştir.<sup>10</sup> Her ne kadar harflerin lakapları olarak meşhur olan isimlendirmeler Halîl b. Ahmed’e ait olsa da “lakaplar” şeklindeki adlandırmayı o yapmamıştır. “Harflerin lakapları” (الْقَابُ الْخُرُوفِ) şeklindeki kullanımın daha sonraki dönemlerde ıstılahlaştığı anlaşılmaktadır.

Halîl b. Ahmed’den sonra gelen Sîbeveyhi (ö. 180/796), Müberred (ö. 286/900) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi âlimler eserlerinde harflerin lakaplarından bahsetmemişlerdir. Bu duruma işaret eden İbrahim Enîs (ö. 1977), Sîrâfî’nin (ö. 368/979) *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi* isimli eserinde söz konusu lakapları Leys b. Muzaffer’den (ö. 187/803 [?]) naklen Halîl b. Ahmed’e nispet ederek zikretmesinin, harflerin lakapları meselesinin yaygın hale gelmesinde önemli bir rol oynadığını belirtmiştir.<sup>11</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib’in (ö. 437/1045) harflerin lakaplarını yine Halîl b. Ahmed’e nispet ederek ele almasının ise bu meselenin özellikle birçok tecvid eserinde yer almasına katkı sağladığı gözlemlenmektedir.

<sup>7</sup> Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, “lakab”, *Lisânü’l-Arab*, nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed Sâdık Ubeydî (Beirut: Dâru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1997), 12/307; Mütercim Âsım Efendi, “el-lakab”, *el-Okyânûsu’l-basît fi tercemeti’l-Kâmûsi’l-mubît = Kâmûsu’l-Mubît Tercümesi*, yayına hazırlayan: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/666.

<sup>8</sup> Mütercim Âsım Efendi, “el-lakab”, 1/666. Durum böyle olmakla birlikte özellikle ilk dönemlerde yazılan sözlüklerin bir bölümünde بِالْقَابِ وَلَا تَتَّبِعُوا بِالْقَابِ âyetine (el-Hucurât 49/11) atf yapılarak (birbirinize kötü lakaplarla çağırmanın) kelimenin sadece yerme ifade eden manasına işaret edildiği anlaşılmaktadır. bk. Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, “lakab”, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî, İbrahim Sâmerâî (Beirut: Müessesetü’l-Âlemi li’l-Matbû’ât, 1988), 5/172; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, “lakab”, *Tehzîbü’l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye, ts.), 9/176-177; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni el-Hemedânî, “lakab”, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beirut: Dâru’l-Cil, ts.), 5/261; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “el-lakab”, *es-Sıhâb tâci’l-luga ve sıhâbu’l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beirut: Dâru’l-İlm, 1990), 1/220.

<sup>9</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 1/57-58.

<sup>10</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 5/392; Mekkî, *er-Rî’âye*, 138-139; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 422; İbnü’l-Cezzerî, *et-Tembîd*, 95-96; Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezzerî, *en-Neşr fi’l-kerâati’l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-Âlemiyye, ts.), 1/199; Mahmûd Halîl Husarî, *Abkâmu kerâati’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Muhammad Talha Bilâl Minyâr (Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 1999), 73; Gânim Kaddûri Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savîyye ‘inde ‘ulemâi’t-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2007), 196.

<sup>11</sup> İbrahim Enîs, *el-Esvâtü’l-lugaviyye* (Kahire: Mektebetü’l-Enclû el-Mısriyye, 1975), 110.

Harflerin lakapları meselesine kitaplarında değinen müelliflerin sayısı zamanla artmış, konu literatürde pek çok kitapta yer almıştır. Bununla birlikte söz konusu âlimlerin eserlerinde konuya genel hatlarıyla temas ettikleri; meseleyle alakalı nitelikli inceleme ve değerlendirmelere yeterince yer vermedikleri müşahede edilmektedir. Son zamanlarda yapıp konuyla bir yönüyle de olsa bağlantılı olan çalışmalarda da meselenin yüzeysel olarak ele aldığına şahit olunmaktadır.<sup>12</sup> Bu nedenle harflerin lakapları konusunun ele alınıp inceleneceği müstakil bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği üzere harflerle alakalı meselelerin Arap dili ile kıraat-tecvid ilimlerinin müşterek konularından olduğu bilinmektedir. Hal böyle olunca harfler ile ilgili yapılan çalışmalar Arap dili, kıraat ve tecvid eserleri üzerinden yürütülmektedir. Arap dili alanında yazılıp günümüze ulaşabilen ilk yazılı eserlerin, daha erken dönemlere ait olduğu malumdur. Bu nedenle çalışmada mümkün merteye her iki alanın eserleri de kullanılacaktır. Bununla birlikte çalışma genel olarak hicrî 5. asra kadar olan kaynaklar için Arap dili üzerine yazılan kitaplar; ondan sonraki dönemlerde ise ağırlıklı olarak tecvid ilmi sahasındaki telifat üzerinden yürütülecektir.

### 1. Lakap, Mahreç, Sıfat İrtibatı

Harflerin lakaplarının bir yönüyle harflerin mahreçleriyle, bir yönüyle de sıfatlarıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinde harflerin lakapları meselesine yer veren müelliflerin çoğu, Halîl b. Ahmed'in açıklamalarından da etkilenerek konuyu mahreç-lakap bağlantısı zemininde ele almıştır. Bununla birlikte bir grup âlim kitaplarında lakap-mahreç etkileşimine işaret etmekle birlikte lakap-sıfat ilişkisini de ortaya koymuştur.

Mekkî b. Ebû Tâlib, harflerin kırk dört lakabı (sıfatı) bulunduğunu söylemiş ve otuz dört lakabı/sıfatı açıklamıştır.<sup>13</sup> O, daha sonra harflerin on lakabının daha olduğunu; Halîl b. Ahmed'in bunları (on lakabı) harflerin mahreçlerinden hareketle ortaya koyduğunu belirtmiştir.<sup>14</sup> Hemedânî (ö. 569/1173) de yaptığı açıklamalarda mahreç-lakap ilişkisine dikkat çekmiş; harflerin mahreçlerinin genel olarak sekiz grupta ifade edilebileceğini belirtip Halîl b. Ahmed'in belirttiği lakapları zikretmiştir. O, mahreçler arasında cevfi saymadığı için sekiz maddeden sonra cevfiye ve hevâiy-

<sup>12</sup> Meselâ bk. Subhî Sâlih, *Dirâsât fî fıkhi'l-luga* (Lübân: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2009), 278-280; Ahmet Bulut, "Arap Dilinde Sesler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 344; Cemil Küçük, "Kur'ân Harflerinin Mahreç ve Sıfatları -I-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2014), 218-219; Mustafa Kemal Önder, *Tecvid İlminin Temel Kaynakları Bağlamında Harflerin Mahreç ve Sıfatları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 95-98. Özellikle İbrahim Enis'in harflerin lakaplarıyla ilgili olarak serdettiği bazı değerlendirmeleri, bu genellemeden hariç tutmak gerekmektedir. Onun bu konudaki görüşleri, "Harflerin Lakapları Etrafındaki Tartışmalar" başlığı altında ele alınacaktır.

<sup>13</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 115-138.

<sup>14</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 138-139.



ye lakaplarını tek bir madde altında ayrıca zikretmiştir.<sup>15</sup> Eserlerinde harflerin lakaplarına yer veren âlimlerden bir kısmı ise harflerin mahreçlerini anlatırken yeri geldikçe “bu harfler, şuradan çıktıkları için böyle isimlendirilmişlerdir” veya “mahreçlerine nispetle böyle lakaplandırılmışlardır” şeklinde ifadelerle lakap-mahreç ilişkisine dikkat çekmişlerdir.<sup>16</sup>

Mekkî -yukarıda aktarıldığı üzere- Halîl b. Ahmed’in harflerin lakaplarını, harflerin mahreçlerinden hareketle belirlediğini söylemiştir. Bununla birlikte Mekkî, harflerin lakaplarını, sıfatlar konusu altında ele almıştır.<sup>17</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144) de cehr, hems, safir, tekrîr gibi sıfatları saydıktan sonra -aynı bölüm altında- harflerin lakaplarını (lakap kelimesini kullanmadan) Halîl b. Ahmed’e nispet ederek zikretmiştir.<sup>18</sup> Onun bu tercihinin, Mekkî’nin görüşü ile örtüştüğü görülmektedir.

Hasan b. Kâsım el-Murâdî (ö. 749/1348) sıfatların *zâtî* ve *izâfî* olmak üzere iki gruba ayrıldığını söylemiştir. O, zâtî sıfatları, tecvidi öğrenmek isteyen kimselerin mutlaka bilip uygulaması gereken özellikler şeklinde tanımlamış; bu konuyu bilmenin idgam bahsinde de faydalı olacağını belirtmiştir. Murâdî, izâfî olan sıfatların ise harflerin mahreçlerine veya mahreçlerine komşu olan yere nispetle ortaya koyduğunu bildirmiş; harfin telaffuzunda bunların bir etkisinin bulunmadığını ifade etmiştir. O, Mekkî’nin kırk dört sıfat kaydettiğini; bununla birlikte söz konusu sıfatların tamamını eserinde ele almaya gerek olmadığını, bunlardan sadece on altısını nakledeceğini söylemiştir.<sup>19</sup>

Murâdî’nin yaptığı açıklamalardan onun, harflerin lakaplarını (lakap kelimesini kullanmadan), harfleri mahreçlerine veya mahreçlerine komşu olan yere nispetle tanımlayan sıfatlar olarak

<sup>15</sup> Hemedânî, *et-Tembîd*, 247-250.

<sup>16</sup> İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 6/516-518; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199-201; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-Leâliü’s-seniyye şerhu’l-Mukaddimeti’l-Cezeriyye (Hidâyetü’l-mürîd ilâ şürûhi Metni İbni’l-Cezerî fi’t-tecvîd* içinde, thk. Abdurrahîm et-Tarhûnî. Kahire: Dâru’l-Hadîs li’n-Neşr, 2008), 352-357; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât li-fünûni’l-kerâât*, thk. Merkezü’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye (Riyad: Vizâratü’ş-Şüûni’l-İslâmiyye ve’d-Da’ve ve’l-İrşâd es-Su’ûdiyye, 1434/2013), 2/391-401; Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Şerhu’l-Mukaddimeti’l-Cezeriyye fi’l-ilmî’t-tecvîd = ed-Dekâiku’l-mubkeme fi şerhi’l-Mukaddime*, nşr. Muhammed Sabbâğ (Dımaşk: Mektebetü’l-Gazzâlî, 1992), 32-44; Taşköprüzâde, *Şerhu’l-Mukaddimeti’l-Cezeriyye*, 64-86; Aliyyü’l-Kârî, *el-Minehu’l-fikeriyye*, 76-93; Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nüveyrî es-Safâkûsî, *Tenbîhü’l-gâfilîn ve irşâdü’l-câhilîn ‘ammâ yeka’u lehim mine’l-batai hâle tilâvetihim li-Kitâbillâbi’l-mübîn*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Tunus: Müessesetü Abdülkerîm b. Abdillâh, ts.), 32-35; Muhammed Mekkî Nasr Cüraysî, *Nihâyetü’l-kanli’l-müjfid fi’l-ilmî tecvîdi’l-Kur’âni’l-Mecîd*, tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 35-40; İbrahim b. Ahmed b. Süleyman el-Merginî, *Nücumü’t-tavâli’ ale’d-düreri’l-levâmi’ fi’l-asli mukriü’l-imâm Nâfi’* (Beirut: Dâru’l-Fikr, ts.), 157-165; Gânim Kaddûri Hamed, *eş-Şerhu’l-vecîz ale’l-Mukaddimeti’l-Cezeriyye* (Cidde: Ma’hedü’l-İmâm eş-Şâtîbî, 2009), 31-40; Hamed, *ed-Dirâsâti’l-saviyye*, 166-194.

<sup>17</sup> Mekkî, *er-Ri’âye*, 115-143.

<sup>18</sup> Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 420-422.

<sup>19</sup> Hasan b. Kâsım el-Murâdî, *el-Müjfid fi şerhi ‘Umdeti’l-mecîd fi’n-nazmi ve’t-tecvîd*, thk. Cemâl es-Seyyid Rufâî (Kahire: Mektebetü Evlâdi’s-Seyh li’t-Türâs, 2001), 64.

tarif ettiği ve bunları izâfî sıfatlar şeklinde adlandırdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, izâfî sıfatların harflerin telaffuzuna katkı sağlamadığını belirtip bunları, tecvidi öğrenmek isteyen kimselerin mutlaka bilip uygulaması gereken zâtî sıfatlardan farklı bir kategoride değerlendirdiği ve izâfî sıfatlara (harflerin lakapları) kitabında muhtemelen bu nedenle yer vermediği gözlemlenmektedir. Bununla birlikte Murâdî'nin, eserinde diğer kaynaklarda zikredilen ve onun tanımlamasına göre zâtî sıfatlar grubuna dâhil olan sıfatların tamamını nakletmediği, bunlar arasından önemli gördüğü on altısını seçtiği müşahede edilmektedir.<sup>20</sup>

Kastallânî (ö. 923/1517) sıfat kelimesinin, “*harfîn mahalline veya kendisine itibarla mevsufunda bir manaya delâlet eden lafız*” olduğunu söylemiştir. O, harfîn mahalline itibarla mevsufunda bir manaya delalet eden sıfatlara hurûfî'l-halk'ı (boğaz harflerini); harfîn kendisine itibarla mevsufunda bir manaya delalet eden sıfatlara ise hems ve cehr gibi olanları örnek vermiştir. Kastallânî sıfatların (en önemli) faydasının, mahreçleri aynı olan harflerin birbirinden temyiz edilmesi olduğunu belirtmiştir.<sup>21</sup> Kastallânî'nin sıfat taksiminin, Hasan b. Kâsım el-Murâdî'ninkine benzediği, ancak Kastallânî'nin bunlar için zâtî-izâfî gibi özel bir kelime kullanmadığı görülmektedir. Bunun dışında her iki âlimin bu konudaki açıklamalarının örtüştüğü anlaşılmaktadır.

Kastallânî yaptığı açıklamalarda sıfatları iki bölümde incelemiş, bunlardan birinin harfîn mahalline/mahrecine işaret ettiğini ifade etmiştir. Kastallânî'nin bu taksiminin, mahreç-lakap-sıfat ilişkisinin net bir şekilde ortaya konulması bakımından önemli olduğu gözlemlenmektedir. Aktarılan bilgilerden hareketle lakap ve sıfat kelimesinin aynı anlamda kullanıldığı; ancak lakap kelimesinin *harfîn mahrecine işaret eden sıfat* manasına delalet ettiği söylenebilir. Bununla birlikte harflerle ilgili anlatımlarda kullanılan lakap ve sıfat kelimelerinin pek çok âlim tarafından eş anlamlı olacak şekilde kullanıldığı müşahede edilmektedir.

Günümüz araştırmacılarından Gânim Kaddûri Hamed, Mekki b. Ebû Tâlib'in kırk dört sıfattan bahsettiğini belirtmiş; bütün bu sıfatların hepsinin harfîn kendi mahrecinde oluşmasına katkı sağlamadığını, harfîn sesini tavsif etmediğini bildirmiştir. Hamed, Mekki'nin zikrettiği sıfatların bir bölümünün hâvî, hevâiyye, imâle, med, lîn gibi med ve lîn harfleriyle; bir kısmının aslî, zâid, illet, ibdâl harfleri gibi sarf ilmiyle; bir bölümünün ise Halil b. Ahmed'in harflerin mahreçlerine tâbi olarak zikrettiği on lakap ile bağlantı olduğuna işaret etmiştir.<sup>22</sup>

Yukarıda aktarılan bilgilerden lakapların, harflerin mahrecine (veya mahreçlerine yakın

<sup>20</sup> Murâdî'nin eserine aldığı on altı sıfat; cehr, hems, şiddet, rihvet, isti'lâ, istifâl, ıtbâk, infitâh, kalkale, safir, lîn, in-hirâf, tekrîr, tefeşşî, istitâle ve heviyy/hâvî'dir. bk. *el-Müfîd*, 64-67.

<sup>21</sup> Kastallânî, *el-Leâlii's-seniyye*, 358; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 2/405.

<sup>22</sup> Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savîyye*, 196, 276.



bölgeye) işaret eden sıfatlar olduğu anlaşılmaktadır. Murâdî'nin harflerin sıfatlarını zâtî ve izâfî olmak üzere ikiye ayırdığı, lakaplar olarak ifade edilen sıfatların onun tasnifinde izâfî olarak isimlendirildiği ve bunların harflerin mahrecinde oluşumuna katkı sağlamadığı ortaya çıkmaktadır. Bu durumun Kastallâni ve Hamed gibi başka âlimlerce de dile getirildiği görülmektedir. Harflerin lakaplarının, harfin mahrecinde oluşumuna katkı sağlamayan sıfatlar olarak değerlendirilmesi düşüncesinden hareketle pek çok müellifin eserlerinde harflerin lakaplarını zikretmediği söylenebilir. Zira onlardan bir kısmı, harflerin birçok sıfatı bulunmakla birlikte bunlardan harfin düzgün telaffuz edilebilmesi için önemli gördüklerini eserlerine alacaklarını belirtmişlerdir.<sup>23</sup> Bu doğrultuda İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) gençlik dönemi eserlerinden olan *et-Tembûd*'de Mekkî'nin kaydettiği kırk dört sıfatı naklederken daha sonra kaleme aldığı *en-Neşr*'ine on yedi sıfat aldığı gözlemlenmektedir.<sup>24</sup> Yalnız İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de harflerin lakaplarını, mahreçlerle birlikte zikrettiği göz önünde bulundurulduğunda esasen onun söz konusu eserinde toplam yirmi yedi sıfat zikrettiği anlaşılmaktadır.<sup>25</sup>

Mekkî b. Ebû Tâlib, Zemahşerî, Hemedânî, İbnü'l-Cezerî, Cüraysî (ö. 1904), Husarî (ö. 1980) ve Abdülfettâh Mersafî (ö. 1988) gibi müellifler, harflerin lakapları meselesini ayrı bir başlık altında ele almış; her bir lakabı tek tek açıklamaya çalışmışlardır.<sup>26</sup> Bazı âlimler ise harflerin lakaplarına hem harflerin mahreçlerini işlerken işaret etmişler hem de harflerin sıfatlarını anlattıktan sonra harfleri teker teker ele alıp onların sahip olduğu sıfatları sırayla sayarken -sıfatlar arasında- harflerin lakaplarına da yer vermişlerdir.<sup>27</sup> Bunun da ötesinde bazı müellifler harflerin mahreçlerini işlerken lakapları da belirtmekle birlikte lakaplar konusunu ayrı bir başlık altında tekrar işlemişlerdir.<sup>28</sup> Son iki grupta bahsedilen âlimlerin bu tutumunun, harflerin lakaplarının hem mahreçlerle hem de sıfatlarla ilgi olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

## 2. Lakapları İtibariyle Harfler

Halîl b. Ahmed'in harflerin lakapları bağlamında on tane isimlendirme yaptığı, ondan sonra eserlerinde lakaplar konusuna yer veren âlimlerin de söz konusu lakapları/isimlendirmeleri

<sup>23</sup> Meselâ bk. Ebü'l-Me'âlî b. Ebi'l-Ferec Fahreddîn el-Mevsilî, *ed-Dürru'l-mersûf fî vasfî mahârici'l-burûf*, thk. Gânim Kaddûri Hamed, *Mecelletü'l-Hikme* 25 (1423/2002), 239-242; Murâdî, *el-Müfîd*, 64-67.

<sup>24</sup> Krş. Mekkî, *er-Ri'âye*, 115-143; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 95-110; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199-201.

<sup>25</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199-205.

<sup>26</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 139-143; Zemahşerî, *el-Mufassal*, 422; Hemedânî, *et-Tembûd*, 249-250; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 95-96; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 43; Husarî, *Abkâmu kurâati'l-Kur'âni'l-Kerim*, 73-76; Abdülfettâh Seyyid Acemî Mersafî, *Hidâyetü'l-kâri ilâ tecvidi kelâmi'l-Bârî* (Medine: Mektebetü Tayyibe, 2005), 1/71-74.

<sup>27</sup> Ebü'l-Feth el-Mizzâ, *el-Füsûlü'l-müeyyed li'l-vüsûl ilâ şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Cemâl es-Seyyid Rifâ'î (Cize/Mısır: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2005), 48-51, 61-64; Kastallâni, *el-Leâliü's-seniyye*, 352-357, 365-366; Kastallâni, *Letâifü'l-işârât*, 2/391-401, 2/418-420.

<sup>28</sup> Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 35-43.

aynen kullandığı anlaşılmaktadır. Genel durum böyle olmakla birlikte son dönem araştırmacılar-  
dan Subhî Sâlih'in (ö. 1986) bunlara bir lakap daha ilave ettiği tespit edilmiştir. Bu başlık altında,  
bahsedilen on bir lakap incelenecektir.

## 2.1. Halkıyye (الْحَلْقِيَّةُ)

Bilindiği üzere halk (حَلَق) kelimesi sözlükte boğaz anlamına gelmektedir.<sup>29</sup> Âlimlerin çoğu,  
boğaz bölgesinden (حَلَق) çıkan harflerin هَمْزَةٌ هـ, ع, ح, غ ve خ olmak üzere altı tane olduğunu; bun-  
ların çıktıkları yere/mahreçlerine nispetle halkıyye (حَلْقِيَّةُ) şeklinde isimlendirildiğini belirtmişler-  
dir.<sup>30</sup> Bu âlimlerin bir kısmı, elif'in ağız boşluğundan (cevf) çıkıp boğaz sonuna ulaştığı gerekçesiyle  
Halîl b. Ahmed'in onu halkıyye harfleri arasında zikretmediğine; zira elif'in boğaz ile irtibatı  
bulunmakla birlikte mahrecinin sadece o bölgeyle sınırlı olmadığına dikkat çekmişlerdir.<sup>31</sup> Nitekim  
harflerin lakaplarını Halîl b. Ahmed'e nispet ederek zikreden Sîrâfî de halkıyye harfleri arasında  
hemze'yi saymamış, Halîl b. Ahmed'in onu hevâiyye harflerinden kıldığını aktarmıştır.<sup>32</sup>

Mergînî (ö. 1931) ve Mersafî; Sîbeveyhi, Ferrâ (ö. 207/822) ve mahreçlerin tasnifi konu-  
sunda onları takip eden âlimlerin -cevf'i mahreçler arasında saymamaları nedeniyle- med harfi  
olan elif'in de aksa'l-halk'ten çıktığını söylediklerini belirtip bu ulemaya göre halkıyye harflerinin  
yedi olduğunun altını çizmişlerdir.<sup>33</sup>

## 2.2. Leheviyye (الْهَوِيَّةُ)

Lehât (لَهَاءُ) Arap dilinde Boğazın en uzak (aksa'l-halk) yeri ve boğazdaki küçük dil anlam-  
larına gelmektedir.<sup>34</sup> Halîl b. Ahmed ق ve ك harflerinin başlangıcı küçük dil olduğu için bunların  
leheviyye harfleri olduğunu söylemiştir.<sup>35</sup> Ondan sonra harflerin lakaplarına değinen müellifler de

<sup>29</sup> Ezherî, "halk", 4/58; Cevherî, "halk", 4/1462; Mütercim Âsım Efendi, "el-halk", 4/3949.

<sup>30</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 139; Hemedânî, *et-Tembîd*, 247-248, 249; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, 95; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minebu'l-  
fikriyye*, 82; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 36-37, 43; Mergînî, *Nücümü't-tavâli'*, 159; Husarî, *Abkâmu kerâati'l-  
Kur'âni'l-Kerîm*, 74; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/71-72; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okuma Kâideleri*  
(İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 193; Mustafa Atilla Akdemir, *Tecvîd-i Mâbir* (İstanbul:  
Rağbet Yayınları, 2019), 43.

<sup>31</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 139; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, 95; Mergînî, *Nücümü't-tavâli'*, 159; krş. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*,  
1/57-58.

<sup>32</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 5/392.

<sup>33</sup> Mergînî, *Nücümü't-tavâli'*, 159; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/71-72.

<sup>34</sup> Halîl b. Ahmed, "el-lehât", 4/88; Ezherî, "lehâ", 6/430; İbn Fâris, "l-h-v", 5/213; Cevherî, "el-lehât", 6/2487;  
İbn Manzûr, "el-lehât", 12/349; Mütercim Âsım Efendi, "el-lehât", 6/5983.

<sup>35</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/57-58.

ق ve ك harflerinin, çıktıkları yer olan küçük dil ile bağlantısı nedeniyle, leheviyye şeklinde isimlendirildiklerini belirtmişlerdir.<sup>36</sup>

### 2.3. Şecriyye (الشَّجْرِيَّةُ)

Şecr, iki çene kemiğinin arası,<sup>37</sup> ağzın açıldığı yer,<sup>38</sup> iki çene kemiğinin birleştiği yer,<sup>39</sup> çenenin kendisi<sup>40</sup> ve ağzın son bölümü gibi anlamlara gelmektedir.<sup>41</sup> İbnü'l-Cezerî, şecr kelimesini Halil b. Ahmed'in ağzın açıldığı yer; başka âlimlerin ise iki çene kemiğinin birleştiği yer şeklinde açıkladıklarını nakletmiştir.<sup>42</sup>

Âlimler şecriyye harfleri olarak ج, ش, ض veya ج, ش, ي yahut bu iki gurubu mezcederek ج, ش, ي ve ض harflerini saymışlardır. Bazı müelliflerin şecr kelimesine ج, ش ve ي harflerinin mahre-cinden hareketle anlam verdikleri söylenebilir. Zira onlar söz konusu kelimeyi “dil ortası ile onun mukabilindeki üst çenenin arası” şeklinde açıklamışlardır.<sup>43</sup> Safâkusî (ö. 1118/1706) ise şecr kelimesinin, dil ucunun mukabilindeki (üst) çene olduğunu söylemiş; şecriyye harfleri olduğunu belirttiği ج, ش, ي ve ض harfleri söylenirken ağzın -diğer harflere göre- daha fazla açılması nedeniyle bunların şecriyye diye isimlendirildiğini ileriye sürerek konuya başka bir açıdan yaklaşmıştır.<sup>44</sup> Onun, esasen hemen bütün harfler seslendirilirken ağız açılmakla birlikte özellikle dört harfin (ج, ش, ي ve ض) telaffuzu esnasında ağzın daha fazla açılması nedeniyle onların şecriyye diye isimlendirildikleri fikrini savunduğu anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> Safâkusî böyle bir açıklamaya, şecriyye harflerinin içine ض harfini de dâhil etmek yönelmiş olabilir. Esasen Halil b. Ahmed ve onu takip edenler şecr'e farklı anlam vermekle birlikte şecriyye harfleri olarak ج, ش ve ض harflerini saymışlardır.<sup>46</sup> Yukarıda aktarılan bilgilerden hareketle âlimlerin şecr kelimesine verdikleri anlamın değişebildiği,

<sup>36</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/392; Mekkî, *er-Ri'âye*, 139; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 422; Hemedânî, *et-Tembûd*, 249; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 95; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 83; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 37, 43; Mergîni, *Nücümü't-tavâli*, 160; Husarî, *Abkâmu kerâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 74; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/72; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*, 193; Sıtkı Güllü, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi* (İstanbul: Huzur Yayınları, 2005), 177; Akdemir, *Tecvîd-i Mâbir*, 44.

<sup>37</sup> Cevherî, “eş-şecr”, 2/694; Hemedânî, *et-Tembûd*, 249; İbn Manzûr, “eş-şecr”, 7/35; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 83.

<sup>38</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/58, “eş-şecr”, 6/32; Ezherî, “ş-c-r”, 10/532; İbn Fâris, “ş-c-r”, 3/247; İbn Manzûr, “eş-şecr”, 7/35; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 83; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 37.

<sup>39</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 139-140.

<sup>40</sup> İbn Fâris, “ş-c-r”, 3/247; Hemedânî, *et-Tembûd*, 249.

<sup>41</sup> İbn Manzûr, “eş-şecr”, 7/35.

<sup>42</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 95-96; bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/58, “eş-şecru”, 6/32; şecr kelimesinin aktarılan bütün anlamları için ayrıca bk. Mütercim Âsım Efendi, “şecr”, 2/2048.

<sup>43</sup> Mergîni, *Nücümü't-tavâli*, 160. Ayrıca bk. Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 37; Sâlih, *Dirâsât*, 279; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/73; Akdemir, *Tecvîd-i Mâbir*, 44.

<sup>44</sup> Safâkusî, *Tembûhü'l-ğâfilîn*, 34.

<sup>45</sup> Safâkusî, *Tembûhü'l-ğâfilîn*, 34.

<sup>46</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/58; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/392.

Halîl b. Ahmed ve bu konuda onu takip edenlere göre bahsi geçen kelimenin, ض harfinin mahrecini de içine alacak şekilde tanımlandığı; şecriyye harflerini ج, ش ve ي olarak kabul edenlere göre ise bu kelimenin ض'ın mahrecini içine almayacak şekilde tarif edildiği anlaşılmaktadır.

Halîl b. Ahmed, harekeli ي ile harekeli و harflerinin de -med harfleriyle beraber- cevftan çıktığını savunmaktadır.<sup>47</sup> Bu nedenle şecriyye harflerinin ج, ش ve ض olduğunu belirten Halîl b. Ahmed'in, yaptığı mahreç taksimine uygun olarak ي harfini onlar arasında zikretmediği anlaşılmaktadır. Şecriyye harfleri konusunda Sîrâfî, Mekkî b. Ebû Tâlib ve Zemahşerî gibi âlimler de Halîl b. Ahmed'e tabi olmuşlardır.<sup>48</sup>

Yukarıda anlatıldığı üzere Sîrâfî, Mekkî ve Zemahşerî'nin harflerin mahreçlerini ve lakaplarını tasnifleri arasında farklılık olduğu görülmektedir. Zira zikredilen âlimler, ي harfinin, ج ve ش ile birlikte aynı mahreçten çıktığını belirtmişlerdir.<sup>49</sup> Hâlbuki harflerin lakaplandırılmasında esas olanın, onların mahreçleri olduğu; mahreçlerine göre harflere lakap tayin edildiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda belirtilen âlimlere ve bunlar gibi düşünenlere göre ي harfinin bir lakabı bulunmamaktadır.

Âlimlerin çoğunluğu ج, ش ve ي harflerinin aynı mahreçten çıkmalarını göz önünde bulundurarak ض harfinin yerine ي'yi koymuşlar; şecriyye harflerinin ج, ش ve ي olduğunu söylemişlerdir.<sup>50</sup> Bu âlimlerin lakap tasnifinde de ض harfinin dışarıda kaldığı, onların ض için ayrı bir lakap belirlemediği veya söz konusu harfi başka bir lakaba dâhil etmedikleri müşahede edilmektedir. Hemedânî şecriyye harflerinin ج, ش ve ي olmak üzere üç harf olduğunu söylemekle birlikte Halîl b. Ahmed'in ي'nin yerine ض harfini koyduğuna işaret etmiştir.<sup>51</sup> Belirtilen eksikliği fark etmesi nedeniyle olsa gerek -yukarıda geçtiği üzere- Safâkusî ise ج, ش, ي ve ض harflerinin şecriyye harfleri olduğunu söyleyip aralarında ayırım yapmaksızın söz konusu dört harfi zikretmiştir. Hâlbuki Safâkusî de diğer âlimler gibi mahreçleri anlatırken ج, ش, ي harfleri için bir mahreç (yedinci mahreç); ض harfi içinse başka bir mahreç (sekizinci mahreç) zikretmiştir.<sup>52</sup> Ancak onun, şecriyye harflerinin ج, ش ve ي olduğunu söyleyen pek çok âlimin lakap tasnifinde ض harfinin dışarıda kaldığını

<sup>47</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/58; benzer bir değerlendirme için bk. Hamed, *es-Şerhu'l-vecîz ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, 40.

<sup>48</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeneyhi*, 5/392; Mekkî, *er-Ri'âye*, 139-140; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 422.

<sup>49</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeneyhi*, 5/391; Mekkî, *er-Ri'âye*, 179; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 419.

<sup>50</sup> Hemedânî, *et-Tembûd*, 249; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 83; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kanli'l-müfîd*, 43; Mergînî, *Nücümü't-tavâli'*, 160; Husarî, *Abkâmu kırıâtî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 74-75.

<sup>51</sup> Hemedânî, *et-Tembûd*, 249.

<sup>52</sup> Safâkusî, *Tenbîhü'l-ğâfilîn*, 34.

fark ettiği ve şecriyye harflerinin dört tane olduğunu söyleyerek bu eksikliği gidermeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Halîl b. Ahmed'in lakap tasnifinde şecriyye harfleri arasında ي'nin bulunmaması, mahreç-lakap irtibatı bakımından münasip gözükmektedir. Safûkusû ise Halîl b. Ahmed'den farklı olarak, ي'nin de ج ve ش harfleriyle birlikte dil ortası ile onun mukabilindeki üst damaktan çıktığını belirtmiştir.<sup>53</sup> Bu durumda Safûkusû'nin, yaptığı mahreç taksimine uygun olarak ي harfini de şecriyye harfleri arasına aldığı; bunu yaparken pek çok âlimden farklı olarak ض'ı onlar arasından çıkarmadığı gözlemlenmektedir. Harekeli ي harfinin şecriyye harfleri arasında zikredilmesi meselesinin, onun mahreci için takdir edilen yer ile bağlantılı olduğu; ancak aynı durumun ض için geçerli olmadığı söylenebilir. Zira ض harfinin mahreci hususunda genel olarak bir ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>54</sup> ض harfinin şecriyye harfleri arasında yer alması meselesinin -halkıyye ve leheviyye lakaplarında görüldüğü üzere- yakın mahreçli harflerin, bir lakap altında birleştirilmesiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Cezerî, gençlik dönemi telifatından olan *et-Tembîd fî ilmi't-tecvîd* isimli eserinde şecriyye harflerinin ج, ش, ض; olgunluk döneminde yazdığı *en-Neşr fî'l-karââtî'l-'aşr* adlı kitabında ise ج, ش ve ي olduğunu söylemiştir.<sup>55</sup> Hâlbuki o, her iki eserinde de ج, ش ve ي harflerinin mahrecinin bir olduğunu belirtmiştir.<sup>56</sup> İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tembîd*'de harflerin sıfatları konusunda Mekkî b. Ebû Tâlib'i takip ettiği, bu çerçevede şecriyye harfleri konusunda da ona tâbi olduğu görülmektedir.<sup>57</sup> İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de ise harflerin sıfatları meselesinde Mekkî'yi takip etmeyi bıraktığı anlaşılmaktadır.<sup>58</sup>

Harflerin lakaplarının, onların mahreçleriyle irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Halîl b. Ahmed'in harflerin lakaplarını ortaya koyarken söz konusu isimlendirmeyi harflerin mahreçlerini dikkate alarak yaptığı pek çok müellif tarafından da ifade edilmektedir. Bu çerçevede Mergînî şecriyye harflerini anlatırken harekeli olan ي ile med harfi olan ي'nin mahreçleri konusunda Halîl b. Ahmed ile Sîbeveyhi arasındaki farklılığa işaret etmiştir. O, Sîbeveyhi'nin mezhebine göre ي'nin mahrecinin mutlak olarak (hem harekeli hem de med harfi olan ي) dil ortası olduğunu; Halîl b. Ahmed'in ise med harfi olan ي'nin cevften; harekeli ي'nin ise dil ortasından çıktığını söyledikleri-

<sup>53</sup> Safâkusû, *Tenbîhü'l-ğâfilîn*, 34.

<sup>54</sup> Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*, 194.

<sup>55</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, 95-96; *en-Neşr*, 1/200; krş. Mersafi, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/73.

<sup>56</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, 114; *en-Neşr*, 1/200.

<sup>57</sup> krş. Mekkî, *er-Ri'âye*, 116-143; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, 95-110.

<sup>58</sup> bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/202-205; İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime fî mâ yecibü 'alâ kârî'l-Kur'âni en ya'lemeh*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2006), 2.

ni nakletmiştir.<sup>59</sup> Esasen yukarıda ifade edildiği üzere Halîl b. Ahmed harekeli ي'nin mahrecinin, med harfî olan م ile birlikte cevî olduğunu söylemiş ve bu kabul nedeniyle harflerin lakaplarını belirlerken harekeli ي için ayrı bir lakap tayin etmemiş veya onu başka bir lakap içinde zikretmemiştir. Bu durumda Mergînî ve onun gibi düşünenlerin söylediklerinin lakap-mahreç birlikteliğiyle uyuşmadığı söylenebilir.

Mersafî, konuyla ilgili olarak Mergînî'nin söylediklerinin benzerini belirtmekle birlikte pek çok âlimin dikkat çekmediği bir hususa işaret etmiştir. O, bazı âlimlerin şecriyye harflerinin sayısının ج, ش ve ض yahut ج, ش ve ي olmak üzere üç, bazılarının ise ج, ش, ي ve ض şeklinde dört olduğunu söylediklerini ifade etmiştir.<sup>60</sup> Mersafî; Sîbeveyhi ve Ferrâ'nın cevî mahreçlerden kabul etmediği nazarı itibara alındığında şecriyye harflerinin sayısının, onların üç olduğunu söyleyenlere göre dört; dört olduğunu savunanlara göre ise beş olacağına dikkat çekmiştir. Mersafî, zira cevî harflerin mahreçleri arasında saymayanlara göre med harfî olan م'nin de harekeli olan م'nin mahrecinden çıktığına işaret etmiştir.<sup>61</sup> Mersafî'nin açıklamalarına Halîl b. Ahmed'in dâhil olmadığı, zira -yukarıda ifade edildiği üzere- Halîl b. Ahmed'in hem harekeli hem de med harfî olan م'nin cevî'ten çıktığını ileriye sürdüğü gözlemlenmektedir. Bu durumda Halîl b. Ahmed'e göre şecriyye harflerinin sayısı her halükârda üç olmaktadır.

Yukarıda aktarılan bilgilerden anlaşıldığına göre Halîl b. Ahmed'in harflerin mahreçlerini taksimi ile belirlediği harflerin lakapları arasında tam bir mutabakat bulunmaktadır. Halîl b. Ahmed'in harflerin lakaplarını izahında hiçbir harf tasnifin dışında kalmamaktadır. Bununla birlikte şecriyye harflerinin ج, ش ve ض olduğunu söyleyen âlimlerin lakap tasnifinde cevî mahreçlerden biri kabul edenlere göre harekeli م; cevî mahreçlerden kabul etmeyenlere göre hem harekeli م hem de med harfî olan م dışarıda kalmaktadır. Şecriyye harflerinin ج, ش ve ي olduğunu söyleyenlerin lakap tasnifinde ise cevî mahreçlerden biri kabul edenlere göre ض; cevî mahreçlerden kabul etmeyenlere göre hem ض hem de med harfî olan م tasnif dışı kalmaktadır.

Subhî Sâlih, cevîyye ve hevâiyye mahreçlerini tek maddede birleştiren onuncu lakap olarak hayşûmiyye'yi eklemiştir. O, harflerin lakapları konusunun nihayetinde on altı mahrecin, on lakaba tevzi edildiğini, zira pek çok âlimin ض harfine lakap vermeyi ihmal ettiğini belirtmiş; ض harfiyle birlikte on yedi mahrecin tamamlandığına dikkat çekmiştir. O, müelliflerin bazısının ض harfinin de şecriyye lakabına dâhil olduğunu söylediklerine işaret etmiştir. Sâlih, her ne kadar gunneyle

<sup>59</sup> Mergînî, *Nücmü't-tavâli'*, 160.

<sup>60</sup> Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/72; krş. Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmî*, 152.

<sup>61</sup> Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/73.



birlikte idgam olunan ن ve tenvin ile şeddeli ن ve م harfleri için hayşûmiyye lakabını ortaya koysa da ض harfî için herhangi bir lakap önermemiştir.<sup>62</sup> Aktarıldığı üzere Subhî Sâlih, harflerin lakapları çerçevesinde ض harfinin isimlendirilmesiyle ilgili eksikliği ortaya koymuş, ama kendisi de bu konuda bir çözüm önermemiştir.

ض harfini şecriyye harfleri arasından çıkarıp herhangi bir lakaba dâhil etmeyen âlimlerin, söz konusu harf için de bir lakap belirlemiş olsalardı, bu daha münasip olurdu. Zira mahreçleri itibarıyla bütün harflere bir lakap tayin edilirken ض'ın tasnif dışı bırakılması dikkat çekmektedir. Kaynaklarda ifade edildiği üzere ض harfî, dil kenarının evveli ile onun mukabilindeki adrâs dişle-  
rinin arasından çıkmaktadır.<sup>63</sup> Buna göre ض harfinin -şecriyye harflerine dâhil edilmediği takdirde- mahreci göz önünde bulundurularak, *edrâsiyye* (الأَصْرَاسِيَّة) şeklinde isimlendirilmesinin, mahreç-  
lakap irtibatı bakımından uygun olacağı anlaşılmaktadır.

#### 2.4. Eseliyye (الْأَسْلِيَّة)

Arap dilinde esel (أَسَل) kelimesi, “mızrak, hurma ağacının dikenli, dikenli ağaç, çubuk tarzı fidanlar ve dallar” gibi anlamlara; dil'e nispetle kullanıldığında ise “dil'in sivri olan uç kısmı” manasına gelmektedir.<sup>64</sup> Arap dili, kıraat ve tecvid âlimleri eseliyye harflerinin ص, س ve ز olmak üzere üç tane olduğunu, söz konusu harfler dil ucundan çıktıkları için bunların eseliyye olarak isimlendirildiklerini belirtmişlerdir.<sup>65</sup>

#### 2.5. Nit'iyye (النَّطِيَّة)

Arap dilinde nit' (نَطَع) kelimesi üst damak kovuğunun görülen kısmı, üst damağın pütür pütür olan sırtı olarak tanımlanmaktadır.<sup>66</sup> Âlimler ط, د ve ت harflerinin, çıktıkları yere nispetle nit'iyye (veya nita'iyye)<sup>67</sup> şeklinde isimlendirildiğini kaydetmişlerdir.<sup>68</sup> Diğer bir kısım müellifler ise söz konusu harflerin mahrecinin, ağız içerisinde nit' olarak tanımlanan yerden farklı olmakla bir-

<sup>62</sup> Sâlih, *Dirâsât*, 280.

<sup>63</sup> Meselâ bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433.

<sup>64</sup> Halîl b. Ahmed, “el-eselü”, 7/301; Ezherî, “esel”, 13/74-75; İbn Fâris, “e-s-l”, 1/104; Cevherî, “el-esel”, 4/1622; İbn Manzûr, “el-esel”, 1/144; bk. Mütercim Âsım Efendi, “el-esel”, 5/4326.

<sup>65</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/58; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/392; Mekki, *er-Ri'âye*, 140; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 422; Hemedânî, *et-Tembûd*, 249; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 96; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minebu'l-fikriyye*, 92; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 43; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 39; Mergîni, *Nücumü't-tavâli'*, 164; Husarî, *Abkâmu karâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 76; Akdemir, *Tecvîd-i Mâbir*, 47.

<sup>66</sup> Halîl b. Ahmed, “en-nit”, 2/16; Ezherî, “n-t-”, 2/178; İbn Fâris, “n-t-”, 5/440; Cevherî, “nit”, 3/1291; İbn Manzûr, “en-nit”, 14/186; bk. Mütercim Âsım Efendi, “nit”, 4/3530.

<sup>67</sup> Ezherî, “n-t-”, 2/178; Cevherî, “nit”, 3/1291; Hemedânî, *et-Tembûd*, 249; İbn Manzûr, “en-nit”, 14/186; Mergîni, *Nücumü't-tavâli'*, 164; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/73.

<sup>68</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/58; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/392; Mekki, *er-Ri'âye*, 140; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 422; Hemedânî, *et-Tembûd*, 249; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 96; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 43; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 39; Akdemir, *Tecvîd-i Mâbir*, 47.



likte bu harflerin mahrecinin, nit' (üst damak kovuğunun görülen kısmı) şeklinde ifade edilen yere komşu olması hasebiyle böyle isimlendirildiklerine işaret etmiş; söz konusu harflerin nit' diye tanımlanan yerden çıkmadığına dikkat çekmişlerdir.<sup>69</sup> Bu müellifler ط, د ve ت harflerinin dil ucu ile üst seniyye dişlerinin dipleri/kökleri arasından çıktığını söylemişlerdir.<sup>70</sup> Esasen söz konusu harflerin çıktıkları yere nispetle nit'iyye şeklinde isimlendirildiğini nakleden âlimler de eserlerinde harflerin mahreçlerini ele aldıkları bölümlerde bunların mahrecinin dil ucu ile üst seniyye dişlerinin dipleri/kökleri arası olduğunu söylemişlerdir.<sup>71</sup> ط, د ve ت harflerinin mahreçlerinin tanımlanması bakımından bu âlimlerle, onların nit' diye tarif edilen yerden değil de buraya yakın olan bir mahreçten çıktığını söyleyen müelliflerin arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Bu durumda ط, د ve ت harflerinin, çıktıkları yere nispetle nit'iyye olarak isimlendirildiğini söyleyen âlimlerin Halîl b. Ahmed'in "ط, د ve ت harflerinin başlangıcı üst damak kovuğunun görülen kısmı (nit') olduğu için bunlar nit'iyyedir"<sup>72</sup> şeklindeki açıklamasını herhangi bir değerlendirme yapmadan aynen naklettiği; diğer âlimlerin ise Halîl b. Ahmed'in aktarılan sözlerini değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

## 2.6. Liseviyye (اللسوية)

Lise (لثة) kelimesi Arap dilinde "dişlerin çenede çıktığı yer, diş kökü, dişlerin etrafında bulunan şey/diş eti" anlamlarına gelmektedir.<sup>73</sup> Harflerin lakaplarına eserlerinde yer veren âlimler, liseviyye harflerinin ظ, ذ ve ث olduğunu söylemişlerdir. Bahsedilen müelliflerin bir kısmı, söz konusu harfler diş etinden çıktığı veya bunların başlangıcı diş eti olduğu için onların liseviyye şeklinde isimlendirildiğini söylemişlerdir.<sup>74</sup> Diğer bir grup âlim ise ظ, ذ ve ث harflerinin lise'den (diş etlelerinden) çıktıkları için değil, söz konusu harflerin mahreci ile lise'nin birbirine olan yakınlığı nedeniyle böyle isimlendirildiğine dikkat çekmişlerdir.<sup>75</sup> Esasen ظ, ذ ve ث'nin liseviyye harflerinden olduğunu söyleyip herhangi bir açıklama yapmayan âlimler de söz konusu harflerin mahrecinin dil

<sup>69</sup> Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 90-91; Mergîni, *Nücmü't-tavâli'*, 164; Husarî, *Abkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 75-76; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/73; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 180.

<sup>70</sup> Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 90; Mergîni, *Nücmü't-tavâli'*, 164; Husarî, *Abkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 67; Sâlih, *Dirâsât*, 279; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/68.

<sup>71</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 198-204; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 419; Hemedânî, *et-Tembîd*, 248; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, 114; İbnü'l-Cezerî, *en-Neyr*, 1/200; Cüraysî, *Nibâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 39.

<sup>72</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/58.

<sup>73</sup> Ezherî, "lise", 6/271; Cevherî, "el-lisetü", 6/2480; Mekkî, *er-Ri'âye*, 140; Hemedânî, *et-Tembîd*, 249-250; İbn Manzûr, "el-lesât", 12/237; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, 96; Mütercim Asım Efendi, "el-liset", 6/5969.

<sup>74</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/58; Sirâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/392; Mekkî, *er-Ri'âye*, 140; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 422; Hemedânî, *et-Tembîd*, 249-250; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, 96; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 92; Akdemir, *Tecvîd-i Mâbir*, 47.

<sup>75</sup> Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukal*, 135; Cüraysî, *Nibâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 43; Cüraysî, *Nibâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 39; Mergîni, *Nücmü't-tavâli'*, 164; Husarî, *Abkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 76; Sâlih, *Dirâsât*, 279; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/74; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 184; Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmî*, 94.

ucu ile seniyye dişlerinin uçları arasından çıktığını ifade etmişlerdir.<sup>76</sup> İki grup arasındaki temel fark, birinin Halil b. Ahmed'in ifadelerini olduğu gibi nakletmeleri; diğerinin ise söz konusu ifadeleri değerlendirmeye tabi tutmalarıdır.

## 2.7. Zelkiyye (الذَّلْقِيَّة)

Zelk (ذَلَق), Arapça'da bir şeyin sınırı ve ucu anlamlarına gelmekte; kelime dil'e nispetle kullanıldığında ise aynı çerçevede dil ucu manasında kullanılmaktadır. Ayrıca zevleku'l-lisân (ذَوْلُقُ) (اللسان) da yine dil ucu anlamını ifade etmektedir.<sup>77</sup> Âlimler bu lakap için الذَّلْقِيَّة ve الذَّلْقِيَّة;<sup>78</sup> ayrıca الذَّلْقِيَّة kelimelerinin kullanıldığını,<sup>79</sup> bu lakabın kapsamına giren harflerin ل, ن ve ر olduğunu söylemişlerdir. Eserlerinde harflerin lakapları konusuna yer veren müellifler, söz konusu harfler dil ucundan çıktıkları veya bunların başlangıcı dil ucu olduğu için onların bu şekilde isimlendirildiğini belirtmişlerdir.<sup>80</sup>

## 2.8. Şefehiyye (الشَّفَهِيَّة)

Şefeh (شَفَه) kelimesi Arap dilinde bir şeyin ucu, sınırı ve dudak anlamına gelmektedir.<sup>81</sup> Bu doğrultuda dudak bölgesinden çıkan harflere şefehiyye (الشَّفَهِيَّة) veya (الشَّفَوِيَّة) şefehiyye denmektedir.<sup>82</sup> Âlimlerin geneli, şefehiyye/şefehiyye harflerinin ف, ب, م ve harekeli و olmak üzere dört tane olduğunu, söz konusu harfler dudaklardan çıktığı için onların böyle isimlendirildiğini söylemişlerdir.<sup>83</sup> Halil b. Ahmed, dudak bölgesinden çıkan harflerin ف, ب ve م olduğunu söylemiştir. O, harekeli ي ile harekeli و harflerinin de -med harfleriyle beraber- cevftan çıktığını savunmaktadır. Bu nedenle Halil b. Ahmed yaptığı mahreç taksimine uygun olarak ف, ب ve م harflerinin şefehiyye

<sup>76</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 220-224; Zemaşerî, *el-Mufasssal*, 419; Hemedânî, *et-Tembûd*, 248; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 114; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 90.

<sup>77</sup> Halil b. Ahmed, “zelk”, 5/134; Ezherî, “zelk”, 9/71-72; İbn Fâris, “z-l-k”, 2/259; Cevherî, “zelk”, 4/1479; İbn Manzûr, “zelk”, 5/54; bk. Mütercim Âsım Efendi, “zelk”, 4/3989-3990.

<sup>78</sup> Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/73.

<sup>79</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 140; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 96; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 113; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 89; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 43; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 38; Mergîni, *Nücümü't-tavâli*, 162; Husarî, *Abkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 75.

<sup>80</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/58; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 5/392; Mekkî, *er-Ri'âye*, 140-141; Zemaşerî, *el-Mufasssal*, 422; Hemedânî, *et-Tembûd*, 249; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 96; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 89; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 38, 43; Mergîni, *Nücümü't-tavâli*, 162; Husarî, *Abkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 75; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/73; Akdemir, *Tevd-i Mâbir*, 46.

<sup>81</sup> Halil b. Ahmed, “ş-f-v”, 6/288; İbn Fâris, “ş-f-y”, 3/200; Cevherî, “eş-şefetü”, 6/2237; İbn Manzûr, “şefeh”, 7/156-157; Mütercim Âsım Efendi, “eş-şefeh”, 6/5577-5578.

<sup>82</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/58; Mekkî, *er-Ri'âye*, 141; Zemaşerî, *el-Mufasssal*, 422; Hemedânî, *et-Tembûd*, 249; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 40; Mergîni, *Nücümü't-tavâli*, 165; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/74.

<sup>83</sup> Zemaşerî, *el-Mufasssal*, 422; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 39-40, 43; Mergîni, *Nücümü't-tavâli*, 165; Husarî, *Abkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 76; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/74; Hamed, *eş-Şerhu'l-vecîz ale'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 40; Güllü, *Açıklamalı Örnekleriyle Tevd İlmi*, 190.

harfi olduğunu belirtmiş, bunlar arasında و'ı zikretmemiştir.<sup>84</sup>

Bazı âlimler her ne kadar harflerin mahreçlerini anlatırken dudak bölgesinden çıkan harflerin ف, ب, م ve و olduğunu belirtse de<sup>85</sup> şefehiyye/şefeviyye lakaplı harfler arasında و'ı saymamıştır.<sup>86</sup> Bu duruma, söz konusu âlimlerin med harfi olmayan و harfinin mahreci konusunda Halîl b. Ahmed'den ayrıldıkları halde harflerin lakapları meselesinde onu takip etmelerinin yol açtığı söylenebilir. Zira mahreç-lakap ilişkisi bakımından harflerin lakaplarının, onların mahreçleriyle tam bir uyum içinde olması gerekmektedir. Nitekim pek çok âlim gibi Zemahşerî de harflerin lakaplarını Halîl b. Ahmed'e nispet ederek aktarmıştır.<sup>87</sup> Ancak o, söz konusu tutarsızlığa burada düşmemiştir. Öyle ki Zemahşerî harflerin mahreçlerini anlatırken üst seniyye dişlerinin uçlarının alt dudağın içine temasından ف'nin; dudakların arasından ise ب, م ve و harflerinin çıktığını belirtmiştir.<sup>88</sup> O, harflerin lakaplarını ele aldığı bölümde şefehiyye harflerinin و, ف, ب ve م olduğunu söylemiş; kendi mahreç taksimine uygun olarak söz konusu harfler arasında و'ı da zikretmiştir.<sup>89</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere İbnü'l-Cezerî'nin sıfatlar konusunda *et-Tembûd* isimli kitabında Mekkî b. Ebû Tâlib'i takip ettiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede İbnü'l-Cezerî *et-Tembûd*'de şefehiyye/şefeviyye harflerinin ف, ب ve م olmak üzere üç harf; *en-Neşr*'de ise bunların ف, ب, م ve med harfi olmayan و şeklinde- dört harf olduğunu kaydetmiştir.<sup>90</sup> Hâlbuki İbnü'l-Cezerî *et-Tembûd*'de ve *en-Neşr*'de ف, med harfi olmayan و, ب ve م harflerinin dudaklardan çıktığını belirtmiştir.<sup>91</sup> Aktarılan bilgilerden onun, söz konusu uyumsuzluğu fark edip bunu, daha sonraki eseri olan *en-Neşr*'de düzelttiği söylenebilir.

Hemedânî ise dudak bölgesinden ف, ب, م ve و harflerinin çıktığını söylemekle birlikte<sup>92</sup> eseliyye ve şefeviyye lakaplarını müzleka (المُذَلَّكَ) adı altında birleştirmiştir. O, müzleka lakabının ikiye ayrıldığını söyleyip bu başlık altında eseliyye ve şefeviyye'yi kaydetmiştir. Hemedânî buna göre dil ucundan (أَسَلَةُ اللِّسَانِ) ل, ن ve ر'nin; dudaklardan ise ف, ب ve م -şefeviyye/şefehiyye- harflerinin çıktığını ifade etmiştir. O, sayılan altı harfin müzleka olarak isimlendirildiğini, bunların مُرْبِنَقْل

<sup>84</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/58; benzer bir değerlendirme için bk. Hamed, *es-Şerhu'l-vecîz ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, 40.

<sup>85</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/391; Mekkî, *er-Ri'âye*, 235.

<sup>86</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/392; Mekkî, *er-Ri'âye*, 141-142.

<sup>87</sup> Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 422.

<sup>88</sup> Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 420.

<sup>89</sup> Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 422.

<sup>90</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 96; *en-Neşr*, 1/200.

<sup>91</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 114; *en-Neşr*, 1/201.

<sup>92</sup> Hemedânî, *et-Tembûd*, 248.

sözünde bir araya getirildiğini kaydetmiştir.<sup>93</sup> Esasen izlâk (الإِذْلَاق) sözlükte bir şeyin ucu ve sınırı manasına gelmektedir<sup>94</sup> ve izlâk sıfatı harflerin zıt sıfatları arasında yer almaktadır. İzlâk sıfatlı harfler **فَرَّ مِنْ لُبِّ** olarak ifade edilmektedir.<sup>95</sup> Görüldüğü üzere izlâk harfleri arasında **و** bulunmamaktadır. Hemedânî'nin harflerin mahreçlerini açıklarken dudakların arasından çıkan harfler arasında **ب** ve **م** ile birlikte **و** da saymasına rağmen onu şefeviyye/şefehiyye harfleri arasında anmadığı görülmektedir. Hemedânî'nin eseliyye ve şefeviyye lakaplarıyla izlâk harfleri arasında bir bağ kurmasının, onu böyle bir tercihe yönlendirdiği söylenebilir. Ayrıca Hemedânî harflerin sekiz bölgeden çıktığını söyleyip harflerin lakaplarıyla irtibatlı olarak bunları aktarmasına rağmen, **و** harfinin onun tasnifinde dışarıda kaldığı gözlemlenmektedir.

Mersafî, şefeviyye/şefehiyye harflerinin **ف**, **و**, **ب** ve **م** olmak üzere dört tane olduğunu söylemiştir. O, Sîbeveyhi, Ferrâ ve harflerin mahreçleri konusunda onları takip eden âlimlere göre med harfi olan **و**'ın da harekeli **و** ile birlikte dudaklardan çıktığına işaret etmiş; bu durum dikkate alındığında şefeviyye harflerinin beş tane (**ف**, **ب**, **م**, harekeli **و** ve med harfi olan **و**) olacağına dikkat çekmiştir.<sup>96</sup>

## 2.9. Cevfiyye (الْجَوْفِيَّة)

Cevf kelimesi (جَوْف) Arap dilinde boşluk ve insanın karnı (karnın içi) gibi anlamlara gelmektedir.<sup>97</sup> Kıraat ve tecvid ilminde cevfi, boğaz ve ağız boşluğu manasında kullanılmaktadır.<sup>98</sup> Arap dili bilginlerinden Halîl b. Ahmed ve onu takip edenler cevfi harflerin mahreçlerinden sayarken; Sîbeveyhi ve takipçileri ise harflerin mahreçleri arasında cevfi bölgesine yer vermemişlerdir.<sup>99</sup> Aliyyü'l-Kârî, Sîbeveyhi'nin cevfi mahreç bölgesi olarak kabul etmemesi nedeniyle elif'in mahrecini, hemze'nin mahrecinden kıldığını söylemiştir. Aliyyü'l-Kârî bunun sebebinin elif'in başlangıcının, boğazın başlangıcı (hemze'nin mahreci) olmasına bağlamış; elif'in sesinin uzayıp ağız boşluğunun tamamını geçtiğini savunmuştur.<sup>100</sup>

<sup>93</sup> Hemedânî, *et-Tembûd*, 249.

<sup>94</sup> Halîl b. Ahmed, "zelk", 5/134-135; Cevherî, "zelk", 4/1479; İbn Manzûr, "zelk", 5/54.

<sup>95</sup> Husarî, *Abkâmu kıraati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 95-96.

<sup>96</sup> Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/74.

<sup>97</sup> Halîl b. Ahmed, "cevfi", 6/189; Ezherî, "câf", 11/209; İbn Fâris, "c-v-p", 1/495; Cevherî, "cevfi", 4/1339; İbn Manzûr, "cevfi", 2/421; Mütercim Âsım Efendi, "el-cevfi", 4/3649-3650.

<sup>98</sup> Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 77; Safâkûsî, *Tenbühü'l-gâfilîn*, 33; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 35; Mergînî, *Nücümü't-tavâli'*, 159; Husarî, *Abkâmu kıraati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 54, 73-74; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/71.

<sup>99</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/57; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433-434.

<sup>100</sup> Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 78.

Aliyyü'l-Kârî, Mekkî b. Ebû Tâlib'in "elif'in mahrecinin boğazda kesildiği" yönündeki açıklamasını değerlendirmiş;<sup>101</sup> elifin başlangıcının, boğazın başlangıcı olması ile mahrecinin boğazda kesilmesi arasında bir çelişki bulunmadığını savunmuştur. O, her iki ifadeyle de kastedilenin, elif'in, telaffuz edilirken ağzın bölümlerinden herhangi bir yere itimad etmemesi olduğunu söylemiştir. Aliyyü'l-Kârî, elif'in boğazdan başlayıp yine boğazdan neş'et eden seste (muhakkak herhangi bir mahrece itimad etmeksizin) son bulduğunu ifade etmiştir.<sup>102</sup>

Cevf'i mahreçlerden biri olarak kabul eden âlimlerin geneli, bu bölgeden çıkan harflerin, med harfleri olan الف, و ve ي olduğunu; bunlara çıktıkları yere nispetle cevfiye dendiğini belirtmişlerdir.<sup>103</sup> Bazı müellifler, Halîl b. Ahmed'in boğaz ile irtibatı bulunsa da mahrecinin yalnızca boğaz ile sınırlı olmadığı gerekçesiyle hemze'yi de cevfiye harfleri arasında saydığını belirtmişlerdir.<sup>104</sup> Benzer açıklamaları zikreden Mekkî, hemze'nin mahrecinin aksa'l-halk olmasına rağmen sesinin cevfe ulaşması, bu çerçevede cevfi ile bağlantılı olması hasebiyle Halîl b. Ahmed'den başka âlimlerin hemze'yi de cevfi harflerinden saydığını belirtmiştir.<sup>105</sup> Mekkî'nin bu açıklamalarını nakleden İbnü'l-Cezerî,<sup>106</sup> sadece الف ile med harfleri olduklarında و ve ي harflerinin cevfe nispet edilmesinin doğru olduğunu; hemze'nin cevfe nispet edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>107</sup>

Âlimler الف ile med harfleri olduklarında و ve ي harflerinin seslerinin başlangıcının, boğazın başlangıcı olduğunu belirlemişlerdir. Onlar, söz konusu harflerin sesinin, başlangıç noktasından çıkıp uzadığını ve ağız ile boğaz boşluğunun tamamını doldurduğunu söylemişlerdir. Ulemâ, med harflerinin seslerinin kesildiği muhakkak bir mahrecin bulunmadığını; havanın/sesin kesilmesiyle onların sesinin de cevfte nihayete erdiğini ifade etmişlerdir. Onlar, zikredilen özelliği nedeniyle med harflerinin mertebelerine göre ziyade ve noksanlığı kabul ettiğini vurgulamışlardır.<sup>108</sup> Eserlerinde harflerin lakaplarına değinen ulemadan bir kısmı ise med harflerinin, mahreçlerinin kesilmesinin sonu cevfi olduğu için cevfe nispet edildiklerini söylemişlerdir.<sup>109</sup> Esasen Aliyyü'l-Kârî'nin yukarıda elif için yaptığı açıklama göz önünde bulundurulduğunda med harflerinin seslerinin baş-

<sup>101</sup> bk. Mekkî, *er-Ri'âye*, 160.

<sup>102</sup> Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 78-79.

<sup>103</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 142; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 422; Hemedânî, *et-Tembûd*, 250; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 96; *en-Neşr*, 1/199; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 76-77; Safâkusî, *Tenbîhü'l-ğâfilîn*, 33; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 35-36, 43; Mergînî, *Nücumü't-tavâli'*, 159; Husarî, *Abkâmu karâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 73; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/71.

<sup>104</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 139; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 95; Mergînî, *Nücumü't-tavâli'*, 159; krş. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/57-58.

<sup>105</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 142.

<sup>106</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 96; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

<sup>107</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

<sup>108</sup> Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 77; Safâkusî, *Tenbîhü'l-ğâfilîn*, 33; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 35-36; Husarî, *Abkâmu karâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 73-74.

<sup>109</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 142; Hemedânî, *et-Tembûd*, 250; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 96; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

langıcının, boğazın başlangıcı olması ile mahreclerinin kesilmesinin sonunun cevî kabul edilmesi arasında fark bulunmadığı; zira her iki açıklama ile de söz konusu harflerin muhakkak bir mahrecinin olmadığı vurgulandığı söylenebilir.

Âlimler, harfler arasında mücerred sese en çok benzeyenlerin, med harfleri olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre اَلْف'in yükselmesi, ي'nin alçalması ve و'nun ikisinin (yükselme ile alçalma) arasında bulunması olmasaydı, bu med harfleri mücerred sestem ayırt edilemezdi.<sup>110</sup>

## 2.10. Hevâiyye (الْهَوَائِيَّة)

Hevâ' (هَوَاء) kelimesi Arap dilinde gök ile yer arasındaki hava, boş olan (herhangi bir nesne ile dolu olmayan) her şey; evin tavanı ile zemini arasında olduğu gibi, iki şey arasındaki boşluk anlamlarına gelmektedir.<sup>111</sup> Arap dili, kıraat ve tecvid âlimleri hevâiyye harflerinin, cevfiyye harfleriyle aynı olduğunu اَلْف ile med harfi olan و ve ي'nin aynı mahreçten (cevî) çıktığını; bu harflerin hem cevfiyye hem de hevâiyye şeklinde isimlendirildiğini belirtmişlerdir.<sup>112</sup> Halîl b. Ahmed - yukarıda cevfiyye lakabında ifade edildiği üzere- ي, و ve elif ile birlikte hemze'nin de hevâiyye harfi olduğunu ileriye sürmüştür.<sup>113</sup>

Mekkî b. Ebû Tâlib, med harflerinin telaffuzu esnasında dilin, ağzın herhangi bir yerine temas etmemesi nedeniyle söz konusu harflerin boşluğa nispet edildiklerini ve bu nedenle hevâiyye şeklinde isimlendirildiklerini belirtmiştir.<sup>114</sup> Mergînî med harflerinin, cevî'den çıkmaları hasebiyle cevfiyye; diğer harflerden farklı olarak seslerinin kesildiği muhakkak bir mahreçleri bulunmadığı için de hevâiyye olarak isimlendirildiklerini ifade etmiştir.<sup>115</sup> Mersafî ise med harflerinin seslerinin, telaffuz esnasında ağızda yayılıp bütün mahreçleri geçmesi nedeniyle hevâiyye şeklinde isimlendirildiğini söylemiştir. Mersafî bu harflerin medde itibarla hevâiyye; mahreçleri olan cevî'e itibarla da cevfiyye harfi olduklarını; bu nedenle iki lakapla da isimlendirildiklerini kaydetmiştir.<sup>116</sup>

<sup>110</sup> Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 78; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 35-36; Husarî, *Abkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 73.

<sup>111</sup> Halîl b. Ahmed, "hevâ", 4/104; Ezherî, "h-v-y", 6/491; İbn Fâris, "hevâ", 6/15; Cevherî, "el-hevâ", 6/2537; İbn Manzûr, "hevâ", 15/166; Mütercim Âsım Efendi, "el-hevâ", "hevâ", 6/6053.

<sup>112</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/57, 58; Mekkî, *er-Ri'âye*, 142; Hemedânî, *et-Tembîd*, 250; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, 96; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 78; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 36, 43; Mergînî, *Nücümü't-tavâli*, 159; Husarî, *Abkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 74; Güllü, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmi*, 39; Akdemir, *Tecvid-i Mâbir*, 42.

<sup>113</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/57, 58; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/392.

<sup>114</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, 126-127.

<sup>115</sup> Mergînî, *Nücümü't-tavâli*, 159.

<sup>116</sup> Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/74.



## 2.11. Hayşûmiyye (الْحَيْشُومِيَّة)

Harflerin lakapları meselesini ele alan âlimlerin, genel olarak yukarıda aktarılan on lakabı eserlerinde naklettikleri, bunlar üzerine bir ekleme yapmadıkları görülmektedir. Bu çerçevede Subhî Sâlih *Dirâsât fî fıkhi'l-luga* isimli eserinde harflerin yukarıda aktarılan on lakabını zikretmiştir. Bununla birlikte o, -yukarıda ifade edildiği üzere- cevfiyye ve hevâiyye lakaplarını tek bir maddede ifade edip onuncu lakap olarak hayşûmiyye'yi (الْحَيْشُومِيَّة) kaydetmiştir. Sâlih, gunneli olarak idgam edildiklerinde veya ihfa olunduklarında sâkin ن ve tenvin ile şeddeli ن ve م'in hayşûmiyye harfleri olduğunu belirtmiştir.<sup>117</sup>

Bilindiği üzere hayşûm, geniz anlamına gelmektedir.<sup>118</sup> Âlimler, bu mahreçten ihfâ olunan ن'un (gunne) çıktığını belirtmişlerdir.<sup>119</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla hayşûmiyye lakabını ilk olarak, Subhî Sâlih kullanmıştır. Onun, mahreç-lakap irtibatı çerçevesinde her mahreç (veya birkaç mahreç) için bir lakap belirlemeye gayret ettiği, ancak hayşûm için hiçbir lakabın önerilmediğini görünce bu boşluğu doldurmak için de hayşûmiyye lakabını önerdiği gözlemlenmektedir. Halîl b. Ahmed'in ve bu konuda onu takip edenlerin, sadece asıl harfler (yirmi dokuz harf) için lakap tayin ettiği, her ne kadar hayşûm ayrı bir mahreç olsa da onların fer' harfler için lakap belirlemediği söylenebilir. Bu noktadan hareketle söz konusu âlimlerin, fer' harfler arasında yer alan nûn-ı muh-fât'ı ve onun mahreci olan hayşûm'u mahreç-lakap sistemine dâhil etmedikleri anlaşılmaktadır.

## 3. Harflerin Lakapları Etrafındaki Tartışmalar

Yukarıda ele alındığı üzere bazı âlimler, Halîl b. Ahmed'in ortaya koyduğu harflerin lakaplarının birkaç tanesinde mahreç-lakap ilişkisi bakımından uyumsuzluk bulunduğu işaret etmişlerdir. Bunun dışında harflerin lakapları temelinde köklü eleştirilere literatürde pek rastlanmamaktadır. Fakat İbrahim Enîs *el-Esvâtü'l-lugaviyye* isimli kitabında harflerin lakapları sadedinde ortaya konan bazı sıfatlara itirazda bulunmuştur. Bu nedenle lakaplara yöneltilen eleştiriler meselesi, İbrahim Enîs'in söz konusu itirazları merkezinde ele alınacaktır.

İbrahim Enîs, Halîl b. Ahmed ve onun öğrencisi Sîbeveyhî şârihlerinin, bunlardan aldıkları metinleri neredeyse aynı lafızlarla aktardıklarını, birtakım önemli kelimeleri açıklamadıklarını söyleyerek Sîrâfî (ö. 368/979 ile Rummânî (ö. 384/994) gibi *el-Kitâb* şârihlerini ve İbn Cinnî, Zemah-şerî, İbnü'l-Cezerî gibi âlimleri öncekileri tekrarlayıp yeni bir şey ortaya koymadıkları gerekçesiyle

<sup>117</sup> Sâlih, *Dirâsât*, 280.

<sup>118</sup> Mütercim Âsım Efendi, "el-hayşûm", 5/4952.

<sup>119</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/434; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/201.



tenkit etmiştir. O, liseviyye, zelkıyye, eseliyye, nit'ıyye, şecriyye ve leheviyye gibi kelimelerin bugün bile aynı şekilde kullanılmasını eleştirmiştir.<sup>120</sup>

İbrahim Enîs, İbn Cinnî'nin söz konusu ıstıhlardan (liseviyye, zelkıyye, eseliyye, nit'ıyye, şecriyye, leheviyye vb.) zelâka hariç olmak kaydıyla hiçbirisini kullanmadığını; Halîl b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi'nin de *el-Kitâb* isimli eserinde bunlara yer vermediğini söylemiştir. Enîs, bütün bunlardan hareketle harflerin lakapları olarak meşhur olan ıstıhlaların, hatta bize intikal eden haliyle *Kitâbü'l-'Ayn*'ın, Halîl b. Ahmed'e ait olmadığını savunmuştur.<sup>121</sup>

İbrahim Enîs, harflerin lakapları konusunda zikredilen bazı isimlendirmelerde sorun bulunmadığını, esasen bunların halen kullanılmakta olduğunu söylemiştir. Enîs bunlara örnek olarak leheviyye ıstılahını vermiş; bu tanımlamanın kullanılmasında herhangi bir sorun görmemiştir. Bununla birlikte Enîs, bazı araştırmacıların leheviyye yerine tabakıyye (الطَّبَقِيَّة) kelimesini kullandığını söylemiştir. O, (üst) çenenin ortasından çıkan sesleri içeren şecriyye isimlendirmesini de aynı kapsamda değerlendirmiş; fakat bazı araştırmacıların şecriyye yerine bugün gâriyye (الْغَارِيَّة) kelimesini kullandığını, gâr kelimesinin, hakikatte üst çenenin tamamına şamil olduğunu belirtmiştir.<sup>122</sup>

İbrahim Enîs د, ط ve ت harflerinin nit'ıyye şeklinde isimlendirilmesinin ise uygun olmadığını savunmuştur. O, sözlüklerin izahından ve bu isimlendirmeyi kullanan âlimlerin yaptığı açıklamalardan anlaşıldığına göre nit' kelimesinin "üst çenenin, seniyye dişlerinin köklerine en yakın olan bölümü" olduğunu söylemiştir. Enîs, bu çerçevede Fîrûzabâdî'nin nit' kelimesini üst (damaktaki) boşluğun (dışarıdan bakıldığında) görünen, çentik işaretlerinin bulunduğu (pütür pütür olan) bölüm şeklinde açıkladığını aktarmıştır.<sup>123</sup> O, modern tecrübelerin, bu harflerin telaffuzunda dil ucunun seniyye dişlerinin köklerine, hatta seniyye dişlerinin iç taraftan çoğuna ulaştığını (itimid/temas ettiğini) söylemiştir. Enîs, buna göre mezkûr harflerin *esnâniyye liseviyye* (dişler ile birlikte diş etinden çıkan harfler: اسْنَانِيَّة لِسْوِيَّة) olduğunu söylemiştir. Enîs, nit'ıyye ıstılahını kullanan âlimlerin bunu د, ط ve ت'nin yerine- ل, ر ve ن harfleri için kullanmış olsalardı, bunun daha doğru bir isimlendirme olacağını savunmuştur.<sup>124</sup>

ط, د ve ت harflerine nit'ıyye lakabının verilmesinin, harflerin mahreciyle uyuşmadığına İbrahim Enîs'ten önce başka âlimler de dikkat çekmişlerdir. Ancak onlar nakledilen ifadeyi bir bakıma yorumlamışlar veya tashih etmişler; yukarıda aktarıldığı üzere ط, د ve ت harflerinin mahreci-

<sup>120</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 105-106.

<sup>121</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 106-107.

<sup>122</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 107.

<sup>123</sup> bk. Mütercim Âsım Efendi, "nit'", 4/3530.

<sup>124</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 107-108.

nin, üst damakta nit' olarak tanımlanan bölgeye yakınlığı nedeniyle bunların nit'iyye şeklinde isimlendirildiğini söylemişlerdir.<sup>125</sup> Lakin onlar, söz konusu harfler için ne başka bir lakap önermemişler ne de bu isimlendirme nedeniyle Halîl b. Ahmed'i tenkit etmişlerdir.

İbrahim Enîs س, ص ve ز harfleri için dil ucuna nispetle kullanılan eseliyye ıstılahında bir sorun bulunmadığını, ancak makul bir gerekçe olmaksızın ıstılah sayısının arttığını belirtmiştir. Enîs ayrıca dil ucundan çıkan harflerin sadece س, ص ve ز olmadığına; bunlarla beraber ت, د, ط, ل, ر ile ن'un, hatta ظ, ذ ve ث harflerinin de dil ucundan çıktığına dikkat çekmiştir. O, temelde eseliyye lakabına itiraz etmemekle birlikte söz konusu ıstılahın yalnızca س, ص ve ز harflerine hasredilmesini doğru bulmadığını söylemiştir.<sup>126</sup>

İbrahim Enîs, Sîbeveyhi'nin diğer harflerden farklı olarak س, ص ve ز'yi özel bir sıfat olan safîr<sup>127</sup> ile vasıflandırmasının, harfler için lakaplar tayin eden kimseleri söz konusu harfler için özel bir lakap belirleyip bunları mahreç bakımından da diğer harflerden temyiz etme düşüncesine yönelmiş olabileceğini savunmuştur. Enîs, rihvet harflerinin<sup>128</sup> rihvet sıfatı bakımından eşit olmadığına, Sîbeveyhi'nin de س, ص ve ز harflerindeki rihvet özelliğinin diğer harflerden -safîr haddine varacak kadar- çok bulunduğu işaret için -rihvet harfleri arasında söz konusu üç harfi temyiz etmek maksadıyla- safîr sıfatını kullandığını savunmuştur.<sup>129</sup>

Harfler için lakaplar tayin eden kimseler sadece belli başlı harfler için lakap belirlemiş olsaydı veya Enîs'in dediği gibi de س, ص ve ز harfleri haricinde dil ucundan çıkan ت, د, ط, ل, ر, ن, ظ, ذ ve ث harflerinin tamamı için tek bir lakap önermiş olsalardı İbrahim Enîs'in iddiası nazarı itibara alınabilirdi. Ancak harflerin lakapları, bütün harfler için belirlenmiştir. Harflerin mahreçlerine işareti bakımından bazı isimlendirmeler/lakaplar tenkit edilse de Enîs'in eseliyye bağlamında serrettiği yorumun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>125</sup> Aliyyü'l-Kârî, *el-Minebu'l-fikriyye*, 90-91; Mergîni, *Nücmü't-tavâli*, 164; Husarî, *Abkâmu kurâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 75-76; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/73; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 180.

<sup>126</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 108.

<sup>127</sup> س, ص ve ز harflerinin telaffuzu esnasında ıslık (safîr) sesine benzer bir ses çıktığı için bunlar safîr harfleri diye isimlendirilmişlerdir. Safîr sıfatı, harfin kuvvetinin alametlerinden kabul edilmiştir. bk. Mekki, *er-Ri'âye*, 124.

<sup>128</sup> Rihvet sıfatı, telaffuz esnasında harfin sesinin (hapsolmayıp) akmasıdır. Sîbeveyhi'yi göre rihvet sıfatlı harfler şunlardır: "ه، ح، غ، خ، ش، ص، ض، ز، س، ظ، ث، ذ، ف" bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/434-435.

<sup>129</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 108. Sîbeveyhi *el-Kitâb* isimli eserinde Arap dilindeki asıl ve fer' harfleri, bunların mahreçlerini ve ardında da sıfatlarını işlemiştir. Sîbeveyhi kitabında hems, cehr, şiddet, rihvet, beyniyye, inhirâf, tekrîr, lîn, hâvî, itbâk ve infitâh sıfatlarına yer vermiş; bunlar arasında safîr'i zikretmemiştir. İbrahim Enîs, Sîbeveyhi'nin safîr sıfatını nerede kullandığına dair bir kaynak belirtmediği için onun bahsettiği bilgiye araştırma esnasında ulaşılamamıştır. Sîbeveyhi'nin harfler, onların mahreçleri ve sıfatlarıyla ilgili verdiği bilgiler için bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/431-436.

İbrahim Enîs, âlimlerin ذ, ث ve ظ harfleri için kullandığı liseviyye isimlendirmesini ise daha acayip ve daha tuhaf bulduğunu söylemiştir. O, söz konusu harflerin telaffuzunda dış etlerinin (lise) herhangi bir rolü bulunmamasına rağmen bunların lise'ye nispetle liseviyye diye isimlendirildiğini belirtmiştir. Enîs, hâlbuki âlimlerin ذ, ث ve ظ harflerinin -Sibeveyhi'nin anlattığı üzere- dil ucu ile seniyye dışlerinin uçlarının arasından çıktığına dikkat çekmiştir.<sup>130</sup> İbrahim Enîs'ten önce de bazı âlimler ذ, ث ve ظ harflerinin dış etlerinden (lise) çıktıkları için değil, bu harflerin mahrecinin dış etlerine yakın olması hasebiyle onların liseviyye lakabıyla isimlendirildiğine dikkat çekmişlerdir.<sup>131</sup> Ancak yapılan açıklamada görüldüğü üzere onlar, ذ, ث ve ظ harflerinin liseviyye diye adlandırılmasını eleştirip başka bir lakap önermek yerine mezkûr harflerin niçin öyle lakaplandırıldığını yorumlamayı tercih etmişlerdir.

İbrâhim Enîs, *Kitâbü'l-'Ayn*'ın Halîl b. Ahmed'e nispeti hakkındaki şüphelere ve tartışmalara da işaret ederek harflerin lakapları olarak bilinen ıstılahların hicrî dördüncü asrın başlarında zuhur ettiğini iddia etmiştir.<sup>132</sup> Enîs, *Kitâbü'l-'Ayn*'ın Halîl b. Ahmed'e nispeti hakkındaki İbn Cinnî'nin itirazlarına da temas etmiş ve onun Sîrâfî'den daha sonra yaşayıp onun şerhini gördüğü halde söz konusu ıstıhlara *Sırru smâti'l-i'râb*'ında yer vermediğini, hâlbuki Sîrâfî'nin eseliyye, nit'yye, şeceriyye ve leheviyye ıstılahlarını eserinde zikrettiğini belirtmiştir.<sup>133</sup> O, Sîrâfî'den bir müddet sonra yaşayan *el-Kitâb*'ın ikinci şârihi Rummânî'nin de bu ıstıhlara yer vermemesinin hayret verici bir durum olduğunu söylemiştir.<sup>134</sup>

Görüldüğü üzere İbrahim Enîs, *Kitâbü'l-'Ayn*'ın Halîl b. Ahmed'e aidiyeti hususundaki şüphelerini dillendirmiş; buradan hareketle harflerin lakapları çerçevesinde nakledilen ıstılahların Halîl b. Ahmed'e nispetinin doğru olmadığını, aksi halde bunların yansımalarının Sibeveyhi'nin kelimasında da bulunması gerektiğini savunmuştur.<sup>135</sup> Enîs, Sîrâfî'nin harflerin lakapları çerçevesinde *Kitâbü'l-'Ayn*'da kaydedilen isimlendirmeleri de -öyle olmadığı halde- Halîl b. Ahmed'e nispet ederek aktarmış olabileceğini belirtmiştir.<sup>136</sup> Enîs bir taraftan *Kitâbü'l-'Ayn*'ın Halîl b. Ahmed'e aidiyetini sorgulamış, diğer yandan ise harflerin lakapları olarak meşhur olan ıstılahların Halîl b. Ahmed'e nispet edilerek yaygınlaşmasından Sîrâfî'yi sorumlu tutmuştur. Anlaşılan Enîs, lakaplar

<sup>130</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 108-109; krş. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433.

<sup>131</sup> Saçaklızâde, *Ciübdü'l-mukul*, 135; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 43; Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 39; Mergîni, *Nücümü'l-tavâli*, 164; Husarî, *Abkâmu kerâati'l-Kur'âni'l-Kerim*, 76; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/74; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 184.

<sup>132</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 108-109.

<sup>133</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 110. bk. Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/392.

<sup>134</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 111.

<sup>135</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 111.

<sup>136</sup> Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye*, 110.

olarak bilinen isimlendirmelerin Halîl b. Ahmed'e nispetinin, Sîrâfî eliyle gerçekleştirildiğini ileriye sürmüştür.

İbrahim Enîs'in harflerin mahreçlerine tam olarak işaret etmesi bakımından birtakım lakapları sorunlu bulmasında haklı olduğu söylenebilir. Nitekim ondan önce de bazı âlimlerin birkaç lakabın mahreç-lakap ilişkisi bakımından uygun olmadığına işaret ettiği, ama onların bu konuda bir eleştiriden ziyade bilgi vermek suretiyle okuyucularını uyardıkları anlaşılmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere Enîs'in lakaplar çerçevesinde yaptığı bazı açıklamaların ise yerinde olmadığı görülmektedir. İbrahim Enîs'in, bize intikal eden haliyle *Kitâbü'l-'Ayn*'ın Halîl b. Ahmed'e ait olmadığı iddiası ise ayrıca araştırılması gereken bir meseledir. Halîl b. Ahmed'in öğrencisi olan Sîbeveyhi'nin bile lakaplar meselesine temas etmediği doğru olmakla birlikte bu durumu tek bir nedene, lakapların Halîl b. Ahmed'e ait olmamasına, bağlamanın yanıltıcı olabileceği aşikârdır. Zira bu yargı, Sîbeveyhi'nin hocasından aldığı her bilgiyi eserinde zikretmesi gerektiği şeklinde bir ön kabulü tevhit eder ki böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır. Sîbeveyhi, Müberred ve İbn Cinnî gibi âlimlerin -yukarıda işaret edildiği üzere- harflerin mahreçte oluşmasına katkı sağlamaması nedeniyle bunları eserine almamış olması da ihtimal dâhilindedir. Söz konusu ulemanın eserlerinde harflerin lakaplarına yer vermemelerinin muhtemel başka sebepleri de olabilir. Kaldı ki daha sonraki dönemlerde de pek çok âlimin eserlerinde harflerin lakaplarından bahsetmediği müşahede edilmektedir. Bu nedenle İbrahim Enîs'in hem *Kitâbü'l-'Ayn*'ın Halîl b. Ahmed'e aidiyeti konusundaki şüphelerine hem de lakaplar sadedinde zikredilen ıstılahların Halîl b. Ahmed'e nispeti hususundaki itirazlarına ihtiyatla yaklaşmak uygun olacaktır.

### Sonuç

Arap dilinde kullanılan harfler, dilbilim âlimlerince farklı açılardan incelenmiş; bu çerçevede çeşitli tasnifler ortaya çıkmıştır. Harflerin tasnif alanlarından biri de onların lakapları meselesi olmuştur. Harfler için lakaplar belirlenirken, aynı mahreçten veya yakın mahreçlerden çıkan harfler gruplandırılıp bunlara ortak bir isim takılmıştır. Anlatılanlar muvacehesinde harflerin lakaplarını belirleyen ilk âlim Halîl b. Ahmed'dir. O, mahreç birlikteliği ve/veya yakınlığı bakımından harfleri dokuz gruba ayırmış ve bunlardan her birine -lakap kelimesini kullanmaksızın- bir isim vermiştir. Halîl b. Ahmed, söz konusu dokuz grup içinden birisi için iki farklı isimlendirme yapmış, böylece lakapların sayısı dokuzdan on'a yükselmiştir.

Halîl b. Ahmed'den hemen sonra gelen Sîbeveyhi, Müberred ve İbn Cinnî gibi âlimler, eserlerinde harflerin lakapları meselesine yer vermemişlerdir. Bazı araştırmacıların da ifade ettiği üzere Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını şerh eden âlimlerden biri olan Sîrâfî'nin, *el-Kitâb* üzerine yazdığı

şerhte harflerin lakapları olarak bilinen isimlendirmeleri Halîl b. Ahmed'e nispet ederek nakletmesi, konunun diğer eserlere de geçmesine zemin hazırlamıştır. Ancak harflerin lakapları meselesinin tecvid ve kıraatle ilgili telifatta yaygın olarak görülmesinin Mekkî b. Ebû Tâlib'den sonra gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Mekkî b Ebû Tâlib lakap kelimesini sıfat ile eş anlamlı olarak kullanmış, harflerin diğer sıfatlarını lakap kelimesiyle (elkâbü'l-hurûf şeklinde) ifade etmiş; ondan sonra da bu kullanım bir süre daha devam etmiştir. Âlimler çalışmalarında harflerin lakaplarını bazen “bu harfler şöyle isimlendirilir”, bazen de “söz konusu harfler böyle lakaplandırılır” ifadeleriyle aktarmışlardır.

Harflerin lakaplarına eserlerinde yer veren müelliflerin bir bölümü konuyu -Halîl b. Ahmed'in yaptığı gibi- harflerin mahreçlerini anlatırken; diğerleri ise -Mekkî'nin tercih ettiği üzere- harflerin sıfatlarını işlerken ele almışlardır. Bu durumun, lakaplar konusunun hem mahreçlerle hem de sıfatlarla irtibatlı olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili eserlerde yapılan açıklamalardan hareketle lakapları, harflerin mahreçlerine işaret eden sıfatlar şeklinde tanımlamak mümkün görünmektedir.

Genel manada sıfatların içinde yer alan lakapların, harflerin mahreçte oluşumuna katkı sağlamadığı bazı âlimler tarafından ifade edilmiştir. Kıraat ve tecvid ilmi alanında eser veren müelliflerin çoğu, harflerin pek çok sıfatı bulunduğu işaret etmekle birlikte çalışmalarında bunlardan sadece önemli olanlarına yer verebileceklerini belirtmişlerdir. Bu doğrultuda onların, harflerin doğru seslerinin oluşumunu tanımlamayan, harflerin mahreçte oluşumuna etki etmeyen lakaplar meselesine eserlerinde yer vermedikleri anlaşılmaktadır. Halîl b. Ahmed'den hemen sonra gelen bazı âlimlerin, eserlerinde harflerin lakaplarına yer vermemesini de aynı çerçevede değerlendirmek mümkün gözükmektedir.

Harflerin lakaplandırılmasında tercih edilen isimler konusunda ulemanın genel olarak Halîl b. Ahmed'e tâbî olduğu söylenebilir. Öyle ki eserlerinde lakaplar konusuna temas eden âlimlerin bir bölümünün, harflerin mahreçlerine delalet etmesi kapsamında seçilen bazı lakapların/kelimelerin durumu tam olarak ifade etmediğini belirtse de bunların yerine yeni bir lakap önermek yerine okuyucularını uyarmakla iktifa ettikleri müşahede edilmektedir. Hal böyle olunca âlimlerin bir taraftan genel olarak lakaplar ve bu meyanda kullanılan isimlendirmeler hususunda Halîl b. Ahmed'i takip ettiği; diğer yandan da Halîl b. Ahmed'e lakaplar üzerinden önemli bir eleştiri yöneltmedikleri görülmektedir. Bununla birlikte son dönem dilbilim araştırmacılarından İbrahim Enîs'in hem *Kitâbü'l-'Ayn*'in hem de harflerin lakapları çerçevesinde ortaya konan ıstılahların

Halîl b. Ahmed'e aidiyetini sorguladığı; ancak onun bu çerçevede ortaya koyduğu delillerin, söz konusu iddianın doğruluğunu ispatlamada yetersiz olduğu anlaşılmaktadır.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Mustafa KILIÇ

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. “Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvîd Öğretimi”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 34 (2020), 255-285.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Tecvîd-i Mâbir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultân Muhammed. *el-Minebu'l-fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*. Thk. Üsâme 'Atâyâ. Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye, 2012.
- Bulut, Ahmet. “Arap Dilinde Sesler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 331-356.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâb tâcü'l-luga ve sıbâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990.
- Cüraysî, Muhammed Mekkî Nasr. *Nibâyetü'l-kavli'l-müfîd fî 'ilmi tecvîdi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Dağdeviren, Alican. “Kur'ân Kıraatinin Ana Dinamiği: Harfler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 47-81.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *et-Tahdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*. Thk. Gânim Kaddûri Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 2000.
- Debreli Hoca, Abdülkerim b. İbrahim. *Mîzânü'l-hurûf ve şifâü'l-ebdân*. İstanbul: Hulûsî Efendi Matbaası, 1326/1908.
- Enîs, İbrahim. *el-Esvâtü'l-lugaviyye*. Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1975.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye fî 'ilmi't-tecvîd = ed-Dekâiku'l-mubkeme fî şerhi'l-Mukaddime*. Nşr. Muhammed Sabbâğ. Dımaşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1992.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Gülle, Sıtkı. *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi*. İstanbul: Huzur Yayınları, 2005.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân b. Amr Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî, İbrahim Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbû'ât, 1988.
- Hamed, Gânim Kaddûri. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2007.



Hamed, Gânim Kaddûri. *eş-Şerhu'l-vecîz ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Cidde: Ma'hedül-İmâm eş-Şâtıbî, 2009.

Hemedânî, Ebü'l-'Alâ Hasan b. Ahmed. *et-Tembîd fî ma'rifeti't-tecvîd*. Thk. Cemaleddin Muhammed Şerif, Mecdi Fethi Seyyid. Tanta/Mısır: Dâru's-Sahâbe li-t'Türâs, 2005.

Husarî, Mahmûd Halîl. *Abkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Muhammad Talha Bilâl Minyâr. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1999.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed Sâdık Ubeydî. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufassal*. Thk. İmîl Bedî' Yakûb. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Âlemiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Tembîd fî ilmi't-tecvîd*. Thk. Gânim Kadûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *Manzûmetü'l-Mukaddime fî mâ yecibü 'alâ kârü'l-Kur'âni en ya'lemeh*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2006.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2007.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Leâlîü's-seniyye şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye (Hidâyetü'l-mürâd ilâ şürûbi Metni İbni'l-Cezerî fî't-tecvîd içinde)*. Thk. Abdurrahîm et-Tarhûnî. Kahire: Dâru'l-Hadîs li'n-Neşr, 2008.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kirâât*. Thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Medine-i Münevvere: Vizâratü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâd es-Su'ûdiyye, 1434.

Küçük, Cemil. "Kur'ân Harflerinin Mahreç ve Sıfatları -I-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2014), 204-233.

- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâe ve tabkâki lafzi't-tilâve*. Thk. Ahmed Hasan Ferhat (Ammân: Dâru Ammâr, 1996).
- Mergînî, İbrahim b. Ahmed b. Süleyman. *Nücumü't-tavâli' ale'd-düreri'l-levâmi' fî asli mukri'î'l-imâm Nâfi'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Mersafî, Abdülfettâh Seyyid Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmi'l-Bârî*. Medine: Mektebetü Tay-yibe, 2005.
- Mevsilî, Ebû'l-Me'âlî b. Ebî'l-Ferec Fahreddîn. *ed-Dürri'l-mersûf fî vasfi mahârici'l-hurûf*. Thk. Gânim Kaddûri Hamed. *Mecelletü'l-Hikme* 25 (1423), 225-246.
- Mizzî, Ebû'l-Feth. *el-Füsûlü'l-müeyyed li'l-vüsûl ilâ şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Thk. Cemâl es-Seyyid Rifâ'î. Cîze/Mısır: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2005.
- Murâdî, Hasan b. Kâsim. *el-Müfîd fî şerhi 'Umdeti'l-mecîd fi'n-naẓmi ve't-tecvîd*. Thk. Cemâl es-Seyyid Rufâ'î. Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2001.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muktedab*. Thk. Muhammed Abdülhâlîk Azîme. Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1994.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-mubît = Kâmûsu'l-Mubît Tercümesi*. Yayına hazırlayan: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Önder, Mustafa Kemal. *Tecvîd İlminin Temel Kaynakları Bağlamında Harflerin Mahreç ve Sıfatları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Saçaklızâde, Mehmed b. Ebûbekir Maraşî. *Cühdü'l-mukel*. Thk. Sâlim Kaddûri Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2008.
- Safâkusî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nüveyrî. *Tenbîhü'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câbilîn 'ammâ yeka'u lebhüm mine'l-batai bâle tilâvetihim li-Kitâbillâhi'l-mübîn* Nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. Tunus: Müessesetü Abdülkerîm b. Abdillâh, ts.
- Sâlih, Subhî. *Dirâsât fî fikhi'l-luga*. Lübnân: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2009.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârîsî. *el-Kitâb*. Tahkik ve şerh: Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü Hanci, 1982.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. Thk. Ahmed Hasan Mehdelî, Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr 'İsamüddîn Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Thk. Muhammed Seydî. Medine-i Münevvere: Vizâratü's-Şü'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1421.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-'Arabîyye*. Thk. Fahr Sâlih Kadâre. Amman: Dâru 'Ammâr, 2004.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Bikâ't'nin Nazmu'd-Dürer Tefsirinde Münâsebet İlmine Dair Bir İnceleme: 30.**  
**Cüz Özelinde**

*A Study on the Science of Munâsabâh in TafsİR Entitled Nazm al-Durar by Burhānuddīn al-Biqā'ī -Specific to the 30th Juz' of the Qur'an-*

**Adnan ARSLAN**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı,  
Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Division of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik/Turkey  
adnan.arslan@bilecik.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

**Makale Bilgisi – Article Information**

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/01/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18/02/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Adnan Arslan “Bikâ't'nin Nazmu'd-Dürer Tefsirinde Münâsebet İlmi'ne Dair Bir İnceleme: 30. Cüz Özelinde”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 278-297.

<https://doi.org/10.31121/tader.857537>

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

**Copyright ©** Published by The Journal of TafsİR Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

**Öz**

Hicrî 9. yüzyılın önde gelen Şâfiî âlimlerinden olan Bikâî, (öl. 885/1480) Kur'ân nazmındaki mucizeliğin önemli bir tezahürünün âyet ve sûreler arasındaki anlam ilişkisinde olduğunu düşünmüştür. Hicri dördüncü asırdan itibaren âyet ve sûrelerin kendi aralarında teşkil ettiği münasebetlere dair dile getirilmiş nükte ve fâidelere dikkat çekmiştir. Kendi ifadesiyle, münasebet ilmi ufkunda tecelli eden bu mucizevi tenâsübü gözler önünde serecek bir tefsir kaleme almıştır. Bikâî, Kur'ân'da münâsebetin mükemmel bir şekilde kullanılmasını incilerin bir ipe dizilmesine benzeterek tefsirine bu manaya delalet eden Nazmu'd-dürer adını vermiştir. Eser, kendinden önce bu sahada telif edilmiş bilgileri havi oluşu ve kendisinden sonra kaleme alınan tefsirlere de kaynaklık etmesi bakımından ayrı bir önemi haizdir. Bu çalışma, âyet ve sûrelerin tertibinde tecelli eden münasebetlerin izini sürerek nazımdaki i'câzın bir veçhine ulaşılabilceği kanaatinin mahsulüdür. Makalede Bikâî'nin mezkûr tefsiri üzerine yapılan okumalardan elde edilen bulgular üç başlık halinde sunulmuş ve müellifin konuya dair özgün tarafları ortaya konulmuştur. Çalışmanın münasebet ilmi araştırmalarına katkı sunması amaçlanmıştır. Makale düzeyinde özel bir çalışma olduğu için konu, 30. cüz çerçevesinde ele alınmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Arap Dili Belâgati, Bikâî, Nazmu'd-dürer, İlm-i Münasebet, Münâsebetü's-Süver.

**Abstract**

al-Biqâ'î, (d. 885/1480) one of the leading Shâfi'î scholars of the 9th century thought that an important manifestation of the miracle of the al-Qur'ân's composition is in the meaning relationship between verses and şurah. He paid attention to wits and lessons has been put into words since the fourth century which can be accepted as early about relationships between the verses and surahs. In his own words he wrote a tafsîr on this miraculous spirituality which is manifested on the horizon of science of munâsabâh. al-Biqâ'î named his tafsîr Nazm al-Durar, which indicates this meaning, by likening the perfect use of the relationship between the verses and the surahs in the Quran to string pearls on a string. This study is a product of the opinion that an aspect of the i'câz can be reached by following the traces of the signs in the harmony of verses and suras. In the article, the findings of readings on al-Biqâ'î's tafsîr are presented in three headings and it has been tried to manifested original sides of the author. The aim of the study is to contribute to research on munâsabâh al-Qur'ân. Since the article is a specific study the subject is dealt with in 30th part.

**Keywords:** Tafsîr, Arabic Language and Rhetoric, al-Biqâ'î, Nazm al-Durar, Science of Munâsabâh.

**Giriş**

İnsan vücudunda yaklaşık 80 organ, 600 kas ve takribi 200 tane de kemik bulunmaktadır. Terkip üzere olan bu yaratılışın en merkezinde bulunan bir organ vardır ki yukarıda saydıklarımızın da hammaddesi olan trilyonlarca hücreye hayat malzemesi göndermekle sorumludur. Kalp, hacim itibarıyla her ne kadar diğer organlara nispeten orta büyüklükte olsa da tüm bedene canlılığın devamı için zaruri olan kanı anbean pompalamakla hayati bir keyfiyete sahiptir.

Bir sosyal bilim makalesinin girişinde verilen farklı bir bilim dalına ait yukarıdaki bilgiler okuyucuyu şaşırtmış olabilir. Makalenin konusu, başlıktan da anlaşılacağı üzere ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân ilimleri) disiplinlerinden birisi olan *münâsebatu'l-Kur'ân*<sup>1</sup> özelinde olacaktır. Münâsebetü'l-âyât ve's-

<sup>1</sup> Münâsebatu'l- Kur'ân ülkemizde pek çok akademik çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Bu yüzden hakkında oldukça geniş bir literatür mevcuttur. Kavram hakkında bu çalışmalardan birkaçına atıfta bulunmak yeterli olacaktır. Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009); Nurretin İtr, "Münasebet İlmi Ve Kur'an Tefsirindeki Önemi", çev. Eyüp Yaka, *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 219-245; Sabri Demirci, "Kur'an Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenasüb (Fahruddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015), 147-172; Muhammed Aydın, "Temmulât fi'l-munâsebat ve dirâsetun tatbikiyye min'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 25-45. Arap

süver, ulûmu'l-Kur'ân disiplinlerinin bir alt başlığıdır. Bir tefsir kavramı olarak münâsebâtü'l-âyât ve's-süver, *âyetler ve sûreler arasında sistematik ilişkiler bulunduğu*<sup>2</sup> düşüncesinden hareketle ortaya çıkmış ve tefsir otoriteleri tarafından genel kabule mazhar olmuş bir ilimdir.<sup>3</sup> Sûreler ve âyetler arasındaki uyum, kronolojik olarak takip edildiğinde ez-Zeccâc<sup>4</sup> (öl. 311/923), İbn Fûrek<sup>5</sup> (öl. 406/1015), Zemahşeri<sup>6</sup> (öl. 538/1144), Fahreddin er-Râzî<sup>7</sup> (öl. 606/1210) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî<sup>8</sup> (öl. 745/1344) gibi daha pek çok müfessir tarafından önem atfedilen bir ilim olmuştur. Sûre, âyet, kelime hatta harflerine varıncaya kadar bütün parçalarının birbirine kenetlenerek sapaşğlam bir bina gibi muhkem bir yapıya dönüşmesini sağlayan derin iç uyum<sup>9</sup> ile Kur'ân, Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin (öl. 543/1148) dediği gibi “pek geniş anlamları ihtivâ eden tek bir kelime” gibi olmaktadır.<sup>10</sup> Bikâî'ye göre ise *غاية النفاسة* / gayet değerli<sup>11</sup> bu ilimle *يرسخ الإيمان في القلب* / kalpteki iman rüsh bulur, derinlik kazanır.<sup>12</sup> Zerkeşî'ye (öl. 794/1392) göre de *علم شريف تحرز به العقول* / Akılların kadr u kıymetini takdir edeceği bu şerefli ilim,<sup>13</sup> vahyin sahibi olan Allah'ın kelimadaki kudretini göstermektedir. Zira lafızların uyumu ve maksatların ahengi ile Kur'ân mükemmel bir intizama sahip gerdanlık gibi olur.<sup>14</sup> İşte başta bahsedilen bir vücudun organ, kemik, doku hatta hücrelerine kadar müşahede edilen mükemmel uyum, Kur'ân'ın kendi içindeki mucizevi ahenk/tenasüp hususunda örnek olabilir. Fakat şöyle bir fark var ki organlar, her ne kadar birbiri ile uyum içerisinde olsa da önem bakımından

---

dünyasında yapılmış çalışmalara örnek olarak bk. İkbâl Vâfi Necm, *et-Tenâsub ve devrubu fi'l-i'câzi'l-Kur'ânî* (Yüksek Lisans Tezi: Câmîatu'l-Kûfe, 2009); Hânî Muhammed Mahmûd Ebû Şeneb, *el-Munâsebe beyne'l-fevâsili'l-Kur'ânîyye ve âyâtihâ* (Yüksek Lisans Tezi: el-Câmîatu'l-İslâmiyye Gazze, 2009); İbrâhîm b. Suleymân Âl Huveymil, “İlmu'l-munâsebat beyne'l-mânîin ve'l-mucizîn”, *Mecelletu Câmîati'l-İmâm* 25 (1420), 95-140. Bu makalede münasebet ilmi alanında Arap dünyasında yapılmış çalışmaların geniş bir listesine ulaşmak mümkündür.

<sup>2</sup> Mehmet Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31, 569.

<sup>3</sup> Celâluddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2008), 630-642; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısri el-Minhâci ez-Zerkeşî, *el-Burbân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şa'bânî (Fas: Vizâratu'l-Evkâf, 1990), 1/35.

<sup>4</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Maâni'l-Kur'ân*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1988), 4/322

<sup>5</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbûrî İbn Fûrek, *Tefsiru'l-Kur'ân* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, 50), 21a; 93b; 64a.

<sup>6</sup> Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-ı ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'nyûmi'l-e'kâvîl fi vücûbi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1407), 3/43.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 31/55.

<sup>8</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Babru'l-mubût*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1420), 10/16

<sup>9</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 631

<sup>10</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tarîr ve't-temîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tuniyye l'n-neşr, 1984), 1/116.

<sup>11</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.) 1/6.

<sup>12</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/11.

<sup>13</sup> Zerkeşî, *el-Burbân*, 1/35.

<sup>14</sup> Zerkeşî, *el-Burbân*, 1/4.

örneğin *kalp*, diğerlerine hayat malzemesi olan besin maddelerini kan yoluyla tüm hücrelere pompalamakla merkez hükmündedir. Bu yüzden kalp işlevini aksattığı anda krizler, tamamen durduğunda ise ölüm olayı vuku bulmaktadır. Kur'ân açısından ise durum bu örnekle tamamen uyuşmaktadır. Zira Kur'ân'ın her bir sûresi, her bir âyeti kalp gibidir. Bu yüzden Müslüman'ın Kur'ân'a olan imanı parça halinde değil tümünedir. Bir kelimesine dahi iman etmemek küfre/inkâra neden olmaktadır.

Kur'ân'da yer alan sûre<sup>15</sup> ve âyetlerin<sup>16</sup> mevcut mushaflardaki tertibinin tevkifi olduğu yönündeki fikir birliği dikkatleri sûre ve âyetlerin sıralamasına çekmiştir. Özellikle de i'câzın Kur'ân'ın nazmında olduğu ve bu nazım üzere bir benzerinin getirilemeyeceği düşüncesi ile paralel olarak tertipteki tenasübe ulemanın dikkat kesilmesi<sup>17</sup> gayet anlaşılabilir bir durumdur. Zira İbnü'l-Mukaffâ'nın (öl. 142/759) bu konuda şöyle demektedir: *Söz söyleme sanatı aynen altın ve gümüş kuyumculuğu gibidir, nasıl ki onlardan insanı hayran bırakan zîynet eşyaları ve kaplar yapıyorlarsa, maharetli bir edip de öyle insanı büyüleyen sözler söyleyebilir.*<sup>18</sup> O halde sözün güzel oluşu seçilen kelimelerin kendisinde değil bu kelime ve terkiplerin kuyumcu örneğiyle somutlaştırıldığı gibi yerli yerine muntazam bir şekilde dizilmesi ile mümkündür ki bu düşünce olgunlaşacak, daha sonra Abdülkâdir el-Cürçânî'de (öl. 471/1078-79) nazım teorisi olarak edebi zemine oturacak ve günümüze kadar da geçerliliğini koruyacaktır. Kur'ân hakkında geçerli olan nazımındaki i'câz tam da burada tecelli etmektedir. İbnu'l-Mukaffâ ve el-Cürçânî'nin sözü mükemmel kıldığını belirttikleri nazımdaki harikalık Hattâbî'nin (öl. 388/998) ifadesiyle bir benzerinin gösterilemeyeceği ahenk ve sağlamlık içerisindedir.<sup>19</sup> Tâkat-ı beşerin bir benzerini getirmekten aciz kaldığı husus işte budur: Kur'ân kelimelerinin kendi içeri-

<sup>15</sup> Sûre bakımından tertib-i Kur'ân'ın tevkîfi değil tevfkî (içtihadı dayalı) olduğu hususunda da görüşler bulunmaktadır. Dolayısıyla konu ihtilafıdır. Bu makalede âyet ve sûrelerin tertibinin tevkîfi olduğu yönündeki ağırlıklı görüş tercih edilmiştir. Konu hakkında ayrıntı için bk. Mennâ' el-Kattân, *Mebâhisun fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 137. Zürkânî (öl. 1367/1948) Söz konusu tertibin tevkîfi/tevfiki olması meselesinde kendi kanaatini şu şekilde ifade etmiştir: "Sûrelerin tertibi ister tevkîfi olsun ister tevfkî fark etmez mevcut tertibe saygı gösterilmesi gerekmektedir. Özellikle de mushafın yazılmasında. Zira yazım sahabe icmâna dayanmaktadır ve bu icma da hüccettir. İcmânın hilafına gitmek fitneye neden olacaktır." Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâbilu'l-irfân* (b.y.: thk. Fevzâz Ahmed Zumerlî, ts.), 358.

<sup>16</sup> Âyetlerin mevcut tertip üzere olduğu hususu hakkında Süyûtî'nin ifadesiyle tartışma götürmeyecek katıyettir. Süyûtî, *Kitâbu esrâri tertîbi'l-Kur'ân*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Merzûk Alî İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-fadîleti li'n-neşr, ts.), 41. Aynı şekilde İbnü'z-Zübeyr Es-Sekafî'de sûre ve âyetlerin kendi içindeki münasebetlerini esas alarak kaleme aldığı tefsirinde âyetlerin tertibinde Müslümanlar arasında bir fikir ayrılığı olmadığını ifade etmektedir. Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Burhân fî tertîbi suveri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şa'bânî (Fas: Vizâratu'l-evkâf, 1990), 182.

<sup>17</sup> Yılmaz, "Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver", 31, 569.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed (Ebû Amr) Abdullah (Rûzbih / el-Mübârek) b. el-Mukaffâ, *el-Edebü's-şâgîr ve'l-edebu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru Beyrût li't-tibâati ve'n-neşr, 1977), 13. çev. Kadir Kınar, "Abdulkahir El-Cürçânî'nin Nazım Teorisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 69.

<sup>19</sup> Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Selâsu rasûl fî i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Za'lûl Selâm (Kahire: Dâru'l-maârif bi-Misra, ts.), 27.



sinde birbirleriyle her bakımdan uyum içerisinde olması, her kelimenin Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde bir görevinin bulunması Kur'ân'ı, yukarıda atıfta bulunduğumuz gibi *tek bir kelime* haline getirmiştir. İlk paragrafta trilyonlarca parçadan müteşekkil insan bedeni açısından kalbi, merkezi konuma oturtan hayati önemine değinilmişti. Said Nursi'nin (öl. 1960) i'câzu'l-Kur'ân bahsinde münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine dair dile getirdiği kalp metaforundan hareketle<sup>20</sup> yer verdiğimiz bu bilgilerle maksadımız şuydu: Vücut için kalbin önemi ne ise Kur'ân açısından onun kelimeleri de öyledir.

Kur'ân'ın nazmındaki icaz meselesi hakkında pek çok eser kaleme alınmış ve halen yeni eserler vücuda gelmektedir. Burada –dar bir çerçevede- incelemeye tabi tutacağımız *Nazmu'd-dürer* de Kur'ân'ın nazmındaki i'câzını, sûreler ve âyetlerin birbirleriyle münasebeti bağlamında göstermesi açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, sûre ve âyet tertibindeki *tenâsiip/abenke*'nin el-Bikâî'nin *Nazmu'd-dürer* adlı tefsirinde nasıl ele alındığı incelenecektir. Tefsir'in oldukça hacimli (22 cilt) olduğu göz önünde bulundurularak çalışma sadece Otuzuncu Cüz' ile sınırlandırılmıştır. Müellifin hayatı ve tefsirdeki yöntemine dair kapsamlı çalışmalar bulunduğu için<sup>21</sup> ilgili konulara değinilmeyecektir.

Bikâî, tam adı *Nazmu'd-dürer fî tenâsibi'l-âyât ve's-süver* olan eserinin mukaddimesinde, böyle bir tefsir yazma ihtiyacını neden hissettiğini açıkça belirtmiştir. On yaşlarında iken rüyasında Hz. Peygamber'i Cebrâil (a.s.) ile birlikte yeşil atların üzerinde görmüştür. Her ikisi de son derece güzel bir şekilde doğu istikametine doğru seyahat halindedirler. Bu rüya kendi ifadesi ile böyle bir tefsir yazmaya dair kendisine ilahi bir teyit/destek olmuştur.<sup>22</sup> Kur'ân'ın sûre tertibindeki hikmetlere dair kendisinden önce de tefsir yazarlar olmuştur. Bikâî tefsirinde en çok atıfta bulunacağı İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin (öl. 708/1308) *el-Burhân fî tertîbi suveri'l-Kur'ân* adlı tefsirin sadece sûrelerin tertibindeki hikmete değindiğini, âyetler arasındaki münasebete temas etmediğini ifade etmiştir.<sup>23</sup> Her

<sup>20</sup> “Hem madem Hâlık-ı küllî şey'in kelâmıdır. Her bir kelimesi kalp ve çekirdek hükmüne geçebilir. (Etrafında esrardan müteşekkil bir cesed-i maneviye kalp ve bir şecere-i maneviyeye çekirdek hükmüne geçebilir.” Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2003), 187.

<sup>21</sup> Müellifin hayatı ve tefsirdeki yöntemi hakkında bkz. Necati Kara, *Burbanuddin İbrahim b. Omer el-Bika'i (885 / 1480) Ve Tefsirindeki Metodu*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981); Necati Kara, “Nazmu'd-Dürer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/463-464; Mustafa Özel, “Tefsir Kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes: İbrahim Bikâî Örneği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 71-91; Abdürrahim Kaplan, “Bikâî'nin Nazmu'd-Dürer Adlı Tefsirinde İsrailiyât - Amaç, Dayanak Ve Sınırlar”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 71 (Sonbahar 2018), 291-302; Arif Aytakin, “Bikâî'nin Ruh Görüşü”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 66-79; Ömer Kara, “Bikâî'nin Nazmu'd-Dürer'inde Yer Alan İhtibak Metinleri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 149-224; Şahin Güven, “Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak “Makâsıdu's-Süver”, *Bilimname* 35/1 (2018), 95-124. Bu çalışmada Bikâî ve araştırma konumuz *Nazmu'd-dürer* hakkında bilgiler verilmektedir.

<sup>22</sup> Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 1/ 5.

<sup>23</sup> Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 1/ 6.

sûrenin başında sûre bazındaki münasebete dair İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi'nin neler söylediğini aktaracağını belirtmiştir. Daha sonra ise münasebet ilminin önemine dair kendinden önceki müelliflerin sözlerine yer vermiştir. Ancak şu kadar var ki Bikâî, tefsir sahiplerinin çoğu zaman münasebet ilmi ile ortaya çıkan rabbani sırları ihmal edişlerinden serzenişte bulunmaktadır. Ona göre müfessirlerin bu hatası şu beyitte makes bulmaktadır:

والنجم تستصغر الأبصار صورته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

*Gözler yıldızı küçücük görür;*

*Hâlbuki kusur gözdedir, yıldızda değil.*

Bikâî'nin bu tefsirinde deyim yerinde ise akıl hocası Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. el-Hasen et-Tüçübî el-Harâllî'dir (öl. 637/1240). Onun *Miftâbu'l-bâbi'l-mufel li-fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel* tefsirinden istifade ettiğini ve kendi tefsirinde onun münasebata dair değerlendirilmelerine yer verdiğini ifade etmiştir.<sup>24</sup>

Hülasa, mukaddimeden de gayet açık bir şekilde anlaşılacağı gibi tefsirin yazılış maksadı bilhassa âyetlerin birbirleriyle olan anlam münasebetindeki hikmetleri ortaya çıkarmaktır. Müellif bu işin yolunun, dikkat ve teemmülle âyetlere müteveccih olmaktan geçtiğini belirtmektedir. Tefsirin bu alanda umumi bir kabule mazhariyeti ve münasebet ilmi denildiğinde de ilk akla gelen eserlerden kabul edilmesi ciddi bir emeğin mahsulü olduğu intibahı uyandırmaktadır. Eser alanında otorite kabul edilmiş ve Arap dünyasında pek çok akademik çalışmaya konu olmuştur.<sup>25</sup>

### 1. Ayetler Arası Münasebet

Kur'ân'ın yetmiş sekizinci sûresi olan Nebe' sûresinin konusu *öldükten sonra dirilmenin vukuu ve âhiretteki hayatın kısa tasvirinden ibarettir*.<sup>26</sup> Müfessir Bikâî'ye göre sûrenin maksûdu,<sup>27</sup> müşriklerin inkâr ettikleri ebedi hayatın şek ve şüphe götürmez bir hakikat olduğunu dünyada göz önünde gör-dükleri şeylerle ispat etmektir.<sup>28</sup> Bu yüzden sûre iki kısma ayrılmış; ilk bölümde yerler ve göklerde

<sup>24</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/10.

<sup>25</sup> Mûsa Meşhûr Müşâhere, *et-Tenâsubu'l-Kur'ânî inde'l-İmâmi'l-Bikâî: Dirâsetun belâğiyye* (Yüksek Lisans Tezi: Ürdün Üniversitesi, 2001); Ahmed Muhammed Abdürrâdî, *Revâbitu't-terkîb ve eseruhâ alâ dirâseti'l-ma'nâ fi kitâbi nazmi'd-durer li'l-Bikâî* (Yüksek Lisans Tezi: Kahire Üniversitesi, 2017; Anaograh Mahfûzîn, Bâý Zekûb Abdülâlî, "Nazariyyetu nazmi'l-Kur'ân ve istihâmuhâ fi tefsiri nazmi'd-durer", *Câmiatu'l-medîneti'l-âlemiyye mecelletu'l-ulûmi'l-İslâmiyyeti'd-dev-lye* 2/2 (2018), 23-42;

<sup>26</sup> Bekir Topaloğlu, "Nebe' Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/470.

<sup>27</sup> "Maksûd" tabiri müfessirin tefsiri boyunca her sûre için kullandığı "temel konu" anlamındadır. Biz de onun tabirini bir kavram olarak değiştirmeden kullanmayı uygun bulduk. Zaten makasîdî's-suver bu anlamda tefsir ilminde bir alt disiplin olarak müstakillen incelenmektedir.

<sup>28</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 21/189.

olan ilahi tasarruf ve nimetler anlatılmış, sonrasında ise ahirette vuku bulacak azametli icraatlar dünyevi numuneleri üzerinden tasvir edilmiştir. Dolayısıyla sûrenin ilk kısmı gözle görünen âlemin misafirhane oluşuna dikkatleri çevirmekte, *nimet oluş* nazara verilmektedir.

Sûrede inkârcılara hitaben uyarı yapıldıktan sonra insanların yaşamış oldukları yerküreye dikkati çevirerek *zarf olan yeryüzü* üzerindeki âyetler zikredilmiştir. İnsanların üzerinde hayat sürdürdükleri zarf/yerküreye dair; onun *beşik* ve dağların *direk* oluşu zikredildikten sonra *mazrûfa* dönerek yerkürenin içinde olan nimetler sıralanmaya başlamıştır. Müellife göre azamet ve kudrete delil olarak zikredilen dünya öncelikli olarak *zarftır*. Dünyanın içinde insana teshir edilmiş nimetler ise *mazrûftur*. Dolayısıyla bu ayet gruplarının arasında *zarf-mazrûf* ilişkisi vardır.

Mazrûf olan nimetlerin zikrine gelince önce birinci sırada insanların *çift çift yaratılmasından* bahsedilmiştir. Burada yeryüzü ölçeğinde azamet ve kudrete delil olarak zikredilen arzın beşik ve dağların direk olarak yaratılması ile afakî, insanların ezvâc yani dişi/erkek yaratılması ile de *enfûsü* deliller dikkate arz edilmiştir. O halde bu ayet grupları arasında *zarf-mazrûf* ilişkisinin yanında *afak-enfûs* münasebeti bulunmaktadır.

İnsanların çift çift yaratılışının akabinde *uyku* nimetinin zikri ise bekâ/muhafaza ilişkisine binaendir. Yani insanların dişi-erkek şeklinde yaratılışı insan türünün bekâsı için olduğu gibi “uyku” nimetinin verilmesi de bu türün sağlık üzere muhafazasının sağlanması içindir. Uykunun insan sağlığı ile ilişkisini açıklayan kelime *سَبَات* dir.<sup>29</sup>

Tıbbi açıdan müstağni kalınamayacak bir nimet olan “uyku”nun zikrinden sonra gün içerisinde bir zaman dilimi olarak *الليل/geceden*<sup>30</sup> bahsedilmiştir. Uykudan sonra gecenin zikredilmesindeki maksat aslında açıktır. Zira uykunun sağlık açısından en münasip olduğu zaman *gece*dir. Müellife göre burada *ibtibak* sanatı bulunmaktadır. Bu üsluba göre önce gün ışığının ortadan kaldırılmasını ifade eden *gece* zikredilmiş daha sonra ise maişete medar olan “gündüz” zikredilmiştir.

Yeryüzünün bir beşik gibi insanların hizmetine verildiğini anlatan ayetle tenasüp içerisindeki ayet silsilesi dünya beşiğinin tavanına dair tasvirlerle devam etmektedir. Yeryüzünde olan nimetlerin zikri beşiğin örtüsünü akla getirmiştir. Beşik/döşek olan yeryüzünün üstü açık olmayıp elbette *sakaf* yani çatı ile çevrilmiştir. Bu yüzden ifade döşekten döşeğin üstüne çevrilmiştir. *وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا* âyeti ile sapasağlam yedi kat gökyüzünden bahsedilmiş,<sup>31</sup> kudret ve rahmete delil olan güneş ise

<sup>29</sup> en-Nebe 78/9. (Âyet mealleri şu eserden alınmıştır: *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Sahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

<sup>30</sup> en-Nebe 78/10.

<sup>31</sup> en-Nebe 78/12.

âyetinin<sup>32</sup> delâletiyle gökyüzünün ısıtıcı bir lambası olarak musahhar kılınmıştır. Güneşin insanlara gökyüzünde ışık ve ısı veren bir lamba, bir kandil olarak tavanda asılmış olmasının akabinde; وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا<sup>33</sup> âyetinin<sup>33</sup> ifade ettiği bulutlardan sağanak sular indirmenin anlamca bir münasebeti olmalıdır. Bikâî'ye göre buradaki anlam münasebeti şöyledir: Yeryüzü güneşin şiddetli hararetiyle rutubetini kaybetmektedir. Dünyanın ışığa ihtiyacı olduğu kadar suya da ihtiyacı vardır. Yeryüzündeki hayatın devamı için yiyecek ve içecek vazgeçilmez ihtiyaçlardır ki bunu da ikmal eden semadan indirilen sulardır. Dolayısıyla asılı kandil gibi olan güneş ve bulutlardan sağılan yağmur arasında hayatın bekası açısından münasebet bulunmaktadır.

Güneş ve suyun bir araya gelmesi, akabinde bitkilerin topraktan çıkması ile sonuçlanmaktadır. Buna binaen müellife göre yukarıdaki iki ayetten sonra gelen لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا “taneler, bitkiler... çıkaralım diye.”<sup>34</sup> âyetinin öncesi ile münasebeti *bidayet-nihayet* üzeredir. Yani ayetlerin tertibinde anlam silsilesini birbirine bağlayan münasebet ipi *sebepe-müsebbep* münasebetidir. Toprakтан nebatatın çıkışı *müsebbebi*, bundan önceki güneş ve suların indirilmesi *sebebi* ile birbirine bağlanmıştır. Toprakтан binlerce çeşit bitki çıkmaktadır. Sebzelerden meyvelere kadar binlerce tür topraktan çıkmasına rağmen burada *habbenin* zikredilmesi, imtinan/nimetlerin zikredilmesi makamında buraya kadar değinilen nimet silsilesindeki anlam ilişkisine binaendir. Zira zikredilen nimetler hep hayatın muhafazası içindir. Nimetler silsilesinin en sonunda topraktan çıkarılan arpa, buğday, yulaf gibi tahıl ürünleri genel olarak kastedilmiştir. Çünkü hayatın muhafazası için esas olan, binlerce bitki içerisinde *tahıl ürünleridir*. Burada şayet *meyveler, sebzeler* denilmiş olsaydı sûrenin başından beri takip edilen *hayatın muhafazası* özü göz ardı edilmiş olacaktı. Gerçekten de müfessirin dikkat çektiği gibi besin piramidi içerisinde tahıl ürünleri piramidin en alt kısmını teşkil etmektedir. Dolayısıyla âyetin, *tahıl ve bitkileri* diyerek tüm bitki âlemini *tahıl ve diğerleri* şeklinde ikiye ayırması canlıların hayatı için en temel ihtiyacı teşkil etmesi bakımındandır. Daha sonra ayet de atıf harfiyle önceki ayete bağlanmakla *nimetleri zikretme* makamının devam ettiğini göstermektedir.

İmtinân/nimetleri zikretme makamı kıyamet vaktini haber veren إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا “Şüphesiz yok ki hüküm günü, tayin edilmiş bir vakittir.”<sup>35</sup> âyeti ile son bulmaktadır. Buradan itibaren artık kıyamet ve sonrası vuku bulacak hallerin ihbar ve tasvirinde bulunmaktadır. Müellife göre burada gözetilmiş münasebet, imtinân/nimetleri hatırlatma makamında anlatılan kudret ve hikmet delillerinin bir

<sup>32</sup> en-Nebe 78/13.

<sup>33</sup> en-Nebe 78/14.

<sup>34</sup> en-Nebe 78/15

<sup>35</sup> en-Nebe 78/17.

neticesi olarak *muhabbet ve korku* üzerine kuruludur. Adeta nimetleri sayan âyetler, müminlerde muhabbet ve ünsiyet, münkirlerde ise korku ve endişeye neden olmuştur. Nimetlerin zikri ile örülen muhabbet ve korku gibi iki zıt duygu, sûrenin başında bahsedilen *nebe-i azîm/büyük haber*'in hatırlatılmasıyla karşılanmıştır. Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse anlatılan tüm nimetler, müminlere müjde, inkârcılara ise korku veren o büyük günün hatırlatılması içindir. Zira sûrede zikredilen afâkî-enfüsî deliller iman ehlinde Allah'a kavuşma arzusunu, inkârcılarda ise hesaplaşma korkusunu uyardırır. Bu hesaplaşma gününün zikri gerektiği için de makam münasebetiyle **إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا** “Şüphesiz ki hükmün günü, tayin edilmiş bir vakittir”<sup>36</sup> âyeti vârid olmuştur.<sup>37</sup>

Müellifin âyetler arası münasebete dair yer verdiği yorumların temel yaklaşımı hakkında burada bir tahlilde bulunmak gerekmektedir. Görüldüğü üzere Bikâî, âyetlerin kendi içerisindeki diziliş yahut kavramsal ifadesiyle nazımının, sûrenin maksudu doğrultusunda gerçekleştiği düşüncesinden hareketle tefsirde bulunmaktadır. Onun bu düşüncesine göre örneğin; Nebe sûresindeki âyetlerin nazmı kıyamet ve tekrar diriliş eksenindedir. Sûrede yer alan âyetlerin sıralanışı ve birbirleriyle olan münasebetleri de buna göredir. Sağlam bir kurguya sahip olduğu aşikâr olan tefsirin münasebet bağlamında bazı zorlama yorumlarının bulunduğu söylenebilir.

et-Tîn sûresinin tefsirinde müellif meyveler içerisinde incir ve zeytinin kaseme tahsis edilmesine dair yaptığı yorumunda incirin faydalarına değinmiştir. Yaş ve kuru haliyle bir besin olarak pek çok faydaları bulunan incir, meyve olmasının yanı sıra aynı zamanda bir ilaçtır. Akciğere faydası dokunur, balgamı söker vb. tıbbi yararları da vardır. Müellif incirin bu kadar faydalı oluşu ile birlikte onun çok çabuk bozulup kokuştuguna da dikkat çekmektedir. Diğer meyvelerin bir kısmı bozulsa da kalan kısımlarından istifade edilebilir. Çürümüş olan tarafı kesilip atılarak diğer yerleri yenilebilir. Ama incir öyle değildir. İncir kokuşmaya başladığında hiçbir surette yenilemez. Zira tamamen bozulmaktadır. Bozulmuş haliyle incir, diğer meyvelerin kokuşmuş halinden çok daha kötü bir vaziyete dönüşmektedir. Müfessir, incirin *güzel ve çirkin* halleri hakkındaki bu bilgileri, sûrenin devamındaki insanın ahsen-i takvimde yaratılışı ve esfel-i sâfilîne düşüşü konusuna delil yapmaya çalışmaktadır. Bu yoruma göre incir, faydası ve lezzetiyle diğer meyvelerin de üstünde olduğu halde bozulduğunda ise hiçbir surette kendisinden istifade edilemeyen en çirkin bir hâle dönüşür. Aynı onun gibi insan da yaratılmışlar içerisinde en yüce bir varlık iken (ahsen-i takvim) bozulduğunda ise en çirkin bir hâle (esfel-i sâfilîn) düşmektedir.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> en-Nebe 78/17.

<sup>37</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 21/189-193.

<sup>38</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 22/135.

el-Bikâî'nin incir ile insanın mahiyeti arasında böyle bir münasebet kurması kulağa hoş geliyor olabilir. Ancak şu var ki sûre içerisinde bu münasebet yorumunu destekleyecek bir karine görünmemektedir. Zira incirden sonra zeytinden bahsedilmiştir. Müellif burada da zeytinin faydalarını saymış ve sonunda zeytinin mümin gibi her yönüyle fazilet sahibi olduğuna değinmiştir.<sup>39</sup> Burada âyetler arasında bir münasebet kurmak için zorlama bir yoruma gidildiği açıktır. İnsanın ahsen-i takvimde yaratıldığı fakat iman cevherini kaybettiğinde esfel-i sâfilîne düştüğü ile incirin sağlam olduğunda lezzetli fakat bozulduğunda tamamen kokuşmuş olduğu arasında bir münasebet varsa aynı münasebet neden zeytinde bulunmamaktadır? Zeytin incirin aksine yıllarca korunup istifade edilebilen bir gıdadır. Yıllar sonra bozulduğunda ise incir gibi kokuşmaya da maruz kalmamaktadır. Dolayısıyla müellifin incir ve insan arasında kurduğu münasebet, zeytin ve insan arasında kurulamayacağı için tutarsızlıktır denilebilir.<sup>40</sup> Bu haliyle böyle bir yorumun oldukça tekellüflü ve zorlama olduğu söylenebilir. Müellifin âyetler arasında tespit ettiğini düşündüğü münasebet yorumlarının kimi zaman böyle tekellüflere açık olduğu görülmektedir.

## 2. Sûreler Arası Münasebet

Bir önceki başlıkta görüldüğü gibi Bikâî, âyetlerin kendilerinden önce ve sonraki âyetler ile münasebetlerine odaklanmaktadır. Nebe sûresinin âyetlerini tefsir ederken uyguladığı yöntem, sadece 30. Cüz değil tüm tefsirine belirgin bir şekilde şamildir. Burada müellifin sûreler arasındaki münasebete dair söylediği hususlar ele alınacaktır. Gördüğümüz kadarıyla müellif, sûreler arası anlam ilişkisine dair bir şeyler söylemekte âyetler arası münasebet kadar iddialı değildir. Zira müellif eserinin mukaddimesinde sûreler arası münasebete dair istifade ettiği müellif ve eserlerine dair bilgiler vermiştir. Her sûre içerisinde de ilgili kaynak ve müelliflere isim vererek atıfta bulunmuştur. Burada müellifin sûreler arası münasebetlere dair kendine ait olduğu görülen yorumlarına yer verilecektir. Âyetler arası münasebet hususunda otuzuncu cüzün ilk sûresi incelendiği gibi bu başlık altında da ilgili cüzün son sûrelerindeki münasebet bağları taranacaktır.

Müellife göre *muavvizeteyn* olarak tesmiye edilen ve tertip sırasına göre de Kur'ân'ın son iki sûresi olan Felak ve Nâs sûreleri arasında âmm/hâss ilişkisi vardır. Allah Felak sûresinde tüm mahlukâtın şerlerinden Allah'a istiazede bulunmayı teşvik ediyorken Nâs sûresi hususi bir surette fâsık, sâhir (büyü yapan) ve hâsid (hased eden) kimselerden sığınmaya tahsis edilmiştir. Yine Felâk sûresinde başkalarının zulmünden kaynaklanan harici ve nefsin zulmünden neşet eden de dâhili musibetlerden istiaze vardır. Sûre hased edenin şerrinden Allah'a sığınmayı teşvik etmekle en zararlı

<sup>39</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 22/135.

<sup>40</sup> Acaba incirin kokuşmuş hali esfel-i sâfilini remzederken zeytinin bozulmayan hali ahsen-i takvime işaret ediyor olabilir mi? Akla böyle bir tevîl gelebilir.



musibet olarak hasedi en son zikretmektedir. O halde denilebilir ki dahili-harici musibetlerin en önemli nedeni hasettir. Zira insanlar ve cinler arasındaki düşmanlığın kökenleri de hasetten kaynaklanmaktadır.

Nâs sûresinde ise genelden özele gidilmiştir. Bir önceki sûrede genel olan dâhili-harici musibetler *vesvese* ile sınırlandırmıştır. Fakat şu var ki vesvese de tüm günah ve isyankârlıkların sebebidir. Nefse arız olan tüm kusurların kaynağı bu vesvesedir. Müellifin tefsirinde açıkça değinmediği fakat örtülü bir şekilde ifade ettiği söylenebilecek bu manaya göre, insanın en büyük düşmanı olan şeytan kendisine rakip olarak gördüğü insanı her daim haset etmekte ve ezeli kıskançlığının etkisiyle de insana maddi ve manevi zararlar vermek için ona vesvese vermektedir. Dolayısıyla şeytanın hasedi ile vesvese arasındaki ilişki bu iki sure arasındaki münasebetin de sırrını teşkil etmektedir denilebilir.<sup>41</sup>

Bikâî Mushaf tertip sırasına göre Kevser, Kâfirûn, Nasr, Leheb ve İhlas sûrelerinin konu bakımından münasebeti üzerine düşünmüş ve özet olarak şöyle bir sonuç çıkarmıştır: Kevser sûresi Hz. Peygamber'e *ebter/soyu kesik* diyerek hakaret eden müşrikin cinayetini ve Peygamberin de hayır üzere olduğunu haber verince şöyle bir soru ortaya çıkmıştır: Müslümanlar hakka karşı inkâr ve tekzipten başka bir şey bilmeyen Mekke'li müşriklere nasıl bir tepki verecek? Onlarla muâreke/savaş içerisine mi girecek yoksa mütâreke/ateşkes halinde mi kalacaklar?<sup>42</sup> Bir sonraki sûre olan Kâfirûn bu mukadder sorunun cevabı mahiyetindedir. Müslümanlar henüz sayıca az ve nispeten maddi olarak güçsüz bir halde oldukları için münasip olan restleşmek değil mütâreke'de bulunmaktır. Zira dünya hayatı tedbir ve temkin içerisinde ihtiyatlı olmayı gerekli kılmaktadır. Bilindiği üzere Kâfirûn sûresi "*sizin dininiz sizde, benim dinim bana*"<sup>43</sup> âyeti ile son bulmakta, müellifin de dediği gibi *mütâreke* yolunun o şartlarda daha uygun olduğunu vurgulamaktadır. Bu sûrenin ihtiva ettiği *ateşkes* vurgusu, yine Müslümanların zihninde bu halin "ne zamana kadar?" devam edeceği yönünde istifhamlara neden olmuştur. Gözlerinin önünde kendilerine müşrikler tarafından boykot, tahkir, tecrit hatta fiziki müdahalelere kadar haddi aşan zulümler karşısında *mütâreke* yolunu tutan Müslümanların zihinlerini "ne zamana kadar?" sorusu meşgul etmektedir. Buna Kâfirûn'u takip eden Nasr sûresi ile cevap verilmiştir. Bir imtihan vesilesi olarak Mekke'de tahkir ve iftiralara maruz kalan Müslümanlara asıl yakışan "ne zamana kadar?" istifhamlarına kapılmak değil bilakis teslimiyet içerisinde sabretmektir. Zira sûrenin ilk âyetinin ilk kelimesi olan *لا* cizm ve katiyeti ifade etmekle Müslümanlara

<sup>41</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 22/406-410.

<sup>42</sup> Müellifin muâreke ve mütâreke kelimelerini ses uyumundan dolayı özellikle kullandığı düşünülmektedir değiştirilmeden metne alınmıştır.

<sup>43</sup> el-Kâfirûn 109/6



zaferin eninde sonunda müyesser olacağını haber vermektedir. Fetih vuku bulacak ve insanlar kit-  
leler halinde Allah'ın dinine gireceklerdir. Bu durumda Müslümanın yapması gereken “Rabbi hamd  
ile tesbih ve istiğfar etmektir.” Buna göre sûre, dolaylı bir şekilde Mekkeli Müslümanlar nezdinde  
vuku bulması muhtemel sabırsızlık emarelerine karşı ihtar içerikli olmakla birlikte bir teselliye dahi  
hâvidir denilebilir.

Mekkeli Müslümanlar açısından Nasr sûresinin haber verdiği, deyim yerindeyse “mutlu son”  
yine zihinlerde yeni istifhamlara kapı aralamıştır. Mekke’de Müslümanlar aleyhinde en şiddetli zu-  
lüm ve zorbalıkları planlayanların başında Hz. Peygamber’e (s.a.v.) neseben en yakın olan amcası  
Ebû Leheb gelmektedir. Müslümanlar en nihayetinde bu savaştan galip olarak çıkacaklarsa acaba  
Ebû Leheb’in ve ailesinin durumu nasıl olacaktır gibi mukadder bir sual akla gelecektir. Acaba tövbe  
edip imana mı gelecek yoksa aynı inatçı hâl üzere devam edip küfür içerisinde mi ölüp gidecektir?  
Takip eden söz konusu sûre zihinlerde terettüp eden olası bu suale cevap vermektedir. Hz. Pey-  
gamber’in (s.a.v.) amcası olma itibariyle Hz. Abbas ve Hz. Hamza gibi olmak fırsatını teperek müş-  
riklerin önde gidene olma yolunu tercih eden Ebû Leheb’in, bir önceki sûrede kastedilen *nasr ve*  
*fetih*ten mahrum kalacağını sûre mucizevi bir surette haber vermektedir.

Müellife göre birbiriyle anlamca münasebet hâlinde olduğu ifade edilen dört sûreden sonra  
gelen İhlâs sûresi ise bir anlam silsilesinin nihayetini teşkil etmektedir. Hz. Peygamber’e serbest bir  
surette haşa *ebter/soyu kesik* denilerek hakaret edilen ve buna karşılık Müslümanların eli kolu bağlı  
bir şekilde mütârekeye mecbur kaldığı kasavetli bir havadan sonra tebşir edilen nasr ve fetih, Müs-  
lüman ferde coşkunluk vermiştir. Kaderin cilvelerinden ötürü akıl *sekere düşmüştür*. Beşer gücünün  
ulaşamayacağı harikuladeliğin haberi, duyan kulakları Allah’ın icraatları karşısında hayrete getir-  
miştir. Hiçbir yardımcısı olmadan tek başına ortaya çıkmış, kavim ve kabilesi içerisinde dahi yapı-  
yalnız kalmış Hz. Muhammed’in (s.a.v.) sayısız zulüm karşısında tevhid davasını galip kılan Allah’ın  
azamet ve kibriyası; haşmet ve celâli tezahür etmiştir. Kevser sûresinden itibaren anlatılanların bir  
neticesi olarak İhlâs sûresinde, her neticenin sahibi olan Allah’ın zatı nazara verilmiştir. Dolayısıyla  
İhlas sûresi, sadece Kevser’den itibaren değil hatta Fâtiha’dan itibaren tüm Kur’ânî hakikatlerin  
dayanağı olarak Allah’ın zatını, birliğini ve şeriklerden müstağni oluşunu hülâsa olarak kendinde  
saklamıştır.<sup>44</sup>

Burada ayrıca otuzuncu cüzde Duhâ sûresi ve sonrası çerçevesinde münasebet halkalarına  
genel olarak bakmak Bikâî’nin ilm-i münasebet metodunu kavramamıza yardımcı olacaktır.

<sup>44</sup> Bikâî, *Nazmü’l-dürrer*, 22/282-343.

Duha sûresi وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ âyeti ile son bulmaktadır. Bu âyette Allah Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hitaben “*Ve Rabbinin nimetini minnet ve şükranla an.*”<sup>45</sup> buyurarak üzerindeki nimetleri dile getirmesini emretmektedir. Bir sonraki İnşirâh sûresi ise أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ “*Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?*”<sup>46</sup> diyerek Hz. Peygamber (s.a.v.) üzerindeki bir nimeti hatırlatarak başlamaktadır. Öyleyse bu sûrenin son ayeti ile bir sonraki sûrenin ilk âyeti *nimetin zikri ve kabul edilmesi* bakımından münasebet içerisindedir.

İnşirâh sûresinde Allah, elçisi Muhammed (s.a.v.)’i وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ “*Senin şânını yükseltmedik mi?*”<sup>47</sup> âyeti ile yaratılmışların en üstünü olarak takdim etmektedir. Bu yüksek makama liyakatinden dolayı Allah ona وَاللّٰى رَبِّكَ فَارْغَبْ “*Ancak Rabbine yönel ve yalvar.*”<sup>48</sup> diyerek emirde bulunmuştur. Peygamber (s.a.v.) bu emri yerine getirmiş ve en mükemmel bir kul olduğunu göstermiştir. Müellife göre bu sureyi takip eden et-Tîn sûresinde yer alan أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ فِي الْإِنْسَانِ فِي “*Biz insanı en güzel bir kıvamda yarattık*”<sup>49</sup> âyeti ile iki sûre birbirine anlamca irtibat halindedir. Zira İnşirâh sûresinde şanı yüceltilen ve ibadetiyle en mükemmel bir kul olarak takdim edilen Hz. Peygamber, insan nev’ine mensuptur. İşte et-Tîn sûresi de insan türünün manevi iniş ve çıkışından bahsetmektedir. Bir önceki sûre hususi bir şekilde Hz. Peygamber’in kemâlâtı ve yükselişi ile ilgili iken bu sûre ise insan türünün yükseliş ve alçalışından bahsetmektedir.

Duhâ sûresinde rabbinin nimetlerini tahdis etmesi ile emrolunan Hz. Peygamber’e, (s.a.v.) İnşirâh sûresinin başından itibaren bu nimetlerin ne olduğu hatırlatılmış ve en sonunda da bunlara karşılık rabbine daima ibadet/rağbet halinde olması emredilmiştir. Hz. Peygamber hakkında (s.a.v.) İnşirâh sûresinde belirtilen yüksek makam bir bakıma insan türüne de aittir. Zira o da bir beşerdir. et-Tîn sûresi dikkati Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şahsından tüm insanlığa çevirmekte ve ahsen-i takvim ile kavramlaşan o yüce makama iman ve amel-i salih ile tüm insanlığın yükselmeye müstait olduğuna işaret etmektedir. Ancak et-Tîn sûresinde insanların terakkisini temin eden şeyin ne olduğu mücmelen beyan edilmiştir. Bunu takip eden Alak sûresi ise insani yükselişin ne ile olacağına dair açıklık getirmektedir. “Oku” emriyle başlayan sûre “Yaratan Rabb’in” kudret delili olan tasarruflarına dikkat çevirmektedir. İnsanı tavırdan tavıra, aşamadan aşamaya yaratan, bilmediğini öğreten vb. sıfatlar ile Allah’ın marifeti ders verilmektedir. Öyle ise ahsen-i takvime münasip olan insani mukabele bu sûrede beyan edildiği gibi *marifetullah* olmalıdır.

<sup>45</sup> ed-Duhâ 93/11.

<sup>46</sup> el-İnşirâh 94/1.

<sup>47</sup> el-İnşirâh 94/4.

<sup>48</sup> el-İnşirâh 94/8.

<sup>49</sup> et-Tîn 95/5.

Alak sûresi “Yaratan rabbinin adı ile oku.” emri ile başlamış ve secde edip Allah’a yaklaşmayı isteyen âyetle son bulmuştur. Takip eden sûre ise Kur’ân’ın *leyle-i kadirde* nüzulünden bahseden Kadir sûresidir. Müellife göre Alak sûresi’nin son ayeti olan *كَلَّا لَا تُطَعُّهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ* “*Sakın ona uyma; sen secde et, Rabbine yaklaş.*” âyetindeki *iktirâb/yaklaşmanın* namazda Kur’ân okuyarak gerçekleşeceğine işaret etmektedir.<sup>50</sup>

Müellifin sûreler arasında var olduğunu varsaydığı münasebet yorumları görüldüğü gibi genel olarak bu şekildedir. Kur’ân’daki sûrelerin tertibinin nüzul sıralaması ile aynı olmadığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla sûre tertibi üzerinden münasebet yorumlarına gitmek ilk bakışta zorlama yorumlar olarak görülebilir. Hatta bu türden yorumlara karşı çıkanlar da olmuştur.<sup>51</sup> Ancak şunu söylemek gerekir ki sûrelerin tertibinin tevkîfî olduğu yönünde güçlü bir görüş vardır.<sup>52</sup> Bikâî de bu görüşü savunan ve tefsirini ona göre kurgulayan bir müfessiridir. Dolayısıyla müfessirin sûre münasebetlerine dair getirdiği yorumların kendi çıkış noktasına göre değerlendirilmesi gerekmektedir.

### 3. Besmelenin Başında Bulunduğu Sûrelerle Münâsebeti

Besmele’nin kaç kere nâzil olduğu, Tevbe sûresi dışında her sûrenin başındaki Besmele’nin âyet sayılıp sayılmayacağı hususu ulema arasındaki ihtilâflı konular arasındadır. İmam-ı Şâfiî’nin tercih ettiği görüşe göre her sûre başında yer alan besmele yeniden nâzil olmuştur.<sup>53</sup> Şâfiî mezhebine mensup olan Bikâî de mezhebin görüşü doğrultusunda her sûrede geçen Besmele’yi o sûrede yeniden nâzil olan bir ayet olduğu düşüncesiyle tefsir etmek istemiştir. Bu, Şâfiî mezhebine mensup her müfessirin Besmele tefsirinde aynı yöntemi izlediği anlamına gelmemektedir. Örneğin bir Şâfiî olan Fahreddîn er-Râzî meşhur tefsirinde böyle bir yol izlememiştir. Ancak Bikâî’den önce de her sûre başında geçen Besmele hakkında bir şeyler söyleme ihtiyacı hisseden tefsir sahipleri olmuştur. Örneğin Abdülkerîm el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) *Letâifü’l-işârât* adlı tefsirinde her sûre başında geçen Besmele hakkında kısa da olsa benzer kalıp ifadeleri kullanmıştır. Bikâî’nin tefsirinde izlediği yöntemle dair bir doktora tezi hazırlayan Necati Kara, *Her Besmele’ye o sûrenin maksuduna uygun mana verip* diyerek bunun bir yöntemi olduğunu ifade etmiştir.<sup>54</sup> Kara’nın bu ifadesine bir itirazımız olacaktır. Zira görüldüğü kadarıyla Bikâî, her ne kadar sûre başlarında Besmele hakkında bir şeyler söylemiş

<sup>50</sup> Bikâî, *Naẓmü’l-dürrer*, 22/100-154.

<sup>51</sup> Örneğin hicri yedinci yüzyılın Şâfiî fakihlerinden İzz b. Abdüsselâm (öl. 660/262) farklı zamanlarda farklı sebeplerle nâzil olmuş Kur’ân’da, başı ve sonu arasında daima bir münasebet aramanın tekellüflere neden olabileceği uyarısında bulunmuştur. İzz b. Abdisselâm, *el-İşâra ile’l-îcâz fi ba’di envâi’l-mecâz* (Medine: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 278. Bu uyarı kimi müellifler ve yorumları açısından yerinde bir hatırlatma olabilir. Zira müfessirin sûre ve âyetlerin tertibinde keşfettiğini düşündüğü münasebet gerçekten de ilmi değeri olmayan zorlama bir yorum da olabilir.

<sup>52</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 137; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/258.

<sup>53</sup> Söz konusu ihtilâflara dair ayrıntı için bk. Yakup Yüksel, “Beydâvî Tefsiri’nde Besmele Tahlihi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012/2), 92-94.

<sup>54</sup> Necati Kara, *Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirdeki Metodu* (Doktora Tezi: Atatürk Üniversitesi, 1981). 98

olsa da bunun, *o sûrenin maksuduna uygun* bir mana olduğunu söylememiz mümkün değildir. Nitekim yukarıda belirttiğimiz gibi hep aynı ibareleri defalarca sûre başlarında tekrar etmiştir. Benzer yaklaşım *Letâifu'l-işârât* adlı tefsirde de görülmektedir. Kuşeyrî de her sûre başında geçen Besmele hakkında *sûrenin maksuduna uygun mana* olarak kabul edilmesi zor olan birkaç cümle sarf etmiştir.<sup>55</sup> Bu yaklaşımın bir anlamı olmalıdır. Müfessirlerin bu tavrının herhangi bir anlamı olmayan gereksiz tekrarlarla malul olduğu kanaatinde değiliz. Kuşeyrî ve Bikâî gibi her sûre başında yeniden nâzil olduğunu düşündükleri *Besmele* âyetine hürmeten/teberrüken bir şeyler söyleme ihtiyacı hissetmiş olmaları muhtemeldir. Besmeleye olan takdir ve tebçillerini bu şekilde gösterdikleri anlaşılmaktadır. Burada buna dair birkaç örnek vermenin yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Bikâî, Zilzâl sûresinin tefsirinde Besmele'de yer alan *المحيط بكل شئى قدرة وعلماً بسم الله* hakkında “Her şeyi ilmi ve kudreti ile ibata eden Allah'ın adı ile” diyerek tefsir etmiştir.<sup>56</sup> Bu ifade benzer kelimelerle örneğin Kâfirûn<sup>57</sup>, Bürûc<sup>58</sup>, Cum'a<sup>59</sup>, Münâfikûn<sup>60</sup>, Kalem<sup>61</sup> sûrelerindeki Besmele tefsirlerinde de yer almaktadır. Yine tekrara delalet eden diğer bir örnek Gâşiye<sup>62</sup> ve Leyl<sup>63</sup> sûrelerindeki *بسم الله الذي له العظمة الظاهرة والحكمة الباهرة* “Gözle görünür azameti ve apaçık hikmeti olan” ifadeleriyle tefsirde bulunmuştur. Bunun örnekleri artırmak mümkündür.

Besmele kelimelerinden *الرحمن* ve *الرحيم* isimleri hakkındaki yorum benzerliği ise *Bismillâh* ibaresinden çok daha fazla bir şekilde göze çarpmaktadır. Çoğu müfessirin belirttiğine göre Rahman umumi nimetlere, Rahîm ise hususi nimetlere işaret eden iki isimdir.<sup>64</sup> Umumiyet ve hususiyet farklılığı etimolojik olarak aynı kökten türemiş bu iki ism-i ilahiye farklı anlamlar kazandırmıştır. Müfessir Bikâî, bu umumiyet-hususiyet açısını Besmele tefsirine benzer ifadelerle yansıtmıştır. Örneğin et-Tîn, el-Alak, el-Kadir ve el-Beyyine sûrelerindeki Rahman ve Rahîm yorumları, kelimenin tefsir literatüründeki genel anlamları olan umumi ve hususi rahmet anlamlarına çağrışımında bulunacak şekilde benzerlik içerisindedir.

<sup>55</sup> Örnek yorumlar için bk. Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. Abdüllatif Hasen Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007), 3/3, 16, 23.

<sup>56</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 22/202.

<sup>57</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 22/300.

<sup>58</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 21/352.

<sup>59</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 20/44.

<sup>60</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 20/73.

<sup>61</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 20/273.

<sup>62</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 22/1.

<sup>63</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 22/85.

<sup>64</sup> Ebû Ca'fer et-Taberi, *Câmiu'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 2001), 22/550; Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1419), 1/40; Bekir Topaloğlu, “Rahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/415.

Besmele'nin tefsiri hakkında buraya kadar bahsedilen yorum tekrar ve benzerliklerinin tüm tefsirde aynı yoğunlukta cereyan ettiği söylenemez. Zaman zaman Necati Kara'yı haklı çıkaracak tefsir örneklerine de rastlamak mümkündür. Örneğin Asr sûresinin tefsirine, diğer kısa sûrelerden farklı olarak daha fazla önem verdiği aşikârdır. Gerçi bu Bikâî'ye mahsus bir durum değildir. Sûrenin fazileti ve anlamının camiiyetinden dolayı birçok müfessir onun gibi bu sûrenin üzerinde durmuş, hakkında söylenen kavillere yer vermiştir. Bikâî'nin ilgili sûrenin tefsirine verdiği müstesna ihtimam Besmele tefsirine de yansımıştır denilebilir. Zira diğer sûrelerdeki Besmele tefsirinin aksine bu sûrede Besmele kelimeleri özgün ifadelerle yorumlanmıştır. Sûre *iman eden ve salih amel işleyenler dışında tüm insanların hüsrân içerisinde bulduklarından* bahsetmektedir. Bikâî Besmele'nin *بِسْمِ اللّٰهِ* ifadesini tefsir ederken, sûrenin esas konusu olan insanların hasaret/hüsrânlarını açıkça ifade eden “*Ondan başka her şeyin helak olacağı Allah'ın adı ile*” yorumunda bulunmuştur. Bu ifadenin sûre ile ilişkisi gayet açıktır. Sûrede hasaret/hüsrân azabından müstesna olanlar, *iman eden ve salih amel işleyenlerdir*. Hâlbuki Rahman ismi, iyi/kötü hiç kimsenin istisna edilmeden nimetlere mazhar olmasını gerektirmektedir.<sup>65</sup> Görüldüğü gibi müfessirin söz konusu isme verdiği anlam sûrenin bağlamına açıkça işaret etmektedir.

Diğer bir örnek ise Hümeze sûresinden gösterilebilir. Bu sûrede Allah, mal biriktirme hırsıyla yaşayan gafil kullarını ateş azabıyla tehdit etmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi *günahkâr/mütedeyyin her mahlûka nimetini esirgemeyen* manasında anlaşılacak Rahman ismi bu sûrede şu şekilde tefsir edilmiştir: *Nimetini cimri kullarına da tamim edip esirgemeyen*.<sup>66</sup> Görüldüğü gibi kelimenin anlamına dair yapılan bu yorum sûrede ele alınan bir konuya mutabık düşmektedir. Müellif sanki “Allah'ın sûrede tehdit ettiği ve sonu da helaket olacak bu insanlara ne diye dünyada nimetler veriyor?” şeklindeki mukadder bir soruya Besmele içerisindeki *Rahman* isminin cevap verdiğini düşünmektedir.

---

<sup>65</sup> Bikâî, *Naẓmü'd-düer*, 22/234.

<sup>66</sup> Bikâî, *Naẓmü'd-düer*, 22/243.

## Sonuç

Kur'ân'ın *mu'cizü'l beyân* oluşunun, nazmından kaynaklandığı düşüncesi tefsir ehlinin dikkatlerini âyetlerin nahvî ve belâğî yönüne çevirmişken ve bu etken tefsir yazımında esas olmuşken, âyet ve sûrelerin tertibinden meydana gelen bir münasebete İslam bilginlerinin dikkat etmemesi düşünülemezdi. Âyetlerdeki zikir, hazif, tarif, tenkir, takdim ve tehir gibi onlarca hususta nükte ve ibretler bulan müfessirlerin, âyetlerin diğer âyetlerle, sûrelerin diğer sûrelerle olan münasebetinden anlamlar çıkarması nazma verilen önemin beklenen bir sonucu olmuştur. Bu münasebetler, çok erken sayılmasa da hicri 4. yüzyıldan itibaren müfessirlerin dikkatini çekmeye başlamıştır. Bikâî'nin yaşadığı dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise âyetler ve sûreler arasındaki münasebet bağları hakkında çok şeyler söylenmiş ve ilm-i münasebet, tefsirde bir disiplin olarak kabul edilmiştir. Müfessirler genel olarak bir yönleriyle öne çıkmaktadırlar. Zemaşerî'de dil, Râzî'de kelam, Kurtûbî'de fıkıh gibi. Buna, *Bikâî'de münasebet* eklenmesi gayet yerindedir. Kaleme aldığı epey hacimli tefsiri deyim yerindeyse âyetlerin birbirleriyle olan anlam münasebetlerine adanmıştır. Bu makalede sadece otuzuncu cüz özelinde müfessirin münasebet ilmine dair yaklaşımı tespit edilmeye çalışıldı. Müfessirin en ziyade dikkat ettiği husus olan âyetler arası münasebet konusunda dikkat çekici tespitleri olduğu gibi zaman zaman zorlama yorumlara girdiği de görüldü. Seyrek de olsa bu tür tekellüflü yorumlar dışında eser, Kur'ân'ın anlam zenginliği hususunda önemli bir ufku göstermektedir. Bir âyetin kendinden önce ve sonraki âyetlerle ne gibi ilişkileri olabileceğine dair çoğu zaman örnek alınacak değerlendirmeler sunmuştur. Müellifin bu örnekler üzerinden bir usul çıkarılması kanaatimizce mümkündür. Şunu belirtmek gerekir ki tefsir, münasebet ilmi açısından daha kapsamlı çalışmaları hak edecek niteliktedir. Zira Bikâî'nin mukaddimede belirttiği gibi onun bulduğu münasebet ilminin ince iplerinden nazmın örgüsü ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan onun tefsiri, münasebetin nazmında olduğu düşüncesini teyit edecek pek çok örneklere sahiptir. Tefsirin sadece *ilm-i münasebet* bağlamında söylediği hususların seçilerek müstakil bir eser haline getirilmesinin faydalı olacağı söylenebilir.

## Etik Beyan / Ethical Statement:

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

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

Fatih ÖZAKTAN

**Finansman / Funding:**

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

**Kaynakça**

- Abdürrâdı, Ahmed Muhammed. *Revâbitü't-terkâb ve eserubâ alâ dirâseti'l-ma'nâ fî kitâbi nazmi'd-durer li'l-Bikâi*. Yüksek Lisans Tezi: Kahire Üniversitesi, 2017.
- Âl Huveymil, İbrâhîm b. Suleymân. "İlmu'l-munâsebât beyne'l-mâniîn ve'l-mucîzîn". *Mecelletu Câmiati'l-İmâm* 25 (1420), 95-140.
- Aydın, Muhammed. "Temmulât fî'l-munâsebât ve dirâsetun tatbikiyye min'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Sa-karya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 25-45.
- Aytekin, Arif. "Bikâi'nin Ruh Görüşü". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 66-79.
- Bikâi, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmi'd-durer fî tenâsübi'l-âyat ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Demirci, Sabri. "Kur'an Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenasüb (Fahrüddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb Örneği)". *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015), 147-172.
- Ebü Şeneb, Hânî Muhammed Mahmûd. *el-Munâsebe beyne'l-fevâsili'l-Kur'âniyye ve âyatibâ*. Yüksek Lisans Tezi: el-Câmiatu'l-İslâmiyye Gazze, 2009.
- Endelüsî, Ebü Hayyân. *el-Babru'l-mubît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1420.
- Güven, Şahin. "Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak "Makâsıdu's-Süver". *Bilimname* 35/1 (2018), 95-124.
- Hattâbî, Ebü Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Selâsu rasêil fî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Za'lûl Selâm. Kahire: Dâru'l-maârif bi-Mısra, ts.
- Itr, Nurettin. "Münasebet İlmi Ve Kur'an Tefsirindeki Önemi". çev. Eyüp Yaka. *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 219-245.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhîr. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbûrî. *Tefsiru'l-Kur'ân*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, 50.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru İbn Kesîr*. thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1419.



- İbnü'l-Mukaffa', Ebû Muhammed (Ebû Amr) Abdullah (Rûzbih / el-Mübârek). *Edebü's-sağîr ve'l-edebru'l-kebir*. Beyrut: Dâru Beyrût li't-tibâati ve'n-neşr, 1977.
- İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez- el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Burbân fî tertîbi suveri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şa'bânî. Fas: Vizâratu'l-evkâf, 1990.
- İzz b. Abdisselâm, Abdülazîz. *el-İşâra ile'l-icâz fî ba'di envâi'l-mecâz*. Medine: El-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Kaplan, Abdürrahim. "Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer Adlı Tefsirinde İsrailiyât - Amaç, Dayanak Ve Sınırlar". *The Journal of Academic Social Science Studies* 71 (Sonbahar 2018), 291-302.
- Kara, Necati. "Nazmü'd-Dürer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kara, Necati. *Burhanuddin İbrahim b. Omer el-Bika'i (885 / 1480) Ve Tefsirindeki Metodu*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981.
- Kara, Ömer. "Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer'inde Yer Alan İhtibak Metinleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 149-224.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhisun fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Kınar, Kadir. "Abdulkahir El-Cürcânî'nin Nazm Teorisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006, 65-101.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-ışârat*. thk. Abdüllatîf Hasen Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007.
- Mahfûzîn, Anaograh & Abdülâlî, Bâz Zekûb. "Nazariyyetu nazmi'l-Kur'ân ve istihdâmuhâ fî tefsiri nazmi'd-durer". *Câmiatu'l-medîneti'l-âlemiyye mecelletu'l-ulûmi'l-İslâmiyyeti'd-devliyye* 2/2 (2018), 23-42.
- Müşâhere, Mûsa Meşhûr. *et-Tenâsubu'l-Kur'ânî inde'l-İmâmi'l-Bikâî: Dirâsetun belâğîyye*. Yüksek Lisans Tezi: Ürdün Üniversitesi, 2001.
- Necm, İkbâl Vâfî. *et-Tenâsub ve devrubu fî'l-i'câzi'l-Kur'ânî*. Yüksek Lisans Tezi: Câmiatu'l-Kûfe, 2009.
- Nursi, Said. *Mektubat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2003.
- Özel, Mustafa. "Tefsir Kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes: İbrahim Bikâî Örneği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 71-91.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Muesesetu'r-risâle, 2008.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Kitâbu esrâri tertîbi'l-Kur'ân*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Merzûk Alî İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-fadileti li'neşr, ts.
- Taberi, Ebû Ca'fer. *Câmiu'l-beyân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. b.y.: Dâru Hicr, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Nebe' Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Topaloğlu, Bekir. "Rahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/415-417. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. "Kevser Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/345. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Mehmet Faik. "Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/569. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Yüksel, Yakup. "Beydâvî Tefsiri'nde Besmele Tahlili". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012/2), 91-107.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Maâni'l-Kur'ân*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şa'bânî. Fas: Vizâratu'l-evkâf, 1990.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-irfân*. thk. Fevvâz Ahmed Zumerlî. b.y.: ts.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Sâlih b. Suûd'a Göre Külliyyâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri**

*The Place of the Kulliyatul-Qur'an in the Science of Tafsir According to the Saleh b. Saud*

**Sabğatullah TAYFUR**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

Presidency of Religious Affairs

Diyarbakır, Turkey

s.tayfur56@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0920-4451>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 12/01/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 26/04/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Tayfur, Sabğatullah. “Sâlih b. Suûd'a Göre Külliyyâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 298-321.

<https://doi.org/10.31121/tader.757908>

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

**Copyright** © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Külliyâtü'l-Kur'ân kavramı, Kur'ân'ın genelinde veya çoğu yerinde sabit bir anlam ifade eden lafızlar ve belli bir üslupla kullanılan ifade biçimleri için kullanılmaktadır. Bu tabir, klasik eserlerde karşımıza çıkmaya da bunun örneklerini önceki tefsir kitaplarında, sahâbe ve tâbîlerin eserlerinde, hatta hadislerde bile görmek mümkündür. Günümüzde böyle bir konunun müstakil olarak ele alınıp işlenmesinin sebebi, bunlar hakkında bilgi sahibi olmanın Kur'ân'ın anlaşılması için büyük bir öneme sahip olmasıdır. Bu konudaki örnekleri başka ilim dalları bünyesinde ele alan ve bunları başka isimlerle anan bilginler de mevcuttur. Bu da külliyyâtü'l-Kur'ân hakkındaki yeni yaklaşımların sadece bir isim değişikliğinden mi ibaret olduğu sorunu aklı getirmektedir. Bundan dolayı konunun izaha kavuşturulması için böyle bir çalışmanın faydalı olacağını düşündük. Bu amaçla külliyyâtü'l-Kur'ân'la beraber âdetü'l-Kur'ân ve örfü'l-Kur'ân gibi ona benzer konuları incelemeye tabi tuttuk. Bunlar hakkında verilen örnekleri ve bu ilim dallarıyla ilgili bilgileri araştırdık. Ayrıca bu mevzuda ileri sürülen düşünce ve görüşleri karşılaştırıp analize tabi tuttuk. Böylece bu ilim dalları arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, Sâlih b. Suûd, Külliyyât, Âdet, Örf.

## Abstract

Kulliyatul-Qur'an is a concept used for words that has a fixed meaning in general or in most parts of the Qur'an and the forms of expression used with a certain style. Although this term does not appear in classical works, it is possible to see examples of it in previous tafsir books, in the works of companions and subordinates of prophet Muhammad, and even in hadiths. The reason why such a subject is handled and mentioned separately today is that having information about them is of great importance for understanding the Qur'an. There are also scholars who consider the examples on this subject within the scope of other branches of science and refer to them with other names. This raises the question of whether the new approaches about Kulliyatul-Qur'an consist only of a name change. Therefore, we thought that such a study would be useful in order to clarify the subject. For this purpose, together with Kulliyatul-Qur'an, we examined similar issues such as adetul-Qur'an and orful-Qur'an. We searched for examples given about them and information about these branches of science. In addition, we compared the thoughts and opinions put forward on this subject and analyzed them. Thus, we tried to reveal the similarities and differences among these branches of science.

**Keywords:** Qur'an, Tafsir, Saleh b. Saud, Kulliyat, Adet, Orf.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Allah tarafından insanlara gönderilen ilâhî bir mesajdır. Bu mesajı iyice anlamak için indiği dönemin şartları ve nüzûl sürecinde meydana gelen olaylar silsilesi hakkında bilgi sahibi olunmalıdır. En önemlisi de Hz. Peygamber (s.a.s.) başta olmak üzere bu sürece şahitlik eden insanların âyetlerdeki ifadelerle yüklediği anlamlardan haberdar olunmalı, bu kutsal metnin iletildiği dilin kuralları bilinmeli, içerdiği ifadelerin bulunduğu bağlam göz ardı edilmemeli, tekrar edilen lafız ve ifade biçimlerinin anlam değişimi incelenmelidir. Bundan dolayı çalışmamızda ele aldığımız külliyyâtü'l-Kur'ân'ı bilmenin âyetlerin anlaşılması için önemli bir role sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Âyetlerde anlam veya üslup açısından genellik arz eden örnekleri ifade etmek için kullanılan külliyyâtü'l-Kur'ân, selef âlimleri tarafından bağımsız bir ilmî konu olarak tedvîn edilmediği için bunun Kur'ân ilimleri arasında müstakil bir ilim dalı olup olmadığı net bir şekilde bilinmemektedir. Bu da bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bundan dolayı bu alanda yapılan çalışmalardan farklı olarak çalışmamızdaki amacımız, külliyyâtü'l-Kur'ân'ın Kur'ân ilimleri arasında müs-

takil bir konu olarak yer alacak düzeyde bir içeriğe sahip olup olmadığını incelemektir. Ayrıca benzer ilmî konular arasındaki konumunu ve değerini ortaya koymak, bunlar arasındaki ortak ve farklı noktaları tespit etmek ve bu mevzudaki ihtilafları analiz edip bunları birbiri ile bağdaştırmak, bu çalışmadaki diğer amaçlarımız arasında yer almaktadır.

Külliyyâtü'l-Kur'ân hakkında klasik eserlerde pek fazla bilgiye rastlanmadığı için istifade edilecek kaynaklar açısından bazı sıkıntılar yaşadığımızı söyleyebiliriz. Bundan dolayı Suudi Arabistan'daki Hail Üniversitesi'nde tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân dalında öğretim üyesi olan Dr. Sâlih b. Suûd Süleymân es-Suûd'un "*Eseru ma'rifeti'l-külliyyât ve'l-efrâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*" adındaki eserinin çalışmamızın ana kaynağı olduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca Sâlih b. Suûd'un söz konusu eserinde ileri sürdüğü görüşler de bu çalışmamızda yaptığımız tespitlerin ve vardığımız sonuçların temel dayanağını teşkil etmektedir. Bunun yanında Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr'ın *Fuṣūl fî uṣūli't-tefsîr* ile *et-Tefsîru'l-luġavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserleri en çok başvurduğumuz kaynaklar arasında yer almaktadır. Zikrettiğimiz bu eserler için de kaynaklık teşkil eden Berîk el-Karanî'nin *Külliyyâtü'l-elfâz fi't-tefsîr* adlı eserine ise ne fiziki olarak ne de sanal ortamda rastlayamadık. Hüseyin el-Harbî'nin *Kavâ'idü't-tercîb inde eblî't-tefsîr* ve Ali b. Süleymân el-Ubeyd'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm usûlubû ve davâbituhu* adlı eserleri bu konuda öncelikli olarak müracaat ettiğimiz diğer kaynaklar arasında yer almaktadır. Araştırabildiğimiz kadarıyla Türkiye'de külliyyâtü'l-Kur'ân hakkında müstakil bir çalışma yapılmadığını görmekteyiz. Fakat Mustafa Öztürk'ün "*Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfî*" adlı makalesi ile İbrahim Yıldız'ın "*Vücûb ve Nezâir İlmine Bir Katkı: İbn Fâris'in 'Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz' Adlı Eserinde Olmayan Bazı Efrâd Kelimeler*" adlı makalesi ve "*İbn Fâris'in 'Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz' Adlı Risalesi ve Vücûb ve Nezâir İlminin Bir Alt Kolu Olarak Efrâd'*" isimli bildirisinin bu konuyla benzerlik arz eden eserler olduğunu söyleyebiliriz.

## 1. Külliyyâtü'l-Kur'ân'ın Tanımı

Külliyyât, kendisine ait bütün cüz'leri barındıran anlamındaki "küll'e mensup olan "külli" lafzının çoğuludur.<sup>1</sup> Sâlih b. Suûd'un ifade ettiğine göre külliyyât, genel anlam ifade eden lafız ve kurallara işaret etmek için "كُلُّ" lafzı başta olmak üzere açık ve anlaşılır bir biçimde genellik ifade eden bir kelimenin kullanılması ile ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup> Külliyyâtü'l-Kur'ân ise "Kur'ân'ın tümünde ya da çoğu yerinde bir lafzın sabit bir anlamda, bir üslubun da aynı yöntemle kullanılması"<sup>3</sup> ve

<sup>1</sup> Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, "k-l-p", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 11/590.

<sup>2</sup> Sâlih b. Suûd Süleymân es-Suûd, "Eseru ma'rifeti'l-külliyyât ve'l-efrâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *el-Mecelletü'l-Ürdünîyye fi'd-Dirâseti'l-İslâmîyye* 11/4 (Aralık 2005), 372.

<sup>3</sup> Ali b. Süleymân el-Ubeyd, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm usûlubû ve davâbituhu* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2010), 120; es-Suûd, "Eseru ma'rifeti'l-külliyyât", 372.

“müfessirin كذا فهو كذا ما في القرآن /Kur’ân’da böyle olan her şey böyledir ifadesini kullanarak tefsir ettiği ifadeler”<sup>4</sup> şeklinde tarif edilmektedir.

Sahâbe, tâbiûn ve selef ülemâsı Kur’an’daki külliyyât örnekleri için

- كل شيء في القرآن /Kur’ân’daki her şey...<sup>5</sup>
- كل ما ورد في القرآن /Kur’ân’da vârid olan bütün...<sup>6</sup>
- كل ما جاء في القرآن /Kur’ân’da gelen bütün...<sup>7</sup>

gibi kalıpları kullandıktan sonra küllîliğe konu olan şeyi açıklamışlardır. Daha sonraki dönemlerde bunu ifade etmek için

- جميع ما في القرآن /Kur’ân’daki bütün ...<sup>8</sup>
- المطرد في القرآن /Kur’ân’daki genel kullanım...<sup>9</sup>
- الغالب في القرآن /Kur’ân’daki çoğunluklu kullanım...<sup>10</sup>

gibi birçok tabir geliştirilmiştir.

Küllîliğe konu olan örneklerin Kur’an’ın tümünde belli bir anlama sahip olduğunu ifade etmek için

- كل مكر في القرآن فهو عمل /Kur’ân’daki her “mekr” ameldir<sup>11</sup>
- ما كان من ظن في القرآن فهو يقين /Kur’ân’daki her “zan” yakândir<sup>12</sup>

<sup>4</sup> Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, *et-Tefsîru’l-luğavî li’l-Kur’âni’l-Kerîm* (b.y.: Dâru’lbnî’l-Cevzî, 2016), 104.

<sup>5</sup> Mükâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mükâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 2/104; Ömer b. Alî b. Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 20/247; Ebû İshak Ahmed es-Salebî, *el-Kesfüne’l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsi’l-‘Arabî, 2002), 3/394; 29/155; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm, *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm* (Sayda: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 2/383; 3/1015; 4/1194; 8/2663; Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehlî’s-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 1/266.

<sup>6</sup> Mansûr b. Muhammed b. Abdilcabbâr es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Yâser b. İbrâhîm & Guneym b. Abbâs (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1997), 1/56; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 1/409; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 10/328.

<sup>7</sup> İbn Âdil, *el-Lübâb*, 1/409; 1/35; Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 6/47.

<sup>8</sup> es-Salebî, *el-Kesfü ve’l-beyân*, 2/39.

<sup>9</sup> Muhammed b. Ebî Bekr b. Kayyim el-Cevziyye, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 1989), 1/253; Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî, el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basîf* (Suudi Arabistan: İmâdetü’l-Bahsi’l-‘İlmî, 2009), 8/267.

<sup>10</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basîf*, 8/267; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr* (Şam: Dâru’l-Fikr, 1997), 18/8; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1997), 7/338.

<sup>11</sup> Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘ağîm*, thk. Sâmî Muhammed Selâmet, (b.y.: Darû Tayyibe, 1999), 3/332.

<sup>12</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*, 9/2980.

misallerinde olduğu gibi genel tabirler kullanılmaktadır. Eğer küllîler Kur'ân'ın tümünde belli bir anlam ifade etmiyorsa “ كل ما في القرآن من أصحاب النار فهم أهل النار إلا قوله وما جعلنا أصحاب النار كل ما في القرآن من أصحاب النار فهم أهل النار إلا قوله وما جعلنا أصحاب النار ” *Kur'an'daki bütün “cebennem arkadaşları” cebennem ehlidir. “Ve biz cebennem arkadaşlarımızı ancak melekler kaldık” sözü hariç, zira (Allah) oranın görevlilerini kastetmektedir*” şeklinde bir-takım istisnalara gidilmektedir.<sup>13</sup> Fakat ilerleyen safhalarda da göreceğimiz gibi bu ve buna benzer istisnâî durumlar bu tür örnekleri küllî olmaktan çıkarmıyor. Kimi zaman da bir kelime hakkında birden çok âyet zikredilerek onun Kur'ân'ın tümünde aynı anlam ifade ettiği ispatlanmakta ve böylece onun küllî olduğu ortaya çıkarılmaktadır.<sup>14</sup> Bunların dışında da külliyyât örneklerine delâlet eden ifade biçimleri bulunmaktadır. Bu, külliyyâtı tespit eden kişinin tercihine bağlı bir şeydir.<sup>15</sup>

Kur'ân'da kullanılan üslupların ve ondaki ifadelerin ne anlama geldiğini bilmek için külliyyâta vakıf olmak bir müfessir için çok önemlidir. Özellikle de birçok ayette tekrarlanan kelime ve cümlelerin varlığı düşünüldüğünde durum daha da anlaşılır hale gelmektedir. Zira bunların her yerde aynı anlam ifade edip etmediğini tespit etmek için külliyyâttan olup olmadığını bilmeye ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>16</sup>

## 2. Külliyyâtü'l-Kur'ân'ın Temeli

Kur'ân ve tefsirle alakalı klasik eserlere baktığımızda külliyyâtü'l-Kur'ân adında müstakil bir bâbın olmadığını, fakat en eski tefsir kitaplarına baktığımızda bile külliyyâta örneklik teşkil eden bazı âyetlere temas edildiğini görmekteyiz. Hatta Süyûtî'nin (ö. 911/1505) aktardığı bir hadise göre külliyyâtü'l-Kur'ân'ın temeli Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayanmaktadır. Çünkü o, bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “كُلُّ حَرْفٍ فِي الْقُرْآنِ يُذَكَّرُ فِيهِ الْقُنُوتُ فَهُوَ الطَّاعَةُ” *Kur'an'da 'kunût'un zikredildiği her harf itaat anlamındadır.*<sup>17</sup> Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) burada Kur'ân'ın tümünde belli bir anlama gelen bir kelimeye işaret etmekte ve bunu ifade ederken de ilerleyen dönemlerde bunu araştıran âlimler için kalıp haline gelecek “كُلُّ” lafzını kullanmaktadır.

Mükâtil b. Süleymân (ö. 150/767), külliyyâta verilen tanımla örtüşen Kur'ân'daki birçok örnek keşfetmiştir. Bunları zikrederken cümlenin başında “كل شيء” ifadesini kullanmaktadır.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> el-Müddessir 74/31; Bedrüddîn b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957), 1/108.

<sup>14</sup> Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Hudayrî, *Tefsîru't-tâbi'in* (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 2/1041.

<sup>15</sup> es-Suûd, “*Eseru ma'rifeti'l-küllîyyât*”, 375.

<sup>16</sup> et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-ıuğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 121.

<sup>17</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2005), 1/421.

<sup>18</sup> el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/313, 433, 478, 499, 512.



Bundan dolayı külliyyâtla alakalı ilk eser verenin bu âlim olduğu düşünölmektedir. Fakat ondan önce de özellikle birçok sahâbî ve tâbiiden bu konuda malumat aktarılmıştır.<sup>19</sup> Bu konudaki örneklerin İbn Abbâs (ö. 68/687) ve Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) gibi zatlardan nakledilmiş olması külliyyâtü'l-Kur'ân hakkındaki bilgilerin gün yüzüne çıkmasının daha öncelere dayandığını göstermektedir.<sup>20</sup> Fakat Sâlih b. Suûd'un da ifade ettiği gibi sahâbe ve onlardan sonra gelen selef ulemâsı bu konuyu tasnife tabi tutup müstakil bir ilim dalı olarak zikretmemiş ve bu mevzu hakkında herhangi bir tanımlamaya gitmemişlerdir. Bunlar sadece külliyyât için örneklik teşkil eden konuları zikretmekle iktifâ etmişlerdir. Külliyyâtü'l-Kur'ân'ın müstakil bir konu olarak ele alınıp derlenmesi, son zamanlardaki çalışmalar sonucu olmuştur.<sup>21</sup> Nitekim bu konuyu müstakil olarak ele alan bilginler, önceki nesillerden aktarılan örneklerden yola çıkarak bu yönde bir kavramsallaştırma ve tanımlamaya gitmişlerdir. Ayrıca onlar bu konudaki örneklerin çeşitliğine dayanarak külliyyâtü'l-Kur'ân'ı tasnif ve taksime tabi tutmuşlardır.

Yeri gelmişken Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684), *el-Külliyyât* adlı eserine değinmekte yarar vardır. Zira bunun, isim benzerliği nedeniyle külliyyâtü'l-Kur'ân'la ilişkisi olduğu düşünölebilir. Hâlbuki eserin içeriğine baktığımızda durumun farklılık arzettiğini görmekteyiz. Zira Kefevî, bu eserinde Kur'ân ve hadis başta olmak üzere birçok ilimle ilgili lafızları lugavî ve ıstılâhî açıdan açıklamakta ve bu ilimlerle ilgili kaidelere temas etmektedir. O, eserine niye *el-Külliyyât* ismini verdiğine değinmemektedir. Fakat çoğu zaman değişik ilimlerle alakalı kurallara temas etmekte ve bu hususta âlimler tarafından ittifak edilen küllî kâidelere yer vermeye dikkat etmektedir. Dolayısıyla bunun külliyyât ile adlandırılmasının bu özelliklerinden dolayı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>22</sup>

### 3. Tefsir Usûlü Açısından Külliyyâtü'l-Kur'ân

Külliyyâtü'l-Kur'ân'ın özellikleri ve buna dair örneklerin geçtiği yerler hakkında bilgi sahibi olmanın Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına vesile olacağı inkâr edilemez bir gerçektir. Ayrıca bunları bilmenin Kur'ân'ı yanlış yorumlamanın önüne geçeceği de kesindir. Bu özelliklerinden dolayı külliyyâtü'l-Kur'ân'ın tefsir usûlünden olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitekim Muham-

<sup>19</sup> Hudayrî, *Tefsîru't-tâbi'in*, 2/1038.

<sup>20</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/19; 18/437; 24/34; Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî fî şerhi sahâhi'l-buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/189; Müsâid b. Süleymân b. Nâsir et-Tayyâr, *Fuşûl fî uşûli't-tefsîr* (Riyad: Dâru İbnî'l-Cevzî, 2002), 162-165; es-Suûd, "Eseru ma'rifeti'l-külliyyât", 370;

<sup>21</sup> es-Suûd, "Eseru ma'rifeti'l-külliyyât", 378, 383; et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 103.

<sup>22</sup> Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, "a-v-d", "a-r-P", *el-Külliyyât*, thk. Adnân Dervîş & Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 5, 8, 12, 104, 105, 578, 668, 734.

med el-Malatî (ö. 377/987) “*et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehl'l-ehvâi ve'l-bide'*” adlı eserinde sapkın fırkaların Kur'ân'ı yanlış yorumlamalarından bahsetmektedir. Ona göre bunun sebebi müteşâbih âyetlere akıl erdirmemeleri, zâhiren çelişir gibi görünen âyetleri birbiri ile bağdaştırmamaları, takdîm-te'hîr ve istisna gibi dilsel kuralları göz önünde bulundurmamalarıdır. Malatî, bu hususların Kur'ân'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için çok önemli olduğunu söyledikten sonra Mükâtil'in eserindeki külliyyâtü'l-Kur'ân örneklerini nakletmektedir. Ama bunları niçin aktardığını açıklamamaktadır. Fakat bir takım Kur'ânî ifadelerin anlam açısından yerden yere değişiklik gösterdiğini, bir kısmının genel bir kısmının da özel anlam ifade ettiğini söylemektedir.<sup>23</sup> Yine Malatî'nin ifade ettiği gibi bidat ehli, Kur'ân'ı tefsir ederken onu bağlamından koparıyor ve bu konuda hiçbir tefsir usulüne riayet etmiyorlar. Bu nedenle savundukları batıl görüşler için âyetlerden kolayca delil üretebiliyorlar.<sup>24</sup> Hem bu hususlar hem de Malatî'nin bu örnekleri zikrettiği bağlama bakıldığında külliyyâtü'l-Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir ederken bilinmesi ve uyulması gereken tefsir usulünden olduğu anlaşılmaktadır.

Muasır bilginlerden olan Muhammed el-Hudayrî'ye göre külliyyâtü'l-Kur'ân, benzer âyetlerin bir arada değerlendirmesi usûlüyle tespit edildiği için konulu tefsir metodu bünyesinde yer almaktadır.<sup>25</sup> Zira burada konu itibarı ile olmasa da küllîlik itibarı ile ortak noktada buluşan ifadeler söz konusudur. Ayrıca külliyyâtü'l-Kur'ân'ın, âyetlerin tefsirinde belirleyici bir unsur olan umûm-husûs ve mutlak-mukayyed konularına benzer bir özellik arz ettiğini görmekteyiz. Bir ifade, bu açılardan incelenip genel veya özel olduğu ortaya çıkarılmadan âyetlerin maksadını anlamak mümkün değildir. Öte yandan iyice incelenip külliyyâtü'l-Kur'ân'dan olduğu sonucuna varılan örneklerin Kur'ân'ın genelinde sabit bir anlam ifade etmesinden dolayı bu konuda bir istikrar ve birlik sağlanmakta ve üzerinde ittifak edilen anlamın dışına çıkılmasının önüne geçilmektedir. Bu açılardan da baktığımızda külliyyâtü'l-Kur'ân'ın tefsir usulünden bir bâb olarak değerlendirilmesinin uygun olacağını düşünmekteyiz.

#### 4. Külliyyâtü'l-Kur'ân Türleri

Külliyyâtü'l-Kur'ân'a verilen örneklerin Kur'ân'ın tümünde belli bir anlam ifade etmesi gerekmiyor. Zira bazı yerlerde bu anlamın dışına çıktığı görülmektedir. Fakat bu durum söz konusu örnekleri küllî olmaktan çıkarmıyor. Zira hem selef hem de halef âlimleri tarafından bu konuda yapılan açıklamalardan ve verilen örneklerden anladığımız kadarıyla bunda esas olan bir ifadenin

<sup>23</sup> Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî, *et-Tenbîhu ve'r-red 'alâ ehl'l-ehvâi ve'l-bide'* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1968), 74-99.

<sup>24</sup> Malatî, *et-Tenbîhu ve'r-red*, 74-99.

<sup>25</sup> Hudayrî, *Tefsîru't-tâbi'in*, 2/1036.

Kur'an'da belli bir anlam veya belli bir üslup ile ağır basmasıdır. Bunun dışına çıkılan örnekler istisna sayılmakta, istisna ise kaideyi bozmamaktadır. Hem bu istisna örnekleri açısından hem de diğer bazı açılardan külliyyâtü'l-Kur'an'ın değişik şekillerde taksime tabi tutulduğunu görmekteyiz. Birinci taksim, istisna olmaksızın genellik arz eden ifadelerin "külliyyâtü'l-muttaride" ve bazı istisnalar haricinde genellik arz eden ifadelerin ise "külliyyâtü'l-ağlebiyye" olarak ikiye ayrılmasıdır. Bu her iki tür de "elfâz" ve "esâlîb" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu taksimi ilk yapanın muasır bilginlerden Sâlih b. Suûd olduğu bilinmektedir.

Külliyyâtü'l-muttaridetü'l-elfâz: Muttaride, "طرد"ın iftiâl bâbının ism-i fâili olup "süreklilik arz eden şey" anlamındadır. Elfâz ise "lafz"ın çoğuludur.<sup>26</sup> Sâlih b. Suûd'un naklettiğine göre istisna olmaksızın Kur'an'ın tümünde aynı anlamda kullanılan veya belli bir şekilde zikredilen lafızlar bu türdendir. Buna "ظن" kelimesini örnek olarak gösterebiliriz. Zira bu ifade, Kur'an'da geçtiği her yerde yakîn anlamını ifade etmektedir. Külliyyâtü'l-Kur'an denildiğinde lafız mı veya üslup mu olduğuna bakılmaksızın ilk akla gelen ve bu konuda asıl olan muttaride örnekleridir.<sup>27</sup> Bir ifadenin bu türden sayılabilmesi için Kur'an'da geçtiği bütün yerlerin incelenmesi gerekmektedir.<sup>28</sup> Çünkü ancak bu şekilde söz konusu ifadenin Kur'an'ın tümünde belli bir anlama gelip gelmediği anlaşılacaktır.<sup>29</sup> Nitekim bazen bir örneğin muttaride olduğu iddia edilmesine rağmen daha sonra yapılan geniş kapsamlı bir araştırma sonucu bunun böyle olmadığı ortaya çıkmaktadır. Örneğin İbn Abbâs, "رَجَز" kelimesinin Kur'an'ın tümünde "azap" anlamında olduğunu iddia etmektedir. Hâlbuki kimi müfessir, bunun "وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ" / *ve kötüyü şeyleri terk et*<sup>30</sup> ayetinde "put" anlamında olduğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Sâlih b. Suûd'a göre külliyyâtü'l-muttaridetü'l-elfâz ifadelerinin belli bir sığa ve vezinde olması gerekmektedir. Bir karine olmadığı sürece bu küllîlik, onun sahip olduğu kökün diğer türevleri için geçerli değildir.<sup>32</sup> Buna dair bir karinenin olup olmadığını bütün türevlerini araştıran kişinin kullanacağı külliyyât kalıplarından veya vereceği örneklerden anlamak mümkündür. Yapılan incelemeler sonucunda külliyyâtü'l-muttaridetü'l-elfâzdan olduğu sonucuna varılan ifadeler, Kur'an'a özgü bir terime dönüşmektedir. Böylece bunların Kur'an'ın hiçbir yerinde bu küllî anla-

<sup>26</sup> İbn Manzûr, "٤-r-d", "1-f-z", 3/267; 7/461.

<sup>27</sup> es-Suûd, "Eseru ma'rifeti'l-külliyyât", 372-375.

<sup>28</sup> et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 104.

<sup>29</sup> et-Tayyâr, *Fuşûl fî uşûli't-tefsîr*, 161.

<sup>30</sup> Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali 2015 & Kur'an-ı Kerim Meali, 2009, el-Müddessir 74/5.

<sup>31</sup> et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/118; 23/12; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/107; İbn Kesîr *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/262; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Ma'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir (b.y.: Dâru Tayyibe, 1997), 8/265.

<sup>32</sup> es-Suûd, "Eseru ma'rifeti'l-külliyyât", 378.

mın dışına çıkması mümkün değildir.<sup>33</sup> Ayrıca bu Kur'ânî terimler, ihtilaf esnasında değişik görüşler arasından herhangi birini bir tercih etmek için yeterli bir sebep sayılmaktadır. Zira Kur'ân'ı titizlikle araştırıp bazı ifadeler külliyyâtü'l-muttaridetü'l-elfâz hüviyetini vermek başlı başına sağlam bir delil olarak kabul edilmektedir.<sup>34</sup> Örneğin İbn Abbâs ve Nâfi' b. Ezrak (ö. 65/685), “وَأِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا”/ *İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur*<sup>35</sup> âyetindeki “وَأِنْ”un ne anlama geldiği konusunda tartışmaya girmişlerdir. Bunun üzerine İbn Abbâs, söz konusu lafzın geçtiği birkaç âyet zikrettikten sonra bunların tümünün “girme” anlamında olduğunu görmüştür.<sup>36</sup> O yüzden Nâfi' ile tartışmaya girdiği ayetteki “وَأِنْ”un da bu anlamda olması gerektiğini söylemiştir.<sup>37</sup>

Külliyyâtü'l-ağlebiyyetü'l-elfâz: Bu, Kur'ân'ın tümünde değil de ekserinde muayyen bir anlam ifade eden veya belli bir şekilde zikredilen lafızlardır. Bu çeşit külliyyât bir önceki türün örneklerinden yapılan istisnalardan anlaşılmaktadır. Bu istisna, bir veya birden fazla olabilir. O yüzden bu örnekler delinmiş küllilik anlamındaki “الكَلِمَةُ الْمُنْحَرَمَةُ” denmektedir.<sup>38</sup> Bu istisnalar, her zaman istisna edatları ile yapılmaz, başka lafızlar da kullanılabilir. Bu çeşit külliyyât için Süyûtî'den şu örnekler nakledilmiştir: Kur'ân'daki bütün “وَرَاءَ” kelimesi “ön taraf” anlamına gelmektedir. Fakat “فَمَنْ ابْتِغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ”/ *Kim bunun dışında bir şeyi isterse, işte onlar haddi aşan kimselerdir*<sup>39</sup> ve “وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ”/ *Bunların dışındakiler size helal kalandır*<sup>40</sup> âyeti bundan müstesnadır. Zira bu iki yerde mezkûr kelimedden “dışında” anlamı kastedilmektedir.<sup>41</sup> Ayrıca İbn Zeyd'in (ö. 136/753), ifade ettiğine göre çok az kısmı hariç Kur'ân'daki bütün “فَاسِقٌ” kelimesi yalancı anlamındadır.<sup>42</sup> Müfessirin istisna edilen örneği açıklaması şartıyla bunlar da külliyyâtü'l-muttaridetü'l-elfâz gibi ihtilaf esnasında tercih sebebi sayılabilir.<sup>43</sup>

Külliyyâtü'l-muttaridetü'l-esâlib: Üslûbun çoğulu olan “esâlib”den de anlaşıldığı üzere bu tür külliyyât, muayyen bir konunun sunum şeklinin veya kullanılan belli bir üslûbun Kur'ân'da her zaman aynı olmasıdır.<sup>44</sup> Sâlih b. Suûd, buna “زَعَمٌ” fiilini örnek olarak göstermektedir. Çünkü bu

<sup>33</sup> et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 104.

<sup>34</sup> et-Tayyâr, *Fuṣūl fî uṣūli't-tefsîr*, 161.

<sup>35</sup> Meryem 19/71.

<sup>36</sup> el-Enbiyâ 21/98; Hûd 11/98.

<sup>37</sup> Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn* (Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996), 173.

<sup>38</sup> et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 103; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/422.

<sup>39</sup> el-Mü'minûn 23/7.

<sup>40</sup> en-Nisâ 4/25.

<sup>41</sup> es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/422.

<sup>42</sup> es-Süyûtî, *el-İtkân* 1/423.

<sup>43</sup> et-Tayyâr, *Fuṣūl fî uṣūli't-tefsîr*, 161.

<sup>44</sup> es-Suûd, “Eseru ma'rifeti'l-külliyyât”, 375.

filin bir anlamı da bir şey söylemek veya bir şey öne sürmektir.<sup>45</sup> Bu söylem ve öne sürülen şeyin başka fiillerle değil de sırf “زَعَمَ” veya onunla aynı kökten gelen fiillerle ifade edilmesiyle bu söylem ve öne sürülen düşünceye sahip olan insanlar kınanmaktadır. Buna, anlamdan ziyade Kur’ân’ın üslûbu ile alakalı olduğu için külliyyâtü’l-esâlîb denmektedir.<sup>46</sup>

Külliyyâtü’l-ağlebiyyetü’l-esâlîb: Bu tür külliyyât, muayyen bir konunun sunum şeklinin veya kullanılan belli bir üslûbun çoğunlukla aynı olmasıdır.<sup>47</sup> Allah’ın kötü insanlar için çoğunlukla korkutucu anlam içeren isimlerini, iyi insanlar için de umut verici mesajlar barındıran isimlerini kullanması bu konuya örnek olarak verilebilir. Ayrıca Allah’ın, Kur’ân’ın indirilmesinden bahsetmesi esnasında “esmâ-i hüsnâ”dan bir ismini veya üstün vasıflarından birini zikretmesi de bu kabildendir.<sup>48</sup> Külliyyâtü’l-ağlebiyyetü’l-esâlîbe verilebilecek en güzel örneklerden birisi Hz. Peygamber’e (s.a.s.) yönelik Kur’ân’daki uyarılardır. Çünkü bunlardan maksat ondan ziyade ümmetin bu konuda uyarılmasıdır. Örneğin “فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ / O halde sakın kâfirlere arka çıkma.”<sup>49</sup> âyetine baktığımızda Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kâfirlere arka çıkmaması hususunda uyarıldığını görmekteyiz. Hâlbuki onun kâfirlere bırakın arka çıkması onlara en ufak bir yardımının dokunması bile tahayyül edilemez. O yüzden bu mesajın ümmete yönelik olduğu aşîkârdır. Hatta Şa’râvî (ö. 820/1418), bu konuda halk arasında meşhur olmuş bir deyimi içeren şiirinde şöyle demektedir:

مَا كَانَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ نَذَارَةٍ ... إِلَى النَّبِيِّ صَاحِبِ الْبَشِيرَةِ

فَكُنْ لَبِيئاً وَافْهَمِ الْإِشَارَةَ ... إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمِعِي يَا جَارَةَ

*Kur’ân’da müjde sahibi peygambere yönelik olan uyarılar konusunda*

*Zeki ol ve mesajı kavra, kızım sana söylüyorum gelinim sen anla.<sup>50</sup>*

Sâlih b. Suûd tarafından külliyyâtü’l-Kur’ân hakkında yapılan diğer bir taksim de külliyyâtü’l-luğa fi’l-Kur’ân ve külliyyâtü ‘ulûmî’l-Kur’ân şeklindedir. Külliyyâtü’l-luğa fi’l-Kur’ân, âyetlerdeki bazı ifadelerdeki lügavî, nahvî ve belâğî kuralların Kur’ân’ın tümünde genellik arz etmesidir. Mesela,

- “خَاشٍ” edatının her zaman istisna anlamını ifade etmesi

<sup>45</sup> İbn Manzûr, “z-‘a-m”, *Lisânü’l-‘arab*, 12/264.

<sup>46</sup> es-Suûd, “Eseru ma’rifeti’l-külliyyât”, 372.

<sup>47</sup> es-Suûd, “Eseru ma’rifeti’l-külliyyât”, 375.

<sup>48</sup> Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru’l-vasîl* (Mısır: er-Risâle, 1987), 12/191; Muhammed b. Ebi Bekr Eyyûb ez-Zerî, *Cilâü’l-efbâm*, thk. Şuayb Arnâût & Abdulkâdir Arnâût (Kuveyt: Dâru’l-Arûbe, 1987), 174.

<sup>49</sup> el-Kasas 28/86.

<sup>50</sup> Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî* (Mısır: Matâbiu Ahbarî’l-Yevm, 1991), 18/11049.

- “الأرض” kelimesinin her zaman müfred olarak kullanılması
- “يَا قَوْمَ” gibi birinci tekil şahıs alameti olan “yâ” harfine izâfe edilen münâdâ isimlerinde bu harfin hazfedilip yerine onun cinsinden olan esre harekesinin konulması

vb. durumları buna örnek olarak gösterebiliriz.<sup>51</sup>

Külliyyâtü ‘ulûmi’l-Kur’ân ise Kur’ân ilimleri ile alakalı küllî kuralları ifade etmektedir.<sup>52</sup> Bu, daha çok mekkî-medenî ve nâsih-mensûh konusunda karşımıza çıkmaktadır. İçinde bir farîzayı veya bir haddi barındıran âyetlerin genellikle medenî olması,<sup>53</sup> Katâde b. Di‘âme’ye (ö. 117/735) göre savaştan söz eden âyetlerin muhkem olup neshe konu olmaması,<sup>54</sup> Meymûn b. Mehrân’a (ö. 117/735) göre “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” ve “يَا بَنِي آدَمَ” ile başlayan hitapların mekkî, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” ile başlayan hitapların ise medenî olması bu tür külliyyâta örnek olarak gösterilebilir.<sup>55</sup>

Hudayrî, *Tefsîru’t-tâbi’in* adlı eserinde külliyyâtü’l-Kur’ân’ı; külliyyâtü’l-hurûf, külliyyâtü’l-esmâ’, külliyyâtü’l-ef‘âl ve külliyyâtü’l-ehkâm şeklinde dörde ayırmaktadır. Külliyyâtü’l-hurûf, harf ve edatların; külliyyâtü’l-esmâ, isimlerin; külliyyâtü’l-ef‘âl da fiillerin Kur’ân’ının genelinde belli bir anlam ifade etmesidir. Külliyyâtü’l-ehkâm ise âyetlerdeki bazı ifadelerin fikhî hükümler açısından her zaman muayyen bir anlam ifade etmesi demektir. Örneğin kimi ceza ve kefaretlar için belirlenen “طَعَامَ” ifadesinin Kur’ân’ın tümünde yarım sâ’ olarak ölçülmesi buna örnek olarak gösterilmektedir.<sup>56</sup>

Sâlih b. Suûd tarafından külliyyâtü’l-Kur’ân hakkında yapılan diğer bir taksîm de; akdiyye, hulukiyye, teşrî’iyye ve makâsıdiyye şeklindedir. Külliyyâtü’l-akdiyye, âyetlerdeki Allah inancı, peygamberlere iman, ahiret hayatı gibi konularla alakalı inanç esaslarını açıklayan küllî hükümlerdir. Külliyyâtü’l-hulukiyye, sahip olunması gereken ahlakî özelliklerin teşvik edilmesi hususunda kullanılan küllî üsluplardır. Külliyyâtü’t-teşrî’iyye, bir şeyin helâl, harâm veya mubâh olduğunu belirten ve amelî konularda düzenlemeler yapan genel âyetlerdir. Külliyyâtü’l-makâsıdiyye, varlıkların yaratılış amacını zikreden küllî âyetlerdir. Bunların dışında da külliyyâtü’l-Kur’ân’ın türleri bulunabilir. Hatta mezkûr çeşitler de değişik kollara ayrılabilir. Bu, tamamen kişinin düşünce gücüne ve analiz

<sup>51</sup> es-Suûd, “Eseru ma’rifeti’l-külliyyât”, 376.

<sup>52</sup> es-Suûd, “Eseru ma’rifeti’l-külliyyât”, 376.

<sup>53</sup> Mennâ’ el-Kattân, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Medine: Mektebetü’l-Me‘ârif, 2000), 63; Muhammed Ahmed Muhammed Ma’bed, *Nefehâtün min ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Darü’s-Selâm, 2005), 35; Nûruddîn Muhammed el-Halebî, *‘Ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Şam: Mektebetü’s-Sabâh, 1993), 59.

<sup>54</sup> es-Suûd, “Eseru ma’rifeti’l-külliyyât”, 376; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/175; Ahmed b. Muhammed eş-Şâzelî, *el-Baḥru’l-medîd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2002), 7/168;

<sup>55</sup> Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Fedâilu’l-Kur’ân* (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1995), 38.

<sup>56</sup> Hudayrî, *Tefsîru’t-tâbi’in*, 2/1038-1044.



yeteneğine bağı bir durumdur. Ayrıca bir türe verilen bir örneğin diğere bir tür için de örnek olabileceğı de unutulmamalıdır.<sup>57</sup>

## 5. Külliyyâtü'l-Kur'ân'la İlişkili Kavramlar

### 5.1. Vucûh ve Nezâir

Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî gibi âlimlerin külliyyâtü'l-Kur'ân'la ilgili verdiği örneklere ve bu konudaki nakillerine baktığımızda onların bunu vucûh ve nezâir başlığı altında ele aldıklarını görmekteyiz. Tabii bu durumda acaba külliyyâtü'l-Kur'ân, vucûh ve nezâirin bir alt türü mü olduğu sorusu akla gelmektedir. Nitekim Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'im* isimli kitabında külliyyâtü'l-Kur'ân'a ayrı bir başlıkta yermiş ve bunun vucûh ve nezâir gibi eşesli ve eşanlamlı lafızlar olduğunu iddia etmiştir.<sup>58</sup> Fakat onun bu bakış açısı ne külliyyâtü'l-Kur'ân'ın ne de vucûh ve nezâirin mahiyetini tam olarak yansıtır. Fakat Hudayrî'nin buna verdiği örnekler, vucûh ve nezâirden çok külliyyâtü'l-Kur'ân'ı andırmaktadır. Konuyu açıklığa kavuşturmak için öncelikle vucûh ve nezâirin ne olduğunu anlamak gerekir. Zerkeşî ve Süyûtî, vucûhu “değişik anlamlara gelebilen lafızlar”; nezâiri de “mütevâtî' lafızlar” olarak tanımlamaktadır.<sup>59</sup> Mütevâtî' lafızlar -hayvan kelimesinin insan, aslan, at vb. varlıkları kapsaması gibi- aralarında ortak bir özellik bulunan varlıklara delâlet eden kelimelerdir.<sup>60</sup> Fakat bu iki âlimin nezâirden bunu kastetmedikleri, bu konuda verdikleri örneklerden anlaşılmalıdır. Bunlar incelendiğinde onların bundan kastının “değişik yerlerde zikredilen, anlamı da lafzı da aynı olan kelimeler” olduğu anlaşılmalıdır.

Vucûh ve nezâir konusunda birincil kaynaklardan sayılan Mükâtil b. Süleymân'ın bu konuda zikrettiğı örnekleri incelediğimizde ise bu iki kavramı şu şekilde tanımlayabiliriz: Vucûh, lafzının ve harekesinin değişip değişmediğine bakılmaksızın aynı kökten gelen bir kelimenin Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde farklı anlamlar ifade etmesidir. Nezâir de bu lafızların aynı anlam ifade ettiği örneklerdir. Mesela ister tekil ister ise çoğul olsun “âyet” lafzının ibret ve alamet olmak üzer iki anlamı vardır. Bu iki anlam Kur'ân'ın birçok yerinde tekrarlanmıştır. Böylece söz konusu lafız, iki anlam ifade etmesi açısından vucûhtan, bu iki anlamdan sadece birini ifade ettiği farklı yerler açısından ise nezâirden sayılmaktadır.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> es-Suûd, “*Eseru ma'rifeti'l-külliyyât'*”, 376-378.

<sup>58</sup> Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'im*, 2/1036.

<sup>59</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102.

<sup>60</sup> Nasrullâh b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebir fî şinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelemi ve'l-menşûr*, thk. Mustafa Cevvâd (Irak: Matba'atü'l-Mecme'i'l-Âlemî, 1953), 1/14.

<sup>61</sup> Mükâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2011), 155-156.



Verilen bu bilgiler ışığında külliyyâtü'l-Kur'ân ile vucûh ve nezâir arasındaki benzerlikler ve farklılıklar da ortaya çıkmış ve bu iki Kur'ânî üslubun ne birebir aynı ne de birbiriyle alakasız olduğu anlaşılmıştır. Şöyle ki, külliyyâtü'l-muttaridenin vucûh içerisinde değerlendirilmesi mümkün değildir. Çünkü bu lafızlarda vucûh örneklerinin aksine sadece bir anlam söz konusudur. Fakat bunların nezâir olarak değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü her ikisinde de değişik yerlerde zikredilen ve manaları aynı olan ifadeler söz konusudur. Külliyyâtü'l-ağlebiyyeye gelince hem bunda hem de vucûhta bir ifadenin değişik anlamalar ifade etmesi söz konusu ise de külliyyâtü'l-ağlebiyyede sadece bir anlam ağır basmakta ve çoğunlukla bu kullanılmaktadır. Vucûh örneklerinde ise böyle bir kayıt bulunmamaktadır.

## 5.2. Âdetü'l-Kur'ân ve Örfü'l-Kur'ân

Külliyyâtü'l-Kur'ân örnekleri dışında da Kur'ân'da sabit bir anlam ifade eden lafızlar ve belli bir yöntemle kullanılan üsluplar bulunmaktadır. Bunlardan ilk akla gelen âdetü'l-Kur'ân ve örfü'l-Kur'ân'dır. Âdet, “ona dönüş yapılan ve tekrarlanan şey”,<sup>62</sup> örf ise “bilmek” anlamındadır.<sup>63</sup> Bunlar, “insanların makul ve tabiatına uygun gördüğü şeyler üzerinde karar kılması ve bunları tekrarlaması” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>64</sup> Bazıları âdet ve örfün aynı şeyler olduğunu bazıları da âdetin eylemsel örfün ise sözel bir şey olduğunu söylemektedir.<sup>65</sup> Aralarındaki bu farktan dolayı âdete amelî örf de denmektedir. Değişik alanların kendine özgü örfü bulunmaktadır. Bunlardan biri olan kavli örf, insanların herhangi bir lafzın ne anlama geldiğini bilmesiyle alakalı bir husustur.<sup>66</sup> Örfü'l-Kur'ân denilince akla ilk olarak bu gelmektedir.

Kur'ân'ın âdeti ve örfü olarak kabul edilen örneklerde de külliyyâtü'l-Kur'ân gibi Kur'ân'ın genelinde belli bir yöntemle kullanılan üslup veya muayyen bir anlama gelen lafızlar söz konusudur. Bundan dolayı bu iki kavramı açıklamak ve külliyyât ile aralarındaki ortak ve farklı noktaları ortaya koymak gerekmektedir. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr* adlı eserinin birçok yerinde âdâtü'l-Kur'ân örneklerine temas etmektedir.<sup>67</sup> Ona göre âdetü'l-Kur'ân, bir müfessirin bilmesi gereken ilmî konular arasında yer almaktadır.<sup>68</sup> Râşid b. Hamûd es-Seniyât da, bu konuda *Âdâtü'l-*

<sup>62</sup> Muhammed b. Muhammed el-Mürtezâ ez-Zebîdî, “a-v-d”, *Tâcu'l-'arûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 8/443.

<sup>63</sup> Kefevî, “a-v-d”, “a-r-P”, *el-Külliyyât*, 977.

<sup>64</sup> Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 193; Zekeriyâ b. Muhammed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Hudûdu'l-enîka ve't-ta'rifâti'd-dakîka*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1990), 72.

<sup>65</sup> Zebîdî, “a-v-d”, “a-r-P” *Tâcu'l-'arûs*, 8/443; Ebû Hilâl el-Askerî, *Mu'cemü'l-fürûku'l-feğâviyye*, “a-v-d”, drl. eş-Şeyh Beytüllâh Beyât (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2000), 345.

<sup>66</sup> Kefevî, *el-Külliyyât*, 977.

<sup>67</sup> el-Ubeyd, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 121; es-Suûd, “Eşeru ma'rifeti'l-külliyyât”, 379.

<sup>68</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/124.

*Kur'âni'l-üslûbiyye* adında müstakil bir eser telif etmiştir. O, bu eserinde külliyyât için verilen örnekleri de âdetü'l-Kur'ân'dan saymaktadır.<sup>69</sup>

Âdetü'l-Kur'ân'a verilen örnekler incelendiğinde bunların üslupla alakalı bir husus olduğunu söylemek mümkündür. Mesela Kur'ân'ın en önemli anlatım metotlarından birisi emretme ile yasaklama,<sup>70</sup> korkutma ile müjdeleme,<sup>71</sup> teşvik ile sakındırma<sup>72</sup> gibi zıt unsurların bir arada zikredilmesidir. Ayrıca Allah'ın mümin ve kâfirlerin durumunu karşılaştırması,<sup>73</sup> cezalandırılma ile beraber mükâfatlandırmadan söz etmesi<sup>74</sup> ve sert üsluptan sonra yumuşak üslup kullanması da<sup>75</sup> buna verilebilecek diğer misallerdir. Bunun dışında da âyetlerde sıkça başvurulan ve Kur'ân âdeti olarak bilinen bazı ikna metotları bulunmaktadır. Örneğin Allah'ın insanları hayra davet etme amacıyla her fırsatta vaaz ve nasihatte bulunması<sup>76</sup> İslâmî kuralları açıklarken tağlib<sup>77</sup> kuralı gereği erkekleri ifade eden lafızlar kullanması<sup>78</sup> tevhi di ispatlamada kevnî ayetlerden sonra insanın kendi nefsindeki mucizelere işaret etmesi buna örnek olarak gösterilebilir.<sup>79</sup>

Kur'ân örfüne gelince bu konuda verilen örneklerin daha çok lafza yüklenen anlama dayalı bir husus olduğunu görmekteyiz. İslâm ifadesinin bütün peygamberlerin dini olarak anlam kazanması,<sup>80</sup> kitap kelimesinin şariat ve hüküm içeren kitap olması buna örnek olarak verilebilir.<sup>81</sup> Ayrıca “عبادي” tabirinin müminleri ifade etmesi,<sup>82</sup> “مثل” lafzının benzetmeler içeren söz sanatı anlamına gelmesi,<sup>83</sup> “سبيل الله” tamlamasının Allah yolunda cihat etme anlamında olması,<sup>84</sup> “اذكُرْ”

<sup>69</sup> Râşid b. Hamûd es-Seniyyât, *‘Âdâtü'l-Kur'âni'l-üslûbiyye* (Suudi Arabistan: y.y.,2011), 28.

<sup>70</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/26.

<sup>71</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/25; 3/224; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 9/107.

<sup>72</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 3/224.

<sup>73</sup> Muhammed Senâullâh el-Mazhârî, *et-Tefsîru'l-mazharî*, thk. Gulâm Nebî Tûnusî (Beirut: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 2004), 12/96; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 9/107, 284; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 6/430; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 1/25; 3/224.

<sup>74</sup> Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdül'aziz Besyûti (Riyad: Câmîatu Tantâ, 1999), 1/245.

<sup>75</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 6/99

<sup>76</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 10/244; 27/166; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (b.y.: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 6/20.

<sup>77</sup> Tağlib, aralarında irtibat bulunan iki şeyin her ikisini zikretmek yerine bunlardan sadece birisiyle yetinmektir. Bk. Kefevî, *el-Küllîyyât*, 281.

<sup>78</sup> Muhammed Ali es-Sâiyis, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 582.

<sup>79</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 7/275.

<sup>80</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-hakîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetüli'l-Kütüb, 1990), 3/287; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 3, 276.

<sup>81</sup> Nâsirüddîn Ebu Saïd Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Emaru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mura'sîlî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996), 125.

<sup>82</sup> el-Beydâvî, *Emaru't-Tenzîl*, 1/71; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 24/35; Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî, *Ğarâibu'l-Kur'an ve reğâibu'l-Furkan*, thk. eş-Şeyh Zekeriyâ Umeyrân (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 6/10.

<sup>83</sup> İbn Âdil, *el-Lübâb*, 8/513.

hitabının teselli, “ائئ” hitabının ise ümmeti ikaz etme maksadıyla kullanılması, “مدينة” kelimesinin büyük yerleşim yeri anlamına gelmesi<sup>85</sup> göze çarpan diğer Kur'ân örflerinden sayılmaktadır.<sup>86</sup>

Bu tespitler doğrultusunda âdetü'l-Kur'ân ve örfü'l-Kur'ân'ın külliyyâtü'l-Kur'ân ile benzerlik arz ettiğini söylemek mümkün olsa da aralarında bazı farkların olduğunu görmekteyiz. Zira âdetü'l-Kur'ân'a verilen örneklere baktığımızda bunların Kur'ân'ın tümünde aynı yöntemle kullanılan üsluplardan ziyade âyetlerdeki belagat yönteminden ve bağlama uygun üslup kullanımından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Allah'ın kullarına hitabı esnasında “يا” edatını kullanması, hazf, tekrar ve icâz gibi âdetü'l-Kur'ân'a verilen örneklerin Kur'ân'ın dışında günlük konuşmalar da da görmekteyiz. Hâlbuki külliyyâtü'l-Kur'ân'da sadece Kur'ân bazlı bir kullanım söz konusudur. Ayrıca âdetü'l-Kur'ân'ın üslupla, örfü'l-Kur'ân'ın ise lafzın taşıdığı anlamla alakalı bir husus olduğunu görmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında âdetü'l-Kur'ân'ın külliyyâtü'l-muttaridetü'l-esâlîbe, örfü'l-Kur'ân'ın da külliyyâtü'l-muttaridetü'l-elfâza daha yakın olduğunu söylemek mümkün olsa da bunların müstakil olarak külliyyâtü'l-Kur'ân'ı yansıtmadığını belki de onun birer alt türü olduğunu söylemek mümkündür.

### 5.3. Efrâdü Kelimâti'l-Kur'ân

Külliyyâtü'l-Kur'ân örnekleriyle benzerlik arz eden bir diğer konu da efrâdü kelimâti'l-Kur'ân'dır. Bu konuda eser telif eden ilk kişi Ahmed b. Fâris'tir (ö. 395/1004). O, *Efrâdü kelimâti'l-Kur'âni'l-azîz* adlı eserinde bu kavramı tarif etmeden direkt konuyla alakalı örnekler vermiştir. Bundan dolayı konuyla ilgili çalışma yapan kişiler, onun verdiği örneklerden yola çıkarak bu kavram hakkında tanımlamaya gitmişlerdir. Onun bu eserini tahkik eden Hâtim Sâlih ed-Dâmin, efrâdü, “delâlet ettiği anlam açısından benzeri olmayan ve tek kalan” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>87</sup> Bu tanımdan maksat efrâdın örneklerinin başka lafızların sahip olmadığı tek bir anlama sahip olması ve bu açıdan benzersiz olması değildir. Belki de bu benzersizlik, genellikle bir anlama delâlet edip sadece bir yerde bu anlamın dışına çıkması açısından dır.

Türkiye'den de bu konuda çalışma yapıldığını görmekteyiz. İbrahim Yıldız, *Efrâdü kelimâti'l-Kur'âni'l-azîz* adlı eser üzerine kaleme aldığı bir makalesinde efrâddan olan kelimeleri vucûh ve nezâir bünyesinde değerlendirmiş ve İbn Faris'in bu konuda verdiği örneklere ek olarak birta-

<sup>84</sup> İbn Âdil, *el-Lübâb*, 4/434.el-Kummî, *Garâibu'l-Kur'an*, 12/54.

<sup>85</sup> Câbir b. Mûsâ b. Abdilkâdir el-Cezâiri, *Eyseru't-tefâsîr li kelâmi'l-'aliyyi'l-kebîr* (Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 2003), 1/508.

<sup>86</sup> Ebü'l-Abbâs el-Besîlî et-Tûnusî, *Nüketün ve tenbihâtün fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Fas: Menşûrâtü Vizâretü'l-Evkâf, 2008), 3/521.

<sup>87</sup> Ahmed b. Fâris, *Efrâdu kelimâti'l-Kur'âni'l-azîz* thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Şam: Dâru'l-Beşâir, 2002), 5 vd.

kım örnekler zikretmiştir. Yıldız, bu konuda verilen örneklerden yola çıkarak İbn Fâris'in efrâdan kastını şu şekilde açıklamıştır: “Kur'ân'da bir kelimenin kullanıldığı mana vecihlerinin iki ile sınırlı olması ve bu iki vecihten birinin de sadece bir kez kullanılmasıdır.”<sup>88</sup> Örneğin İbn Fâris'in ifade ettiği gibi Âl-i İmrân Suresinin 156. ayeti hariç Kur'ân'daki bütün hasret kökenli ifadeler “pişmanlık” anlamına gelmektedir. Sadece mezkûr sure ve âyette “üzülme” anlamını ifade etmektedir.<sup>89</sup>

Fakat İbn Fâris'in efrâda verdiği bazı örnekler baktığımızda bunların iki anlama sahip olduğunu bir anlamın çoğunlukla kullanıldığını, diğer anlamın da efrâd genelinde hâkim olan tek bir âyette kullanılmaya aykırı olarak iki âyette kullanıldığını görmekteyiz.<sup>90</sup> Zaten Ali b. Süleymân el-Ubeyd, *Tefsîru'l-Kur'an ve davâbituhâ* adlı eserinde efrâdın çoğunlukla kullanılan anlamın dışında kalan anlamın sadece bir yer ile sınırlı olmadığını iddia ediyor. O, bu iddiayı öne sürerken “سواء فردا أفرادا / ister tek ister çok” kaydını koyarak bunun birden fazla da olabileceğini öne sürmüştür.<sup>91</sup> Bu nedenle efrâdı “çoğunlukla bir, çok nadir olarak da iki yer hariç Kur'ân'ın tümünde belli bir anlam ifade eden kelimeler” şeklinde tanımlanmasının daha doğru olduğunu düşünmekteyiz.

İbn Fâris'in konuyla ilgili verdiği örnekler baktığımızda efrâdü kelimâti'l-Kur'ân'ın külliyyâtü'l-ağlabiyyeye benzediğini görmekteyiz. Fakat bunların arasında şöyle bir fark vardır: İkisinde de çoğunlukla kullanılan bir anlam ve nadir olarak bu anlamın dışındaki örnekler vardır. Fakat efrâdü kelimâti'l-Kur'ân'da bu nadir olarak kullanılan anlam sadece bir çeşit olup en fazla iki yerde kullanılmakla beraber külliyyâtü'l-ağlabiyyede öyle bir sınırlama yoktur. Ama nadir olarak kullanılan anlamın çoğunlukla kullanılan anlamların sayısını geçemeyeceği de unutulmamalıdır.

Efrâddan olan kelimeleri çok anlamlılık ciheti ile vücûha, aynı lafız ve manaya sahip olan ve değişik yerlerde zikredilen kelimeler ciheti ile de nezâire dâhil etmek mümkündür. Bunu “بَعْلٌ” örneği ile açıklamak mümkündür. Çünkü bu kelime “وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ” / *Kocaları onları geri almaya daha fazla hak sahibidirler*<sup>92</sup> ve “وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا” / *Şu kocam da ihtiyar*<sup>93</sup> âyetlerinde “koca”; “أَتَدْعُونَ بَعْلًا” / *Allah'ı bırakıp Ba'le mi tapıyorsunuz*<sup>94</sup> ayetinde ise “put” anlamında kullanılmıştır. Bu kelime, koca ve put olmak üzere iki anlama sahip olması hasebiyle vücûhtan; ikinci âyetteki “بَعْلٌ”ın birinci

<sup>88</sup> İbrahim Yıldız, “Vücûh ve Nezâir İlmine Bir Katkı: İbn Fâris'in “Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz” Adlı Eserinde Olmayan Bazı Efrâd Kelimeler”, *The Journal of Ademic Social Science Studies* 1/74 (Mart 2019), 376.

<sup>89</sup> İbn Fâris, *Efrâd*, 11.

<sup>90</sup> İbn Fâris, *Efrâd*, 10, 15.

<sup>91</sup> el-Ubeyd, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 121.

<sup>92</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>93</sup> Hûd 11/72.

<sup>94</sup> es-Sâffât 37/125.

âyetteki ile aynı anlam ifade etmesi hasebi ile de nezâirden sayılmaktadır.<sup>95</sup> Bundan dolayı Zerkeşi ve Suyutî gibi âlimler İbn Fâris'in bütün efrâd örneklerini vucûh ve nezâir bâbında nakletmişlerdir. Onlar bunların dışında sahâbî ve tâbiî de dâhil olmak üzere birçok âlimden buna benzer örnekler aktarmışlardır.<sup>96</sup> Fakat bunların arasında efrâd sayılmayan ve külliyyâtü'l-muttaride yani istisna olmaksızın Kur'ân'ın tümünde sabit bir anlam ifade eden örneklere de rastlanmaktadır. Bu da onların konuya yüzeysel bir şekilde yaklaştıklarını ve buna benzer örnekleri aktarmak suretiyle Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olma amacını taşıdıklarını göstermektedir. Kaldı ki efrâd ile külliyyâtü'l-ağlabiyye arasındaki fark efrâd ile vucûh ve nezâir arasında da geçerlidir. Zira vucûh ve nezâir örneklerinin taşıdığı değişik anlamlarda efrâd örneklerindeki gibi az ve çok, genel ve istisnâî şeklinde bir ayırım bulunmamaktadır. Bu yüzden Sâlih b. Suûd, isimlerini zikrettiğimiz bu âlimlerin yaptığı gibi İbn Fâris'in efrâda verdiği örnekleri, vucûh ve nezâir bünyesinde ele almalarının doğru bir tercih olmadığını iddia etmektedir.<sup>97</sup>

Hâtim Sâlih ed-Dâmin, külliyyâtü'l-Kur'ân olarak bilinen ve Mükâtil b. Süleymân'ın bu konuda verdiği örneklerin de efrâddan olduğunu dile getirmektedir.<sup>98</sup> Fakat bunlar arasındaki ince farkları ayrıntılı bir şekilde incelemeyen ve bu konudaki örnekleri titizlikle analiz etmeden hepsini tek bir kefeye koymanın kabul edilebilirlikten uzak olduğunu düşünmekteyiz.

Yeri gelmişken Râgıb el-İsfâhânî'nin ( ö. ?) *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân* adlı eserine değinmekte fayda olduğu kanaatindeyiz. Zira eserin isminden yola çıkılarak bunun efrâdü kelimâtü'l-Kur'ân'la benzerlik arz ettiği düşünülebilir. Fakat İsfâhânî'nin bu kitabında verdiği örneklere baktığımızda bunların birbirinden farklı olduğunu görmekteyiz. Zira İsfâhânî, bu eserinde kök ve türevleriyle beraber Kur'ân'da geçen kelimelerin bütün anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır.<sup>99</sup> Dolayısıyla onun aynı kökten gelmesi hasebiyle efrâd ile benzerlik arz eden müfredâtta kastı bu başlık altında ele aldığımız efrâd değildir. İsfâhânî'nin açıkladığı Kur'ân lafızlarını müfredât olarak adlandırmasının sebebi onun her lafzı, ferdi ve müstakil olarak ele almasına bağlı olduğunu düşünmekteyiz.

#### 5.4. Lügatü'l-Kur'ân

Külliyyâtü'l-Kur'ân ile benzerlik arz eden diğer bir kavram da lügatü'l-Kur'ân'dır. Bilindiği gibi Kur'ân ve sünnetteki bazı lafızlar lügavî anlamları dışında da kullanılmaktadır. Bu husus, Hz.

<sup>95</sup> et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 103.

<sup>96</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 105/111; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/417-424.

<sup>97</sup> es-Suûd, "Eseru ma'rifeti'l-külliyyât", 373.

<sup>98</sup> İbn Fâris, *Efrâd*, 5 vd.

<sup>99</sup> Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfâhânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân* (Şam: Dâru'l-Kalem, ts.) 6 vd.

Peygamber (s.a.s.) tarafından özel bir anlam yüklenen kelimelerde geçerlidir. Aksine delâlet eden bir karinenin bulunmaması durumunda onlardan bu özel anlamın kastedilmesi gerekmektedir. Örneğin “وضوء” kelimesi lügatte ellerin yıkanmasını ifade ederken şer‘an şekli ve niteliği Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından belirlenen temizlik olan abdest anlamını ifade etmektedir. İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) ifade ettiğine göre Kur’ân’daki bir lafza Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından belli anlam verilmişse bunun esas alınması gerekmektedir. Bu durumda Arap lügatine başvurmaya gerek yoktur. Çünkü bu yolla kelimeye kazandırılan anlam Kur’ân’a mahsûs lügavî bir anlam olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı Kur’ân’da geçen bir ifadenin ne anlama geldiğini öğrenmek için onun Kur’ân’daki diğer benzerlerine ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bunları nasıl yorumladığına bakmak gerekir. Böylece Kur’ân’ın Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından onaylanmayan bir anlam ile tefsir edilmesinin önüne geçilecektir.<sup>100</sup> Bu bilgiler ışığında külliyyâtü’l-Kur’ân ile lügatü’l-Kur’ân arasındaki farkı şu şekilde açıklamak mümkündür: İkisinde de genellik arz eden sabit bir anlam söz konusu olmakla beraber lügatü’l-Kur’ân örneklerindeki küllilik için belirleyici unsur Hz. Peygamber’den (s.a.s.) aktarılan rivayetlerdir. Külliyyâtü’l-Kur’ân’da ise bu husus, dilsel konular başta olmak üzere diğer unsurlarla da olabilmektedir.

### 5.5. Külliyyâtü’ş-Şer‘iyye ve Külliyyâtü’l-Fıkhıyye

Külliyyâtü’l-Kur’ân’la benzerlik arz eden diğer iki kavram da külliyyâtü’ş-şer‘iyye ve külliyyâtü’l-fıkhıyyedir. Külliyyâtü’ş-şer‘iyye, birbirini destekleyen şer‘î naslardan ve zorunlu olarak dinden anlaşılıp ihtilaf bulunmayan genel dinî ilkelerdir. Örneğin güzel şeylerin helal kılınması,<sup>101</sup> Allah’ın insanlar için her zaman kolaylık dilemesi ve zorluk istememesi bu kabildendir.<sup>102</sup> Külliyyâtü’ş-şer‘iyyeyi külliyyâtü’l-Kur’ân olarak da adlandıran Hasan Harîfî’nin ifade ettiğine göre âyetlerde verilmek istenen mesajın her insanı ilgilendirmesi, hayatın tüm alanlarını kapsaması, herkes için geçerli olması, hitapların genellikle insan cinsini muhatap alması bu tür küllî üsluplar arasında yer almaktadır.<sup>103</sup> Her zaman muhkem olması, neshedilmemesi, kapsamını daraltan bir kaydın olmaması ve daima genel geçer olması hasebiyle külliyyâtü’ş-şer‘iyye, külliyyâtü’l-muttaride ile benzerlik arz etmektedir.<sup>104</sup> Çalışmamızın konusu olan külliyyâtü’l-Kur’ân ile külliyyâtü’ş-şer‘iyye arasındaki farkı ise şu şekilde izah edebiliriz: Külliyyâtü’ş-şer‘iyye tevhid, ahlak, kulluk ve davranış ilkeleri ile alakalı olan evrensel ilkelerdir. Bunu içeren mesajların genel olduğunu ifade etmek için

<sup>100</sup> es-Suûd, “Eseru ma’rifeti’l-külliyyât”, 381. Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû’u’l-ferâvâ*, thk. Enver el-Bâz & Ahmed el-Cezzâr (b.y.: Dâru’l-Vefâ, 2005), 7/115; 3/286.

<sup>101</sup> el-A’râf 157.

<sup>102</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>103</sup> Hasan Harîfî, *el-Külliyyâtü’ş-şer‘iyye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Dammam: Dâru İbni’l-Kayyim, 2002), 8, 10, 17, 26, 27, 29.

<sup>104</sup> Harîfî, *el-Külliyyâtü’ş-şer‘iyye*, 19 vd.



külliyyâtü'l-Kur'ân örneklerinde olduğu gibi “كل” veya buna benzer bir lafzı kullanmaya gerek yoktur. Çünkü bunlar, doğası gereği genel oldukları zaten bilinmektedir.

Külliyyâtü'l-fikhıyye, fıkıh ilmiyle alakalı bir tabir olup aklî ve naklî delillerin karşılaştırıp analiz edilmesi ile ulaşılan küllî kurallardır.<sup>105</sup> Muhammed el-Mukrî (ö. 759/1358), külliyyâtü'l-fikhıyyeyi “olumlu veya olumsuz bir şeyi bir şeye nispet ederken “كل” lafzını kullanarak bunu kapsayıcı hale getirme” şeklinde tarif etmektedir. Külliyyâtü'l-fikhıyye de tıpkı külliyyâtü'l-Kur'ân gibi muttaride ve ağlabiyye şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Örneğin “كل من لا يُصَلِّي عليه لا يُغسل”/Üzerinde namaz kalmayan hiç kimse yıkanmaz” külliyyâtü'l-fikhıyyetü'l-muttaride, “كل من تَجِبَ نَفَقَتُهُ يَجِبُ كَفْتُهُ”/Zevce dışında nafakası vacip olan herkesi kefenlemek vaciptir<sup>106</sup> ise külliyyâtü'l-fikhıyyetü'l-ağlabiyye örneğidir. Muttaride ve ağlabiyye örnekleri açısından külliyyâtü'l-fikhıyye ile külliyyâtü'l-Kur'ân birbirine benzese de bunlar aynı şeyler değildir. Zira külliyyâtü'l-Kur'ân, Kur'ân ile sınırlı olup daha çok lafız odaklıdır. Külliyyât-ı fikhıyye ise çoğu zaman kurân'daki bilgiler çerçevesinde elde edilen kurallardan oluşsa da diğer kaynaklarda da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu örneklerde lafzî kurallardan ziyade günlük yaşamı ilgilendiren beşerî ihtiyaçlarla alakalı olan kurallar geçerlidir. Öte yandan fıkihta küllîyetü'l-muttaride olan bir lafzın Kur'ân'da da öyle olması gerekmiyor. Örneğin namaz anlamındaki “صلاة” fıkihta tekbirle başlayan selamla biten belli söz ve hareketlerden müteşekkil olan ibadeti ifade ediyor. Ama söz konusu lafız, Kur'ân'da bunun dışındaki anlamlarda da kullanılmaktadır.<sup>107</sup>

## Sonuç

Umûm-husûs ve mutlak-mukayyed gibi müstakil bir Kur'ân ilmi olarak değerlendirilmesi gereken külliyyâtü'l-Kur'ân'ın isim olarak klasik eserlerde geçmemesi böyle bir konunun olmadığı anlamına gelmez. Nitekim bu, son dönemlerde kullanılmaya başlanan bir tabir olmakla beraber köken olarak Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayanmaktadır. Öte yandan külliyyâtü'l-Kur'ân'ın günümüzde tefsirle alakalı ilimler arasında bağımsız bir konu olarak ele alınmasına rağmen ona benzeyen birçok konu vardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlar vucûh ve nezâir, âdetü'l-Kur'ân, örfü'l-Kur'ân, efrâdü kelimâti'l-Kur'ân, lügatü'l-Kur'ân, külliyyâtü's-şer'iyye ve külliyyâtü'l-fikhıyyedir. Nitekim külliyyâtü'l-Kur'ân ile bu konular karşılaştırıldığında aralarında birçok ortak nokta tespit edilecektir. Bu nedenle külliyyâtü'l-Kur'ân'ın tarif, tasnif ve taksiminde olduğu gibi ona benzeyen bu ilmî konulardan tefrîki hususunda da bir takım çabalar olmuştur. Zira bazı âyet-

<sup>105</sup> Harifi, *el-Külliyyâtü's-şer'i'a*, 17.

<sup>106</sup> Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mukrî, *el-Külliyyâtü'l-fikhıyye*, thk. Muhammed b. el-Hâdî Ebu'l-Ecfân (Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, ts.), 102.

<sup>107</sup> et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 104.



lerdeki kimi ifade ve üslupların sahip olduğu küllîlik, bütün bu ilmî konular için de örneklik teşkil etmektedir. Fakat hepsiyle ortak noktası bulunmasına rağmen külliyyâtü'l-Kur'ân'ı bunlardan ayırt edecek bir takım özellikleri vardır. Ayrıca bütün bunlar arasında külliyyâtü'l-Kur'ân, sahip olduğu çeşitlilik açısından kendine özgü bir şema oluşturmaktadır. Bunlar bir yana söz konusu kavram, isim olarak ifade ettiği geniş kapsamlı anlam itibari ile ona benzer konuların kendi bünyesinde toplanması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü bu türden olan örnekleri en iyi çağrıştıran ve bunların içeriğinden en iyi haber veren külliyyât ifadesidir. Bu açılardan baktığımızda Kur'ân ilimleri arasında külliyyâtü'l-Kur'ân adında müstakil bir dalın oluşması isabetli olacaktır. Son olarak belirtmek gerekir ki bu kavram, Hz. Peygamber (s.a.s.), sahâbe ve sonraki neslin bununla alakalı verdiği örneklerin derlenip bir araya getirilmesi sonucu ortaya çıkmış olsa da bunun anlam yelpazesinin daha da açılması kişinin analiz yeteneğine ve düşünce gücüne bağlıdır. Zira Kur'ân'ın tümünde veya çoğu yerinde aynı anlam ifade eden ve daha önceki müfessirlerin gözünden kaçırmış olabileceği birden çok örnek bulunabilir. Bunlar araştırılıp incelendikçe külliyyâtü'l-Kur'ân, daha da zengin bir ilim dalı haline gelecektir.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Fatih ÖZAKTAN

**Finansman / Funding:**

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

**Kaynakça**

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseyinî. *Rûhu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî fî şerhi sahlîhi'l-buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Mu'cemü'l-fürûku'l-leğaviyye*. drl. eş-Şeyh Beytüllâh Beyât. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2000.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Ma'âlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir. b.y.: Dâru Tayyibe, 1997.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envaru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mura'silî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.
- Cezâiri, Câbir b. Mûsâ b. Abdilkâdir. *Eyseru't-tefâsîr li kelâmi'l-'aliyyi'l-kebîr*. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 5. Basım, 2003.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Dımaşkî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Dımaşkî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî. *Fedâilu'l-Kur'ân*. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1995.
- Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Zekeriyâ. *el-Hudûdu'l-enîka ve't-ta'rîfâti'd-dakîka*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1990.
- Ezdî, Mükâtil b. Süleymân b. Beşîr. *el-Vucûb ve'n-nezâir*. thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2. Basım, 2011.
- Ezdî, Mükâtil b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mükâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Halebî, Nûruddîn Muhammed. *'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şam: Mektebetü's-Sabâh, 1993.
- Harbî, Hüseyin b. Alî b. Hüseyin. *Kavâ'idü't-tercîh inde'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996.
- Harifî, Hasan. *el-Külliyyâtü's-şerî'a fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. Dammam: Dâru İbni'l-Kayyim, 2002.

- Hudayrî, Muhammed b. Abdillâh b. Alî. *Tefsîru't-tâbi'în*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Esîr, Nasrullâh b. Muhammed el-Cezerî. *el-Câmi'u'l-kebürr fî şinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelemlî ve'l-menşûr*. thk. Mustafa Cevvâd. Irak: Matba'atü'l-Mecme'î'l-Âlemî, 1953.
- İbn Fâris, Ahmed. *Efrâdu kelimâti'l-Kur'âni'l-azîz*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin Şam: Dâru'l-Beşâir, 2002.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1989.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmî Muhammed Selâmet. b.y.: Darû Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-arab*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Teymiyye Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Enver el-Bâz & Ahmed el-Cezzâr. 35 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2. Basım, 2005.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, ts.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb. *Tefsîru'r-Râğıb el-İşfabânî*. thk. Muhammed Abdül'azîz Besyûtî. 5 Cilt. Riyad: Câmiatu Tantâ, 1999.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhîs fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Medine: Mektebetü'l-Me'ârif, 2. Basım, 2000.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyât*. thk. Adnân Dervîş & Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kummî, Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin. *Garâibu'l-Kur'an ve reğaibu'l-Furkan*. thk. eş-Şeyh Zekeriyâ Umeyrân. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV. Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2015.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: DİB. Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Ma'bed, Muhammed Ahmed Muhammed. *Nefehâtün min 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Darü's-Selâm, 2. Basım, 2005.
- Malatî, Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân. *et-Tenbîhu ve'r-red 'alâ ehl'l-ebvâi ve'l-bide'*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1968.
- Mâtürîdî, Mahmûd Ebu Mansûr. *Te'vîlâtü ehl's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mazhârî, Muhammed Senâullâh. *et-Tefsîru'l-mazharî*. thk. Gulâm Nebî Tûnusî. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 2004.
- Mukrî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Külliyâtü'l-fıkhiyye*. thk. Muhammed b. el-Hâdî Ebu'l-Ecfân. Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. b.y.: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-hakîm*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü'l-Kütüb, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Kesfüve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcabbâr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâser b. İbrâhîm & Guneym b. Abbâs. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Suûd, Sâlih b. Suûd Süleymân. "Eseru ma'rifeti'l-külliyât ve'l-efrâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-Dirâseti'l-İslâmiyye* 11/4 (Aralık 2005), 369-389. <https://search.emarefa.net/detail/BIM-803333->
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2005.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. 26 Cilt. Mısır: Matâbiu Ahbarî'l-Yevm, 1991.
- Sâyis, Muhammed Ali. *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Şâzelî, Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.

- Seniyyât, Râşid b. Hamûd. *‘Âdâtü’l-Ḳur’âni’l-üslûbiyye*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: y.y., 2011.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân fî te’vîli’l-Ḳur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2000.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru’l-vasît*. Mısır: er-Risâle, 1987.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır. *et-Tefsîru’l-luğavî li’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*. b.y.: Dâru İbni’l-Cevzî, 2016.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır. *Fuşûl fî uşûli’t-tefsîr*. Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 2. Basım, 2002.
- Tûnusî, Ebü’l-Abbâs el-Besîlî. *Nüketün ve tenbihâtün fî tefsîri’l-Ḳur’âni’l-mecîd*. Fas: Menşûrâtü Vizâreti’l-Evkâf, 2008.
- Ubeyd, Ali b. Süleymân. *Tefsîru’l-Ḳur’âni’l-Kerîm usûlubû ve davâbitubu*. Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 2. Basım, 2010.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *et-Tefsîru’l-basît* Suudi Arabistan: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî. 2009.
- Yıldız, İbrahim. “Vücûh ve Nezâir İlmine Bir Katkı: İbn Fâris’in “Efrâdü Kelimâti’l-Kur’âni’l-Azîz” Adlı Eserinde Olmayan Bazı Efrâd Kelimeler”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 1/74 (Mart 2019), 373-386. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS7958>
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Mürtezâ. *Tâcu’l-‘arûs*. b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.
- Zer’î, Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb. *Cilâü’l-efbâm*. thk. Şuayb Arnâût & Abdulkâdir Arnâût. Kuveyt: Dâru’l-Arûbe, 2. Basım, 1987.
- Zerkeşî, Bedrüddîn b. Bahâdır. *el-Burbân fî ‘ulûmi’l-Ḳur’ân*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, 1957.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru’l-münîr*. 30 Cilt. Şam: Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1997.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî'nin "Urcûze fî Vakfî Hamza"**

**Adlı Risâlesi ve Tahlili**

*The Analysis of "Urcuza fî Vakfî Hamza" by Abu Bakr Ahmed b. Muhammad Ibn Al-Jazari*

**Murat AKKUŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Gaziantep Islam Science and Technology University, Faculty of Islamic  
Sciences

Basic Islamic Sciences, Department of Qur'an Qarim Qiraah and Qiraah Science  
Gaziantep, Türkiye

[muratakkus114@hotmail.com](mailto:muratakkus114@hotmail.com),

<https://orcid.org/0000-0002-3268-1053>

**Abdulselam FİTYAN**

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam  
Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Ph.d. Student, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sci-  
ences, Department of Tafsir

Konya, Türkiye

[abdulslamfityan@gmail.com](mailto:abdulslamfityan@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0002-0278-0042>

#### **Makale Bilgisi-Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 07/03/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 06/04/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf/Citation:** Akkuş, Murat – Fityan, Abdulselam. "Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî'nin "Urcûze fî Vakfî Hamza" Adlı Risâlesi ve Tahlili". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 322-354.

<https://doi.org/10.31121/tader.892629>

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

**Copyright** © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

**Öz**

Bu çalışmada Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî'nin İbnü'n-Nâzım olarak da bilinen oğlu Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed'in telif ettiği eserlerden biri olan *Urcûze fî vakfi Hamza* isimli risâlesi ele alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle bahse konu olan müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, ardından ilgili risâle tahlil edilmiştir. İki ayrı el yazma nüshasına ulaşılan risâlede İmam Hamza'nın kıraati çerçevesinde kıraat ilminin önemli ve bir o kadar zor konularından sayılan hemze üzerinde vakıf meselesi izah edilmiştir. Konunun özellikle İmam Hamza'nın kıraati çerçevesinde incelenmesinin nedeni ise hemze üzerinde vakıf denildiğinde akla ilk gelen ismin Kûfe kıraat imamı Hamza olmasındandır. Bu sebeptendir ki “Nerede hemze orada Hamza” ifadesi deyim haline gelmiştir. İmam Hamza, hemzeli kelimelerde vakfetme hususunda diğer kıraat imamlarına göre farklı okumaktadır. Fakat bununla beraber bazı durumlarda Şâm kıraat imamı İbn Âmir'in ilk râvisi Hişam'ın ona muvafakat ettiği durumlar da söz konusu olmuştur. Ebû Bekr Ahmed, risâlesini ilgili mevzuya hasretmiş ve 36 beyit olarak nazmetmiştir. O, konuyu ele alırken hemzenin hareketli olması ve sâkin gelmesinin yanı sıra kelime ortasında veya sonunda bulunması durumlarını izah etmiş ve okuyuş farklılıklarına işarette bulunmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Kıraat, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, Urcûze, Hamza, Hemze.

**Abstract**

In this study, the treatise which is one of the works written by Abu Bakr Ahmed b. Muhammad Abu'l-Hayr Ibn al-Jazari, also known as Ibn Nazım, named Urcuza fi vakfi Hamza has been discussed. In this context, firstly, information was given about the life and works of the author in question and then the relevant treatise was analyzed. In the treatise, which two manuscript copies were found, the issue of the vakif on the hemze, which is considered one of the important and difficult issues of recitation within the framework of Imam Hamza's recitaion. The reason why the subject is studied especially within the framework of Imam Hamza's recitation is that the first name that comes to mind Hamza, the imam of the Qur'an recitation in Kufa, when the vakif is on the hemze mentioned. For that reason, the sentence “Where is hemze, there is Hamza” has become an idiom. Imam Hamza reads differently than other imams when he stop reading end of the word with hemze. However, In some cases, it has been mentioned that Hisham the first narrator of the imam Ibn Amir, consented to Hamza. Abu Bakr Ahmed, devoted his treatise to the relevant subject and wrote it as 36 couplets. While dealing with the subject, he considered the status of the hemze in the middle or at the end of the word, with wowel point and unpointed and pointed out the differences in reading.

**Keywords:** The qiraah, Abu Bakr Ahmed b. Muhammad Ibn Al-Jazari, Urcuza, Hamza, Hemze.

**Giriş**

Kur'ân'daki kelimelerinin yapılarında ve edâ keyfiyetlerinde meydana gelen farklılıklara kıraat; bu farklılıkları, nakledenlerine nispet ederek bildiren ilme de kıraat ilmi denilmektedir.<sup>1</sup> Hem teorik hem de pratik yönü olan kıraat ilmi, Kur'ân kelimelerinin telaffuzundaki değişiklikler ile bu kelimelerin edâ keyfiyeti hususunda kıraat imamlarının imâle, beyne, teshîl, hazf, işmâm, ihtilâs vb. ihtilaflarını konu edinmektedir.<sup>2</sup> Yine hemzeye ve hemzenin okunuşuna dair farklılıklar da ilgili alanın kapsamındadır. Hemzenin mahrecinin durumu, telaffuzunun zorluğu gibi hususlar sebebiyle bu harf üzerinde tahkîk veya tahfif teshîl beyne beyne, nakl, ibdâl, idğâm ve hazfli okuyuşlar uygulanır.<sup>3</sup> Kıraat farklılıklarını usûl ve ferş olarak ikiye ayıran eserlerde hemze usûl yönünden kıraat farklılıkları başlığı içinde değerlendirilir ve “Bâbü'l-Hemzeteyn fî Kelime”, “Bâbü'l-Hemzeteyn min Kelimeteyn”, “Bâbü'l-Hemzi'l-Müfred”, “Bâbü Nakli Hareketi'l-Hemzeti ile's-

<sup>1</sup> Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürcidü't-tâlibîn* (Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 9.

<sup>2</sup> Bedreddin Zerkeşî, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebü Dâri't-Türâs, 1404/1984), 1/318.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali b. Muhammed Dabba' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/428.



Sâkini Kablehâ", "Bâbü's-Sekti ale's-Sâkini Kable'l-Hemzeti ve Ğayrihi", "Bâbu Vakfî Hamza ve Hişâm ale'l-Hemz" şeklinde alt başlıklara ayrılır.<sup>4</sup> Kıraat ilminin önemli ve zor konularından olan hemzeli kelimelerde vakıf uygulamaları da son başlıkla birebir ilgilidir ve kırâât-i seb'â'dan olan Hamza'nın kıraatinde çeşitlilik kazanır. Onunla birlikte yer yer Hişâm'ın rivâyetleri de konuya dâhil olur. İlgili bölümlerde hemzenin harekeli olma ve sâkin gelme, kelime ortasında veya sonunda bulunma durumlarındaki okunuşları açıklanır. Konuyla ilgili pek çok eser de telif edilmiştir: İbn Mihrân en-Nisâbü'rî'nin (ö. 381/992) *Mezhebü Hamza fî'l-Hemze*'si; İbn Ğalbûn'un (ö. 399/1014) *Kitâbü'l-Vakf li-Hamza ve Hişâm*'ı; el-Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Abkâmü'l-Hemze li Hişâm ve Hamza*'sı; İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî'nin (ö. 749/1348) *Şerhu Bâb-i Vakfî Hamza ve Hişâm 'ale'l-Hemze (mine's-Şâtibiyye)*'si; Ahmed b. Muhammed Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *el-Kenzü fî Vakf-i Hamza ve Hişâm 'ale'l-Hemze*'<sup>5</sup>, Mollâ Gürânî'nin (ö. 893/1488) *Ref'ul-Hitâm an Vakf-i Hamza ve Hişâm*'<sup>6</sup> ve Mehmet Rüştü Aşikkutlu'nun (ö. 1980) *Vakf-ı Hamza ve Hişâm Risâlesi*<sup>7</sup> onlardan bazılarıdır.

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî'nin nazmettiği *Urcûze fî Vakfî Hamza* adlı risâlesi de bahse konu olan eserlerden biridir. Onun teliflerinden bazıları araştırmacılar tarafından incelenmiş ve ilim dünyasına kazandırılmıştır. Ancak *Urcûze fî Vakfî Hamza* adlı risâlesi ise konu edilmemiştir.

Çalışmada, Hamza'nın hemze üzerinde vakıf meselesini ele alan risâlenin tahlili yapılarak alandaki boşluğun giderilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda ilk önce müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler aktarılacaktır. Ardından *Urcûze fî Vakfî Hamza* isimli eserin ona aidiyetinin yanı sıra, el yazma nüshalarının özellikleri, amacı ve içeriği incelenecektir. Sonra risâlenin metni sunulacak ve dipnotlarda bir kısım açıklamalara yer verilecektir. Metnin tahlili yapılırken, risâlede yer alan kıraat örneklerinin kaynakları dipnotlarda belirtilecektir. Ayrıca kıraat ilmi alanıyla ilgili kavramlara, konulara ve kaynaklara da yer yer işaret edilecektir.

<sup>4</sup> Bir örnek için bk. Ebû Bekr Ahmed el-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/200), 77–106.

<sup>5</sup> Eserler için bk. Saleh, Alaadin-Bulut, Ali, "Hemzenin "İlm-u Resmî'l-Masâhif" ve Kıraattteki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2016), 99–100.

<sup>6</sup> Eserle ilgili bir çalışma için bk. Recep Koyuncu, "Molla Gürânî'nin (V. 893/1488) Ref'ul-Hitâm 'an Vakfî Hamza ve Hişâm Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017), 149–192.

<sup>7</sup> Eserle ilgili bir çalışma için bk. Yaşar Akaslan, *Kırâat İlminde Hemze Üzerine Vakf Meselesi* (İstanbul: Ravza Yay., 2019).

## 1. Ahmed İbnü'l-Cezerî ve *Urcûze fi vakfi Hamza*

### 1.1. Ahmed İbnü'l-Cezerî'nin Hayatı

Ahmed el-Cezerî'nin tam ismi Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf b. el-Cezerî'dir.<sup>8</sup> İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) oğludur.<sup>9</sup> Ebû Bekr Ahmed el-Cezerî 780/1378 yılı Ramazan ayının 17'sinde Cuma günü Şam'da dünyaya geldi.<sup>10</sup> İlk tahsilini babasından ve büyük kardeşi (abisi) Ebü'l-Feth'ten gördü.<sup>11</sup> Bununla birlikte es-Salâh b. Ebî Ömer, el-Hâfız Ebû Bekr b. Muhib, İbn-i Kâdî Şühbe, İbn-i Avz, et-Tâc İbn-i Mahbûb, Abdülvehhâb b. es-Sellâr ve Ebü'l-Feth el-Askalânî gibi âlimlerden de kıraat ilmini tahsil etti.<sup>12</sup> 790/1388 yılında Kur'ân-ı Kerim'i hatmetti ve bir yıl sonra da hatimle namaz kıldırdı. *eş-Şâtibiyye (Hurzû'l-Emânî)*<sup>13</sup> ve *Râiyye*<sup>14</sup> gibi kasidelerin yanında babası İbnü'l-Cezerî'nin kıraat-i aşereye dair kasidesini<sup>15</sup> ezberledi.<sup>16</sup>

Ebû Bekr Ahmed, kardeşi ile birlikte Takiyu's-Sai'in son talebelerinden olan Ali b. el-Askalânî'ye kıraatleri okumak için gittiklerinde ona Kur'ân'ın ilk kısımlarından bir bölümü okudu.<sup>17</sup> Ardından onun yanında Kardeşi Ebü'l-Feth'in okumasıyla on iki kıraate göre Kur'an'ın tamamının eğitimini aldı.<sup>18</sup>

<sup>8</sup> Ebü'l-Hayr Şemseddin İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabâkâtî'l-kurrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/118.

<sup>9</sup> Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985/1405), 2/50.

<sup>10</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/118-119.

<sup>11</sup> Ebü'l-Feth Muhammed el-Cezerî, İbnü'l-Cezerî'nin büyük oğludur. 777/1374 tarihinde Şam'da doğmuştur. Babasından ve Şam'daki büyük bilginlerden ders okumuştur. Babası ile Mısır'a gitmiş bir müddet orada yaşamıştır. İbnü'l-Cezerî, Bursa'ya göç ettikten sonra O'nun Şam'daki görevlerini üstlenmiştir. Hicri 807/1404 yılında Şam'da vefat etmiş ve vefat dönemine kadar tedris faaliyetini sürdürmüştür. Recep Akakuş, "İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", *Diyanet Dergisi* 26/4 (1990), 14.

<sup>12</sup> Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/118-119; Şemsüddin Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî li ehl-i'l-karnî't-tâsi* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 2/193.

<sup>13</sup> Endülüslü büyük kıraat âlimi Kâsım b. Firrûh eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *Hurzû'l-emânî ve vecbü't-tehânî fî'l-kirââtî's-seb'* adlı eseridir. Eser yedi kıraat ile ilgili ve 1173 beyitten müteşekkildir. Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Teystr fî'l-kirââtî's-seb'* isimli te'lifinin manzûm hâlidir. Kıraat literatüründe önemli bir yere sahip olan eserin çeşitli kütüphanelerde pek çok yazması mevcuttur. Bk. Abdurrahman Çetin, "Şâtîbî, Kâsım b. Firrûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul2010), 38/376; Fatih Çollak, *Kıraat İlminde İmam Şatibi ve eş-Şatibiyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1991).

<sup>14</sup> Bu eser Kâsım b. Firrûh eş-Şâtîbî'nin resmü'l-mushafı ile ilgili '*Akâletü etrâbî'l-kasâid fî esne'l-mekâsîd* isimli manzûmesi olmalıdır. 298 beyitten müteşekkil eser râ kâfiyeli olması hasebiyle *Kasidetü'r-râiyye* ya da *er-Râiyye fî'r-resm* adıyla şöhret bulmuştur. Bk. Yaşar Akaslan, *Kıraat İlminde Didaktik Şiirler* (Ankara: İlahiyât, 2019), 170.

<sup>15</sup> Büyük bir ihtimalle bu eser İbnü'l-Cezerî'ye ait *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-Kirââtî'l-Aşr* olmalıdır. İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) on kıraate dâir eseri *en-Neşr fî'l-kirââtî'l-aşr*'daki temel bilgilerin manzûm hâle getirilmiş şeklidir. Eserle ilgili bir çalışma için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV, 2012).

<sup>16</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/119; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, 2/50; a.mlf., *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1395/1975), 27.

<sup>17</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/119.

<sup>18</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/119.; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, 2/50.

Aynı şekilde eş-Şâtibiyye, el-Uvân<sup>19</sup> ve et-Teyssîr<sup>20</sup> gibi kıraat eserlerininin<sup>21</sup> yanı sıra babası İbnü'l-Cezerî'nin es-Salâh b. el-Belbîsî'ye kıraat ettiği *Uvân*'i dinleyip icazet aldı. Daha sonra İbrahim b. Ahmed eş-Şâmî'ye kırâât-i aşere'yi ve *Tayyibe*'yi okudu ve Kur'an'ı, İbnü'l-Cezerî'de kırâât-i aşere'ye göre ikmal etti. Bununla birlikte Ebû Bekr Ahmed yine babasına *en-Neşr*<sup>22</sup>, *et-Takrîb*<sup>23</sup> ve *et-Tayyibe*'yi okudu ve birden fazla kez dinledi.<sup>24</sup>

İbnü'l-Cezerî, Anadolu'ya (Bursa) geldiğinde Ebû Bekr Ahmed el-Cezerî de kardeşleriyle birlikte Bursa'ya göç etti.<sup>25</sup> Babasının kitaplarını yanında getirdi ve ondan çok faydalandı.<sup>26</sup> İbnü'l-Cezerî'den eğitim gören Yıldırım Bâyezîd Hân'ın oğulları Mehmed Çelebi, Sa'îd Mustafa ve el-Eşref Musa Çelebi<sup>27</sup> aynı zamanda Anadolu'da ve Mısır'da çok sayıda öğrenci yetiştiren Ahmed el-Cezerî'den de ilim tahsil ettiler.<sup>28</sup> Ayrıca o Bursa'da Yıldırım Bâyezîd'in yaptırdığı Câmî-i Kebîr'in/Ulu Câmî'nin mütevellisi oldu ve Ulu Cami'nin bitişindeki külliyei tamamlayan bir unsur olarak inşâ edilen Hundî Hâtun Mektebi'nde İbnü'l-Cezerî ile birlikte kıraat tedrisinde bulundu.<sup>29</sup>

Timur ile Sultan Yıldırım Bâyezîd'in yaptıkları Ankara Savaşı'ndan (805/1402) sonra Timur, Ahmed el-Cezerî'yi Mısır Sultanı Nâsır Ferec b. Berkûk'a elçi olarak gönderdi ve İbnü'l-Cezerî'yi de kendi ülkesine götürüp Keş'teki medresesinde görevlendirdi. İbnü'l-Cezerî ve oğlu Ebû Bekr Ahmed yirmi yıl kadar birbirlerinden ayrı kaldılar. Bu süre zarfında İbnü'l-Cezerî çeşitli beldelede dersler vermeye devam etti. 827/1424 yılında, İbnü'l-Cezerî, oğluna mektup yazdı ve yanına gelmesini istedi. Mısır'da 10 gün<sup>30</sup> kadar birlikte kaldılar. Sonra hacca giden İbnü'l-Cezerî Mekke ve Medine'de Ahmed el-Cezerî ise Mısır'da, şevval ayından diğer şevval ayına bir yıl kadar

<sup>19</sup> Endülüslü kıraat âlimi İsmail b. Halef es-Sarakustî'nin (ö. 455/1063) yedi kıraate dâir *el-Uvân fi'l-kirââti's-seb'* adlı eseridir. Müellif, ilgili kitabın kolay ezberlenmesi ve öğrenilmesi için *el-İktifâ fi'l-kirââti's-seb'* adlı eserindeki senedleri hazfederek yazmıştır. Kastallânî'nin (ö. 923/1517) dediğine göre Mısır'da eş-Şâtibiyye'ye kadar en çok *el-Uvân* ezberlenmiştir. Bk. Mehmet Emin Maşal, "Sarakustî, İsmail b. Halef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul2009), 36/115.

<sup>20</sup> Endülüslü kıraat âlimi Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Teyssîr fi'l-Kirââti's-Seb'* adlı yedi kıraate dâir eseridir. Kıraat ilminde çok meşhur olan *Teyssîr*, *Şâtibiyye* ve şerhleri başta olmak üzere pek çok kıraat ilmi eserine de kaynaklık etmiştir. Bk. Yaşar Akaslan, "Endülüslü'nün Kıraat İlmindeki Yeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 128.

<sup>21</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî*, 2/193.

<sup>22</sup> Kıraat alanında önde gelen âlimlerden İbnü'l-Cezerî'nin on kıraate dâir *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr* adlı eseridir. Esere, *en-Neşrü'l-kebir* ve *Neşrü'l-kirââti'l-aşr* da denmektedir. Eser kıraat literatüründe çok önemli bir yere sahiptir. Bk. Abdülhamit Birışık, "en-Neşr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul2007), 33/19.

<sup>23</sup> İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ihtisâr ederek kaleme aldığı *Takrîbü'n-neşr fi'l-kirââti'l-aşr* adlı eseridir. Osmanlı döneminde ders kitabı olarak okutulmuştur. İlgili eser kıraat eğitiminde imamların râvilerini ve râvilerin de tariklerini iki ile sınırlayarak uygulanan kıraat programları için uygundur. Bk. Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara2002), 25/427.

<sup>24</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/119.

<sup>25</sup> Akakuş, "İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezeri ve Torunu Kasım Paşa", 16.

<sup>26</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/119.

<sup>27</sup> Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *Câmi'ul-esânîd*, thk. Ahmed er-Ruveysî (Beirut: Dâru'l-Me'sûr, 1436/2015), 122.

<sup>28</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/119.

<sup>29</sup> Akakuş, "İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezeri ve Torunu Kasım Paşa", 16.

<sup>30</sup> Kaynaklarda 16 gün kaldıklarına dair bilgi de vardır. Bk. Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, 2/51.

ikamet etti. 828/1425 yılında ise birlikte hac yaptılar. Sonra da Mısır'a döndüler. İbnü'l-Cezerî ailesini almak için Bursa'ya giderken, 829/1426 senesi Cemâziyelâhir ayında Şam'da oğlundan ayrıldı.<sup>31</sup>

İbnü'l-Cezerî, Mekke'deyken Ebû Bekr Ahmed Mısır'da ikamet ediyordu ve *Tayyibetü'n-Neşr* adındaki eseri şerh etmişti. Şerh ederken, babasının bu kitap üzerine yazdığı haşiyeleri kendi yanında yoktu. Daha öncesinde de o, İbnü'l-Cezerî'nin nazmından *Mukaddime-i Tecvid*'i ve *Mukaddime-i Ulûmü'l-Hadîsi* de şerhetmişti. İbnü'l-Cezerî, ilgili şerhleri beğendiğini ifâde etmektedir. Sultan Eşref, Ebû Bekr Ahmed'i kardeşi Ebü'l-Feth Muhammed'in ölümüyle boşalan Büyük Âdiliyye, Ummu's-Salah, es-Salâhiyye, Câmiu'l-Emevî ve el-Atâbekiyye medreselerindeki kıraat müderrislikleri görevini yürütmekle vazifelendirdi.<sup>32</sup> Ahmed el-Cezerî'nin vefatı hususunda 827/1424,<sup>33</sup> 835/1432,<sup>34</sup> 859/1454,<sup>35</sup> gibi farklı tarihlere yer verilir. Ayrıca babası İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) ardından kısa bir süre sonra vefat ettiği de söylenmektedir.<sup>36</sup>

## 1.2. Eserleri

Ahmed İbnü'l-Cezerî'nin tespit edebildiğimiz eserleri şöyledir:

### 1.2.1. Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr

İbnü'l-Cezerî tarafından *en-Neşr*'in özeti olarak nazım türünde telif edilen *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr* isimli eser kırâât-i aşere'ye yer vermektedir. Eser, yazıldığı günden beri kıraat ilmi alanında çok okunan, okutulan, ezberlenen ve rağbet gören teliflerden biri olma özelliğini korumaktadır. Kıraat literatüründe çok önemli bir yere sahip olan bu eserin üzerine pek çok âlim şerh yapmıştır. Onlardan bazıları şöyledir: en-Nüveyrî, el-Âmilî, Yusuf Efendi Zâde, Semennûdî, Mûsâ Cârullah ve Mehmed Rüşdü Aşıkkutlu bunlardan bir kısmıdır.<sup>37</sup>

*Tayyibe* şerhlerinden biri de Ebû Bekr Ahmed el-Cezerî'nin şerhidir. Onun şerhine İbnü'l-Cezerî'nin (Nâzımın) oğlu olduğu için *İbn Nâzım Şerhi* de denilmektedir. Ahmed el-Cezerî *Tayyibe*'yi şerh ederken babası İbnü'l-Cezerî'nin hâşiyeleri ve notları olmamasına rağmen şerhetmiştir. İbnü'l-Cezerî de oğlunun yaptığı şerhi beğenmiş ve tasdik etmiştir.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/119.

<sup>32</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 119–120.

<sup>33</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmil'l-kütüb vel-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts), 2/1799.

<sup>34</sup> Hayrüddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi l'l-Melâyin, 2002), 227; Yaşar Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017), 134.

<sup>35</sup> Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 194.

<sup>36</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî*, 2/193; Ziriklî, *el-A'lâm*, 227.

<sup>37</sup> Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*, 130–140.

<sup>38</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/119 Eser, Ali b. Muhammed ed-Dabbâ' (Kahire 1950) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Enes Mihre eseri, ta'lik ve zabtıyla (Beyrut 1997) ve ikinci baskısını (Beyrut 2000) gerçekleştirmiştir. Bk. Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*, 135.

### 1.2.2. el-Havâşi'l-müfehhome fî şerhi'l-mukaddime

*el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye, el-Cezeriyye, Mukaddime fi't-tecvîd* adıyla anılan İbnü'l-Cezerî'nin tecvid konularını nazım formda ele aldığı eserin uzun ismi *el-Mukaddime fî mâ yecibu 'alâ kâri'i'l-Kur'ân en ya'lemehû* dür. Eserle ilgili pek çok şerh yapılmıştır.<sup>39</sup> Onlardan biri de müellifin oğlu Ebû Bekr Ahmed el-Cezerî'nin *el-Havâşi'l-müfehhome fî şerhi'l-Mukaddime* adlı şerhidir.<sup>40</sup> Eserin çeşitli kütüphanelerde yazmaları vardır.<sup>41</sup> Şerh 806/1403 yılında Edirne'de yazılmış olup ancak 1309/1891'de Meymûni'ye matbaasında basılmıştır.<sup>42</sup>

### 1.2.3. Şerhu'l-Mukaddime fî ulûmi'l-hadis

İbnü'l-Cezerî tarafından hadis usûlüyle ilgili yazılan ve babasının da takdirini aldığı<sup>43</sup> *el-Mukaddime fî ulûmi'l-Hâdis*<sup>44</sup> isimli kitabın şerhidir.<sup>45</sup>

### 1.2.4. Kitâbü'l-i'lâm fî ahkâmi'l-idğâm şerhan ve nazman

Risâlede kıraat ilminin önemli konularından olan idğâmın hükümlerinden bahsedilmektedir. Eserle ilgili tahkik ve tahlil çalışması da yapılmıştır.<sup>46</sup>

Müellife ait en sonda bahsedeceğimiz manzumesi, makalemizin konusu olan *Urcûze fî vakfî Hamza* adlı risâlesidir.

## 1.3. Urcûze fî vakfî Hamza

Risâlenin ismi, tespit edilen iki nüshanın birisinde *Urcûze fî vakfî Hamza*, diğerinde ise *el-Urcûzetü'l-hemze fî bâbi'l-Hamza* şeklinde geçmektedir. Bu risâle, Ebû Bekr Ahmed'in teliflerinden biridir. Risâlenin ilk beyitinde *قال الفقير أحمد بن الجزري* ifâdesinin geçmesi ve Katar nüshasının ferağ

<sup>39</sup> Eserle ilgili yapılan şerhler için bkz. Muhammet Yurtseven, "Kıraata Dair Bir Eser Olarak Taşkoprizâde'nin Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezerî Adlı Eserinin Yazma Nüshaları ve Tahkiki Üzerine Bir Değerlendirme", *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 360–364.

<sup>40</sup> Yusuf İlyân Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb* (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1928), 62.

<sup>41</sup> O yazmalardan biri için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Cezerî, "[*Havâşi'l-Müfehhome fî Şerhi'l-Mukaddime*]", 63b-101a. Ayrıca bk. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/el-havas%C3%AEl-mufekhime/89876> Erişim Tarihi: 21/02/2021

<sup>42</sup> Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 216.

<sup>43</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/119.

<sup>44</sup> Eser bazı kaynaklarda *Mukaddime fî'l-Hadis* şeklinde geçerken (Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zumûn*, 2/1803; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul1951-1955), 2/188) bazı kaynaklarda *Mukaddime İlmî'l-Hadis* şeklinde geçmektedir. Bk. Taşkoprizâde, *Miftâbu's-saâde*, 2/51; Taşkoprizâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, 28.

<sup>45</sup> Tayyar Altukulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul1999), 20/556.

<sup>46</sup> Berhecî, Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin, "el-İlâm fî ahkâmi'l-idğâm nazman ve şerhan dirase ve tahkik", *Ma'bedü el-İmam eş-Şâtibi li'd-Dirâsâti* 23 (1438/2017), 283–326.

تمت الأرجوزة الهمزة في باب الحمزة، مصنف الإمام العالم الفاضل الكامل، أحمد بن الجزري طال بقاه kaydında ifadelerinin yer alması yazmanın ona ait olduğunu göstermektedir.<sup>47</sup>

### 1.3.1. Yazma Nüshaları

Risâlenin iki yazma nüshasına ulaşılmıştır:

İlk nüsha Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonunda 297.18 (11483/US0036) *Urcûze fî vakfı Hamza/Ebû Bekr Ahmed el-Cezerî* şeklinde kayıtlanmıştır. Risâle, kıraat teliflerinin yer aldığı bir yazmanın içinde *أرجوزة في وقف حمزة للجزري* başlığı ile 167a-168a varakları arasında bulunmaktadır. İlgili risâleden önce *Şâtibiyye, Dürre ve Tay-yibe'*, risâleden sonra *el-Âyâtü'l-Kur'âniyyeti elletî fihâ el-vüçûh ve'l-me'hûze min İtilâf Mevlânâ Yusuf Efendiẓade* adındaki eser yer almaktadır. Risâlenin ilk a yüzü 7 satır, b yüzü 21 satır ve ikinci a yüzü 8 satır olmak üzere toplamda 36 beyittir. Risâle çoğunlukla siyah mürekkeple ve başlığı dahil olmak üzere yer yer de kırmızı mürekkeble yazılmıştır. Sayfalar cetvelle çizilmiş ve anahtar kelime verilmiştir. Eser, hat sanatında özellikle yazma ve basma eserlerde yaygın olarak kullanılan nesih yazı stili ile yazılmış olup, çoğunlukla harekelidir. Risâlede ferağ kaydına, te'lif tarihine ve müstensih ismine yer verilmemiştir.

İkinci nüsha Dâru'l-Kütübi'l-Katariyye'de bulunmaktadır. Risâle, kıraat ilmi ile ilgili kitapların bulunduğu bir mahtut içinde bulunmakta ve zahriye kısmında *Urcûzetü'l-Cezerî ve'l-hemze* şeklinde yer alırken, 190-192. sayfalar arasında *el-Urcûzetü'l-hemze fî bâbi'l-Hamza* adıyla geçmektedir. 190-191. sayfalarda on altı satır, 192. sayfada 6 satır bulunmaktadır. Risâlenin hattı nesih yazıdır, siyah mürekkebe ve beyitler çoğunlukla harekelidir. Beyitlerin sonuna kırmızı noktalar konmuş ve risâlede cetvel ve anahtar kelime kullanılmamıştır. Risâle besmele ile başlamış ve müellifin ismiyle tamamlanmıştır. Ferağ kaydında tarih ve müstensih ismi bulunmamakta, ancak Ahmed İbnü'l-Cezerî ismine yer verilmektedir.

### 1.3.2. Risâlenin Amacı ve Muhtevası

El yazmalarında risâlenin amacı açıkça belirtilmemesine rağmen kıraat ilminin önemli ve zor konularından olan hemze üzerinde vakıf meselesinin<sup>48</sup> izahının hedeflendiği anlaşılmaktadır.

<sup>47</sup> Ahmed el-Cezerî'nin manzumeye girişinin benzer bir ifâdesini idğâmla ilgili risâlesinde de görmek mümkündür. Bk. Berheci, Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin, "el-İ'lâm fî ahkâmî'l-idğâm nazman ve şerhan dirase ve tahkik", 301.

<sup>48</sup> Abdurrahman Ebû Şâme, *İbrâzî'l-meânî min burzî'l-emânî*, thk. İbrahim Avaz (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 165; el-Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-karâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 1/225.



Risâleye "Urcûze"<sup>49</sup> denmesi ise nazım formunda yazılmasından olsa gerektir. Bu formda yazılan eserlerde söz ve bilgi hafızalarda kalıcı olmakta, kolayca ezberlenmekte ve nakledilmektedir.<sup>50</sup>

Hemzeli kelime üzerinde vakıf durumu hemze-i mütevassıt/kelimenin ortasında ve hemze-i mütetarrife/kelimenin sonunda olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Kelimenin ortasında bulunan hemze-i mütevassıt, mütevassıt bi nefsih hemze ve mütevassıt bi ğayrih hemze şeklinde ikiye; mütevassıt bi ğayrih hemze de muttasıl ve munfasıl olarak iki alt gruba ayrılmaktadır. Kelimenin sonunda bulunan hemze-i mütetarrife ise lâzîmî ve ârizî olarak gelmektedir.<sup>51</sup> Hemze üzerinde vakıf denildiğinde ise akla ilk gelen isim Kûfe kıraat imamı Hamza'dır (ö. 156/773).<sup>52</sup> İmam Hamza, hemzeli kelimelerde vakfettiğinde, diğer kıraat imamlarına göre farklı okumaktadır. Bazı durumlarda ise Şâm kıraat imamı İbn Âmir'in (ö. 118/736) ilk râvisi Hişam'ın (ö. 245/859)<sup>53</sup> Hamza'ya muvafakat ettiği görülmektedir. Ebû Bekr Ahmed, risâlesini

<sup>49</sup> Recez bahriyle yazılmış şiirlere "Urcûze" denmektedir. Urcûzeler, manzûm formu ve arûz bahirlerinden biri üzere yazılması dolayısıyla şiirdir. Didaktik şiirlerde ve bilimsel manzûmelerde recezleri çokça görmek mümkündür. Geniş bilgi için bk. Kemal Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 47/2 (2007), 150-151; "Arap Şiirinde Recezin Ortaya Çıkışı", *Nüşba Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 35/2 (2012), 110.

<sup>50</sup> Bk. Kıraat eserlerinin nazım formunda ele alınmasıyla ilgili bir çalışma için bk. Akaslan, *Kıraat İlminde Didaktik Şiirler*, 83-193.

<sup>51</sup> Akaslan, *Kıraat İlminde Hemze Üzerine Vakf Meselesi*, 46-47.

<sup>52</sup> Yedi kıraat imamından biri olan Hamza b. Habîb ile ilgili kaynaklarımızdaki bilgiler özetle şöyledir: İmam Hamza'nın tam ismi Hamza b. Habîb b. Umâre b. İsmail el-İmam el-Habr Ebû Umâre el-Kûfî et-Teymî'dir. Künyesi Ebû Umâre olup Fars ırkındandır. İkrime b. Rib'î ailesinin mevlasıdır. Kıraat ilmindeki remzi ف harfidir. Âsim'dan sonra Kûfe'de kıraat hususunda kendisine müracaat edilen kişi olmuştur. 80/669 yılında doğmuştur. İbn Ebî Evfâ ve Enes gibi sahabileri görme ihtimali olduğundan tâbiünden olduğu rivayet edilmiştir. İmam Hamza, kendi söylediğine göre on beş yaşında iyi bir Kur'ân okuyucusu olmuş ve yirmi yaşındayken imamlık yapmıştır. Ancak geçimini ticaretle sağlamıştır. Hatta Kûfe'den Hulvân'a zeytinyağı götürüp sattığı için "Zeyyat" lakabını almıştır. İmam Hamza, Süleyman el-A'meş, Humrân b. A'yen, Ebî İshak es-Seb'î, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Talha b. Musarrif, Muğîre b. Miksem, Mansûr b. el-Mu'temir, Leys b. Ebî Süleym ve Ca'fer b. Muhammed es-Sâdik gibi âlimlerden kıraat öğrenmiştir. Bir rivayete göre onun kıraat ilmi silsilesi şöyledir: İmam Hamza → Humrân b. A'yen → Ebû'l-Esved ed-Düelî → Ali b. Ebî Tâlib ve Osman b. Affân'dır. Bir diğer rivayet zinciri şöyledir: İmam Hamza → A'meş → Yâhyâ b. Vessâb → Abdullah'ın ashabından bir grup → Abdullah ve aynı zamanda Yahyâ → Zir b. Hubeyş → Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Peygamber'dir (s.a.v.). İmam Hamza'dan da pek çok talebe ders görmüştür. Süleym b. İsâ, Âiz b. Ebû Âiz, Şuayip b. Harb ve Abdullah Sâlih el-İclî onlardandır. Süleym ise öne çıkmış ve İbn Mücâhid'in yedi kıraate dâir eserinden sonra İmam Hamza'nın kıraati konusunda tercih edilen Halef'in (ö. 229/844) ve Hallâd'ın (ö. 220/835) da hocası olmuştur. İmam Hamza 156/773 tarihinde Hulvân'da vefat etmiştir. Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts), 97; en-Nisâbü'r İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kirââti'l-aşr*, thk. Sübey Hamza Hâkimî (Dımeşk1401/1980), 57-63; Ebû Amr Dâni, *et-Teysîr fi'l-kirââti's-seb'*, thk. Otto Pretzl (İstanbul1930), 6-7; Ebû Abdillâh Şemsüddin Zehebî, *Ma'rifetü'l-keurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul1416/1995), 250-265; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nibâye*, 1/236-237; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/165-166; Siracetin Öztoprak, *Kur'an Kıraatı Kıraat-ı Aşere* (İstanbul: Beyan, 2012), 193-196; Tayyar Altıkulaç, "Hamza b. Habîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul1997), 15/511-513; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*, 97; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*, 97.

<sup>53</sup> Yedi kıraat imamından biri olan İbn Âmir'in ilk râvisi Hişam ile ilgili bilgiler kaynaklarımızda özetle şöyledir: Hişam'ın tam ismi Ebû'l-Velîd Hişam b. Ammâr b. Nusayr b. el-Meyseres es-Sülemî ed-Dımeşkî'dir. Zafarî nispeyle de anılmaktadır. 153/770 yılında Şam'da doğmuştur. Kıraat ilmindeki remzi ج harfidir. Hişam, kıraatı Yâhyâ ez-Zimârî'nin yetiştirdiği Irak b. Hâlid, Eyyûb b. Temim'den öğrenmiştir. O da bu ilmi Ebû Ubeyd, Ahmed b. Yezid el-Hulvânî, Harûn b. Mûsâ el-Ahfeş, Ebû Ali İsmail b. Huveyris ve Ahmed b. Muhammed b. Mameveyh'e ve başkalarına da öğretmiştir. Hişam'ın asıl şöhretinin kıraat ve hadis ilmi alanında olmasının yanında fakihlik ve hatiplik özellikleri de vardır. Bazı kaynaklarda Şam'ın hatibi, mukrisi, fakihi ve muhaddisi olarak tanıtılmıştır. Hi-



ilgili konuya hasretmiş ve 36 beyit olarak nazmetmiştir. O, konuyu ele alırken hemzenin kelime ortasında veya sonunda olmasını, harekeli olma ve sâkin gelme durumlarını göz önünde tutmuş ve okuyuş farklılıklarına işaret etmiştir.

---

şam, hocası Eyyüp b. Temîm vefat edince İbn Zekvân ile birlikte İbn Âmir kıraatini temsil makamına yükselmiştir. Hişâm 245/859 tarihinde Şam'da vefat etmiştir. Bk. Dâni, *et-Teyssir*, 13–14; Zehebi, *Ma'rifetü'l-kurrâ'l-kibâr*, 396–397; Siracettin Öztoprak, *Kur'an Kıraatı Kıraat-ı Aşere*, 121–123; Tayyar Altukulaç, "Hişâm b. Ammâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul1998), 18/151.

## 1.3.3. Risâlenin Metni

أرجوزة في وقف حمزة<sup>54</sup>

بسم الله الرحمن الرحيم

1	قَالَ الْفَقِيرُ أَحْمَدُ بْنُ الْجَزَرِيِّ	الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ لِبَارِي الْبَشَرِ
2	ثُمَّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سَرْمَدًا	عَلَى النَّبِيِّ الْعَرَبِيِّ أَحْمَدًا
3	وَبَعْدُ إِنَّ هَذِهِ أَرْجُوزَةٌ	تُبَيِّنُ الْوَقْفَ عَلَى الْمَهْمُوزَةِ
4	تَوْسُطًا أَوْ آخِرًا عَنْ حَمَزَةٍ	فَلَا تُحَقِّقُ فِي الْوَقْفِ عَنْهُ هَمَزَةٌ
5	فَالْهَمْزُ قِسْمَانِ أَتَى بِالْحَصْرِ	مُسَكَّنًا مُحَرَّكًَا فِي الذِّكْرِ
6	فَسَاكِنٌ مِنْ جِنْسٍ مَا قَبْلَ الْبَدَلِ	نَحْوُ الْمَلَأَ يُؤْتِي يُهَيِّئُ مَثَلِ
7	رَيْبًا وَرُوبًا وَكَذَلِكَ نُؤْوِي	أَبْدَلِ وَأَدْغِمُ أَوْ فَأَظْهَرُ نَحْوِ
8	وَهَاءَ أَنْبِئُهُمْ كَذَا نَبِّئُهُمْ	فَاكْسِرْ لِيَاءٍ أَوْ فَضُمَّ عَنْهُمْ
9	أَمَّا الْمُحَرَّكُ الَّذِي قَبْلَ سَكْنِ	حَرَكَ بِهِ مَا قَبْلَهُ ثُمَّ اسْتَقَطْنَ
10	وَذَلِكَ نَحْوُ مَوْئِلًا وَالسُّوَايَ	وَالْحَبَأَ وَالْمَرْءَ وَسَيِّئَتْ شَيْئًا
11	وَإِنْ يُحَرَّكُ وَسَطًا بَعْدَ أَلْفِ	سَهْلَةٍ كَالْمَلَايِكَةَ هَاؤُمْ وَصِفِ
12	وَطَرَفًا أَبْدَلِ وَطَوَّلْ وَأَقْصِرْ	نَحْوِ مِنَ الْمَاءِ وَجَاءَ فَاخْصِرْ
13	وَإِنْ يَكُنْ مِنْ بَعْدِ <sup>55</sup> يَاءٍ زَائِدَةٌ	أَوْ وَائِ أَبْدَلِ مُدْغَمًا خُدَّ فَايِدَةٌ
14	نَحْوُ هَنِيئًا وَخَطِيئَةً وَقُرُؤَ	وَقِيلَ فِي الْأَصْلِيِّ إِدْغَامِ كَسْوِ
15	وَإِنْ يَكُنْ مُحَرَّكًَا عَنْ حَرَكَتِهِ	أَفْسَلَامُهُ تَسْعُ زُرْفَتِ الْبِرَكَةِ
16	مَفْتُوحَةً عَنْ فَتْحٍ أَوْ كَسْرٍ وَضَمِّ	نَحْوُ تَأَدَّنْ مَلَيْتُ فَوَادُ تَمْ

<sup>54</sup> Katar nüshasında risalenin ismi *الأرجوزة الهمزة في باب الحمزة* olarak geçmektedir.<sup>55</sup> *بَعْدِ* kelimesi Katar nüshasında *من قبل* şeklinde yazılmıştır.

17	مَكْسُورَةٌ قَبْلَ الثَّلَاثِ صُوْرَتْ	نَحُوْ بَيْسِ خَاطِبِيْنَ سُنُّلَتْ
18	مَضْمُومَةٌ مِنْ بَعْدِهِنَّ تُعْرَفُ	مُسْتَهْزِؤُنْ وَرُؤُسُ وَرَوْفُ
19	إِنْ تَنْفَتِحَ وَقَبْلَهَا كَسْرٌ وَضَمٌّ	أَبْدَلْتَهَا يَاءً وَوَاوًا يَا حَكَمَ
20	وَعَبْرَ هَذَا بَيْنَ بَيْنٍ سَهْلًا	مِنْ جِنْسِ شَكْلِ الْهَمْزِ فَاغْنَمَ وَاعْمَلَا
21	وَبَعْدَ كَسْرِ دَاتٍ ضَمٌّ أَبْدَلُوا	يَاءً سُنْفَرُنُكَ فِيهِ مَتَلُوا
22	وَعَكْسُ هَذَا سُنُّلَتْ وَوَاوٍ ابْدَلُنْ	فِي مَذْهَبِ الْأَخْفَشِ هُوَ <sup>56</sup> أَبُو الْحَسَنِ
23	كَمَا لِيُونَ فَاحْذِفْنَ هَمْزَتَهُ	وَضَمٌّ قَبْلُ وَاتْرُكْنَ كَسْرَتَهُ
24	وَقَالَ فِي الْأُولَى كِتَابٍ سَهَّلُوا	وَالثَّانِي كَالْوَاوِ وَهَذَا مُعْضَلُوا
25	وَكُلَّمَا بَرَأَيْدٍ تَوَسَّطَا	فَخَفَّفْنَ بِالْخُلْفِ مِنْ غَيْرِ خَطَا
26	كَهَاءٍ تَنْبِيهِ وَيَاءِ النَّدَاءِ	وَاللَّامِ وَالْوَاوِ <sup>57</sup> كَذَا <sup>58</sup> وَالْبَاءِ
27	وَالسَّبِيْنِ وَاللَّامِ لِتَعْرِيفِ أَتَى	وَهَمْزِ الْاسْتِفْهَامِ وَالْفَا أَتَيْنَا
28	وَقَدْ أَتَى عَنْهُ اتِّبَاعُ الرَّسْمِ	إِنْ لَمْ يُخَالِفِ الْقِيَاسَ الْمُحْمِي
29	فَقَفَّ يَوَاوٍ إِنْ يَوَاوٍ صُوْرَتْ	مِثَالُهُ يَنْدَرُوكُمْ قَدْ حَزْرَتْ
30	كَذَا بِيَاءٍ إِنْ بِيَاءٍ رُسِمَا	كَمُوْنِيًّا أَبْنَانِكُمْ قَدْ عَلِمَا
31	وَإِنْ تَكُنْ قَدْ رُسِمَتْ بِالْأَلْفِ	فَقِفْ بِهَا نَحُوْ اسْتِمَارَتْ عُرِفِ
32	وَإِنْ تَكُنْ مَحْدُوْفَةً فَاحْذِفْهَا	نَحُوْ فَمَالُوْنَ يَطُوْنَ صِفْهَا
33	وَكُلَّمَا خُفِّفَ بِالْإِبْدَالِ	فَالرَّوْمُ وَالْإِسْمَامُ فِيهِ جَارِ
34	وَإِنْ يَكُنْ مُحْرَكًا فِي الطَّرْفِ	بَعْدَ مُحْرَكٍ كَذَا عَنْ أَلْفِ
35	سَهَّلَهُ بِالرَّوْمِ كَقَالَ الْمَلَأُ	وَالْمَاءِ <sup>59</sup> وَالسَّمَاءِ قَالُوا تَفْتُوْ

<sup>56</sup> Marmara Üniversitesi nüshasında هو şeklinde yazılmıştır.

<sup>57</sup> Marmara Üniversitesi nüshasında ilgili yer واللام والياء şeklinde geçmektedir.

<sup>58</sup> Marmara Üniversitesi nüshasında كذا kelimesi yazılmamıştır.

كَانَ هِشَامٌ وَاقِفًا كَحَمْرَةَ

وَكُلَّمَا تَطَرَّفْتُ مِنْ هَمْرَةَ

36

[تمت الأرجوزة الهمزة في باب الحمزة، مصنف الإمام العالم الفاضل الكامل، أحمد بن الجزري طال بقاه]<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> İlgili kelime her iki nüshada da **الماء** şeklinde harekelenmiştir. Ancak revm, fethada gerçekleşmemektedir. Revm kesreli ve dammeli bir harfte olacağı için kelime **الماء** şeklinde harekelenebilirdi.

<sup>60</sup> Son kısım Marmara Üniversitesi nüshasında yer almamaktadır.

#### 1.3.4. Risâlenin Tahlili

Ebû Bekr Ahmed İbnü'l-Cezerî'nin *Urcûze fî vakfî Hamza* adlı risâlesi, kıraat imamı Hamza'nın (ö. 156/773) hemzeli kelimeler üzerinde vakıf yaptığı zaman kıraatini nasıl gerçekleştirdiğini konu edinmektedir. Risâle Besmele ile başlamakta ve Şâm kıraat imamı İbn Âmir'in (ö. 118/736) ilk râvisi Hişam'ın (ö. 245/859) kelime sonundaki hemzelerin vakfının kıraatinde Hamza'ya muvafakat ettiğinden söz edilerek bitmektedir. Konu beyitler halinde (36 beyit) nazmedilmekte ve örneklerle anlaşılır kılınmaktadır.

İlk beyitte risâlenin Ebû Bekr Ahmed'e ait olduğu anlaşılmaktadır. Besmele ile başlayan risâlede, hamd ve şükür lafızlarına ve Hz. Peygamber için salâtü selama yer verilmektedir. Eski kaynaklarımızda da İslâm âlimlerinin ilgili beyitlerdekine benzer ifâdeleriyle karşılaşılmaktadır.<sup>61</sup>

Ebû Bekr Ahmed, nazım formunda yazılan risâlesinde Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) salât-ü selâmdan sonra Hamza'nın hemzeli kelimelerdeki vakıf kıraatlerine yer verdiğinden söz etmektedir. Hemze, kelimelerin ortasında ya da sonunda ve harekeli ya da harekesiz gelebilmektedir. Hemzenin bu durumlarına göre okunuşları da Hamza'ya göre farklılık arz etmektedir.

Ahmed, altıncı beyitten itibaren hemzenin kelimedeki sâkin gelme durumlarına göre okunuşlara işaret etmekte ve örnekler getirmektedir:

Sâkin hemzeyi mâkablinin harekesi cinsinden bir harf-i medde çevirerek okumaya ibdâl denir.<sup>62</sup>

- Eğer sâkin hemzeden önceki harfin harekesi fetha ise hemze elif harfine ibdâl edilir. الْمَلَأُ → الْمَلَا (el-A'râf 7/60)<sup>63</sup>
- Hareke damme ise hemze vâv harfine ibdâl edilir. يُوتِي → يُوتَى (el-Bakara 2/269)<sup>64</sup>
- Kesre ise hemze yâ harfine ibdâl edilir. وَيُؤَيِّئِي → وَيُؤَيِّئِي (el-Kehf 18/16)<sup>65</sup>

Yedinci beyitte üç örneğe işaret edilir: وَرَغِيَا، وَرُؤْيَا ve وَرُؤْيَا kelimeleri.

İlk verilen örnekte (وَرَغِيَا) mütevasıt bi nefsih hemze (kelimenin ortasında yer alan hemze)<sup>66</sup> kesreden sonra gelmiştir. Bu durumda وَرَغِيَا (Meryem 19/74) kelimesinin vakfında Hamza'ya

Bunun temelinde Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamalarının olduğunu söylemek mümkündür. Her işe hamd ile başlamanın gerekliliğiyle ilgili bir hadis için bk. Ebû Abdîrrahman en-Nesâî, "es-Sünenü'l-kübrâ", thk. Hasen b. Abdülmünim Şelbî (1421/2001), "Mâ Yestehibbû mine'l-kelâm inde'l-hâce", 10255 (9/184).

<sup>62</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 1/226.

<sup>63</sup> Muhammed Fehd Hârûf, *et-Teshîl li kirâati't-tenzîl mine'ş-Şâtibiyye ve'd-Dürre* (Dımeşk: Dârul-Beyrûtî, 1433/2012), 158.

<sup>64</sup> Abdülfettah Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân* (İstanbul: Asitane, ts), 11–12; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fî izâh-ı zübdetü'l-İrfân* (İstanbul: Asitane, ts), 27.

<sup>65</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 346; Hârûf, *et-Teshîl*, 295.

göre ibdâl ve izhar *وَرِيَا* ile idğâm *وَرِيَا* kıraatleri vardır.<sup>67</sup> İdğâm, iki harfi tek harf olarak telaffuz etmektir. Telaffuz esnasında ikinci harf şeddeli olur.<sup>68</sup>

İkinci verilen *رُؤْيَاكُ* örneğinde, kelimenin ortasında yer alan hemze dammeli bir harften sonra gelmiştir. Bu durumda *رُؤْيَاكُ* (Yusuf 12/5) kelimesinin vakfında Hamza'ya göre ibdâl *رُؤْيَاكُ* ve idğâm *رُؤْيَاكُ* vecihleri vardır.<sup>69</sup>

Üçüncü verilen *وَتَوَى* (el-Ahzâb 33/51) kelimesinin vakfında Hamza'ya göre iki vecih vardır: *وَتَوَى* vâv'a ibdâl ve *وَتَوَى* vâv'a ibdalden sonra idğâm ve *وَتَوَى*.<sup>70</sup>

Sekizinci beyitte *أَنْبِيَهُمْ* (el-Bakara 2/33) ve *نَبِيِّهُمْ* (el-Hicr 15/51) kelimeleri verilmiştir. Hamza'ya göre ilgili kelimelerde vakfedildiğinde *أَنْبِيَهُمْ* kelimesi *أَنْبِيَهُمْ* ve *أَنْبِيَهُمْ* şeklinde okunurken<sup>71</sup>; *نَبِيِّهُمْ* kelimesi ise *نَبِيِّهُمْ* ve *نَبِيِّهُمْ* şeklinde okunmaktadır.<sup>72</sup>

Ahmed, dokuzuncu beyitten itibaren de hemzenin kelimedeki harekeli gelme ve hemzeden önceki veya sonraki harfin harekesine göre de hemzenin okunuşları göstermekte ve konuya ilgili örnekler getirmektedir:

Hemze harekeli olur kendisinden önce de sâkin bir harf gelirse iki kısımda incelenir:

a. Hemze harekeli olur kendinden önce sahih sâkin bir harf gelirse nakl gerçekleşir. Kıraat ilminde nakl, harekeli hemzenin hazfedilerek harekesinin, kendinden önceki sâkin harfe verilmesidir.<sup>73</sup> Örnek olarak *مَوْلَا* → *مَوْلَا* (el-Kehf 18/58) kelimesi verilmektedir. Bu durumda hemzenin kesre harekesi kendinden önceki sâkin vâv harfine verilir ve hemze düşürülerek nakl gerçekleşmiş olur.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> Kelimenin ortasında bulunan hemzeye, hemze-i mütevassta denir. Bu tür hemzeli kelimeler, sâkin ve müteharrik olmak üzere iki kısımdır. Kelimedeki mütevasst bi-nefsih ve mütevasst bi-ğayrih olarak bulunur. Bk. Akaslan, *Kıraat İlminde Hemze Üzerine Vakf Meselesi*, 46.

<sup>67</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 1/227; Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müyyesser fi'l-kirâati'l-erbea aşere* (Dımeşk: Dâru İbn-i Kesir, 1415/1995), 310; *et-Teshîl*, 310.

<sup>68</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/274.

<sup>69</sup> Hârûf, *el-Müyyesser*, 236; Hârûf, *et-Teshîl*, 236.

<sup>70</sup> Hârûf, *el-Müyyesser*, 425; Hârûf, *et-Teshîl*, 425.

<sup>71</sup> Hârûf, *el-Müyyesser*, 6.

<sup>72</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 1/227; Hârûf, *el-Müyyesser*, 264.

<sup>73</sup> Nakl ile ilgili detaylı bilgi ve örnekler için bk. Dâni, *et-Teyâsîr*, 35; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/408; Dimyâtî, *İthâf*, 1/213; Salim Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-celîyye fi'l-kirâati's-seb min tarîki's-şâtibiyye* (Kahire: Dâru Muhaysin, 1426/2005), 33.

<sup>74</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 135 İmam Şâtibî ise konuyla ilgili olarak *وَأَسْقَطُهُ حَتَّى وَحَرَكَ بِهِ مَا قَبْلَهُ مُتَسَكِّنًا* demektir. Bk. Kâsım b. Firruh Şâtibî, *es-Şâtibiyye el-Müsemmâ: Hurûjü'l-emânî ve vecbü't-tehânî fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Muhammed Temim Zu'bî (Medine: Dâru'l-Gavsân, 1431/2010), 19 (237. beyit).

➤ Şayet fethalı bir hemze kelimenin sonunda bulunursa ve kendisinden önce sahih sâkin bir harf gelirse sadece nakl gerçekleşir ve o son harf durma esnasında sadece cezimlenir. →الْخَبَاءُ →الْخَبَّ (en-Neml 27/25) haline gelir ve tek vecih iskan okunur.<sup>75</sup>

➤ Hemze kesreli olup kelimenin sonunda bulunur ve kendinden önce de sahih sâkin bir harf gelirse nakl ile iskan ve nakl ile revm vecihleri gerçekleşir. Revm, harekeyi hafif bir sesle belli etmek (ihfâ etmek); harekedeki sesi zayıflatmak<sup>76</sup> ve harekenin üçte birini okuyup üçte ikisini terk etmek manasına gelmektedir.<sup>77</sup> Ahmed İbü'l-Cezerî الْمَرْءُ (el-Bakara 2/102) kelimesini örnek verir. İmam Hamza için ilgili kelimeye durulduğunda iki vecih gerçekleşir:

- Hemzenin harekesini mâkablîne nakl; hemzeyi hazften sonra vakf için iskân

→الْمَرْءُ → الْمَرُّ → الْمَرْءُ (Nakl ile iskan) şeklindedir.

- Hemzenin harekesini mâkablîne nakl; hemzeyi hazften sonra sahih harfin aldığı kesresini revm →الْمَرْءُ → الْمَرُّ (Nakl ile revm) şeklindedir.<sup>78</sup>

Verilen bilgilere şu ilaveler yapılabilir: Şayet hemze مِنْ (Âl-i İmrân 3/91) örneğinde olduğu gibi gelirse üç vecih gerçekleşir: Nakl ile iskân, nakl ile revm ve nakl ile işmam.<sup>79</sup> İşmam, vakıf halinde harfin harekesini düşürmek ve harekeye işâretle ses olmaksızın dudakları dammelemektir.<sup>80</sup>

b. Hemzenin harekeli ve kendinden önceki harfin de illet harfi olması durumunda Hamza'nın kelime üzerinde vakfıyla ilgili şu hususlar söylenebilir:

Hemze harekeli ve kendinden önceki harf de harf-i med olan vâv-ı asliye olursa vakıf esnasında iki vecih ortaya çıkar. Risâlede bu konuyla ilgili Rûm sûresinin 10. âyetindeki السُّوَّى kelimesi örnek verilmektedir. Burada vakfedilirse İmam Hamza'ya göre iki vecih olur: Nakl ve idğâm.<sup>81</sup> İlki, hemze hafzedilerek harekesi vâv'a nakledilir ve kelime aslı üzerine (imâleyle)<sup>82</sup> السُّوَّى → السُّوَّى şekline getirilerek okunur. İkincisi, hemzeyi vâv'a ibdâlden sonra birinci vâv'ı ikinci vâv'a idğâm ederek aslı üzere imaleyle beraber السُّوَّى → السُّوَّى şeklinde okumaktır.<sup>83</sup>

Hemze harekeli ve kendinden önceki harf de harf-i med olan yâ-i asliye ya da harf-i lîn olan yâ-i asliye olursa vakıf esnasında yine iki vecih ortaya çıkar: İlki, hemzenin harekesi yâ'ya

<sup>75</sup> Hârûf, *et-Teshîl*, 379.

<sup>76</sup> Fatih Çollak, "Revm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul2008), 35/31.

<sup>77</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 185.

<sup>78</sup> Hârûf, *et-Teshîl*, 16.

<sup>79</sup> Hârûf, *et-Teshîl*, 61.

<sup>80</sup> Ebû Muhammed el-Kaysî Mekkî, *Kitâbü't-tebsira fi'l-kerââtî's-seb'*, thk. Muhammed en-Nedvî (Hindistan1402/1982), 335.

<sup>81</sup> Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-celîyye*, 628.

<sup>82</sup> İmale, fethayı kesreye doğru ya da elifi yâ'ya doğru meylettirerek okumak demektir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

<sup>83</sup> Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-kerâât*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medinets), 3279; Dimyâtî, *İthâf*, 2/355.



nakledilir ve hemze hafzedilir. Ahmed, سَيِّئَةٌ (el-Mülk 67/27) kelimesini konuya örnek verir. Kelime سَيِّئَةٌ → سَيِّئَةٌ haline gelir. İkincisi meftûh yâ'ya ibdâlden sonra idğamdır. سَيِّئَةٌ → سَيِّئَةٌ olarak okunur.<sup>84</sup> O, yine ilgili kurala شَيِّئًا (el-Bakara 2/48) kelimesini örnek verir. شَيِّئًا → شَيِّئًا ve شَيِّئًا halinde iki vecih olarak okunur.<sup>85</sup>

Risalenin on bir ve on ikinci beyitlerine göre şu bilgilere yer verilebilir:

Hemze, mütevassıt bi-nefsih hemze olur ve eliften sonra harekeli olarak gelirse bu durumda vakıf halinde iki vecih gerçekleşir: Tûl ile teshîl ve kasr ile teshîldir. Tûl, kurrâ nezdinde med mertebelerin en üst derecesidir.<sup>86</sup> Kasr ise bir kelimedden meddin kaldırılmasına yani tabiî meddin terkedilmesine ya da harf-i meddin veya harf-i lîn'in ziyâdesiz olarak yani bir elif miktarı okunarak isbâtına denir.<sup>87</sup> Teshîl, yan yana gelen iki hemzeden ikincisini, hemze ile harekesi cinsinden olan elif veya yâ veya vâv arasında –he (هـ)'ye benzetmeden okumaktır.<sup>88</sup> İkinci hemzenin harekesi üstün ise bu ikinci hemze, hemze-elif arası; esre ise hemze-yâ arası, ötre ise hemze-vâv arası bir ses ile okunur.<sup>89</sup> Teshîl uygulamasını, "fem-i muhsin" denilen iyi bir hocadan öğrenmek gerekmektedir. Müellif ilgili konuya,<sup>90</sup> الْمَلِكَةِ ve هَاؤُمْ<sup>91</sup> kelimelerini örnek vermektedir. Buna göre الْمَلِكَةِ → الْمَلِكَةِ<sup>92</sup> ve هَاؤُمْ → هَاهُمْ<sup>93</sup> kelimelerinde tûl ile teshîl ve kasr ile teshîl vecihleri vardır.<sup>94</sup>

الماء (el-A'râf 7/50) ve جاء (el-A'râf 7/113) kelimelerinde olduğu gibi hemze mütetarrif olup kelimenin sonunda bulunursa ve kendisinden önce de elif varsa kelimenin son harekesine göre şu vecihler ortaya çıkar:

الماء kelimesinde olduğu gibi son harfin harekesi kesre ise tûl ile ibdâl, tevassut ile ibdâl, kasr ile ibdâl ve tûl ile teshîl mearrevm ve kasr ile teshîl mearrevm olmak üzere toplam beş vecihdir. Örnek olarak Hamza'nın beş vechinden tûl ile ibdâl vechinin okunuşunu vermek gerekirse, hemze ibdâl edilir ve mîm harfinin fetha sesi beş elif miktarı çekilerek المَّا şeklinde kıraat edilir.

<sup>84</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/551-552.

<sup>85</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 41-42; Hârûf, *et-Teshîl*, 7.

<sup>86</sup> İbrahim b. Saîd Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kiraât* (Riyad: Daru'l-Hadarâ li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1429/2008), 81.

<sup>87</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2005), 202.

<sup>88</sup> Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 91.

<sup>89</sup> Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 92; Ali b. Muhammed Dabbâ, *el-İzâe fî beyâni usûli'l-kirâe* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1420/1999), 23.

<sup>90</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>91</sup> el-Hâkka 69/19.

<sup>92</sup> Kelimenin ortasındaki هـ teshîle işaretledir ve التسهيل kelimesinin kısaltması olarak yazılmıştır. Yoksa "he" olarak okunur anlamında değildir. Hatta teshilli olan harf "he" olarak okumaktan kaçınmak gerekmektedir. Çalışmada teshilli harflerin gösterimi ilgili şekilde yazılacaktır. Buna benzer bir gösterimi aşere takrip vücühât kitaplarında görmek mümkündür. Bir örnek için bk. *İstanbul Tarikinden Takrib Mecmuası*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 0039), 3.

<sup>93</sup> Bu kelimedde de bir önceki kelimeye benzer bir durum vardır.

<sup>94</sup> Hamza için tûl 5, tevassut 3 ve kasr 1 elif miktarıdır. Hişâm için tûl 3, tevassut 2 ve kasr 1 elif miktarıdır. Akaslan, *Kirâat İlminde Hemze Üzerine Vakf Meselesi*, 85. Ayrıca Şâtîbî konuyla ilgili olarak سَوَى أَنَّهُ مِنْ بَعْدِ مَا أَلْفِ جَزَى . . . يُسَهِّلُهُ مَهْمَا . . . demektedir. Bk. Şâtîbî, *Hurûju'l-emânî*, 20 (238. beyit).

Yine Hamza'nın tûl ile teshîl mearrevm vechinin okunuşunu vermek gerekirse mîm harfî beş elif miktarı uzatılır ve kelimenin sonundaki hemze revmli teshîl yapılıp ve **الْمَاهِر** şeklinde okunur. Verilen beş vechin, hemzenin harekesinin dammeli olduğu zaman da geçerli olduğunu söylemek gerekmektedir.<sup>95</sup> Ayrıca teshîl yapılırken harfin harekesi kesre ise teshîli yâ'ya damme ise vâv'a doğru yapmak gerektiği de ifâde edilmelidir.

Şayet **كَلِمَاتٍ** kelimesinde olduğu gibi son harfin harekesi fetha ise tûl ile ibdâl, tevassut ile ibdâl ve kasr ile ibdâl şeklinde üç vecih vardır: Örnek olarak Hamza'nın üç vechinden tûl ile ibdâl vechinin okunuşunu vermek gerekirse cîm harfî beş elif miktarı uzatılır ve **كَلِمَاتٍ** şeklinde kıraat edilir.<sup>96</sup>

Ebû Bekr Ahmed'in on üç ve on dördüncü beyitlerdeki verdiği bilgilere göre şunlar söylenebilir:

en-Nisâ sûresi 4. âyetinde yer alan **هَٰئِنَّا** ve en-Nisâ 112. âyetindeki **حَٰطِيَّةً** kelimelerinde olduğu gibi hemze, zâid yâ harfinden sonra gelirse, hemze yâ harfine ibdâl edilir ve zâid yâ mübdel hemzeye idğâm edilir. Bu durumda kelimeler **هَٰئِنَّا** → **هَٰئِنَا** ve **حَٰطِيَّةً** → **حَٰطِيَّةً** şeklinde telaffuz edilir.<sup>97</sup> Yine beyitte verilen el-Bakara sûresi 228. âyette yer alan **قُرْءٍ** kelimesinde ise hemze zâid vâv harfinden sonra gelmiştir. Kelimenin vakıf durumunda iki vecih söz konusudur. Hemzeyi vâv'a ibdalden sonra zâid vâv hemzeden mübeddel olan vâv'a idğâm edilip **قُرْءٍ** → **قُرْءُ** okunur. Bir de ikinci vecih olarak müdğamün fih olan ibdâl edilmiş vâv'ın kesresiyle revm yapılıp ve **قُرْءٍ** diye okunur.<sup>98</sup>

Şayet hemze harf-i med olan vâv harfinden sonra gelirse ve hemzenin harekesi damme olursa vakıfta altı vecih, kesre olursa dört vecih okunur. Konuyla ilgili Âl-i İmrân sûresi 174. âyetindeki **سَوَاءٌ** kelimesi verilmektedir. Buna göre ilgili kelimenin vakfında Hamza'ya göre altı vecih vardır: Hemzenin harekesini vâv'a nakledip hemzeyi de hazfettikten sonra vakf için iskân, işmam ve revm, vâv'a ibdâl ile idğâm ettikten sonra vakf için iskân, işmam ve revm. Şayet **سَوَاءٌ** (en-Nisâ 4/149) kelimesinde vakfedilirse o zaman işmam vecihleri alınmaz ve dört vecih kıraat edilir.<sup>99</sup>

Risâlenin on beşinci beytinden on dokuzuncu beytine kadar hemzenin ve kendisinden önceki harfin harekeli olma durumunda Hamza için dokuz vakıf şekli olacağından bahsedilmektedir. Buna göre,

<sup>95</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 129, 231.

<sup>96</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 128.

<sup>97</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 134.

<sup>98</sup> Pâluvi, *Zübde*, 35; Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 125–126.

<sup>99</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 126.

- Şayet hemze fethalı olur kendisinden önce de fethalı bir harf gelirse vakfedilirken hemze teshîlli okunur. تَأَدَّنْ → تَهْدَنَّ (el-A'râf 7/167)<sup>100</sup>
- Hemze fethalı olur kendisinden önce kesreli bir harf gelirse vakfedilirken hemze yâ'ya ibdâl edilerek okunur. مُلَيْتْ → مَلَيْتْ (el-Cin 72/8)<sup>101</sup>
- Hemze fethalı olur kendisinden önce dammeli bir harf gelirse vakfedilirken vav'a ibdâl edilerek okunur. فُؤَادْ → فَوَادْ (el-Kasas 28/10)<sup>102</sup>
- Hemze kesreli gelir kendisinden önce fethalı bir harf gelirse vakfedilirken hemze teshîlli okunur. بَيْيسْ → بَيْيسْ (el-A'râf 7/165)<sup>103</sup>
- Hemze kesreli gelir kendisinden önce kesreli bir harf gelirse vakfedilirken hemze teshîlli okunur. خَاطِئِنْ → خَاطِئِنْ (Yusûf 12/97). Bu örnekte olduğu gibi hemzeden sonra sâkin yâ gelirse bir vecih olarak da hemze hazfedilir ve خَاطِئِنْ okunur.<sup>104</sup>
- Hemze kesreli gelir kendisinden önce dammeli bir harf gelirse vakfedilirken iki vecih ortaya çıkar: Hemzenin teshîli ve hemzeyi vâv'a ibdâl. Örneğini et-Tekvîr sûresi 8. âyette görmek mümkündür. سَيْلَتْ → سَهْلَتْ (Teshîlli) ve سَوْلَتْ (Vâv'a ibdâlli).<sup>105</sup>
- Hemze dammeli, kendisinden önce kesreli bir harf gelir ve kendisinden sonra da sâkin vâv harfi gelirse مُسْتَهْزُونَ (el-Bakara 2/14) kelimesinde olduğu gibi, o zaman vakıf esnasında 3 vecih ortaya çıkar. مُسْتَهْزُونَ → مُسْتَهْزُونْ (Teshîlli), مُسْتَهْزِيُونَ (Yâ'ya ibdalli) ve مُسْتَهْزُونَ (Hemzenin hazfi ile).<sup>106</sup>
- Hemze dammeli olup kendisinden önce de dammeli bir harf gelirse es-Sâffât sûresi 65. âyetteki رُؤُسْ kelimesi gibi, o zaman iki vecih vardır: رُؤُسْ → رُؤُوسْ (Teshîlli) ve رُؤُسْ (Hemzenin hazfi ile)<sup>107</sup>
- Hemze dammeli olup kendisinden önce de fethalı bir harf gelirse Âl-i İmrân sûresi 30. âyetindeki رَوْفْ kelimesinde olduğu gibi vakfedildiğinde tek vecih vardır. رَوْفْ → رَهْوَفْ (Hemze teshîlli)<sup>108</sup>

Ebû Bekr Ahmed, on dokuzuncu beyitten itibaren, vakıf esnasında hemzenin okunuşuyla ilgili örnekler vermektedir.

<sup>100</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 136–137.

<sup>101</sup> Hârûf, *et-Teshîl*, 572.

<sup>102</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 83; Hârûf, *et-Teshîl*, 386.

<sup>103</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/67; Hârûf, *et-Teshîl*, 172.

<sup>104</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/154; Hârûf, *et-Teshîl*, 246.

<sup>105</sup> Şâtıbî, *Harzî'l-emânî*, 20; Dimyâtî, *İthâf*, 2/591.

<sup>106</sup> Şâtıbî, *Harzî'l-emânî*, 20; Dimyâtî, *İthâf*, 1/379; Pâluvi, *Zübde*, 18; Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 50.

<sup>107</sup> Hârûf, *et-Teshîl*, 448.

<sup>108</sup> Kaynaklarda bir de vâv'a ibdâl vechi zikredilmekteyse de sahih kabul edilmemektedir. Bk. Dimyâtî, *İthâf*, 1/474.

İlk olarak şu kuralı vermek yerinde olacaktır: Hemzenin harekesi fetha, kendisinden önceki harfin harekesi kesre ise hemze yâ'ya ( نَاشِيَتٌ → نَاشِيَتٌ ); harfin harekesi damme ise ( مُوجَلًا → مُوجَلًا ) hemze vâv'a ibdâl edilir. Bu iki durumun dışında kalanlarda hemzeden önceki harfin harekesinin durumuna göre teshîl gerçekleşir. Eğer harf fetha ise teshîl hemze ile elif arasında, kesre ise hemze ile yâ arasında; damme ise hemze ile vâv arasında gerçekleştirilir.

➤ Eğer hemze dammeli kendisinden önceki harfin harekesi kesreli ise vakıf esnasında hemze yâ'ya ibdâl edilir. el-A'lâ sûresi 6. âyette konuya örnek vardır.

سُوْلَتْ → سُوْلَتْ (et-Tekvîr 81/8).<sup>109</sup> Bu kuralın tersi olursa yani hemzenin harekesi kesreli, kendisinden önceki harfin harekesi dammeli, o zaman hemze vâv'a ibdâl edilir. سُوْلَتْ → سُوْلَتْ (et-Tekvîr 81/8).<sup>110</sup>

Verilen örneklerde Ahfeş'in (ö. 215/830)<sup>111</sup> usûlü vardır.<sup>112</sup>

➤ Şayet es-Saffât sûresinin 37/66. âyetindeki أَفْمَالُونَ kelimesinde olduğu gibi hemze dammeli, kendisinden önce kesreli bir harf varsa ve kendisinden sonra da vâv harfî gelirse o zaman مُسْتَهْزُونَ kelimesinin vakıf esnasında gerçekleşen kuralları uygulanır.<sup>113</sup>

Ebû Bekr Ahmed, yirmi beşinci beyitten yirmi sekizinci beyte kadar hemzenin zâid bir harfle mütevassıt olması durumundan bahseder. Yani hemzenin, kelimenin ilk harf olmasına rağmen başına zâid bir harf gelerek ortaya gelmesi anlamında değerlendirmek gerekir. Böyle durumlarda Hamza için tahfîf<sup>114</sup> hulf<sup>115</sup> ile olur.

➤ Hâ-i tenbihten sonra hemze gelirse, en-Nisâ 4/109. âyetindeki هَآئِنْتُمْ kelimesinin vakıf halinde olduğu gibi هَآئِنْتُمْ beş elifle tahkîkli<sup>116</sup> ve هَآئِنْتُمْ beş elif ve 1 elifle teshîlli okunur.<sup>117</sup>

➤ Yâ-i nidâ'dan sonra hemze gelirse el-Bakara 2/21. âyetteki أَيُّهَا kelimesinde olduğu gibi vakıfta أَيُّهَا 5 elifle tahkîkli ve أَيُّهَا 5 elif ve 1 elifle teshîlli durulur.<sup>118</sup>

<sup>109</sup> Hârûf, *et-Teshîl*, 591.

<sup>110</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/591; Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 503.

<sup>111</sup> Burada ismi verilen kişi Ahfeş el-Evsat olmalıdır. İsmi Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî'dir. Basra dil mektebinin tanınmış âlimidir. Bk. İnci Koçak, "Ahfeş el-Evsat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1988), 1/526.

<sup>112</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/444-445; Hârûf, *et-Teshîl*, 586, 591.

<sup>113</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 437.

<sup>114</sup> Tahfifle ilgili kavramlardan ibdâl, hazf, beyne beyne teshîl için bk. Ebû Şâme, *İbrâzî'l-meânî*, 165. Tahfifle ilgili kavramlara ilâve olarak nakl ve idğâm da verilmektedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/428; Saleh, Alaadin-Bulut, Ali, "Hemzenin "İlm-u Resmî'l-Masâhif" ve Kıraattaki Yeri", 85–86 Bazı kaynaklarda da tahfîf teshîl anlamında geçmektedir. Dabbâ, *el-İzâe*, 27.

<sup>115</sup> İmam veya ravinin kendi kıraat veya rivayetinin dışında diğer ravilere muvafakat ettiği ikinci veche işaret eder. Bu durumda imam veya râvinin münferiden veya bir iki imam ve ravi ile muvafakat ettiği ilk ihtilaf onun ilk vechi kurrânın çoğuna muvafakat ettiği ikinci ihtilâfı ise o râvinin veya imamın hulfu diye isimlendirilir. Bk. Nihat Temel, *Kıraat ve Tevid İstılabları* (İstanbul: İFAV, 2009), 63-64.

<sup>116</sup> Hemzenin kendi mahrecinden çıkarılarak okunmasıdır. Tahkîk kıraati, teshîl, idğâm, imâle ve beyne olmayan okuyuş demektir. Bk. Dabbâ, *el-İzâe*, 23.

<sup>117</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 139, 155-159, 186.

➤ Lâm harfinden sonra hemze gelirse el-Haşr 59/13. âyetteki **لَأَنْتُمْ** kelimesinde olduğu gibi vakıfta **لَأَنْتُمْ** tahkîkli ve **لَهَنْتُمْ** teshîlli durulur.

➤ Vâv harfinden sonra hemze gelirse el-Bakara 2/33. âyetteki **وَأَعْلَمُ** kelimesinde olduğu gibi vakıfta **وَأَعْلَمُ** tahkîkli ve **وَهَعْلَمُ** teshîlli durulur.

➤ Bâ harfinden sonra<sup>119</sup> hemze gelirse el-A'râf 7/54. âyetteki **بِأَمْرِهِ** kelimesinde olduğu gibi vakıfta **بِأَمْرِهِ** tahkîkli ve **بِأَمْرِهِ** ya ibdalli durulur.<sup>120</sup>

➤ Sin harfinden sonra hemze gelirse el-A'râf 7/145. âyetteki **سِإَصْرَفُ** kelimesinde olduğu gibi vakıfta **سِإَصْرَفُ** tahkîkli ve **سِإَصْرَفُ** teshîlli durulur.<sup>121</sup>

➤ Lâm-ı tariften sonra hemze gelirse el-Mü'min 40/59. âyetteki **الْأَرْضِ** kelimesinde olduğu gibi vakıfta **الْأَرْضِ** sekte ve nakl vecihleri alınarak durulur.<sup>122</sup>

➤ İstifhâm hemzesinden sonra hemze gelirse Âl-i İmrân 20. âyetteki **أَسْلَمْتُمْ** kelimesinde olduğu gibi vakıfta **أَسْلَمْتُمْ** tahkîkli ve **أَسْلَمْتُمْ** teshîlli vecihleri vardır.<sup>123</sup>

➤ Fâ harfinden sonra hemze gelirse et-Tevbe 9/95. âyetteki **فَأَعْرَضُوا** kelimesinde olduğu gibi vakıfta **فَأَعْرَضُوا** tahkîkli ve **فَأَعْرَضُوا** teshîlli vecihler okunur.<sup>124</sup>

Bir de konuyla ilgili olarak kâf harfinden sonra hemzenin gelme durumunu ilave etmek gerekebilir. Şayet kaf harfinden sonra hemze gelirse el-Ahkâf 46/35. âyetteki **كَانَهُمْ** kelimesinde olduğu gibi vakıfta **كَانَهُمْ** tahkîkli ve **كَانَهُمْ** teshîlli vecihler okunmaktadır.<sup>125</sup>

Ebû Bekr Ahmed, *Urcûze*'de Hamza'nın hemze üzerindeki vakıf okuyuşlarının resm-i hatla olan irtibatından da bahseder. Hamza, hemze üzerinde vakfederken kıyasi/tasrîfî ve resmî/ıstîlâhî yöntemi kullanarak okuyuş gerçekleştirir. Her iki yöntemde dâir kıraat kitaplarında ilgili yerlerde örnekler vardır.<sup>126</sup>

Resm-i hat için er-Resmü'l-Osmânî ve Resmü'l-Mushaf gibi kavramlar da kullanılmaktadır.<sup>127</sup> Kıraat ilminde resm kelimesi, Hz. Osman Mushaflarında yazılı olan sûreti ifâde eder. Hamza, hemzeli bir kelimedede vakfettiğinde kıyasî hatta muhalefet etmeyen resm-i hattı esas alır ve elif, vâv, yâ ve hazf konusunda Mushaf hattına uyar. Hemzeler mushaflarda elif, yâ veya vâv sûretinde yazılır ve bir de hazfedilir yani hiçbir sûretle yazılmaz.

<sup>118</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 139.

<sup>119</sup> Burada "bâ" harfi kesreli gelmektedir.

<sup>120</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 52.

<sup>121</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 53, 139, 235.

<sup>122</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 33, 140, 448.

<sup>123</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 139, 154.

<sup>124</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 52–53.

<sup>125</sup> Hârûf, *el-Mîyesser*, 506.

<sup>126</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/428-491; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fününi'l-kirâât*, 3/931-953.

<sup>127</sup> Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul2006), 31/243.

İlgili yerde Ahmed, vâv ile yazılan hemzelere örnek olarak eş-Şûrâ 42/11. âyetindeki **يَذْرُؤُكُمْ** kelimesini örnek verir. İlgili kelimedede durulduğunda tek vecih teshîl gerçekleşir ve **يَذْرُؤُكُمْ** → **يَذْرُؤُكُمْ** şeklinde teshîlli okunur.<sup>128</sup> Yâ ile yazılan hemzelere el-Kehf sûresi 18/58. âyetindeki **مَوَالٍ** kelimesini ve en-Nisâ sûresi 4/23. âyetindeki **أَبْنَائِكُمْ** kelimesini örnek verir. **مَوَالٍ** kelimesinde hemzenin kesre harekesi kendinden önceki sâkin vâv harfine verilir ve hemze düşürülerek nakl gerçekleşmiş olur ve **مَوَالٍ** şeklinde okunur. Bir de hemze vâv harfine çevrilir, idgâm edilir ve **مَوَالٍ** şeklinde okunur.<sup>129</sup> Yine konuyla ilgili, beyitte verilen örnek en-Nisâ sûresinin 4/23. âyetindeki **أَبْنَائِكُمْ** kelimesidir. İlgili kelimedede vakıf esnasında tûl ile teshîl ve kasr ile teshîl vecihleri vardır. Kelimenin ikinci hemzelerinde teshîl hemze ile yâ arasındadır.<sup>130</sup> Elif sûretinde yazılan hemzelerin üzerinde dururken ya elife çevrilerek ya da teshîl yapılarak durulur.<sup>131</sup> Ahmed İbnü'l-Cezerî ez-Zümer sûresi 39/45. âyetindeki **أَشْمَازَتْ** kelimesini örnek verir. İlgili kelimedede durulduğunda hemzenin teshîli ile **أَشْمَازَتْ** şeklinde durulur.<sup>132</sup> Bunlarla birlikte hiçbir sûrette yazılmayıp da hazif varsa hazifli durulur.<sup>133</sup> İlgili beyitlerde verilen es-Sâffât 37/66. âyetteki **فَمَالُونَ** ve et-Tevbe 9/120. âyetindeki **يَطُونَ** kelimelerinde hazifli durulur. Şayet **فَمَالُونَ** kelimesinde durulursa **مُسْتَهْزُونَ** kelimesinin vakıf esnasında gerçekleşen kuralları uygulanır.<sup>134</sup> Buna göre üç vecih ortaya çıkar: İlki **فَمَالُونَ** teshîlli, ikincisi **يَطُونَ** ya'ya ibdâlli ve üçüncüsü ise **فَمَالُونَ** hazifli okumadır.<sup>135</sup> Şayet **يَطُونَ** kelimesinde durulursa iki vecih ortaya çıkar: İlki **يَطُونَ** teshîlli ve **يَطُونَ** şeklinde hemzeyi hazfedip vâv'ı iskânla durmaktır.<sup>136</sup>

Ebû Bekr Ahmed İbnü'l-Cezerî otuz üçüncü beyitten otuz altıncı beyte kadar hemzenin kelimenin son harfi olduğunda vakıf esnasında hangi kurallara dikkat edileceğine işaret eder:

Hemze-i mütetarrife denilen hemzenin kelimenin sonunda bulunması hususunda med harfine ibdâl edilen hemzelerin dışında<sup>137</sup> Hamza için vakfederken duruma göre ibdalle birlikte revm ve işmam yapılmalıdır. Bir de kelime sonunda harekeden sonra gelen hemzeyi de revmli teshîl etmek gerekir. Konuya örnek olarak dört kelime verilmiştir:

İlki **الْمَلَأَ** kelimesidir.<sup>138</sup> Hemze kelimenin son harfi olup damme harekelidir ve fethalı bir harften sonra gelmiştir. Bu kelime resm-i kıyâsî itibariyle elif suretinde yazılmıştır ve kelimedede vakıf esnasında iki vecih okunarak durulur. Elife ibdalli **الْمَلَأَ** ve **الْمَلَأَ** teshîl ile revm.<sup>139</sup>

<sup>128</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 137, 454.

<sup>129</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 135.

<sup>130</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 96, 174, 181.

<sup>131</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 139–140.

<sup>132</sup> Hârûf, *et-Teshîl*, 473.

<sup>133</sup> Ayrıca örnekler için bk. Tefkîk İbrahim Damra, *Raf'atü'd-deracât fî kirâe Hamza ez-Zeyyât* (Ürdün1439/2018), 38.

<sup>134</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 437.

<sup>135</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 138.

<sup>136</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 137.

<sup>137</sup> **أَفْرَأَ** ve **أَفْرَأَ** kelimelerinde olduğu gibi. Bk. Damra, *Raf'atü'd-deracât fî kirâe Hamza ez-Zeyyât*, 34.

<sup>138</sup> el-A'râf 7/60.

<sup>139</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 123.



İkincisi الماء kelimesidir.<sup>140</sup> Mahtutlarda hemze الماء şeklinde fetha ile harekelenmiştir. Şayet hemze de durulacak olursa üç vecih ortaya çıkar: Tûl ile ibdâl,<sup>141</sup> tevassut ile ibdâl ve kasr ile ibdâldir. Örnek olarak ilk vechi vermek gerekirse mim harfî fetha harekeli beş elif çekilir ve hemze okunmaz.<sup>142</sup> Son harfin harekesi fethalı olan kelimelerde revm ve işmam vecihleri bulunmaz.

Şayet الماء kelimesinde olduğu gibi hemze kelimenin son harfî olup kesre harekeli olsa ve eliften sonra gelse vakıf esnasında beş vecih ortaya çıkar: Tûl ile ibdâl, tevassut ile ibdâl, kasr ile ibdâl, tûl ile teshîl ve mearrevm, kasr ile teshîl mearrevm'dir. Örnek olarak ilk vechi vermek gerekirse mim harfî fetha harekeli beş elif uzatılır ve hemze okunmaz. İlgili kelimeye benzer lafızlarda da aynı durum geçerlidir.<sup>143</sup>

İlgili konunun üçüncü kelimesi olan السماء kelimesi الماء kelimesiyle aynı kuralları içermektedir.<sup>144</sup>

Verilen son kelime ise تَفْتَوُا lafzıdır.<sup>145</sup> Burada hemze kelimenin sonunda olup damme harekeliştir. Kendisinden önce fetha harekeli bir harf vardır. Hemze yazılırken ğayr-i kıyâsî olarak vâv sûretinde resmedilmiştir ve ilgili kelimedeki vakıf esnasında beş vecih ortaya çıkar: Elife ibdâl تَفْتَوُا, teshîl ile revm تَفْتَوُا, vâv'a ibdalden sonra vakıf için iskân تَفْتَوُا, vâv'a ibdalden sonra vakıf için iskân ile işmâm تَفْتَوُا (dudaklar damme durumunda) ve vâv'a ibdâlden sonra hemzenin harekesini vâv'a nakl ve revmli تَفْتَوُا (damme harekeyi 1/3 oranında belirtme)<sup>146</sup>

Ahmed İbnü'l-Cezerî son beyitte, mütetarrif hemzelerin vakıflarındaki Hamza'nın kıraatlerinin Hişâm için de geçerli olduğunu söyleyerek genel bir kurala işaret eder ve Urcûze'yi bitirir.

### Sonuç

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, kıraat ilmi alanında önemli otorite olan İbnü'l-Cezerî'nin oğlu ve aynı zamanda kendisinden iyi eğitim almış bir öğrencisidir. Kıraat litara-türü ile ilgili ilkten sayılacak eserleri okuması, dinlemesi, pek çok kitabı ezberlemesi, bazı kitapları şerh etmesi ve bunun yanında kıraat eğitimi vermesi onu alanında önemli hale getirmiş ve kıraat âlimleri arasında yer almasını sağlamıştır.

Müellifin eserlerinden bazıları araştırmacılar tarafından incelenmiş ve ilim dünyasına kazandırılmıştır. Kıraat ilmi alanında önemli bir yere sahip olan Urcûze fî vakfî Hamza risâlesi ise konu edilmemiştir. Alandaki boşluğun giderilmesi amacıyla bu çalışmada ilgili eser şekil ve muhteva açısından incelenmiş ve tahlili yapılmıştır. Çalışmanın, kıraat ilmi sahasındaki akademik araştırma-

<sup>140</sup> el-Furkân 25/54.

<sup>141</sup> İbdâle iskât da denilebilir.

<sup>142</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 128.

<sup>143</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 129.

<sup>144</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 129.

<sup>145</sup> Yûsuf 12/85.

<sup>146</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umde*, 123.



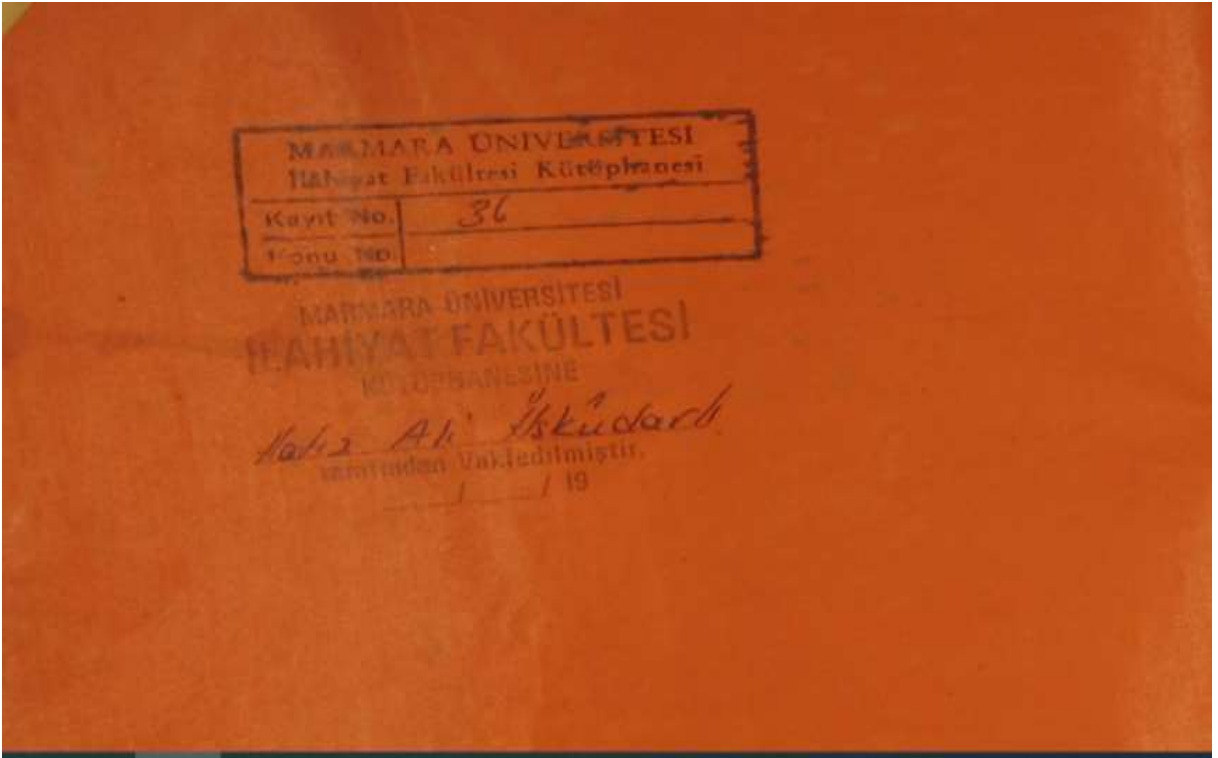
lara bir nebze de olsa da katkı yapması ümit edilmekte ve Aşere-Takrib-Tayyibe eğitim ve öğrenimlerinde hocalara ve öğrencilere yardımcı olması ve hemzenin vakfındaki okuyuş farklılıklarının anlaşılmasında kolaylık sağlaması beklenmektedir.

Risâleye verilen isimlerin nüshalar arasında farklılık göstermesi, müstensihlerin yazım tercihlerinden kaynaklandığını düşündürmektedir. Bununla birlikte Katar nüshasının zahriye kısmında risâlenin isminin, *Urcûzetü'l-Cezerî ve'l-hemze* şeklinde geçerken, iç kısımda *el-Urcûzetü'l-hemze fî bâbi'l-Hamza* şeklinde yazması, eser isimlerinin doğru kaydedilmesi gerektiğini ve kütüphane tasnifleme işinin ayrı bir öneminin olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Risâlenin amacı, müellifi tarafından açık bir şekilde ifâde edilmemiştir. Fakat; kıraat ilminin önemli ve zor konularından olan Hamza'nın hemze üzerinde vakıf meselesinin izahının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili, âlimlerin öğrencide kıraatlerin yerleşmesi için hemzeli kelimelerde vakıf talimleri yapturmaları ve bu uygulamaları özenle devam ettirmeleri ilgili fikri destekler mahiyettedir.

Risâlede konular özenle ve belli bir ölçüde işlenmiş ve konuyla doğrudan ilgisi olmayan hususlara yer verilmemiştir. Bu yönüyle risâle manzûm eserlerdeki konuların incelenmesi usûlünü yansıtır gibidir. Kıraat alanında ihtisas sahibi olanlar ya da bu kaynakla diğer kaynakları karşılaştıracak olanlar risâlenin diğerlerinden farkının olmadığı düşünebilirler. Bu düşüncenin temelinde risâlede işlenen konunun, kıraat ilmi kaynaklarındaki bilgilerin, ifâdelerin ve örneklerin aynılığı ya da benzerleridir. Risâle, anlaşılmayan meseleleri anlaşılır kılarak ve vecihlerin hafızalarda diri tutulmasını sağlayarak kıraat literatüründeki yerini alacak özelliğindedir.

Hamza ve Hişâm'ın hemzelerdeki vakfı konusuyla ilgili kıraat ilmi alanında matbu eserler görülmektedir. Ancak hâlâ kütüphanelerde tetkik ve tahkik edilmeyi bekleyen mahtut eserler de bulunmaktadır. Çalışmanın ilgili alanda araştırma yapacaklara katkı sağlayacağı beklenmektedir.

EK 1

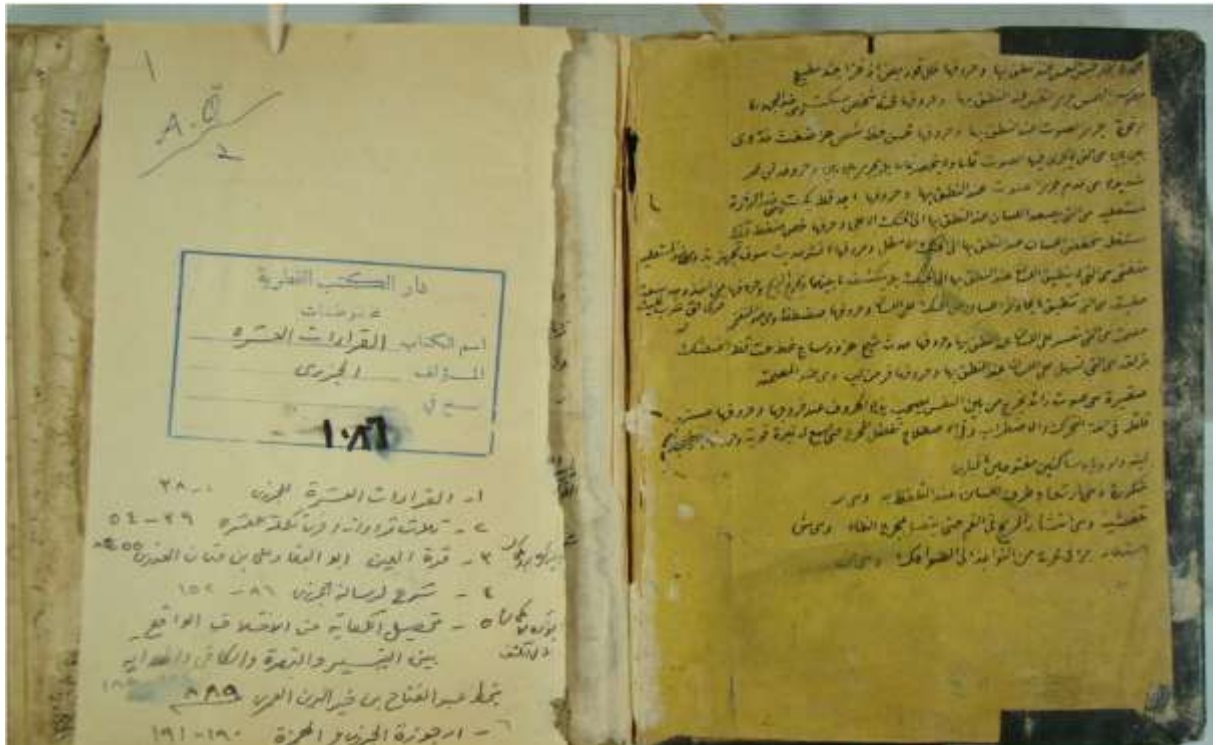








Ek 2





**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Murat AKKUŞ - Abdulselam FİTYAN

**Finansman / Funding:**

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Yazar Katkıları / Author Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MA (%55), AF (%45) Veri Toplanması / Data Collection: MA (%70), AF (%30) Veri Analizi / Data Analysis: MA (%60), AF (%40) Makalenin Yazımı / Writing up: MA(%70), AF (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MA(%90), AF (%10)

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:**

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

### Kaynakça

- Akakuş, Recep. "İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezeri ve Torunu Kasım Paşa". *Diyanet Dergisi* 26/4 (1990), 3–31.
- Akaslan, Yaşar. *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Akaslan, Yaşar. "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 107–139.
- Akaslan, Yaşar. *Kırâat İlminde Didaktik Şiirler*. Ankara: İlahiyât, 2019.
- Akaslan, Yaşar. *Kırâat İlminde Hemze Üzerine Vakf Meselesi*. İstanbul: Ravza Yay., 2019.
- Ali Osman Yüksel. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2012.
- Altıkulaç, Tayyar, "Hamza b. Habîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/511-513. İstanbul, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar, "Hişâm b. Ammâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/151. İstanbul, 1998.
- Altıkulaç, Tayyar, "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 551-557. İstanbul, 1999.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. İstanbul, 1951-1955.
- Berhecî, Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin. "el-İ'lâm fî ahkâmî'l-idğâm nazman ve şerhan dirase ve tahkik". *Ma'bedü el-İmam eş-Şâtibî li'd-Dirâsâti* 23 (1438/2017), 283–326.
- Birişik, Abdülhamit, "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara, 2002.
- Birişik, Abdülhamit, "en-Neşr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/19-20. İstanbul, 2007.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2005.
- Çetin, Abdurrahman, "Şâtibî, Kâsım b. Fırrûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/376-377. İstanbul, 2010.
- Çollak, Fatih. *Kırâat İlminde İmam Şatibi ve eş-Şatibiyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1991.
- Çollak, Fatih, "Revm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/31-32. İstanbul, 2008.



- Dabbâ, Ali b. Muhammed. *el-İzâe fî beyâni usûli'l-kirâe*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1420/1999.
- Damra, Tevfik İbrahim. *Raf'atü'd-deracât fî kirâe Hamza ez-Zeyyât*. Ürdün, 1439/2018.
- Dânî, Ebû Amr. *et-Teyisr fî'l-kirâati's-seb'*. thk. Otto Pretzl. İstanbul, 1930.
- Devserî, İbrahim b. Saîd. *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât*. Riyad: Daru'l-Hadarâ li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1429/2008.
- Dimyâtî, el-Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'ate aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Cezerî. *Havaşî'l-Müfhehime fî Şerbi'l-Mukaddime*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, ts.
- Ebû Şâme, Abdurrahman. *İbrâzi'l-meânî min burzi'l-emânî*. thk. İbrahim Avaz. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- el-Cezerî, Ebû Bekr Ahmed. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fî'l-kirâati'l-aşr*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/200.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman. "es-Sünenü'l-kübrâ". thk. Hasen b. Abdülmünım Şelbî (1421/2001), 9/184.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müyyesser fî'l-kirâati'l-erbea aşere*. Dımeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1415/1995.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *et-Teshîl li kirâati't-tenzîl mine's-Şâtibiyye ve'd-Dürre*. Dımeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1433/2012.
- İbn Mîhrân, en-Nîsâbûrî. *el-Mebsût fî'l-kirâati'l-aşr*. thk. Sübey Hamza Hâkimî. Dımeşk, 1401/1980.
- İbn Mücâhid. *Kitâbü'l-s-seb' fî'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr. *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*. thk. Ali b. Muhammed Dabba'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr. *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr. *Câmiu'l-esânîd*. thk. Ahmed er-Ruveysî. Beyrut: Dâru'l-Me'sûr, 1436/2015.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddin. *Ġâyetü'n-nihâye fî tabâkâti'l-kurrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.

*İstanbul Tarikinden Takrib Mecmuası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 0039, 2-286.  
<http://katalog.marmara.edu.tr/yordambt/yordam.php?sayfaArama>

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-kerâât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Medine, ts.

Kâtîp Çelebî. *Keşfü'z-zunûn an esâmil'l-kütüb vel-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Koçak, İnci, "Ahfeş el-Evsat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/526. İstanbul, 1988.

Koyuncu, Recep. "Molla Gürani'nin (V. 893/1488) Re'ul-Hitâm 'an Vakfı Hamza ve Hişâm Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017), 149–192.

Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul, 2006.

Maşalı, Mehmet Emin, "Sarakustî, İsmail b. Halef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/115. İstanbul, 2009.

Mekkî, Ebû Muhammed el-Kaysî. *Kitâbü't-tebsıra fî'l-kerââti's-seb'*. thk. Muhammed en-Nedvî. Hindistan, 1402/1982.

Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fî izâh-ı zübdeti'l-irfân*. İstanbul: Asitane, ts.

Muhaysin, Salim. *el-İrşâdâtü'l-celiyye fî'l-kerââti's-seb min tarîki's-şâtibiyye*. Kahire: Dâru Muhaysin, 1426/2005.

Pâluvî, Abdülfettah. *Zübdetü'l-İrfân*. İstanbul: Asitane, ts.

Saleh, Alaadin-Bulut, Ali. "Hemzenin "İlm-u Resmî'l-Masâhıf" ve Kıraâtteki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2016), 77–104.

Sehâvî, Şemsüddîn. *ed-Dav'ü'l-lâmî li ehl-i'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.

Serkîs, Yusuf İlyân. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb*. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1928.

Siracettin Öztoprak. *Kur'an Kıraatı Kıraât-ı Aşere*. İstanbul: Beyan, 2012.

- Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh. *eş-Şâtibiyye el-Müsemmâ: Hirzû'l-emânî ve vecbü't-tebânî fî'l-kirâati's-seb'*. thk. Muhammed Temim Zu'bî. Medine: Dâru'l-Gavsân, 1431/2010.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Sakâiku'n-Nu'mâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985/1405.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılabları*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2009.
- Yurtseven, Muhammet. "Kıraata Dair Bir Eser Olarak Taşköprizâde'nin Şerhu'l-Muğaddimeti'l-Cezerî Adlı Eserinin Yazma Nüshaları ve Tahkiki Üzerine Bir Değerlendirme". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 351–381.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıku-laç. İstanbul, 1416/1995.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebü Dâri't-Türâs, 1404/1984.
- Zirikî, Hayrüddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN:

Cilt/Volume: 5 Sayı/Issue: 1 Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)

**Son Devir Kazak Din Alimlerinden Halife Altay ve Kur'ân'ın Kazakça Meali**  
*The Last Age Kazakh Religious Scholars Halife Altay and Kazakh Meaning of the Quran*

**Gulmeiram KONGYRBAYEVA**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Graduate Student, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Ankara, Turkey  
kgulmeiram@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3546-7463>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 20/02/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 14/04/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Kongyrbayeva, Gulmeiram. “Son Devir Kazak Din Alimlerinden Halife Altay ve Kur'ân'ın Kazakça Meali”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 355-382.

<https://doi.org/10.31121/tader.883694>

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

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

**Copyright** © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Kur'an-ı Kerim nazil olduğu günden bugüne dek hem muhtevası hem de üslubuyla gerek inananların gerekse inanmayanların dikkatini çekmiştir. Bu dikkat zamanla Kur'an'ın farklı dillere tercümesini beraberinde getirmiştir. Asırlar boyunca Kur'an-ı Kerim'in benzerinin getirilmediği ve getirilemeyeceği kendine özgü eşsiz bir üslubu vardır. Bu üslubunun benzersiz olması başka dillere çevirmesini de zorlaştırmaktadır. Fakat Kur'an hitabının bütün beşere yönelik olmasından dolayı başka dillere çevrilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Günümüze dek değişik dillere çevrilmiş Kur'an tercümelerinin sayısı giderek artmaktadır. Tercüme edilen her bir çeviri Kur'an-ı doğru anlamaya katkıda bulunmaktadır. Sovyetler Birliği döneminde "Sosyalist İktidar" Kazak bölgesinde çok sayıda din alimini öldürmüş ve Kazakçaya tercüme edilen Kur'an ile diğer İslam eserleri yok etmişlerdi. Kazak bölgesinde Kazakça Kur'an tercümesini ilk olarak Halife Altay yapmıştır. Hayatının büyük bir kısmını Kur'an araştırma çalışmalarına ve tercümesine adayan Halife Altay, bu çalışmalarında Beyzavî, Celâleyn ve Elmalılı Hamdi Yazır tefsir ve meal çalışmaları başta olmak üzere bütün muteber meal ve tefsirlerden yararlanmıştır. Bu çalışma, Kazakistan Cumhuriyeti'nin 1991 yılında Kur'an-ı Kerim'i Kazakçaya çeviren, dinî ilimler başta olmak üzere dil ve edebiyat sahasında mütihaz olan Halife Altay Gağıpoğlu'nun "Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi" adlı eserini incelemek için yapılmıştır. Kur'an-ı Kerim'i Kazakça'ya ilk tercüme eden Halife Altay'ın Kazakça'ya dair yetkin bir donanıma sahip olması, meal çalışmasına da yansımaktadır. Yaptığı meal çalışmasında, iyi derecede dinî ilimlere ve Arap diline hâkim olması kendini göstermektedir. Yine bu çalışmada, Kazak halkından da hatırı sayılır derecede bir okuyucu kitlesine sahip olmaktadır. Çalışmamızda Halife Altay'ın Kazakça Kur'an Meali yazma serüvenini ve özelliklerini de inceleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Halife Altay, Kazakça, Meal, Tercüme.

## Abstract

Since the day the Qur'an was revealed, the Qur'an has attracted the attention of both believers and non-believers with its content and style. Over time, this attention called for the translation of the Qur'an into different languages. There is no style that was introduced that is similar to that of the Qur'an. The uniqueness of this style makes it difficult to translate it into any other languages. The fact that the Qur'an was sent to all human beings necessitated for the Qur'an to be translated it into other languages. Translations of the Qur'an translated into different languages are increasing each day. Each translation contributes to the correct understanding of the Qur'an. During the Soviet Union period The Socialist Power had killed many religious scholars in the Kazakh region and destroyed the Quran translated into Kazakh and other Islamic works. In the Kazakh region, Halife Altay was the first to propose translation of the Qur'an into Kazakh. Halife Altay who devoted a large part of his life to the research and translation of the Quran, has benefited from all reputable translations and commentaries like Beyzavî, Celâleyn and Elmalılı Hamdi's translations and commentaries. This study examined the work "Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi" by Halife Altay Gağıpoğlu, who was an expert in the field of language and literature, especially religious sciences. He translated the Qur'an into the Kazakh language in 1991 for the Republic of Kazakhstan. The fact that Halife Altay, who first translated the Qur'an into Kazakh, had competent knowledge of Kazakh which also reflected in his work. In his work, Halife Altay reflected that he mastered religious sciences and had a command of the Arabic language. This study evaluated the Qur'an that was translated into Kazakh by Halife Altay, whose audience were the Kazakh people.

**Keywords:** Commentary, Qur'an, Halife Altay, Kazakh, Meal, Translation

## Giriş

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin dağılmasıyla beraber Kazakistan'ın bağımsızlığına kavuşması sonucunda Müslüman olan tüm bölge insanları manevi boşluklarını ellerinde var olan eserlerle doldurmaya başlamıştı. İnsanlar yalnızca sosyalist idareden kurtulmakla kalmadı yanı sıra dini bağımsızlıklarını da kazandılar. Bağımsızlık bölgedeki ülkelerin Müslüman olan halkını uzun yıllar önce zorla-baskıyla unutturulan manevi değerlerini yeniden keşfetmeye ve İslam'ı öğrenmeye sevk etti. Bu dönemde dinî bilgiye sahip olan insanların halka din eğitimi vermeleri oldukça önemliydi. Bu bağlamda örneğin Kazakistan'da halkın dine doğru yönelmesi medreselerin, dinî

okulların, camilerin ve kiliselerin artmasına neden oldu. Kazakistan hükümeti de bu yöneliş karşısında dinî çalışmalarla ilgili birimler oluşturmaya başladı.

Kazaklar Çağatayca, Özbekçe ve Tatarca olarak hazırlanmış dinî eserlerden yararlanmaktaydı. Ancak Kazakların tarihteki yaşantılarına baktığımızda daha çok göçebe yaşadıklarından hayatları sürekli savaşlarla geçmiş ve bu nedenle de ilmi derinliği olan İslami çalışmalar fazlaca üretememişlerdir. Sovyetler dönemindeki Kazakların dine ait tüm bilgilerin ve sembollerin yasaklanması sonucu din ile olan bağları zayıflamıştı. Ancak hem Kur'ân'dan uzaklaştırma çabaları hem de medrese eğitimlerinin yasaklanmasına rağmen Kazak halkı gizli de olsa din ile irtibatını sürdürmeye devam etmiştir. Her ne kadar yazılı-kitabi bilgi üzerinden devam etmese de sözlü anlatımlarla devam ettirilmiştir. Yasakların olması İslami ilimlerde eserlerin de artık yayılmasını imkansız hale getirmiş ve Müslüman alimler yazılı eserlerini veremedi ve arkalarında öğrenci yetiştiremeden ahirete intikal etmişlerdir. Ancak her türlü olumsuzluğa rağmen Kazak halkının yüreğindeki İslam ateşi söndürülemedi.

Bu çalışmanın amacı sosyalist rejimin baskılarıyla dinden uzaklaştırılan ve kaynak eserlerinin azlığı nedeniyle dinî bilgiden uzak kalan Kazakların yeniden kitabi bilgiyle dinlerini öğrenme çabalarından birisi olan ve Halife Altay tarafından tercüme edilen Kazakça Kur'ân meali ve hayatı hakkında kısa bir inceleme yapmaktır.

Çalışmamızda aynı zamanda Altay'ın mealini inceleyip mealin kendine has özelliklerini ve meal çalışmalarındaki önemini ortaya koymaya çalışacağız. Sosyalist rejimlerin dinî alanla ilgili baskıcı uygulamaları yalnızca dine ait olan ibadet, ritüel, giyim-kuşamlarına değil aynı zamanda bu alanlarla ilgili çalışmalar yapan din adamları üzerine de uygulanmıştır. Böyle zor zamanlarda Altay'ın ortaya koyduğu gayret ve çabanın değerli ve mealin de incelemeye değer olduğu kanaatindeyiz.

Halife Altay'ın 7 yıllık titiz bir çalışması sonucu ortaya çıkan “Kur'an Kerim Kazakça Mağına jane Tüsinigi” (Kur'ân Kerim Kazakça Mânâ ve Açıklaması) adlı meali Kazak halkı arasında oldukça rağbet görmüş ve Kazakistan'ın hemen her bölgesine yayılmıştır.

Halife Altay'ın meali ile ilgili her ne kadar müstakil bir eser ve çalışma olmasa da yapılan bazı çalışmalarda Altay'ın mealine yer verilmiş ve meal bazı yönlerden incelenmiştir. Bu çalışmalardan birincisi Jolaman Bulan'a ait “Kur'an'ın Tercüme Problemleri ve Bazı Surelerin Kazakça Örnek Meali”<sup>1</sup> adlı yüksek lisans tezi ikincisi Prof. Dr. İsmail Çalışkan'a ait olan

<sup>1</sup> Jolaman Bulan, *Kur'an'ın Tercüme Problemleri ve Bazı Surelerin Kazakça Örnek Meali* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

“Kazakistan’da Kur’an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)<sup>2</sup> makedir. Üçüncü olarak ise Mürsel Ethem, “Bağlam Merkezli Bir Tahlil: Fatıha Suresinin Altıncı ve Yedinci Ayetleri”<sup>3</sup> adlı makalesidir.

İnsanlığı doğru yola ileten ve bir hidayet rehberi olan Kur’an-ı Kerim’i Arapça olduğundan dolayı anlama konusunda Arapça bilmeyen Müslümanların Kur’an’ı anlamaları için genellikle meal ve tefsir üzerine durmuşlardı. Ancak Kazak Müslümanların Kur’an’ı anlam çabaları ise hem Arapçayı bilmemeleri hem de baskıcı rejimin İslam’a ait eserleri yok etmesi nedeniyle sözlü bilgi ve çabalarla devam etmiştir.<sup>4</sup>

Kazakistan bağımsızlığına kavuşmasından önce önemli Kazak şair ve yazarlarından biri olan Şekerim Kудayberdiyev (1858-1931) “Musılmandık Şartı” isimli eserinin içeriğinde İslam’ın fıkhi konularını ve Kur’an’dan bazı bölümlerini tercüme ettiği bahsedilmektedir. Kur’an’ın Kazakça tercümesinin ilk defa kim tarafından ve ne zaman yapıldığını tespite yönelik araştırmamız sonucunda yakın zamanlara değin bu dilde bir tercümenin olmadığı sonucuna vardık.<sup>5</sup> Kazak-Sovyet Ansiklopedisine baktığımızda 1912 yılında Musa Bigiyef (1875-1949) Kur’an-ı Tatarca’ya çevirdiğini fakat basılmadığını, sadece el yazması olarak kaldığını görüyoruz.<sup>6</sup> 2010 yılının Ekim ayında Kazan’da Musa Carullah’a ait olduğu iddia edilen bir Kur’an mealı basılmıştır.<sup>7</sup> 20. yüzyılın başında Çin sınırında yer alan Doğu Türkistan’da Ör Altay bölgesi Köktogay şehrinde doğan meşhur Kazak tarihçisi, yazar, şair Akıt Kaja Ulimjiulu (1868-1940) Kazakça bir meal hazırlamıştı. Akıt Kaja Ulimjiulu bu mealini bitirmiş ancak Çin Komünist rejiminin Doğu Türkistanlı Müslümanlara uyguladığı baskılar nedeniyle mealini yayınlaması için imkan bulamamıştır. Yine aynı bölgede yaşayan Abdırahman Kaja Bay-Yusufulu da aynı yıllarda Kazakça bir meal yazmıştı. Maalesef o da Komünist idarenin hışmına uğrayarak şehit edilmiş ve eseri de yakılmıştır. Bunların dışında Kazakistan’da Sadvakas Kaja Selmanulu Ğılmani (1890-1972) tarafından vefatına kadar Kur’an’ın yalnızca üç cüzü tercüme edilebilmiştir.

Bağımsızlık sonrası Kazakça meal ve Kur’an tefsiriyle ilgili eserlerin baskıları gittikçe daha hız kazanmıştır. Halife Altay’ın eseri de bunların en önemlisidir. Bu nedenle Halife Altay, Kazakça

<sup>2</sup> İsmail Çalışkan, “Kazakistan’da Kur’an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)”, *Marife Dergisi* 15/1 (Yaz 2015), 139-162.

<sup>3</sup> Mürsel Ethem, “Bağlam Merkezli Bir Tahlil: Fatıha Suresinin Altıncı ve Yedinci Ayetleri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4 (2015), 73-103.

<sup>4</sup> İbray Altınсарın (1841-1889) *Müslümanlık Tutkası*, Abay Kunanbayev (1845-1904) *Kara Söзler*, Şekerim Kудayberdiyev (1858-1931) *Müslümanlık Şartı* eserlerinin yanı sıra halk içindeki atasözler ve destanlar ile devam etmiştir.

<sup>5</sup> Çalışkan, “Kazakistan’da Kur’an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)”, 140.

<sup>6</sup> “Kuran”, *Kazak Sovet Ensiklopediyası* (Almatı: Kazak Sovet Ensiklopediyası Baspası, 1972-1976), 6/44.

<sup>7</sup> Nur Ahmet Kurban, “Müsâ Cârullâh’ın (1875-1948) Yaptığı Kur’an Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies* 11/17 (Fall 2016), 471.



mealler tarihinde anılması gereken en önemli isimlerden birisidir. Halife Altay, Kur'ân-ı Kerim'i Kazakça'ya ilk tercüme eden kendisi olduğunu ifade etmektedir.<sup>8</sup>

## 1. Halife Altay'ın Hayatı, Eğitimi, Görevleri ve Eserleri

### 1.1. Halife Altay'ın Hayatı ve Eğitimi

Halife Altay Akifoğlu, (Halifa Altay Gakıpulı) 1917 yılı 15 Aralık'ta<sup>9</sup> Doğu Türkistan'ın Altay vilayetinin Şingil ilçesinde Bulğın ırmağının kıyısında yer alan Carantı'da doğmuş 2003 yılı Kazakistan'da Almatı şehrinde vefat etmişti.<sup>10</sup> Babası Akif Bey Sincan ve Gansu arasında ticaret yapan dindar bir kişi olarak bilinmektedir. Halife Altay'ın babası 1938 yılında, annesi Melike Hanım ise 1940 yılında Altay ilinden hicret eden Kazakların Tibet'e ulaşmasından sonra vefat etmiştir. Halife Altay daha çocukluk yıllarında ilk din eğitimini ve Arap harflerini babası Akif Bey'den öğrenmiştir. Daha sonra da babası temel İslam bilgilerini eğitimini derinlemesine öğrenmesi için köyün medrese hocaları (mollaları) olan Abdike ve Mukan'a emanet etmiştir. Yedi yaşından itibaren namaz kılmaya başlamış ve okuma yazmayı erken öğrenmiş olan Halife Altay hem zeki hem de yetenekli bir kişi olarak dinin prensiplerini ve şeriat yasalarını anlama gayreti içerisinde olmuştur. Halife Altay'ın babası 1931 yılında yerel medrese hocaları (mollaları) olan Mağaviya Gaysabayoğlu ile Ahmet Ali Caysanbayoğlu'nu evinde ağırlayarak, vatansever ve zeki olan oğlunu diğer çocuklarla birlikte din eğitimi alması için onlara emanet etti. Ahmet Ali hocasından icazeti alarak 16 yaşında imamlik görevine başlaması dinî kuralları sağlam kavramasının bir göstergesiydi. Halife Altay, 1933-1934 yılları arasında Altay bölgesinde hocası Mağaviya'dan din dersleri almıştır. Ahmet Ali hocasından ise 1938-1941 yılları arasında sürekli hicret etmeleri nedeni ile Barköl'den Hindistan'a kadar olan bir bölgede Arapça, Kur'ân tefsiri, hadis ve fıkıh derslerini almıştır.<sup>11</sup>

Çin hâkimiyeti Doğu Türkistanda yaşayan Kazak Türklerinin mallarına el koymuş, suçsuz bir yere öldürülmüş ve ağır vergiler vermiş bu nedenle göç etmek zorunda kalmışlardır.<sup>12</sup> Baskı gören Kazak Türkleri önce Barköl daha sonra Gansu bölgesine hicret etmek zorunda kalmıştır. Soydaşları ile birlikte özgürlük arayan Halife Altay'da göçe katılmıştı. Uzun ve meşakkatli bir yolculuk geçiren Kazak Türkleri baskıya dayanamayıp 1940 yılında Tibet'e gelmiş, bu arada birçok

<sup>8</sup> Çalışkan, "Kazakistan'da Kur'an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)", 141.

<sup>9</sup> Kazıbek İslambek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay* (İstanbul: Kalendar Yayınevi, 2017), 21. Bazı belgelerde doğum günü için farklı tarih verilmektedir. Gülgazira. N. Baltabayeva vd., *Altay Halife Akifoğlu*, (Almatı: Dünya Kazaklar Birliği Halife Altay Uluslararası Hayır Vakıfı Ç.Ç. Valihanov Tarih ve Etnoloji Enstitüsü "Gılım Ordası" Merkez Bilim Kütüphanesi, 2017), 89 sayfasında 25 Aralık 1917 belirtilmektedir. Halife Altay'ın oğlu Abdulsamet Altay ile 18 Ekim 2019 tarihinde yaptığımız mülakatta şöyle demiştir: "Eski zamanlarda tam tarihi değil sadece at yılı koyun yılı gibi ifadeler kullanılmaktaydı. Bu sebepten dolayı tam tarih belli değildir."

<sup>10</sup> Baltabayeva vd., *Altay Halife Akifoğlu*, 89.

<sup>11</sup> İslambek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*, 25.

<sup>12</sup> Kemal Haşım Karpat, *Türkiye ve Orta Asya*, çev. Hakan Gür (Ankara: İmge Kitabevi yayınları, 2003), 136.

insanda olumsuz iklim şartları ve Tibet yöneticilerinin baskıcı politikaları ile hayatını kaybetmiştir. Daha sonra Himalaya Dağları üzerinden Eylül 1941 yılında Hindistan'ın Keşmir şehrine yerleşmişlerdir. Urdu dilini de öğrenen Halife Altay 1943 yılında tercümanlığın yanı sıra Bhopal şehrinde öğretmenliğe başlamış kendisini dinî ilimlerde daha da geliştirebilmek için “Medrese-i İlahiye” de Arapça ve Urduca gramer öğrenme imkânı bulmuştur.<sup>13</sup> 1947 yılında, Pakistan bağımsız bir devlet olduğunda Hindistan'da bulunan Müslümanlar Pakistan'a, Pakistan'da bulunan Hinduizm dinindekiler Hindistan'a göç ederken Kazak mültecileri de Müslüman devlet olan Pakistan'a göç ederler. Halife Altay sürekli ilim arayışında olduğundan dolayı Kur'ân ve tefsir bilgisini geliştirmeye gayret etmiş ve Ravalpindi şehrindeki “Talimul Kur'ân” medresesinde Kur'ân Tefsiri ve Farsça dersleri almıştır.<sup>14</sup>

Türkiye'nin Pakistan'daki diplomatları ile görüştüğünden sonra 1952 yılında Türkiye hükümetince Kazak Türkleri Türkiye'ye resmen kabul edildiler. Türkiye, Kazak Türkleri ile ilgili göçmen belgesi verileceği hususunda özel bir kararname yayınladı. Uzun yıllardır baskıcı rejimlerin altında zulüm gören ve sürekli hicret etmek zorunda kalan Kazak Türkleri için artık hüznün ve çile geride kalacaktı. Bu kararname Kazak Türkleri arasında bayram sevinç gibi karşılandı. Bu kabulün oluşmasına katkıda bulunan Kazak Türklerinin lideri olan Halife Altay'ın yeri ayrıdır.<sup>15</sup> 1953 yılında Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığını ülkenin vatandaşlık yasalarına uygun şekilde soyadı alması gerektiğini öğrendiğinden Halife hiç çekinmeden geride kalan kutsal vatanı Altay'ı kendine soyadı olarak seçmiştir.<sup>16</sup> Bilim ve ilime çocukluğundan itibaren özel bir ilgi ve merakı olan Halife Altay Türkiye'ye geldiğinde din bilgisini geliştirmeye ve ilmi araştırmalarına yeniden ve daha bir şevkle başlamış ve sonuçta birçok eser kaleme almış ve Kazakça'ya çeviriler yapmıştır.

## 1.2. Görevleri

Halife Altay, 1965 yılında Adalet partisinin Salihli ilçe başkanlığında tercüman olarak görev yapmıştır. Kazakistan'ın bağımsızlığına kavuşmasından önce 70 yıl boyunca ateizm ideolojisi ile beslenen halkın dinî bilgisinin düşük seviyede olduğunu gören Halife Altay, halkın din bilgisini yükseltmek için bütün gücüyle çalışmaya başladı. Kazakistan'ın tüm şehirlerini gezerek İslam'ı tebliğ faaliyetleri düzenledi. 1995 yılında Kazakistan'da İslami Eğitim Merkezi başkanı olarak görevlendirildi ve radyo, televizyon ve basın yoluyla dinî ve ahlaki konularda “İnabat” adıyla programlar yapmaya başladı. Bu çalışmalar, “Türkistan” gazetesinde Ramazan Bayramı ile ilgili

<sup>13</sup> Halife Altay, *Anayurttan Anadolu'ya* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019), 280.

<sup>14</sup> Baltabayeva vd., *Altay Halife Akifoğlu*, 89.

<sup>15</sup> Altay, *Anayurttan Anadolu'ya*, 292.

<sup>16</sup> Halife Altay, *Estelikterim (Anılarım)* (İstanbul: Otağ Matbaası, 1980), 20.

makaleler örneğinde olduğu gibi temel İslami bilgiler çerçevesindeydi. Böylece halkın dinî inancı yeniden eski yıllardaki seviyesine gelmesi sağlanacaktı.

Halife Altay'ın çalışmaları Almatı'da Kazakistan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetkilileri ve diğer tüm şehirlerin din görevlileri tarafından takdirle karşılandı. Halife Altay'ın camii cemaati ve halk ile buluşması için tüm imkânlar seferber edildi.<sup>17</sup> Kazan şehrinde 1911 yılında basılmış olan “El-İtkan” adlı Tatar dilindeki Kur'ân-ı Kerim tefsirini tashih ederek tekrar yayınlayan Halife Altay, Kur'ân'daki ayetleri kendi ana dilinde özgün açıklamalarla aslına en yakın anlamlarda tercüme ederek Kazak halkının istifadesine sunmuştur.<sup>18</sup>

Halife Altay, dinî araştırmaları ve topluma faydalı çalışmalarıyla tanınan başarılı ve seçkin simalardan biridir. O, yazdığı dinî eserleri ve ilmi kişiliğiyle yalnızca ülke çapında değil tüm dünya tarafından tanınmış bir din âlimi ve sevilen bir halk adamıdır. Zor günlerde dahi ilim yolundaki çalışmalarından vazgeçmeden ısrarla devam etmiştir. Hindistan ve Pakistan yolculuklarında hem ünlü hocalardan ders almış hem de farklı medreselerde dersler vermiştir. Hem çok gezmesinin hem de çok okumasının sonucu edindiği zengin kelime ve fikir hazinesi, kitaplarında ve sohbetlerindeki muhtevayı önemli ölçüde derinleştirmiştir.

Halife Altay, Türkiye'ye geldikten sonra kendisini tamamen bilimsel çalışmalara adanmıştır. Altay bölgesi kültürel eserleri ve gelenekleri ile Kazakça ve Türkçenin benzerliklerini anlattığı bir kitap kaleme aldı. Müellif politikanın kendisine göre olmadığını ifade etmiş<sup>19</sup> ve kendisini ilmi çalışmalara adanmıştır. Doğu Türkistan ve Moğolistan seyahatlerinin ardından Tayvan'da katıldığı bir toplantıda Türkiye'deki Kazaklar hakkında önemli konuşmalar yapmıştır.

Kazakistan'da Sovyet idaresi altında İslami hayat pek çok değişikliğe uğradı. İlk on yıl içinde çarşaf giymesinin yasakladı, şeriat mahkemeleri, medrese ve camilerin birçoğu kapatıldı yanı sıra vakıf müessesesi akamete uğradı. Halk, zekât ve sadaka vermekten ve Ramazan orucu tutmaktan vazgeçirilmeye çalışıldı. Kur'ân ve diğer dinî materyalin neşriyatı durduruldu, bunun yerini İslam karşıtı bir yayın furyası aldı. Sovyetlerin dağılması ile bağımsızlığını kazanmış olan Kazakistan'da Sovyet etkisinden dolayı halk içinde dinî temel bilgiler zayıflamış haldeydi.

O yıllarda Kazakistan ile irtibata geçen Halife Altay, Kazakların dinî durumunun Sovyet hükümeti ile birlikte zayıfladığını öğrendikten sonra dinî çalışmalara daha fazla yoğunlaşmıştır. Amacı Kazakların yeniden Müslümanca yaşama çabalarına katkı sunmaktır. Arapça, Urduca, Türkçe, Farsça dilinde yazılan bazı kitapları Kazakça'ya tercüme etmeye başlamış, ayrıca kendi eserlerini de

<sup>17</sup> İslambek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*, 25.

<sup>18</sup> *El-İtkan* (İstanbul: Elif Ofset Tesisleri,1984), Tashih eden: Halife Altay, gözden geçiren: Delilhan Canaltay, Önsöz.

<sup>19</sup> İslambek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*, 118.

yazmıştır. Bu eserleri Moğolistan, Doğu Türkistan ve Kazakistan'daki Kazaklara farklı yollar ile gönderme imkânı bulmuştur.

Halife Altay, Türkiye'de bulunduğu sıralarda Kazakistan'daki dinî hayata dair gelişmeleri takipte zorluk çektiğinden sık sık seyahate çıkmak zorunda kalmıştır. 1992 yılında Kazakistan'a taşındıktan sonra halkın dinî eğitimine yönelik çalışmalarına yoğunluk vermiştir. Sovyet döneminden sonra din eğitimi veren okulları çoğaltma ve yeni nesillere dini anlatmaya ihtiyacı vardı. Halife Altay, İslami bilgiyi yaygınlaştırmada aksakallar (yaşlı ilim adamları) ile sıkı iş birliği içinde olmuştur. Halife Altay da yaşlı olmasından ve halk tarafından sevilip sayılmasından dolayı aksakallar ile irtibat kurmakta zorluk yaşamamıştır. Ayrıca elit tabaka aksakalları ile yakın ilişkilerde bulunmuştur. Kazakistan'ın Sovyet dönemindeki Cumhurbaşkanılarından Dinmuhammet Konayev (1912-1993) ile yakın dostluk kurmuştur.<sup>20</sup>

Halife Altay, 1999 yılında Uluslararası İslam Hayır Vakfını kurarak vakfın ilk başkanı oldu. Vakfın ana hedefi, yetim çocuklara, engellilere, göçmenlere ve yoksul vatandaşlara yardım etmek, Kazakça, Arapça ve Türkçe eğitimi vermek, Kur'ân-ı Kerim okumasını öğretmek, İslam'ın temel bilgilerini sahip olmak; kütüphaneler, medreseler ve camiler yapmak; İslam tarihi ve kültürü ile ilgili kurslar açmak; yüksek ahlaki niteliklere sahip vatansever, sağlıklı gençlerin yetiştirilmesine yardımcı olmaktır. Hayatı boyunca onca zorluk, yokluk ve yoksulluğa rağmen Müslümanca yaşamayı hayatın hedefi haline getiren, halkının Müslümanca yaşaması konusuna hayatını adayan ve önemli ilmi çalışmaları ile tanınan milletin değerli aksakalı Halife Altay, 2003 yılında 86 yaşında vefat etmiştir.<sup>21</sup>

### 1.3. Eserleri

1. *Kazak Türklerinin Şejiresi*, İstanbul: Toprak Dergisi Matbaası, 1977, 24 sayfa.
2. *Kuran Joli Jane İymannın Şartları*, (Kur'ân Yolu ve İmanın Şartları) İstanbul: 1980, 64 sayfa.
3. *Esteliklerim, (Anılarım)*, İstanbul: Otağ Matbaası, 1980, 144 sayfa.
4. *Anayurttan Anadolu'ya*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, 522 sayfa.
5. "Kazak Türklerinde Aşık kemiği ve Aşık oyunları", Türk Dünyası Araştırma Dergisi (T. D. A. D.) Şubat 1984, sayı 28, s. 48-59.
6. "Avғанstandağı Qazaktardın Köş Tarihi" (Afganistan'daki Kazakların Göç Tarihi), yayınlanmamış makale, 10 Ekim 1985 yılında ele alınan makale toplam üç sayfa ve Arap harfleriyle Kazakça olarak yazılmıştır.

<sup>20</sup> İslambek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*, 120.

<sup>21</sup> Baltabayeva vd., *Altay Halife Akifoğlu*, 96.

7. *Kur'ân-ı Kerim ve Kazak Şivesinde Mânâ ve Açıklaması*, İstanbul: Elif Ofset, 1988, 656 sayfa.
  8. *Kuran Alıppesi Jane İymannın Şartları*, (Kur'ân Alfabeti ve İmanın Şartları), İstanbul, 1990. Kazakça, 166 sayfa.
  9. “*Zor Quvanıs*” (Büyük Sevinç), Sosyalistik Kazakistan, 8 Temmuz 1989. Gazeteye yazılan makaleyi Halife Altay İstanbul'dan mektup ile göndermiştir.
  10. “*İymannın Şartları*”, Ana Tili, 19 Temmuz 1990.
  11. “*Halkımın Tilevin Tileymin*”, (Halkımın Dileğini Diliyorum), Ana Tili 15 Kasım 1990.
  12. “*Kuran Kerim Kazakşa Mağna jane Tüsinigi*” (Kur'ân-ı Kerimin Kazakça Mânâ ve Açıklaması), Juldız, no 1, Ocak 1991, 171-200.
  13. “*Tilin men Dilin Tüzjiv Bolsın!*”, (Dilinle Dinin Doğru Olsun!), Şalkar, Eylül, 1991.
  14. *Kuran Kerim Kazakşa Mağna jane Tüsinigi*, (Kur'ân-ı Kerim'in Kazakça Mânâ ve Açıklaması), Medine: Kur'ân-ı Kerim Basım Kombinatu, 1991, 604 sayfa.
  15. *Şağın Ğulmbal, (Küçük İlmihal)*, İstanbul: İstanbul Müftülüğü Basımevi, 1991, 122 sayfa.
  16. “*Terezesi Ten El Bolğanımızğa Quvanamız Ağayın*”, (*Eşit Bir Devlet Olduğumuz Seviniyoruz Kardeşler*), Şalkar Ocak 1992, bağımsızlık ile kutlama mektubunu niteliğini taşıyan bir makaledir.
  17. “*Dindi Savaşğa Salmayq Ağayın!*” (*Dini Maddi Menfaatlerimize Alet Etmeyelim Kardeşler*), Zaman Kazakistan, 4 Eylül 1992, Kazakistan'da ak-Beket isimli şahsın kendisini Peygamber ilan edip, kendisinin kitabını yazmasına karşı bir makale ile cevap verir.
  18. *Ğibadatü'l-İslam*, Almatı: Beren Matbaası, 1994, 152 sayfa.
  19. *Tandavlı Hadister, (Seçme Hadisler)* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 122 sayfa.
  20. *Siyari Nabi, (Siyer-i Nebi)* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, 120 sayfa.
  21. “*Kur'an-ı Kerim jane Batıs Oysıldarı*” (*Kur'ân-ı Kerim ve Batı Düşünürleri*), Şalkar, Ocak, 1995'te yayınlanan makaledir.
  22. “*Abay jane Türkiyat, Abayname*” (*Abay ve Türkiye*), Şalkar, Nisan, 1995 makale Abay Kunanbayulı'nın doğumunun 150. yılı için yazılmış.
- Eskiden yazılmış ve yıpranmış halde olan eserlerinden gözden geçirilip yeniden yazılanları
1. *Kelam-ı Şerif*
  2. *Kur'ân-ı Kerim*

3. *Tefsirü'l-Itkan fî Tercümetü'l-Kur'an*

**2. Halife Altay'ın Kur'ân Mealini Yazma Serüveni**

Her yazar, yazmış olduğu eserini genelde belli bir gaye veya ihtiyaçtan dolayı kaleme alır. Eserin yazılış sebebi genellikle giriş bölümünde belirtildiği gibi bunlara işaret edilmediği de olur. Bazı yazarlar başlangıçta, eseri yazma sebebini, riayet edeceği şartları, takip edeceği metodu ve hangi özellikleri taşıyacağını belirtir. Ancak çeşitli sebeplerden ötürü, eserlerin başında zikredilen bu gaye ve ilkelere bazen bağlı kalınmadığı da olur.<sup>22</sup> Kur'ân'ın tercüme edilmesi hususunda karşılaşılabilecek olası zorluklara uzun uzadıya değinen Halife Altay, kendisinin neden böyle bir işe kalkıştığını şu sözlerle ifade etmektedir: “*Bir hayli zamandan beri Kur'ân-ı Kerim'in Kazak şivesine çevrilmesi ve açıklaması hususunda çalışmayı düşünüyordum. Böyle mukaddes ve hacimli bir eserin yazılması ve basılması işi en azından üç yıl gibi bir zaman gerektireceği muhakkaktı. Bunun yanında başvurulacak kaynak kitaplara ve çalışmayı gözden geçirecek tashihine yardımcı olacak bir uzmana ihtiyaç vardı. Bastırılması da teknik yönden önemli idi. Delilhan Canaltay'ın çalışmayı gözden geçirerek yardımcı olması beni çok sevindirdi kendisine çok teşekkür ederim.*”

Yazmasına etki eden faktörlerden birisi de doğup büyüyen Altay bölgesinin Kur'ân'a olan ihtiyacı idi. 1982 yılının 10 Haziran günü Halife Altay, doğum yeri olan ve akrabalarının yaşadığı Altay bölgesine gider. Akrabaları ile tek tek sarılarak hasret giderir<sup>23</sup> ve ertesi gün akrabaları Halife Altay'ın gelişi münasebetiyle Kazak geleneklerine göre şölen yaparlar. Şölen sırasında din adamları Halife Altay ile sohbet ederler. Din adamları daha evvel gelen yolcularla gönderdiği Kazan baskısı<sup>24</sup> Kur'ân-ı Kerim'ler için kendisine teşekkür ederler. Aynı Kur'ân-ı Kerim'lerden imkânları olursa daha çok göndermesini isterler. Çünkü Doğu Türkistanlıların ellerindeki Kur'ân'lar genelde Şangay lehçesiyle basılıyor ve yöre halkı okumakta zorluk çekiyorlarmış.<sup>25</sup> 1982 yılında İslam İşbirliği Teşkilatı İslam Tarihi, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nin (IRCICA) toplantısına katılan Halife Altay'a Kur'ân-ı Kerim'i Kazakçaya tercüme etmesi hem kendi ana vatanından hem de bu

---

<sup>22</sup> Bahattin Dartma, *Şibabüddin es-Sivasi ve Uyûnu't-Tefsir li'l-Fuzelâi's-Semâsir'indeki Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1994), 55.

<sup>23</sup> İslambek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*, 88. Halife Altay, (“Halife Altaydın Arap Tilinde Cazğan Ölenderi”, klasör 284, dosya 1:3, s. 28)

<sup>24</sup> Kazan baskısı Kur'ân-ı Kerim Tataristan'ın Kazan şehrinde basılan Kur'ân'lar olup harfleri açık seçik yazılmış olup okunması kolaydır.

<sup>25</sup> İslambek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*, 88. Halife Altay, (“Halife Altaydın Arap Tilinde Cazğan Ölenderi”, klasör 284, dosya 1:3, s. 37)



toplantıdan teklif gelir. Geri döndükten sonra soydaşları için Arapça bilen Delilhan Canaltay (1922-2012) ile başladıkları Kur'ân-ı Kerim'in Kazakça mealine hız vererek<sup>26</sup> 1988 yılında tamamlar.<sup>27</sup>

*1984 yılının sonbaharında Allah'a tevekkül ederek üç yıllık bir çalışmayı göze alarak bu işe başladım. Her gün en az 12 saatten fazla emek vererek elle yazmasını 1 yılda bitirdim. Allah'a sonsuz şükürler olsun. Yukarıda, bastırma hususunda önemli bir problem olduğunu söylememin sebebine gelince: Türkiye'de Arap harfi ile Kazak imlâsının yazılması ve dizilmesi mümkün değildir. Ancak Farsça harfleri olan bir daktilo bulmam gerekirdi. Çünkü Farsça'da Ç, P, G harfleri mevcuttu. Bu harflerden faydalanarak birtakım işaretlerle Kazakça imlâyı oluşturmayı, el yazmasını bu daktiloyla yazdıktan sonra da suretini çıkartıp ofset usulüyle basmayı tasarladım. 1985 yılında Katar Üniversitesi'nden sayın Dr. Hasan el-Maayergi Farsça bir daktilo temin ederek, maddî yönden de destek sağladı. Beni bu çalışmaya teşvik edip, moral verdi.*

*Daktiloyu temin ettikten sonra İran'a gittim. Oradan daktilo için birtakım harflerle Kazak imlâsına uygun olabilecek işaretler temin edip İstanbul'da monte ettirdim. Fakat bu makine ile her ne kadar Kazak imlâsına uygun yazılması sağlanmış ise de daktilo yazısı olması itibarıyla satır sonlarının aynı hizaya gelmesi mümkün olmamıştır. Delilhan Canaltay ile el yazması bir defa, daktilosu iki defa olmak üzere tam üç kere gözden geçirildi. Eserin sonuna okuyuculara kolaylık sağlayacağı düşüncesiyle bir sözlük eklendi. Bununla beraber görülen herhangi bir hata, noksanlık ve fazlalıkların anlayışla karşılanacağı inancındayım. Bu eserin Kazakça lehçesine âşina olan Müslüman kardeşlerimize faydalı olması bizim için en büyük bahiyarlık vesilesi olacaktır. Tevfik ve hidayet Allah'tandır<sup>28</sup> diye önsözünde izah etmektedir.*

1989 yılında Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Halife Altay'a daha önce Arap harfleriyle yazılan Kur'ân-ı Kerim Kazakça mealini Kiril harfiyle yazmasını teklif eder. Halife Altay oğlu Abdurrahim ve Delilhan Canaltay ile birlikte hemen işe koyulurlar.<sup>29</sup>

Alman genç bilim adamı Mark Kirchner, 1993 yılında çıkan Sprichwörter der Kasacher (Kazak Atasözleri) eserinin önsöz kısmında Halife Altay'a teşekkürlerini sunar ve ondan, “Halife Altay Nisan 1990'dan itibaren yaklaşık bir yıl kendisinin yoğun olarak tercüme etmekte olduğu Kur'ân-ı Kerim'den ayırabildiği vaktiyle bana yardımda bulundu” diye bahseder.

<sup>26</sup> 16 Ekim 2019 yılında Delilhan Canaltay'ın torunu Tahire Kara mülakatta şöyle ifade etmiştir: sabah okula giderken dedesi Delihan Canaltay'ı ve amcası Halife Altay'ı gördüğünde nereye giyeceklerini sorduğunda, camii gidip Kur'ân yazacaklarını söylemişler. Böylece devamlı ve titiz çalışma ile Kur'ân Kerimin Kazakça mealini yazmışlardı.

<sup>27</sup> İslambek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*, 91. Bu kitap “Kur'ân-ı Kerim ve Kazak Şivesinde Mânâ ve Açıklaması” idi ve yazılışı Arapça anlamı Kazakça olarak yazılmıştır.

<sup>28</sup> Altay, *Kur'ân-ı Kerim Kazak Şivesinde Mânâ ve Açıklaması* (İstanbul: İRCICA Matbaası, 1990), Önsöz.

<sup>29</sup> İslambek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*, 92.



## 2.1. Tercümede Takip Ettiği Metot

Halife Altay mealinin ilk baskısı “töte yazı ile” (anlamı Kazakça yazısı ile Arap alfabesi) olmasından dolayı, bu alfabe ile basılmıştır. Kur’ân-ı Kerim’in kısa bir açıklaması olduğundan dolayı bu esere “Kur’ân-ı Kerim ve Kazak Şivesinde Mânâ ve Açıklaması”<sup>30</sup> adını vermiştir. Mealin her bir baskısı daha önceki baskılardan daha titiz bir şekilde hazırlanarak okuyucuya sunulmuştur. Mütercim Kur’ân’ın manasının insan gücü nispetinde insanlara ulaştırılması için tercümenin gerekliliği görüşündedir. Mütercimin ifade ettiği gibi, meal hazırlamak kolay bir iş değildir. Çeviri yaparken anlamın tamamlanmasını kolaylaştıran ama Kur’ân metninde bulunmayan kelimelere yer vermemiştir. Gerekli gördüğü çok az yerde parantez içi açıklama kullanmıştır.

Mütercim kendi eserinin mana ve açıklamada bulunan çeviri meal olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebini kendi ifadeleri ile şöyle açıklamaktadır: *“Çünkü bu eserde ayetlerin kelime kelime anlamı değil, işaret ve ifade ettiği mana ve maksadı Kazak şivesiyle açıklamalar vermeye çalışmıştık. Son zamanlarda Türkiye’de yayınlanan Kur’ân-ı Kerim mealleri örnek alınarak, 605 sayfalık esas metnin kenarında başıya şeklinde Lâtin harfleriyle Türkçe yazılan eserler gibi, ayet metinlerinin mana ve açıklaması esas metinle aynı sayfaya sığdırılmıştır. Burada hatırlatmamız gereken bir husus da esas metinde ayetlerin sonunda bulunan numaralar, meal kısmında ayetlerin başında geldiğidir. Bazen metnin Kazakça tam karşılığı bulunmadığında buna en yakın ifade kullanılmıştır. Bazı âyetlerin açıklaması yapılırken konu ile ilgili başka yerdeki âyetler de parantez içinde gösterilmiştir. (s: 4 a:16 gibi.) Yani 4. sure, 16. âyet demek istenilmiştir. Yine bazı âyetlerin anlamı hususunda başvurulan tefsirler parantez içinde baş harfleriyle belirtilmiştir. (Örn: (B.C) Beyzâvî, Celâleyn). Âyet-i Kerim’ler genellikle bir olaya istinaden veya bir duruma göre inmiştir. Buna “sebeb-i nüzul ” denilir. Esbâb-ı nüzulu ne olursa olsun, âyetin hükmü umûmîdir. Bu eserde bazı âyetlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için nâzil oluş sebepleri ve bazı Arapça tabirler parantez içinde gösterilmiştir”<sup>31</sup>* diyerek açıklamaktadır. Peygamber Efendimiz (s.a.v)’e ismi zikrolunmadan hitap olunan ayetlerde tefsirlerdeki gibi parantez içinde bir kullanımla Hz. Muhammed (s.a.v) ilaveleri yapılmıştır. Sure isimleri Kazak diline çevrilmiştir.

Örneğin Halife Altay Kehf suresi 83. ayetinde parantez açarak ve kaynaklardan istifade ederek açıklamada bulunmaktadır: *“(Мұхаммед F.C.) олар сенен Зұлқарнайынды сұрайды: “Сендерге оның жайын түсіндірейін” де. (83)((Muhammed s.a.v) onlar senden Zülkarneyni soruyacak: “Sizе onun hakkında anlatayım” de.) (Бұл Зұлқарнайын «екі мұйызды» деген ұғымда. Екі мұлымы немесе тажында екі мұйызы болғандықтан атаңған. Аты, Ескендер, найғамбар емес. Батыс, шығысты кезген; Рұм,*

<sup>30</sup> İlk baskısı olarak bilinen “Kur’ân-ı Kerim ve Kazak Şivesinde Mânâ ve Açıklaması” töte yazı ile yazılmaktadır. Baytursun imlasi, milliyetçi Kazak aydını Ahmet Baytursun (1873-1937) tarafından geliştirilen, Arap harflerine dayalı fakat okunuşa göre yazılan bir alfabedir. Bugünkü Doğu Türkistan’da bu alfabe kullanılmaktadır.

<sup>31</sup> Halife Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi* (Medine: Fahd Patşanın Kuran Şarif Basım Kombinatu, 1991), 1.

фарсы делінген, т.б. рауаяттар бар. Ж.Б.М.К.Р.)” Müellif mealinde Celâleyn, Beyzâvi, Medârik, İbn-i Kesir ve Ruhu'l-Beyan eserlerinden rivayetler getirerek Zülkarneyn hakkında birtakım malumatlar vermekte, Zülkarneyn “iki boynuzlu” mana verdiğini, iki perçemli veya tacında iki boynuzu olduğunu, bu kişinin ismi ise İskendir olarak adlandırdığını ve peygamber olmadığını, doğu ve batını gezdiğini, Rum hükümdarlığına sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>32</sup>

## 2.2. “Kuran Kerim Kazakça Mağına jane Tüsinigi” Adlı Mealin Kaynakları

Halife Altay'ın “Kuran Kerim Kazakça Mağına jane Tüsinigi” adlı eseri incelendiğinde görülecektir ki müellif, çalışmasının tamamında dikkati ve titizliği elden bırakmamış; dolayısıyla Kazak halkı için ihtiyaç duyulan Kur'ân-ı Kerim çevirisinde aranılan özellikleri eserine yansıtmıştır. Birkaç kitabı bir araya getirerek yeni bir eser oluşturma kolaylığına kaçmamış, aksine her satırına büyük emek verilen muhteşem bir eser ortaya koymuştur. Dolayısıyla müellif, eserini hazırlarken, pek çok kaynaktan istifade etmiş, istifade ettiği kaynakları da dikkatle ve titizlikle seçmiş, Ehl-i Sünnet çizgisinin dışına çıkmamaya özen göstermiştir. Şimdi de müellifin kaynakları kullanım metoduna dair örnekler verelim.

Başvurulan kaynaklar (Tefsir ve Mealler)

Halife Altay kitabında yararlandığı kaynaklarda sadece müelliflerin isimlerini almıştır. Biz burada hem eserine aldığı müellifleri hem de onun eserini birlikte vermeyi uygun görüyoruz.

1. Kadı Beyzâvi, *Envâru't-Tenzîl ve Esraru't Te'vil* (Arapça), Dört cilt. Hicri 1329 yılı İstanbul'da basılmıştır.

2. Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn* (Arapça) İki cilt. Kahirede basılmıştır. (Basım tarihi belli değil).

3. İbn-i Kesir, *Tefsir'ul Kur'ân Azîm* (Arapça) Sekiz cilt. Hicri 1329 yılı İstanbulda basılmıştır.

4. Mahmud ibn Ahmet ibn Abdullah Nesefî, *et-Tefsiru'l-Medârik*, Dört cilt. Miladi 1974 yılında İstanbulda basılmıştır.

5. İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsiru Rûhu'l-Beyan* (Arapça) On cilt. Hicri 1389 yılında İsyambul'da basılmıştır.

6. Muhammed Ali Es-sabuni, *Safvetü't-Tefasir* (Arapça) yedi cilt, Miladi 1981 yılında Beyrut'te basılmıştır.

<sup>32</sup> Halife Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağına jane Tüsinigi*, 302.

7. Molla Hüyesin Vaaz el-Keşafî, *Tefsir-i Hüseyinî* (Farsça), Tek cilt, 1394 sayfa. Karâşî'de basılmıştır. (Basım tarihi belli değil.)

8. *Kur'ân Macid Mütercim Urdu Mağâ Tefsir Teshilu'l Kur'an* (Urduca). Tek cilt. Hacı Molla Firozoddin Han'ın yönergesi ve gözlemi ile hicri 1362 yılında Lahor'da basılmıştır.

9. Delili Şah Rafiğuddin ve Tahalî Eşraf Gali Molladan, *Kur'ân-ı Şerif Mütercim Beddâ Tercüme* (Urduca). (Basım yeri ve tarihi belirsiz Pakistan'da basılmıştır).

10. Halife Altay'ın kıymetli hocası Alim Molla Xan Marhum. *Tefsir-i Cevâhiru'l-Kur'ân* (Urduca): Üç cilt. Lahor'da basılmış. (Basım tarihi belirsiz).

11. Molana Ebul-Ağla Meududî, *Tefhimu'l-Kur'ân* (Urduca): Altı cilt. son dört cildi Urduca. *Tefhimul Kur'ân*, iki ayrı yerde Türkçe tercüme edilerek basılmıştır.)

12. Asadullah el-Hamidi, *El-İtkan fi Tercümetü'l-Kur'ân* (Tatarca), Kazan'da 1906 yılında basılmıştır.

13. Kur'ân-ı Kerim Mütercem ve Muhaşşa (Özbekçe) (Basım tarihi belirsiz).

14. Ayıntâbî Mehmed Efendi, *Tercüme-i Tefsîr Tibyân* (Osmanlıca). İki cilt. İstanbul 1306 yılında basılmıştır.

15. Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim* (Türkçe). Üç cilt. İstanbul 1981 yılında basılmıştır.

16. Abdullah Aydın, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâl-i Celîlesi* (Türkçe). İstanbul'da 1979 yılında basılmıştır.

17. Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Meâllî Türkçe Tefsir* (Türkçe), On cilt, İstanbul'da 1979 yılında basılmıştır.

18. Süleyman Ateş, *El-Kur'ân-ül-Kerim ve Tercümetü Mânâbü'l-Hakîm*, İstanbul 1975 yılında basılmıştır.

19. Ali Fikri Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâl-i Âlîsi*, (Türkçe), İstanbul'da 1967 yılında basılmıştır.

20. Türkiye Diyanet İşler Başkanlığı, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı.(Basım tarihi belirsiz)

21. Abdullah Yusuf Ail, *İngilizçe Kur'ân Tercümesi*, (Türkçe), Amerika'da 1946 yılında basılmıştır.

Sözlükler:

1. Şemsiddin oğlu Mustafa Karahisari, *Ahter-ı Kebir* (Arapça-Türkçe), İki cilt, Beyrut'ta basılmıştır. (Basım tarihi belirsiz).
2. Loyis Mağluf, *El-Müncid* (Arapça-Türkçe), Bir cilt. Beyrut'ta 1949 yılında basılmıştır.
3. Mevlut Sarı, *Kâmûs-ı Arabî-Türkî* (Arapça-Türkçe), Bir cilt, İstanbul'da 1978 yılında basılmıştır.
4. Ş. Sami, *Kâmûs-u Türkî* (Osmanlı Türkçesi-Türkçe), Bir cilt, İstanbul'da 1978 yılında basılmıştır.
5. Muhammed Fuat Abdülbâkî, *El-Mu'cemu'l-Müfenes li Elfâzi'l-Kur'ân-ı Kerim* (Arapça), Bir cilt, İlk önce Mısır'da daha sonra İstanbul'da 1984 yılında basılmıştır. Kelimâtü'l-Ku'ân (Arapça)
6. Hüseyin Muhammed Mahlûf, *Kelimâtü'l-Ku'ân Tefsir Beyan* (Arapça), Bir cilt, İstanbul'da basılmış. (Basım tarihi belirsiz).
7. İmla sözlüğü: İ. Kenesbai oğlu, G. Musa oğlu, *Kazak Dilinin İmlâ Kılavuzu* (Kazakça), Kiril harfleriyle , Almatı şehrinde 1963 yılında basılmıştır.
8. İ.K. Kenesbai, *Kazak Dilinin Açıklamalı Sözlüğü* (Kazakça), İki cilt, Almatı şehrinde 1959-1960 yıllarında basılmıştır.
9. A.I. Iskak oğlunun yönetiminde, *Kazak Dilinin Açıklamalı Sözlüğü* (Kazakça), On cilt, Almatı şehrinde 1974-1986 yıllarında basılmıştır.

#### Tarih Kitapları:

1. Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarih-i Taberi* (Türkçe tercümesi), Üç cilt, İstanbul'da 1980 yılında basılmıştır.
2. Şauk Amratsarlık, *Tarih-i İslam* (Urduca), Bir cilt, Pakistan 1950 yılında on yedi kere basılmıştır.
3. Hayati Ülkü, *Mubtasar İslâm Tarihi* (Türkçe), İki cilt, İstanbul'da 1972-1973 yıllarında basılmıştır.

### 2.3. Mealin Baskıları

Müellif ilk önce halkın Kur'ân okuyuşunun kolay olması için 1980 yılında Kazakça olarak Kur'ân Colu jane İmanın Şartları (Kur'ân Yolu ve İmanın Şartları) adlı kitabını yazmış olup, Baytursun imlasıyla (ıslah edilmiş Arap harfleriyle) İstanbul'da bastırmıştır. Daha sonra eser, 1980, 1982 ve 1983 yıllarında İstanbul'da, 1990 yılında ise Mekke'de basılmıştır. Almatı şehrinde 1992, 1995, 1998 ve 2001 yıllarında “Kuran Alfabeti ve İmanın Şartları” adıyla yeniden yayınlandı. 1989

yılında müellifin uzun yıllardır beklediği en önemli olaylardan biri gerçekleşmiştir. Her gün on iki saat düzenli, titizlikle ve sabırla çalışarak hazırladığı Kur’ân çevirisi ortaya çıkmıştır. “Kur’ân-ı Kerîm ve Kazak Şivesinde Mânâ ve Açıklaması” adlı eseri Arap alfabesiyle Çin’in Sincan Uygur Özerk Bölgesi’nde yaşayan yerel Kazak halkına hitaben hazırlanmış ve 1989 ve 1990 yıllarında İstanbul’da basılarak 5000 tanesi Sincan bölgesine gönderilmiştir.<sup>33</sup>

1990 yılının Nisan ayında Halife Altay ve oğlu Abdurrahim, daha önce Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kiril harfleri ile basılan daktilo versiyonu Kazakça Kur’ân-ı Kerim’i Arabistan’daki İslam Bankası Müdürü Salih Özcan’ın aracılığıyla Kral Fahd matbaasında basmak için Suudi Arabistan’a gittiler. Matbaanın bulunduğu Medine’de kırk gün, Mekke’de ise beş gün kaldılar. 1990 yılında Halife Altay İstanbul’da Moğolistan’ın Kahire Büyükelçiliği’nde çalışan Sayran Kadiroğlu adlı Kazak vasıtasıyla Arap harfleriyle 100 adet açıklamalı Kazakça Kur’ân-ı Kerim, Kiril harfleriyle 100 adet meal ve 400 adet kadar çeşitli dinî kitabı Moğolistan’da yaşayan Kazaklara göndermişti.<sup>34</sup> 1991 yılında ise “Kuran Kerim Kazakça Mağına jâne Tüsiniği” adlı yine Kiril alfabesi ile ve bilgisayar versiyonu şeklinde yayınlanmıştır. Özellikle Kazakistan’daki halk için Kur’ân-ı Kerim’in bu çevrinin 500 bin tanesi Suudi Arabistan’da basılır. 1994 yılında Halife Altay hacca gider ve bu sırada Kur’ân-ı Kerim’in Kazakça meallerini Almatı’ya ulaştırma işini yerine getirir. Nitekim Uluslararası İslam Dayanışma Fonu’nun Almatı Ofisi’ne Mekke’den Kazak dilindeki Kur’ân-ı Kerim’in 170 bin tanesi ücretsiz dağıtılmak üzere teslim edilir. Kazak dilindeki Kur’ân-ı Kerim’in 10 bin adedinin Moğolistan Kazaklarına ulaşması Prag ve Hong Kong üzerinden sağlanmıştır.<sup>35</sup>

### 3. Halife Altay’ın Kur’ân’a Yaklaşımı

Kur’ân-ı Kerim’in hem manası hem de lafzı Allah katından indirilmiştir. Onun mübelliği Hz. Muhammed (s.a.v) ise Kur’ân Allah katından Cebrail vasıtasıyla almış olup Kur’ân metninin oluşmasında herhangi bir ekte bulunmamıştır.

Allah ile peygamberler arasında gerçekleşen bu olaya vahiy denilmektedir. Böylelikle nübüvvetle vahiy arasında mutlak bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Vahiy, İslâm kültüründe Allah Teâlâ’nın peygamberleri aracılığıyla insanlara mesaj iletmesi şeklinde telakki edilmiştir. “Vahâ” fiilinin mastarı olan “vahiy” sözlükte, gizli ve süratli bir şekilde bildirmek demektir. Kur’ân’da vahiy, bundan başka manalarda da kullanılmaktadır. Mesela ilham etmek, ima ve işaret etmek, fısıldamak, emretmek, telkin etmek ve yazmak manaları da vardır.<sup>36</sup> Halife Altay “vahiy” kelimesinin anlamını “Bir işaretin Allah tarafından peygamberin içine işlemesi (içine

<sup>33</sup> Baltabayeva vd., *Altay Halife Akifoğlu*, 93.

<sup>34</sup> İslambek, *Anadolu’dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*, 94.

<sup>35</sup> Baltabayeva vd., *Altay Halife Akifoğlu*, 93.

<sup>36</sup> Muhsin Demirci, *Kuran Tarihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat vakif, 2012), 20.

sinmesi), vahiy edilmesi, işaret edilmesi” olarak açıklamaktadır. Ayrıca “vahiy” kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de 77 yerde geçtiğini de belirtmektedir.<sup>37</sup>

Müellifin Kur'ân yaklaşımı Hutbeler adlı eserinde şöyle ifade edilmektedir: “*Kur'ân-ı Kerim Allah Teâlâ tarafından en son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v) Cebrail (a.s) vasıtasıyla yirmi üç yılda Arap dilinde nazil olup tamamlanmıştır.*”<sup>38</sup> Sonra da müellif Kur'ân'ın kaç parçadan, ayetten ve surelerden oluştuğu, Kur'ân'ın hiçbir şekilde değişmeyeceği, korunmuş olarak ahirete dek devam edeceği ve Kur'ân'ın cemedilmesi konularına değinmektedir: “*Bu mukaddes Kur'ân-ı Kerim 30 parça 114 sure 6228 veya bundan biraz çok ayetlerden oluşmaktadır. Kur'ân-ı Kerim ayetlerinin düzeni ve hiçbir sözü değiştirilmedi peygamberimize (s.a.v) nasıl indirildi ise o şekilde büsbütün olarak muhafaza edilmiştir. Zira peygamberimiz (s.a.v) Allah Teala tarafından her gelen surenin hangi yere yazılacağını özel vahiy yazıcılarına doğru şekilde yazdırmaktaydı. Bununla birlikte birkaç sahabe onları anında ezberlemişlerdi. Peygamberimiz (s.a.v) vefat ettikten sonra sababelerinin sayısı yaklaşık yüz bin olmuştu, Kur'ân-ı ezberleyen hafızların sayısı yüze yaklaşmıştı.*”

Hz. Ebu Bekir'in halifeligi zamanında hem vahiy kâtibi hem de hafızı olan Zeyd ibn Sabit'in başkanlığında bir heyet tarafından çok düzenli şekilde halk arasında Kur'ân sahifeleri bir araya getirilmiş, her surenin ayetleri Peygamberimiz (s.a.v) hayatta iken yazdırıldığı şekliyle kitap olarak toplanmış, yüzden fazla hafızın hafızasında ezber edilerek günümüze hiç değişmeden ulaşmıştır<sup>39</sup>.

Günümüzde Kur'ân'ın dünya çarpında neredeyse tüm insanogluna ulaştığını belirten ve ahirete kadar Allah tarafından korunacağına dair Kur'ân-ı Kerim'de “*Şüphesiz o Ziker'i (Kur'ân'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.*”<sup>40</sup> ayetini delil olarak getiren Halife Altay şu ifadelerle devam etmiştir: “*Bugün dünyanın dört bir tarafında çağdaş teknolojik imkanlar var, Kur'ân basımevlerinde milyonlarca basılmakta ve milyonlarca hafız tarafından ezbere okunmaktadır. Bundan sonra da ahirete dek devam edeceği haktır. Ayrıca bütün Müslüman dillerine ve başka dillere de tercüme edilmektedir.*”<sup>41</sup>

Müellifin *Kuran Kerim Kazakşa Mağma jane Tüsinigi* adlı mealine müteşabih ve deyimlere nasıl yaklaştığını örnek olarak değinmekteyiz:

### 3.1. Kuran Tercümesinden Örnekler

Yukarıda Halife Altay'ın Kur'ân meali yazmasının zarurî olduğundan dolayı ele aldığını ve kendi çevirmesinde takip ettiği metotları bahsettik. Aşağıda müellifin kendi takip ettiği metotlar ile

<sup>37</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakşa Mağma jane Tüsinigi*, XVIII.

<sup>38</sup> Halife Altay, *Xutpalar (Hutbeler)* (Almatı: Halife Altay Xalıkaralık Kairimdilik Kuru, 2009), 20.

<sup>39</sup> Altay, *Xutpalar (Hutbeler)*, 20.

<sup>40</sup> *Kur'ân-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Hicr 15/9.

<sup>41</sup> Altay, *Xutpalar (Hutbeler)*, 21.



Kur’ân’daki müteşabih ve deyimler ilgili ayetleri anlamlı şekilde tercüme ettiğine bağlı örnekler üzerinde değerlendirmeye çalışacağız.

### 3.1.1. Müteşabih Ayetlere Yaklaşımı

Meallerde çevrilerin zor olduğu kısımda müteşabih kavramının tefsirlerdeki yorumlamasıdır. Farklı izahla açıklayacak olursa, Kur’ân’da müteşabih varlığı aslında çevirinin imkansızlığının en büyük kanıtıdır. Fakat Müslüman ilim alimleri müteşabih ayetleri geçen yerleri aktarabilecek en uygun ve en güzel yolu bulmak için gayret etmişlerdir. Ayrıca konuyu titiz şekilde mealler telif etmiştir. Halife Altay’ın mealinde *istiva*, *yed* ve *vech* kelimelerinin geçtiği ayetler değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Kur’ân Kerimin Araf süresinin 54. ayetinde *ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ* Halife Altay ayet-i kerimenin ilgili kısmını “*Сонан кейін Ғаршыны меңсерген*” (*Sonra arşya hükümrân/bakimlik edendir*)<sup>42</sup> şeklinde çevirmiştir. *استوى* / *istiva* kelimesi ‘yükseklik, irtifa, istikrar, galibiyet, hükümrânlık, hakimiyet, suud, uluvv,’ gibi manalar da gelmektedir.<sup>43</sup> Kur’ân-ı Kerim’de *istiva* kelimesi yedi ayette geçmektedir.<sup>44</sup> Tercümede görüldüğü gibi Halife Altay *استوى* kelimesine “hükümrânlık/hakimlik” olarak çevirmekte, *عَرْش* kelimesine de “Arş” olarak meal vermiş ve meal eserinin son kısmında kelime anlamını şöyle izah etmiş “Ғаршы - көк әлем” Arşı – gök kainattır.<sup>45</sup> Türkçe meallerde Hasan Basri’nin Halife Altay’la aynı doğrultuda “...sonra (emri) arş üzerinde hükümrân olan Allah’dır” çevirmiştir.<sup>46</sup>

Halife Altay mealinde Maide 64. ayetin *وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ* “*Алланың қолы байланған*” (*сараң*)” (*Allah’ın eli bağlıdır(cimri)*)<sup>47</sup> tarzında tercüme etmiştir. Arapça da *يَدُ* kelimesi “el” manası ‘kudret, kuvvet, güç’ gibi anlamlara da ortaya çıkmaktadır.<sup>48</sup> Ayeti kerimde zikredilen *yed* ifadesini mütercim hakiki manasıyla kabzetmiştir. Halife Altay Allah’ın elinin bağlı olmasına bağlı parantez içinde “cimri yani, cimrilik”<sup>49</sup> diye açıklamıştır. Ayeti kerimin devamında —*Allah’ın kudret elleri açıktır, dilediği gibi bahşeder (verir)* emredilmektedir. Buna bağlı Arap dilinde zikredilen eli bağlı olmak, Kazak dilinde de olduğu gibi bir şey vermede engel olmak, yani cimri olmak anlamında istifade etmektedir. ‘*Eli açık*’ ifadesi ise Kazak dilinde ‘*cömert*’ anlamındadır. Genel olarak Al-i İmran suresinin 181. ayeti keriminde Yahudilerin: *Allah fakirdir, biz ise zenginiz* dedikleri malumdur. Ayette

<sup>42</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna Jane Tüsinigi*, 157.

<sup>43</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/402.

<sup>44</sup> A’raf 7/54, Yunus 10/3, Rad 13/2, Taha 20/5, Furkan 25/59, Kasas 28/14, Secde 32/4.

<sup>45</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna Jane Tüsinigi*, XII.

<sup>46</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset baskısı, 1990), 1/224.

<sup>47</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna Jane Tüsinigi*, 118.

<sup>48</sup> Yunus Ekin/Hüseyin Akyüzöğlü, *Kur’an Tercüme Teknikleri* (İstanbul: Işık Yayınları, 2015), 91.

<sup>49</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna Jane Tüsinigi*, 118.



geçen Allah-ü Teala'nın iki elinin de açık olmasına bağlı Beyzavi'ye göre, cimriliği O'ndan tamamen engel olup, eli açık yani cömert olduğunu kanıtlamaktadır.<sup>50</sup>

Müellif Sad süresinin 75. ayet-i kerimeyi قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ “Әй, İbîlis! Құдырет қолыммен жаратқанымға әжде етуден сені не тосты?” (Ey İbîlis! Kudret elimle yarattığıma secde etmeye sana ne meneden?)<sup>51</sup> şeklinde çevirmiştir. Halife Altay çeviri yaparken mecazi manada kullandığı görünmektedir. Halife Altay'ın ‘يَدِيْ’ ifadesini vurgulama amaçlı ‘kudret elimle’<sup>52</sup> şeklinde çevirmektedir. Kazak dilinde ‘kudret elimle’ manasında gelen ‘kudret’ kelimesi direk Allah ait ‘kuvvet, kudret’ anlamdaki sıfat olarak kullanılır. Beydavi bu ayeti tefsir ederken şöyle der: birincisi, “İki elimle yarattım” ifadesinde amacı, “ebeveyn vasıtası olmadan bizzet yarattım” anlamında izah etmektedir. İkincisi ise “İki elimle” denilmesi, Adem'in (a.s) yaratılışında olan ziyadesiyle kudret tecellisi ve farklı fiiller sebebiyle diye ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Fetih 10. Ayet يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ Ayet-i kerimeyi Halife Altay “Алланың құдырет қолы олардың қолдарының үстінде” (Allah'ın kudret eli onların ellerinin üzerindedir)<sup>54</sup> şeklinde çevirmiştir.

İbn Cevzi ayeti tefsir ederken dört görüş belirtir.

1. Allah'ın eli vefakatlıkta onları ellerinin üzerindedir
2. Allah'ın eli sevapta onların ellerinin üzerindedir
3. Bu görüş Zeccac'a ait olup - Allah'ın onlara hidayet ihsan etme eli onların itaat etme ellerinin üzerindedir
4. İbn Cerir'e atfedilen görüşe göre, Allah'ın kuvvet ve yardımı onların kuvvet ve yardımlarının üstündedir.<sup>55</sup>

İsmail Hakkı tefsir açıklamasına göre, bu ayete göre te'kidde mübalağa için, benzetme edatı hazfedilmiş, “يَدٌ” kelimesinin anlamı biat esnasında Müslümanların Hz. Peygamber'in (s.a.v) elini tutmuş olmalarından dolayıdır. Zira Araplar sözleşme ve ahdetmeler de böyle yapmalarıdır. Ayetin anlamı da “Allah'ın kuvveti ve yardımı, onların kuvvet ve yardımlarının üstündedir” şeklinde anlaşılmıştır.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> Kâdı Beydâvî, *Emvâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, çev. Şadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 1/ 274.

<sup>51</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*, 457.

<sup>52</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*, 457.

<sup>53</sup> Kâdı Beydâvî, *Emvâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 3/767.

<sup>54</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*, 512.

<sup>55</sup> İbn'ul Cevzi, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 5/503.

<sup>56</sup> İsmail Bursevî Hakkı, *Râbul-Beyân Fi Tefsîri'l-Kurân*, çev. Abdullah Öz vd., (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 8/152.

Sonuç olarak yani el kelimesi mecazî manalarda gelmektedir. Kur'ân Kerim'de 'Allah'ın eli' ifadesi her zaman güç ve kuvvet manasında olmayıp, farklı manalarda da gelmektedir. "Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediğine infak eder" ayeti kerimde geçen 'el' kelimesi 'cömertlik, güç ve kuvvet'tir. "Ey, İblis seni iki elimle yaratmış iken secde etmene ne men oldu?" bu ayette geçen 'el' anlamı hem şeytana bir yaratılmış olarak kibirlenmemesi gerektiği hem de Allah'a ait oluşunu kuvvetlendirmek için kullanılmıştır. "Sana biat edenler aynı zamanda Allah'a da biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların elinin üstündedir" bu ayetteki el kelimesinin maksadı, biat edenlerin yaptıklarını tasdik etme ve onaylamadır.<sup>57</sup>

İmam Suyuti وجه kelimesini zati ilahi manasında kullandığını, İbnu lebban ayetlerdeki vech kelimesinin 'Cemali, Allah yüzü, yani 'Rabbının rıza' anlamında geldiğini belirtmektedir.<sup>58</sup> Nitekim, Halife Altay "وَجْهَ اللَّهِ" olarak geçen Bakara suresinin 2/272. ve Rum suresinin 30/39. ayetlerinde "АЛЛАНЫҢ РИЗАЛЫҒЫ" "Allah'ın rızası"<sup>59</sup> ifadesini uygun görerek çevirmektedir. Müellif Kasas suresinin 28/88. ayetinde "...ОНЫҢ ӨЗІНЕН БАҚҚА ӘР НӘРСЕ ЖОҚ БОЛАДЫ..." "...Onun zâtından başka her şey yok olur..."<sup>60</sup> olarak tercüme etmekte, Rahman suresinin 55/27. ayeti keriminde "РАББЫҢ ӨЗІ ҒАНА ҚАЛАДЫ" "Rabbinin zâtı baki kalacaktır"<sup>61</sup> Zat ifadesini istifade ederek çevirmiştir. Özetle, Halife Altay'ın çevirilerini halka daha geniş ve anlamlı bir şekilde izah ettiği görülmektedir.

### 3.1.2. Deyimlere Yaklaşımı

Bir milletin değerlerini anlatan gerçek anlamından farklı bir anlam taşıyan ve belli bir kavramı duygu, inanış, düşünce ya da durumu dile getiren, iki ya da daha çok kelimelerden kurulan, eleştiri ve yargılarını bile dile getiren özlü sözlerdir.<sup>62</sup> Türkçe'de atasözü Arapça'da "mesel" anlamında gelir, çoğulu da "emsal"dir. Halk arasında kabul görüp yayılmış, bir nesnenin sıfatı olan meseller meşhur sözlerdir ve bunların irab edilip söylenmesine darb-ı mesel denilmektedir.<sup>63</sup> Arap edebiyatında meseller ilk defa Emeviler döneminde kitap haline getirilmiş ve büyük çoğunluğu tedvin edilmiştir. Yalnız el-Meydâni'nin Mecmau'l-Emsâl kitabı 6000 mesel içermektedir.<sup>64</sup>

<sup>57</sup> Mehmet Murat Karakaya, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2003), 94.

<sup>58</sup> Celaleddin Es-Suyuti, *El-İtkan fî Ulûmi'l Kur'an*, çev. Sâkıp Yıldız vd., (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 2/18.

<sup>59</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*, 46-408.

<sup>60</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*, 396.

<sup>61</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*, 532.

<sup>62</sup> Ahmet Turan Sinan, "Deyim Kavramı Üzerine Notlar-I", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (2008), 94.

<sup>63</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 170.

<sup>64</sup> Muhammed Selim İpek, "Türk Atasözleri ve Deyimleri ile Eş Anımlı Arap Meselleri", *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 190.

Bakara 93. ayetinde ilgili kısım *أَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ* Halife Altay *Өйткені қарсылықтарының салдарынан жүректеріне бұзау сiңiп алған* (Çünkü inkarları yüzünden kalplerine buğaz sindirildi)<sup>65</sup> şeklinde tercüme etmiştir.

İbn Cevzi göre “Kalplerine buzağıya tapma sızdırıldı” yani buzağıya tapma sevgisi sızdırıldı demektir, bu durumda sevgi olan muzaf hazfedilmiş ve muzafunileyh onun yerine geçirilmiştir, örneğin şu ayetlerde olduğu gibi: Hac bilinen aylardır<sup>66</sup>, hacılara su vermeyi şöyle mi saydınız?<sup>67</sup> Köye sor<sup>68</sup>, o zaman sana hayatın iki katını tattırırız<sup>69</sup>, yani hayat azabının demektir. Kiliseler, havalar ve namazlar yıkılırdı<sup>70</sup>, yani namaz kılınan evler, bilakis gecenin ve gündüzün tuzağı<sup>71</sup> yani onlarda yapılan tuzaklar meclisini çağırırsın<sup>72</sup> yani meclis üyelerini demektir” olarak belirtmektedir.<sup>73</sup>

Kadi Beydavi göre bu ayetteki anlamın kelimeyi nasıl ki boya, kumaşa sinerse, içilen şey bedenin her tarafına yayılırsa, buzağı muhabbeti onların dem ve damarlarına kadar işledi olarak açıklamaktadır. Bu ifadeyi Hasan Basri Çantay “(Çünkü) küfürleri yüzünden özlerine buzağı (bir su gibi) içirilmiş (ıyice işlemiş)di” olarak çevirmektedir.<sup>74</sup>

Bu ayeti kerimde Arapça deyim olan “أَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمْ” kelimesidir. Halife Altay bu deymi harfi tercüme olarak çevirmeden, aynı anlamlı başka kelimelerle açıklamıştır. Mealin bu ayeti okuyan okuyucu kitlesi için açılarak *kalplerine buğaz sindirildi* ayetini yapılmış bir put/heykel olduğunu izah etmiştir. Halife Altay ayeti kerimi tercüme ettiğinde yanına parantez açarak ‘buğaza tapınması’ olarak açıklamış aynı şekilde Mustafa Öztürk mealinde bu ayete bağlı açıklık getirerek buağı puta tapınma tarzında çevirmiştir. Halife Altay buna göre halkın anlayabilmesi için derin açıklamalarda bulunmuştur.

Halife Altay A’raf 149. ayeti kerimenin *وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ* ilgili kısmını, “*олардың қолдары түскен заманда (қатты өкініп иықтары түскен түрде)*” (Onların elleri düştüğü zaman (çok pişmanlığından dolayı omuzları düşen halde))<sup>75</sup> şeklinde tercüme etmiştir.

Zamahşari göre – *وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ* – (buzağıya tapınmaktan çok şiddetli bir pişmanlık duyunca) çünkü çok pişman olup hayıflanan kimse genelde üzüntüsünden elini ısırır ve böylece eli

<sup>65</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna Jane Tüsinigi*, 14.

<sup>66</sup> Bakara 2/197.

<sup>67</sup> Tevbe 9/19.

<sup>68</sup> Yusuf 10/82.

<sup>69</sup> İsra 17/75.

<sup>70</sup> Hac 22/40.

<sup>71</sup> Sebe 34/30.

<sup>72</sup> Alak 96/17.

<sup>73</sup> İbn’ul Cevzi, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, 1/121.

<sup>74</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/31.

<sup>75</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna Jane Tüsinigi*, 168.

‘düşülen bir şey’ gibi olur çünkü ağız elinin üzerine düşmüştür diyerek belirterek Ebu İshak ez-Zeccac’ın ifadesini öne sürmüştür, ona göre mana “Ne zaman ki ellerine, yani kalplerine ve gönüllerine pişmanlık düştü...” şeklindedir.<sup>76</sup> Halife Altay’da bu ifadeyi pişmanlıklarından dolayı omuzları düşmüş halde olarak tecrüme etmesi de halkın bu deyimini anlayabilmesi için uygun şekilde tercüme etmektedir.<sup>77</sup>

Nahl 112. Ayeti kerimde فَادَّأَقَهَا اللَّهُ لِبَاسٍ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ Сондықтан Алла оларға қылықтарының салдарынан ашаршылық және жауін-қатердің тонын кидіріп жана тарттырды. (Бұл Мекке кенті. Б.Ж.М.К.Р.Х.Т.Ж-Қ.) (Alla onlara yaptıkları yüzünden açlık ve korku felaketin tonun giydirip afetzede (eziyet) tarttırdı.) (Bu Mекке kent. B.C.M.K.R.X.T.C-Q.)<sup>78</sup> Halife Altay Kazakça tercüme ettiğinde olayın daha zor açlıkla ve korkuyla olduğunu ve ‘elbise’ kelimesini de ‘felaketin tonun giydirip eziyet tarttırdı’ olarak vurgulamaktadır. Yanı sıra müellif parantez içinde ‘bu Mекке kent’ açıklaması ile Beydavi, Celaleyn, Medarik, İbn Kesir, Ruhul Beyan, Hüseyini, Tibyan, Cauahirul Kuran tefsirlerinden istifade etmektedir.

Bu ayeti kerimi Suyuti şöyle açıklamakta, ayette geçen açlık ve korku, daha canlı biçimde tasvir etmek amacıyla, tasvir ve temsil yoluyla elbise olarak gösterilmiştir.<sup>79</sup> Açlık ve elbise ile nasıl ifade edilir diye sorulursa şu bilinmelidir ki açlıktan insan öyle bir hale getir ki yorgunluk zayıflık ve bitkinlik belirtileri elbise gibi ortaya çıkar ve aynı şekilde korkuda açlığa benzetilmiştir.<sup>80</sup> Ubeyd bin Akil ve Abdülvari ve Ebu Amr’dan fenin nasbı ile “وَالْخَوْفِ” nakledilmiştir. Zevk tatma aslında ağız ile olmakta, bu ondan istişaredir. Al-i İmran 106 ve 185 ayetleri ile manayı şerh etmiştir. Bu ayette geçen elbise kelimesinin zikredilmesi mecaz yoluyla gelmektedir. Zira açlığın ve korkunun tesiri onların üzerinde görülmektedir.<sup>81</sup>

Bu ayeti kerimin tahlili ‘ezaka’ kelimesi acı ya da tatlı hadiselerin etkisi için istifade edilen nötr bir ifadedir. Fakat bu kelimedden önce gelen bela ve felaket vb. olumsuz anlamlar için kullanılması Arapça’da daha çok meşhurdur. Anlam olarak yemeğin tadını tatmasıyla felaket, bela ve musibetlerin kötü, şiddetli etkisine maruz kalma arasında bir teşbih yapmıştır. Elbise anlamında gelen ‘libas’ sözünün açlık ve korku için istimali de mecazi anlamdır. İnsan bedeninin örten elbise gibi insanı sarıp kuşatan acı hadiselere teşbih etmiştir. Ayeti kerimde geçen ‘açlık ve korku felaket elbisesini

<sup>76</sup> Carullah Mahmud b. Ömer Ez-Zemahşari, *El-Keşşaf’an Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzîl*, çev. Abdulaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/986.

<sup>77</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*, 168.

<sup>78</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*, 280.

<sup>79</sup> Ragıb El-İsfahani, *el-Müfredat fi Ğaribi-Kur’an*, çev. Abdullbaki Güneş vd. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 952.

<sup>80</sup> İsmail Bursevî Hakkı, *Rûhul-Beyân Fi Tefsîri’l-Kurân*, 4/499.

<sup>81</sup> İbn’ul Cevzi, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, 3/460.

(ezîyet) tarttırdı' şeklinde verdiğimiz deyim bir bütün olarak insanoğlunu Allah'ı açlık ve korku ile tecziye edilmesinin metaforik bir ifadesidir.<sup>82</sup>

### 3.2. Mealde Tespit Edilen Bazı Eksikler

Genel meali incelediğimizde bazı harf eksiklikleri bulunduğunu, Kazakça kelimeler yerine Rusça kelime kullanıldığını ve tercümede günümüzdeki kelimeler yerine eski Kazakça sözlükleri istifade ettiği gözükmektedir. Örneğin “Сол уақыта/ sol uakta(o vakitta)<sup>83</sup>, “көрегі/ köregi(azığı)<sup>84</sup> veya “жок/ coke(yoke)<sup>85</sup> kelimelerinde harf eksigi veya daktiloyla yazılışında yanlışlıklar oluşmuş, kelimelerin asıl olarak “Сол уақытта, қорегі ve жок” yazılmaktadır. Diğer örnekte kelime değişikliği bulunmakta, mesela Bakara suresinin 248. ayetinde “Онда Мұса, һарұн (F.C.) семьяларынан қалған мұралар бар.” (Onda Musa, Harun (a.s.) ailelerinden kalan miraslar vardır.)<sup>86</sup> çevirmekte bu ayette “семья/sem'ya” (aile) kelimesi Rusça bir kelime olup, Kazakça'da “отбасы/otbasi” (aile) anlamında gelmektedir. Bir başka örnek ise Bakara suresinin 286. ayeti keriminde “Раббымыз! Егер ұмытсақ не жаңылысақ бізді қолға алма.”<sup>87</sup> (Rabbimiz! Eğer umutsak ya da yamılsak bizji ele alma.) Kazak dilinde “қолға алма/ kolğa alma” (ele alma) çok kullanılmamakta onun yerine “жауапқа тарта көрме/ сауарға тарта görме” (sorguya çekme) kelimesin kullanılmaktadır. Aynı şekilde diğer Nahl suresin 37. ayetinde görülmekte “(Мұхаммед F.C.) егер олардың оңғарылуына құштар болсаң да рас Алла адастырған біреуді оңғармайды.”<sup>88</sup> ((Mubammed s.a.v) Eğer onların doğru yola yönlenlenmesine istekli olsan bile Allah saған birileri doğru yola yönlendirmez.) Kazak dilinde “оңғармайды/ oңğarmaydı” kelimesini günümüzde kullanılmamakta ve bazı okuyucular tarafından bu kelimeyi anlamayabilir bu kelimenin yerine “тура жола салмайды/ tura colğa salmaidı” (doğru yola iletmez) olarak istifade etmektedir.

Müellif mealinde bazı yerlerinde eski Kazakça kelimeleri istifade ettiği gözükmektedir. Örneğin Nahl suresinin 127. ayeti keriminde “Оларға кейіме де олардың істеген мекерлеріне тарылма!”<sup>89</sup> (Onlar için üzülme ve onların yaptıkları tuzaklardan dolayı darlanma) “мекерлеріне/ mekerlerine” olarak kullanmakta günümüzde ise “құрған тұзақтарына/ курған тұзақтарна”(kurdukları tuzaklarına) kelimesini istifade etmektedir. Bazı yerlerde ise Türkçe kelimeyi kullandığı görünmektedir. Örneğin İsra suresinin 68. ayetinde “Соңыра өздеріңе бір болысушы

<sup>82</sup> Erdinç Doğru - Emrullah İşler, “Kur'an Deyimlerinin Sematik Analizi”, *Eskiyeni* 27 (2013), 97.

<sup>83</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakşa Mağna jane Tüsinigi*, 20.

<sup>84</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakşa Mağna jane Tüsinigi*, 222.

<sup>85</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakşa Mağna jane Tüsinigi*, 106.

<sup>86</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakşa Mağna jane Tüsinigi*, 40.

<sup>87</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakşa Mağna jane Tüsinigi*, 49.

<sup>88</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakşa Mağna jane Tüsinigi*, 271.

<sup>89</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakşa Mağna jane Tüsinigi*, 281.

таба алмайсыңдар.”<sup>90</sup> (Sonra kendinize bir koruyucu bulamazsınız.) “Соңыра/Sonra” (Sonra) kelimesini yerine günümüzde “Ондай жағдайда/Ondai çağdaida” (Böyle bir durumda ) kelimesi daha uygundur.

#### 4. Halife Altay’ın Kur’ân Meali Çalışmasını Değerlendirenler

Kazak bölgesinde basılan ilk Kur’ân-ı Kerim Kazakça mealinin kendisine ait olduğunu “*Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*” adlı eserinde bahsetmektedir<sup>91</sup>. Zira 1990 yılına kadar Kazak diline çevrilen Kur’ân mealleri yok edilmiş veya çeşitli sebeplerle hiç basılamamıştır. Ancak 1970 yılında sadece üç cüzü Kazakça’ya çevrilen ve el yazısı olarak okunan Sadvakas Kaji Selmanuli Ğılmani eseri günümüze ulaşmıştır. Ancak bu eserden özellikle imamlar ve mollalar istifade etmiştir.<sup>92</sup> Kazakistan’ın bağımsızlığına kavuşmasından önce 70 küsur yıl halkın İslam dininden uzak kalması ve dine bağlı bilgilerin yok edilmesiyle beraber din sosyal hayatta neredeyse izale edilmiştir. Halife Altay’ın Kazakça Kur’ân meali bu anlamda hem önemli hem de halkın aydınlanmasını ve dine doğru yönelmesini sağlamıştır. Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev, Halife Altay’ın 80’inci yaş gününde ona ithafen kutlama mesajı olarak şu ifadeleri dile getirmiştir. “*Halife Altay, Kazakistan halkına adaletle hizmet etmiş ve din yolunda samimiyetini çalışmalarıyla ortaya koymuş bir değerdir. Ayrıca Kur’ân-ı Kerim’i ve diğer dinî eserleri ilk kez anadiline yani Kazakçaya çevirerek Kazak halkının İslam dinine duyduğu susuzluğu gidermiş olması hiçbir değerle ölçülemez.*”<sup>93</sup>

Yüce Kur’ân’ın Kazak dilindeki bu ilk çevirisini Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Öğretim üyesi Prof. Dr. Abdulvahap Kara şöyle değerlendirmiştir: “*Kur’ân-ı Kerim tefsirinin temelini Halife Altay’ın attığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ülke hayatında Müslüman topluluğun rolüne bakıldığında vicdan, maneviyat ve ahlak (iman) ilkelerinin bu aksakal bilgenin adıyla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Her zaman halkına örnek bir yaşantı sürdüren imamın bu manevi cesareti de takdire şayandır. Kur’ân-ı Kerim’in Kazak Türkçesindeki ilk mealini hazırlamış olması ise, aydının hayatı boyunca vatanına ve milletine duyduğu sonsuz sevginin kanıtı olarak algılanmalıdır. Kur’ân-ı Kerim kitabının ilk kez Kazakça yayınlanması, bilim adamı Halife’nin maneviyat yolundaki büyük emeği, İslam’ın Kazak toplumu arasında tebliğle organize olarak yayılmasındaki faaliyeti büyük bir cesaret örneğidir. Kur’ân meali kitabın Kazak dilindeki bu ilk çevirisi tüm dünya Kazakları için dinlerinin doğru öğrenilerek anlaşılmasında çok faydalı olmuştur.*”<sup>94</sup>

Mısırlı din adamı Mahmud Fehmi Hicazi; “*Halife Altay’ın dillere karşı yeteneği ve kültürel zenginliği tüm Türk dillerini kolayca öğrenmesine yardımcı olmuş ve bu dilleri etkin şekilde kullanabilmesini sağlamıştır. Kazakçaya yaptığı çevirilerde faydalanmış olduğu bu Türk dillerindeki; Tatarca, Özbekçe, Azerice ve*

<sup>90</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*, 289.

<sup>91</sup> Altay, *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi*, III.

<sup>92</sup> Çalıskan, “*Kazakistan’da Kur’an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)*”, 142.

<sup>93</sup> Baltabayeva vd., *Altay Halife Akifoğlu*, 95.

<sup>94</sup> Baltabayeva vd., *Altay Halife Akifoğlu*, 93.



*Türkçe kitapların, çeviri ve tefsirlerin tamamı kaynak olarak verilmiştir. Bunların yanı sıra, Urduca ve Farsça da bilen Halife Altay'ın Kur'ân-ı Kerim'e ve tefsire olan ilgisi, Kur'ân Arapçasını da yüksek düzeyde öğrenmesine katkıda bulunmuştur. Onun İslami eğitimcilik kültürü tüm İslami ilimleri kapsar.*"<sup>95</sup> ifade ederek Halife Altay'ın Kur'ân-ı Kerim mealinin çok değerli ve önemli bir çalışma olduğunu vurgulamıştır.

### Sonuç

Halife Altay, teolog, yazar, şair ve din ilimlerine vakıf olan, hayatını İslam dinine adamıştı. Ayrıca Kazakistan'ın bağımsızlığından önce toplumun din konusunda ihtiyaç duyduğu konularda çalışmaları ile kitleleri etkileyen önemli bir şahsiyettir. Altay'ın kaleme aldığı eserleri toplumu aydınlatıcı bir çalışma olduğunu ifade etmek mümkündür. Müellifin en önemli eserlerinden biri olan *Kuran Kerim Kazakça Mağına Jane Tüsinigi* (Kur'ân Kerim Kazakça Mânâ ve Açıklaması)'dan Kazak toplumu hala istifade etmektedir.

Halife Altay'ın Kur'ân-ı Kerim'in Kazakça mealinin, Türkiye'deki meallerden de istifade edilerek, ilk önce töte yazısı ile daha sonra da Kiril alfabesi ile yazıldığı ve ayet metninin mana ve açıklaması metodunun uygulanarak çevrilen bir meal olduğu kanaatindeyiz. Müellifin eserinin ayetleri lafzi anlamda değil, işaret ve ifade ettiği mana ve metin maksadını ön plana çıkararak Kazak dilinde izah etmeyi amaçladığını düşünmekteyiz. Yani bu meal harfi tercüme değil mana tercüme ele almıştır.

Halife Altay mealinin diğer bir özelliği Kur'ân'ın baştan sona kadar dil ve üslubuna dikkat ederek ayetlerin Kur'ân bütünlüğünde çevrilmesidir. Bu çeviri sırasında Esbâb-ı Nüzul konusu da dikkate alınmıştır.

Ayrıca bu eser, kendisinden sonraki Kazakça meallere, mütercim ve araştırmacılara esin kaynağı olmuştur. Müellifin din ilimlerine ve Türk dilleri ile birlikte Urduca ve Farsçaya da hakim olmasının kendi meal çalışmasına da yansdığı görülmektedir. 1990 yılından günümüze kadar birçok meal Kazakça'ya çevrilmiştir. Ancak Kazak halkı Kazakça'ya çevrilen Kur'ân meallerinden Halife Altay'ın çevirdiği Kur'ân mealini daha çok tercih etmiştir. Bunun nedeni ise müellifin eserini, halkın kolay anlayabileceği bir şekilde doğru, özgün açıklamalarla ve aslına en yakın anlamları vererek çevirmesidir.

Kur'ân-ı Kerim'i tercüme sırasında ünlü tefsircilerin eserlerinden istifade etmesi ve Arap dilinden Kazak diline aktarmada dil ve üslubu yerinde kullanması mealin anlaşılmasının en önemli

<sup>95</sup> Baltabayeva vd., *Altay Halife Akifoğlu*, 95.



nedenlerindedir. Müellif, mealin girişinde genel bilgileri, istifade ettiği kaynakları ve Kur'ân kavramları sözlüğünün yanı sıra ilgili konulara bağlı bilgiler de vermiştir.

Meali de bazı daktilo eksikler ile eski Kazakça kelimeleri bulunsada Kazak halkının bir çok okyucu kitlesi tarafından beğenilen ve önemseyen meal olduğu bir gerçektir.

Son olarak bu mealin, İslami eserlerin yokluğuna bağlı olarak İslami değerlerin zayıfladığı Kazak toplumunda İslam'a yeniden yönelişi sağlayacak en önemli eser olduğu düşüncesindeyiz.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Gulmeiram KONGYRBAYEVA

**Finansman / Funding:**

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

## Kaynakça

- “Kuran”. *Kazak Sovet Ensiklopediyası*. 6/44. Almatı: Kazak Sovet Ensiklopediyası Baspası. 1972-1978.
- Altay, Halife. *Anayurttan Anadolu'ya*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 1. Basım, 2019.
- Altay, Halife. *Estelikterim (Anılarım)*. İstanbul: Otağ Matbaası, 1980.
- Altay, Halife. *Kur'ân-ı Kerîm ve Kazak Şivesinde Mânâ ve Açıklaması*, İstanbul: İRCICA Matbaası, 1990.
- Altay, Halife. *Kuran Kerim Kazakça Mağna jane Tüsinigi (Kur'ân Kerim Kazakça Mânâ ve Açıklaması)*. Medine: Fahd Patşanın Kuran Şarif Basım fabrikası, 1991.
- Altay, Halife. *Xutpalar (Hutbeler)*. Almatı: Halife Altay Xalıkaralık Kairimdilik Kuru, 2009.
- Baltabayeva, Gülgazira N. vd. *Altai Xalifa Ğaqıpuı (Altay Halife Akıfoğlu)*. Almatı: Dünya Kazaklar Birliği Halife Altay Uluslararası Hayır Vakıfı Ç.Ç. Valihanov Tarih ve Etnoloji Enstitüsü “Gılım Ordası” Merkez Bilim Kütüphanesi, 2017.
- Bulan, Jolaman. *Kur'an'ın Tercüme Problemleri ve Bazı Surelerin Kazakça Örnek Meali*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Celeddin Es-Suyuti. *El-İtkan fi Ulûmi'l Kur'an*. çev. Sâkıp Yıldız vd. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûli*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Çalışkan, İsmail. “Kazakistan'da Kur'an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)”. *Marife Dergisi*. 15/1 (2015), 139-162.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Elif Ofset baskısı, 1990.
- Dartma, Bahattin. *Şihabüddin es-Sivasi ve Uyûnu't-Tefâsir li'l-Fuzelâi's-Semâsir'indeki Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Vakıf Yayınları, 8. Baskı, 2012.
- Doğru, Erdinç - İşler, Emrullah. “Kur'an Deyimlerinin Sematik Analizi”. *Eskiyeni*. 27 (2013), 79-102.
- Ekin, Yunus – Akyüzöğlu, Hüseyin. *Kur'an Tercüme Teknikleri*. İstanbul: Işık Yayınları, 2015.
- El-İtkan*. Tashih eden: Halife Altay, Gözden geçiren: Delilhan Canaltay. İstanbul: Elif Ofset Tesisleri, 1984.

- Ethem, Mürsel. “Bağlam Merkezli Bir Tahlil: Fatıha Suresinin Altıncı ve Yedinci Ayetleri”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 73-103.
- Hakkı, İsmail Bursevî. *Rûbul-Beyân Fi Tefsiri'l-Kurân*. çev. Abdullah Öz vd. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.
- İbn’ul Cevzi. *Zâdü'l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- İpek, Muhammed Selim. “Türk Atasözleri ve Deyimleri ile Eş Anlamlı Arap Meselleri”. *Ekev Akademi Dergisi*. 18/60 (2014), 187-196.
- İslambek, Kazıbek. *Anadolu’dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*. İstanbul: Kalendar Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Kâdı Beydâvî. *Emvârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*. çev. Şadi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2003.
- Karpat, Kemal H. *Türkiye ve Orta Asya*. çev. Hakan Gür. Ankara: İmge Kitabevi yayınları, 2003.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, 2011.
- Kurban, Nur A. “Mûsâ Cârullâh’ın (1875-1948) Yaptığı Kur’ân Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Turkish Studies*. 11/17 (2016), 467-486.
- Sinan, Ahmet Turan. “Deyim Kavramı Üzerine Notlar-I”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 18/2 (2008), 91-98.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstivâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Mushafların Gelişim Süreci**

*The Development Process of Mushafs*

**Yakup UZUN**

Öğretim Görevlisi Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,  
Kıraat Anabilim Dalı  
Doctor Lecturer, Erciyes University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,  
Department of Qiraat  
Kayseri, Turkey  
yakupuzun@erciyes.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-7534-6880>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 08/01/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 05/04/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Uzun, Yakup. “Mushafların Gelişim Süreci”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 383-425.

<https://doi.org/10.31121/tader.856889>

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

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

**Copyright** © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

İslam kültür ve medeniyetinde çeşitli çalışmalarla ele alınan mushaflar, birçok faaliyete farklı açılardan muhatap olmuştur. Muhatap olduğu bu faaliyetler, sistemli bir şekilde zihinlerde yer etmesi, ancak bunları bir bütün olarak ele almakla mümkün gözükmemektedir. Yapılan bu faaliyetler ise harekeleme, noktalama, ta'sîr, tahmîs; cüz, hizb ve rubu'lara ayırma; tezyinatın yanı sıra Kur'ân âyetlerini birbirinden ayırmak için âyetler arasına fasılaların yerleştirilmesi, sûre başları ve nihayetinde maksad-ı ilâhînin hâsıl olması için Kur'ân'ın anlam bütünlüğünü dikkate alarak vakf remizlerinin yerleştirilmesi vb. çalışmalardır. Bu çalışmada, sıralanmış olduğumuz faaliyetler, genel olarak ele alınmış, mushafın gelişim süreci görsel metin eşliğinde gözler önüne serilmiştir. Ayrıca ülkemizde basılan mushaflardaki vakf remizleri, genel itibarıyla Secâvendî'nin sistemi esas alınarak belirlendiği için Secâvendî'nin vakf sistemi sistemli bir şekilde verilmiş, yalnız Secâvendî'ye nispet edilip de ona ait olmayan vakf remizleri ise özetle geçilmiştir. Sonrasında hem Türkiye'de hem de dünya genelinde çeşitli merkezlerde basılan mushaflar, vakf remizleri ve bunların kaynağı açısından tetkike tabi tutulmuştur. Neticede bu mushaflardaki vakf remizleri ve remizlerin dayandığı kaynakların farklılık arz ettiği ortaya çıkarılmıştır. Böylelikle dünya genelinde çeşitli merkezlerde basılan mushafların imlâ, ta'sîr, tahmîs, hizb, rubu' vb. konulardaki kısmî olan farklılıkların, vakf remizleri konusuna gelince bu defa yerini çok çeşitliliğe bıraktığı vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Mushaf, Anlam, Vakf İşaretleri, Remiz.

## Abstract

Mushafs, which are considered by various studies in Islamic culture and civilization, have dealt with many activities from different angles. It seems possible for these activities to be systematically involved in minds, but only by addressing them as a whole. These activities are divided into movement, punctuation, Ta'shir, tahmis; juz, hizb and Rubu; in addition to the thesis, the placement of chapters between the verses to separate the verses of the Qur'an, the placement of Surah heads and, ultimately, the foundation remizs taking into account the integrity of the meaning of the Qur'an to be the product of the purposeful hymn, etc. they are studies. In this study, the activities that we have listed were discussed in general, and the development process of Mushaf was demonstrated with visual text. In addition, since the remiz of the foundation in the Mushaf printed in our country was determined on the basis of the Secavendi system in general, the Secavendi foundation system was systematically given, and only the remiz of the Foundation, which is relative to Secavendi and does not belong to it, was passed in a nutshell. After that, mushafs printed in various centers both in Turkey and around the world were examined in terms of their foundation Remis and their source. As a result, it was found that the Remis of the foundations in these mushafs and the sources on which the Remis are based differ. Thus, the spelling of Moshaf printed in various centers around the world, Ta'shir, tahmis, hizb, rubu, etc. it has been emphasized that partial differences in issues have been replaced by a lot of diversity this time when it comes to the issue of remises of the foundation.

**Keywords:** Qiraat, Moshaf, Meaning, Waqf Symbols, Ramz.

## Giriş

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde yazılan Kur'ân metinlerinde bugünkü anlamda herhangi bir hareke, nokta, ta'sîr, tahmîs, tezyîn unsuru, sûre başı ve isimleri, âyet ve cüzleri ayıran işaretler, vakf-ibtidâ vb. uygulamalar yoktu. Bunlar, Hz. Ebû Bekir zamanında oluşturulan mushafta ve Hz. Osman döneminde istinsah edilerek İslâm beldelerine gönderilen mushaflarda da yoktu. Her ne kadar ashâb-ı kirâm döneminde resmü'l mushaf dışında bazı kişilere ait özel mushaflarda birtakım işaretlerin bulunduğu dair rivâyetler olsa da<sup>1</sup> bunların, o günün şartlarında yaygın olmadığı malumdur. Öte yandan Kur'ân'ın ilk muhatabı olan bu kesimler, mushaflarda hareke, nokta vb.

<sup>1</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâbih*, nşr. Muhibbuddîn Abdussubhân Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l İslâmiyye, 2002), 3/180-181; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto, 2015), 61.

doğru okuyup anlamaya yardımcı unsurlar olmamasına rağmen pek sıkıntı çekmiyorlardı. Çünkü Kur'ân'ın okunuşunu bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.s.) öğreniyorlardı. Yalnız zamanla Arap olmayan (mevâlî) milletlerin Müslüman olmasıyla durum değişmiştir. Zira Arap olmayan bu Müslümanlar, noktası ve harekesi bulunmayan bu mushafları doğru okuma konusunda güçlük çekmişlerdir. Bu güçlüğü ortadan kaldırmak amacıyla mushaflara birtakım işaretlerin konulma ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu bağlamda mushafa ilişkin yapılan ilk çalışmalar, harekeleme ve noktalama faaliyetleri ile başlamış, ardından ta'şîr, tahmîs, tezyîn unsuru, sûre başı ve isimleri, âyet ve cüzleri ayıran işaretler, vakf-ibtidâ vb. uygulamalarla devam etmiştir.

Kur'ân'a doğru okunması maksadıyla yapılan bu ilk çalışmada hareke yerine konan noktalar, harekeye işaret etsin diye harfin altına, üstüne ve önüne konulmasıyla kendini göstermiş, ardından harfleri birbirinden ayırmak için harflere birli, ikili ve üçlü noktalar konmasıyla devam etmiştir. Yalnız bu ameliye, noktaların birbirine karışma ihtimalini de beraberinde getirmiştir. İlk etapta bu karışıklığın önüne geçebilmek için farklı renkler kullanılsa da bu uygulama, Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) müdahalesiyle hareke yerine konan noktalar, bugünkü anlamda kullandığımız fetha, kesra ve dammeye dönüşmüş, bunlara ilave olarak sukûn, şedde, revm ve işmam da mushaflardaki yerini almıştır.

Öte yandan Kur'ân'ın anlaşılabilir olarak yaşanması, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu konuda örnekliliği ve ashabına Kur'ân'ı öğretme ve hifzetme konusunda eğitimi, onar âyetlik bölümler halinde yürütülmesine ilişkin talimi, ashabını âyetleri onar onar bölümlere ayırmaya sevk etmiştir. Zamanla bu uygulama, mushafın konu bütünlüğü arz eden yaklaşık on âyete tekabül eden her bir mahalle ta'şîr (onlama) işareti konmasıyla neticelenmiştir. Buna işaret olsun diye de mushaflarda Arapça on rakamı عشر lafzının ilk harfi olan ع harfi remz edilmiştir. Benzer bir amaca matuf bölümlere ayırma işlemi de tahmîs olup ta'şîrin bir alt versiyonu olarak düşünülebilir. Zira bununla mushaf, beşer âyetlere bölünmüş buna işaret etsin diye de Arapça beş rakamı olan الخمس lafzı yazılmış yahut bu lafza işaret eden bu lafzın ilk harfi olan خ harfi remz edilmiştir.

Bir başka bölümlenme de yirmişer sayfadan müteşekkil cüz ve bunun alt versiyonları olan hizb ve rubu'lardır. Zira Ramazan ayına daha uygun ve periyodik okumayı sağlamak için mushafların cüzlere ve bunun bir alt bölümlenme biçimi olan hizb ve rubu'lara ayrılması söz konusu olmuştur. Bu bölümlenmelerle eş zamanlı olarak daha öncesinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) talimiyle

belirlenen fasılların, belirgin hale getirilmesi için âyet aralarına fâsıla işareti de konulmuş, sonrasında ise bu işaretlerin içerisinde o âyetin sıra numarası yazılmıştır.<sup>2</sup>

Bölgelere ayırma işlemiyle eş zamanlı olarak yürütülen bir başka faaliyet de anlamın tamam olduğu yerde kiraati kesip nefes almayı ifade eden vakf<sup>3</sup> ve mana bütünlüğünü dikkate alarak uygun yerden başlamayı ifade eden ibtidâ ile ilgili çalışmalardır. Zira vakf ve ibtidâ, nüzûl döneminde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) pratiğiyle temellenmiş, ashab tarafından şifahî olarak aktarılmış Şeybe b. Nisâh (ö. 130/747) ile müdevven bir ilim hüviyeti kazanmaya başlamıştır.<sup>4</sup> Zamanla müdevven hale gelen bu bilgiler, pratikte oldukça önem arz eden birtakım remiz/sembol harflere dönüşerek mushafalara taşınmıştır. Yalnız bu taşıma işi hemen olmuş değildir. Nitekim bu alanda yapılan ilk faaliyet, vakf yapılacak yerlerin mana boyutu dikkate alınarak vakf çeşitlerinin kategorize edilmesi, ardından tespit ve tasnifi, sonrasında söz konusu vakf isimlerinin baştan sona harflerle remz edilmesidir.

Bu bağlamda şunu da ifade edelim ki mushafalara remizlerin taşınması her zaman müellifler eliyle olmuş değildir. Zira vakf ve ibtidâ alanında eser veren müellif eliyle bizzat remizler belirlenip mushafalara taşındığı gibi mushaf basımında görev alan komisyon üyelerinin remiz tasarrufunun yanı sıra kim tarafından tespit edildiği belli olmayan (anonim) remizler de mushafalara taşınmıştır.

Netice itibarıyla çalışmamızda söz konusu ettiğimiz bu bilgileri belli bir sistem çerçevesinde ele alıp vakf ve ibtidâ remizlerinin mushafa yansıyan yönünü ise biraz genişleterek vermeyi planlıyoruz. Zira bununla, dünya genelinde belli başlı merkezlerde basılan mushafaları, vakf ve ibtidâ zaviyesinden bir bütün olarak ele alıp mushaf remizlerine yönelik evrensel bakışa katkı sunmak istiyoruz.

## 1. Mushaf İstinsahı

Mushaf, Kur'ân-ı Kerîm'in yazılı metni olup<sup>5</sup> sözlükte sahife haline getirilmiş şey,<sup>6</sup> kitap veya yazılı sayfaların iki kapak arasında toplandığı cilde verilen isimdir.<sup>7</sup> Hz. Ömer'in teklifi ve Hz.

<sup>2</sup> Hayrettin Öztürk, "Peygamber (a.s.) Döneminde Kur'an Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/21 (2005), 22.

<sup>3</sup> Bu makalede sıklıkla kullanılan vakf, hizb, remiz vb. kavramlarda ve müellif isimlerinde genellikle *DİA* ve *TDK* esas alınmıştır. Örneğin; *vakf* kavramı, fıkıh alanında kullanılan bir terim olan *vakf* kelimesinden farklı olarak kiraat alanında arada *-z* harfi olmadan kullanılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada bu kavrama sadece vakf olarak yer verilmiştir. Remz kavramına gelince bu kavram hem remiz hem remz olarak zikredildiği için yerine göre her ikisine de yer verilmiştir.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. C. Bergstraesser (1971), 1/298.

<sup>5</sup> Komisyon, *Mu'cem-u mustalabâti'l-ulûmi's-şer'iyye* (Riyad, 2017), 1543.



Ebû Bekir'in kabulü ile iki kapak arasında bir araya getirilen Kur'ân nüshalarına da bu isim verilmiştir. Bir araya getirilen bu nüshalar (Mushaf), Hz. Osman zamanında okuyuş farklılıklarını giderme ve ümmet birliğini koruma amacıyla istinsah ettirilerek İslam coğrafyasının belirli merkezlerine gönderilmiştir. Bu ameliye için Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Hafsa (r.anhâ) validemizin elinde bulunan tek mushaf örneği esas alınarak, parşömen üzerine yazılmak suretiyle çoğaltılmış ve Mekke, Şam, Kûfe, Basra vb. merkezlere gönderilmiştir.<sup>8</sup>

Gönderilen bu mushaflar, zamanla İslam beldelerinin genişlemesi, farklı milletlerin İslam'a girmesine bağlı olarak, istinsahla hem çoğaltılmış hem de imlâ kuralları ve kıraat farklılıkları sebebiyle çeşitlenmiştir. Örneğin; imlâ noktasında Muhallelâtî, Haddâd ve Medine mushaflarında hem Dâni'nin *el-Mukni'i* hem de Ebû Dâvud Süleyman b. Necâh'ın *Mubtasaru't-tebyîn li-bicâ'i't-tenzîl'i* esas alınırken,<sup>9</sup> Afrika bölgesinde basılan mushaflarda sadece Dâni'nin *el-Mukni'i* esas alınmıştır. Kıraat noktasında ise Fas ve Cezayir gibi ülkelerde, İmam Nâfi'nin Verş rivâyeti, Libya'da aynı imamın Kâlun rivâyeti ve Sudan'da Ebû Amr'ın ed-Dûrî rivâyeti esas alınarak yazılan ve basılan mushaflar zuhur etmiştir. İmam Nâfi'de olduğu gibi zaman zaman aynı imamın ravilerinden birinin tercihinden kaynaklı farklılıklar da meydana gelmiştir. Nitekim Hafs'ın yazım değişikliği gerektirmeyen başka rivâyetlerde Kûfe ekolünden veya diğerlerinden farklı okuyuşları da olmuştur. İmam Âsım'ın, râvisi Hafs'a, "Sana hocam Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Hz. Ali'den aldığı rivâyeti okuttum, Ebû Bekr eş-Şu'be'ye ise hocam Zir b. Hubeyş'in İbn Mes'ûd'dan aldığı rivâyeti okuttum" ifadesini zikretmesi sened farklılığının ihtilâflardaki rolünü ortaya koyması bakımından önemlidir.<sup>10</sup>

Ülkemiz açısından meseleyi ele alacak olursak, ülkemizde birçok insan, Kur'ân okuyabilmek için *mushaf* denilen yazılı metne bağlı kalarak okuma yapmaktadır. Bu insanların pek çoğu Kur'ân'ı rahatça okuyabilecek seviyede Arapça bilgisine sahip olmadığından, bunlar için kolay okunabilen, harflerin ve hareketlerin birbirine karışmadığı, durak işaretlerinin yerli yerine konulduğu mushafların hazırlanması kaçınılmaz olmuştur. Nitekim bunu dikkate alan kimi vakıf, cemiyet,

<sup>6</sup> Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vasîl*, 4.b. (Mısır: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 2004), 508.

<sup>7</sup> Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılabları* (İstanbul, 1997), 106.

<sup>8</sup> Detaylı bilgi için bk.: Muhammed Recep Furcânî, *Keyfe nete'eddeb me'a'l-mushaf* (Kâhire: Daru'l-İ'tisâm, 1978), 37-45; Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/242-248; Tayyar Altıkulaç, "Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları, 1400. Yılında Kur'ân-Kerîm", (2010), 30-31.

<sup>9</sup> Muhallelâtî'nin mushaf imlasıyla ilgili *İrşâdu'l-kurrâ, ve'l-kâtibîn ilâ ma'rifeti resmî'l-kitâbi'l-mubîn* isimli bir eseri bulunmakta olup bu eser, Ahmed İsâ el-Ma'sarâvî'nin tahkikiyle Mektebetu'l-İmân el-Buhârî yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

<sup>10</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/315-317; Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat-Resmu'l-Mushaf İlişkisi", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi* 37 (2002), 131.

kurum ve kuruluşlar da geniş kitlelere ulaşabilmek için birtakım hassasiyeti dikkate alarak mushaf basımı yapmaktadırlar. Bu hassasiyetlerden birisi de bu mushafın okunaklı olmasının yanı sıra hattat seçimiyle ilgili olmuştur.

Bu bağlamda bugün Türkiye’de mushaf basımı dikkate alındığında Ali e-Kâri (ö. 1014/1605)<sup>11</sup> tarzının ön plana çıktığını görüyoruz. Nitekim Hattat Hafız Osman (ö. 1110/1698),<sup>12</sup> Ali el-Kâri’den istinsah ettiğini bizatihi kendisi dillendirmiştir. İsimdeki benzerlik nedeniyle zaman zaman Hattat Hafız Osman ismiyle karıştırılan Kayışzade Hafız Osman da (ö. 1311/1894)<sup>13</sup> Ali el-Kâri’yi örnek alarak mushafını kaleme almıştır. Mushafı, Kayışzade Hafız Osman mushafıyla büyük oranda örtüşen Süleyman Efendi<sup>14</sup> ise yine Ali el-Kâri mushafından hareketle mushaf yazmıştır. Bunların dışında dördüncü yüzyılın sonlarından günümüze kadar defalarca basımı gerçekleşen ve âyet-berkenar tertibiyle yazdığı mushafarla dikkat çeken, bu ekolün diğer hattatı Hasan Rıza Efendi’yi de<sup>15</sup> (ö. 1338/1920) unutmamak gerekir. Keza bunların dışında

<sup>11</sup> Ebü’l-Hasen Nûrüddin Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî nisbesiyle ma’rûf olan Ali el-Kâri, Hanefî fâkihi, muhaddis, müfessir ve kıraat âlimidir. Herat’ta dünyaya gelmiş, ilk tahsilini burada yaptıktan sonra Mekke’ye gitmiş ve oraya yerleşmiştir. Mekke’de Müttakî el-Hindî, İbn Hacer el-Heysemî ve Allâme Kutbüddin el-Mekkî gibi âlimlerden ders almıştır. Başta fıkıh, hadis olmak üzere kıraat, tefsir, akaid, kelâm, tasavvuf, tarih, dil ve edebiyat alanlarında devrin önde gelen âlimleri arasında sayılmıştır. Kıraat ilmine olan vukufiyetinden ötürü el-Kâri veya genel olarak Molla Ali el-Kâri diye anılmıştır. Resmî hiçbir görev kabul etmediği için geçimini, mushaf kenarına tefsir ve kıraatla ilgili açıklamalar yaparak sağlamıştır. Sülüs ve nesih yazısında oldukça mâhir olan Ali el-Kâri, İslâmî ilimlerin hemen her dalında 180’e yakın eser telif etmiştir. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk.: Halil İbrâhim Kutluay, *el-İmâm Ali el-kârî ve eserubâ fi ‘ilmi’l-hadîs* (Beyrut, 1987), 115-116.

<sup>12</sup> Küçük yaşta hafızlık yaptığı için Hafız sıfatıyla anılan Hafız Osman, uzun yıllar (56) hat sanatıyla meşgul olmuştur. Önce Şeyh Hamdullah’ın (ö. 926/1520) üslubunu taklit etmiş olmakla birlikte zamanla bu üslubu geliştirerek kendi üslubunu oluşturmuştur. Hafız Osman, sarayda bulunan Şeyh Hamdullah mushafını takliden hattatı melekesini artırmış, ömrünün sonuna kadar yirmi beş mushaf yazmıştır. Onun yazdığı hat, hüsn-ü kabul görmüş Osmanlı döneminde basılan mushafın kahir ekseriyeti, onun hattı dikkate alınarak çoğaltılmıştır. Geniş bilgi için bk.: Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şâheserleri* (İstanbul, 1982), 11-16-18.

<sup>13</sup> Yazdığı mushafarla ma’rûf olan Osmanlı hattatı Kayışzade Hafız Osman, Burdur’da dünyaya gelmiştir. Bu sebeple Burdurî nisbesiyle de anılmıştır. Büyük Hâfız Osman’la karıştırılan hattat, yazdığı eserlerin ketebesinde ismini Burdurî Kayışzâde es-Seyyid el-Hâc Hâfız Osman Nûri olarak kaydetmiştir. İlk öğrenimiyle beraber Kur’an’ı ezberledikten sonra İstanbul’a giderek dinî ilimleri tahsil etmiş, bu sırada Kazasker Mustafa İzzet Efendi’den sülüs ve nesih yazılarını öğrenip icâzet almıştır. Hocasının vefatı üzerine onun seçkin talebesi Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey’in derslerine devam ederek, zamanının hattatları arasında temayüz etmiştir. Bilgi için bk.: Muhittin Serin, “Kayışzâde Hâfız Osman Nûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/79-80.

Hasan Rızâ Efendi’nin (1849-1920) aynı tertipteki mushafıyla birlikte büyük şöhrete ulaşan Kayışzade Hafız Osman mushafı, Kur’an ezberleyenlere kolaylık sağlaması, yazısının açık, okunaklı ve güzel olması sebebiyle halk arasında da diğer mushafalara tercih edilmiştir. Öte yandan Kur’an-ı Kerim’in yanı sıra birçok delâ’ilü’l-hayrât yazdığı bilinen Kayışzâde Hâfız Osman’ın kaleminden çıkan 106 mushaftan pek azı günümüze ulaşmıştır. Hayatını mushaf yazmakla geçiren Hâfız Osman Efendi, 107. mushafını yazarken Yûsuf sûresinin 12. âyetine geldiği, 4 Ramazan 1311 (11 Mart 1894) tarihinde, teravih namazı kıldırıldığı esnada vefat etmiştir. Geniş bilgi için bk.: Muhittin Serin, “Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar”, *Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 79-80.

<sup>14</sup> Hayatı hakkında pek bilgi bulunmayan Süleyman Efendi, mushaf risale müellifidir.

<sup>15</sup> Hasan Rıza Efendi, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın başlarını kapsayan hayatında, hat sanatıyla ilgilenmiş, Osmanlı’nın çok kıymetli hattatlarından birisidir. Ayrıca âyet-berkenar mushafıyla ma’rûf olan Hasan Rıza Efendi, ilk tahsil yıllarından itibaren hüsn-i hatta ilgi duyan, aralarında Yahyâ Hilmi Efendi gibi büyük hattatların da bulunduğu birkaç hocadan hat meşketmiştir. Sülüs, celi sülüs, ta’lik, celi ta’lik yazılarıyla da bir hayli

yine onlarca hattatın mushafları da değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Burada bizim, bunların tamamını ele alıp üzerlerinde değerlendirme yapmamız makale boyutlarını aşacaktır. Bu sebeple biz, meşhur birkaç hattatın telif ettiği mushafların birtakım özelliklerine değinmek suretiyle mushaflara dair genel bir çerçeve çizmekle yetineceğiz.

Hattatlar, dönemi itibarıyla insanları mushaflarla buluşturabilmek için kendilerini Kur'ân yazımına adanmışlar ve neticede onlarca mushaf yazmışlardır. Onlar, bu ameliyeyi yaparken; ilmî birikimlerini, şahsi tutumlarını ve kişisel yeteneklerini mushaf hattına yansıtmışlardır. Bunun neticesinde mushaf hattında birtakım farklılıklar meydana gelmiştir. Bu farklılıklara genel olarak göz attığımızda bunların hazif, ziyâde harf, ibdal, bedel, hemzenin yazılışı, fasl-vasl ve kıraatlerden birinin tercihi konularında yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Örneğin; *بصطة* lafzını *ص* ile yazanlar olduğu gibi *ص* harfinden bedel *بسطة* şeklinde *س* ile yazanlar da olmuştur. Keza *اینما* lafzındaki *م* harfini birleşik (vasl) yazmayı tercih edenler olduğu gibi *این ما* şeklinde ayrı (fasl) yazmayı tercih edenler de olmuştur. Yine *اوصائي* lafzını elifle telif edenler olduğu gibi *اوصيني* şeklinde eliften bedel *ى* ile (elif-i maksûra) telif edenler de olmuştur. Bunların dışında onlarca örnek sayılabilir.<sup>16</sup> Yalnız biz, mushaflar üzerinde yapılan genel faaliyetleri bir bütün olarak ele almayı hedeflediğimiz için burada imlâ kaynaklı yazım farklılıklarına kısaca dikkat çekmek istedik.

Hattatlar tarafından yazılan söz konusu bu mushafları, vakf remizleri açısından değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda bu mushafların hemen hepsinde Secâvendî'nin (ö. 560/1164) belirlediği vakf<sup>17</sup> remizlerine ilave olarak birtakım vakf remizlerine de yer verildiğini görmekteyiz. Öte yandan Secâvendî'nin belirlediği vakf remizleri konusunda pek ihtilafa rastlanmasa da Secâvendî'nin tespiti dışında kalan vakf-ı rükû' vb. vakf çeşitlerinde birtakım farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu farklılıkların boyutunun ne olduğu konusu haliyle kapsamlı bir araştırma neticesinde elde edilecek bir durumdur. Kaldı ki bu hattatların onlarca mushaf yazması göz önünde bulundurulduğunda, bu mushafların kendi içerisinde de birtakım farklılıkların olması elbette kaçınılmaz olacaktır. Zira bu, hayatın doğal bir sonucudur. Nitekim genç yaşında mushaf yazmaya başlayan bir hattat, hayatının ilerleyen safhalarında edindiği bilgi birikimini, tecrübesini vb. kaza-

eser vermiş olan Hasan Rızâ Efendi'nin en çok başarı kazandığı hat, “*nesib*” hattıdır. Nesihle yazdığı mushaflar, harflerinin güzelliği kadar rahat okunabilmesi, hareketlerinin isabetli yerlere konulması bakımından da diğerlerine nazaran farklı bir öneme sahiptir. Bu konuda bilgi için bk.: Elif İler, “Hat Sanatında Mushaf Kitâbeti ve Hasan Rıza Efendi Mushafları, Osmanlı'da Mimari, Sanat ve Yemek Kültürü”, *Osmanlı Araştırmaları Merkezi* 1 (2018), 203-234.

<sup>16</sup> İmlâ farklılığıyla ilgili geniş bilgi için bk.: Muhammet Abay, “Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi”, *Usul İslam Araştırmaları* 23/23 (2015), 7-44.

<sup>17</sup> Mustafa Atilla Akdemir, “Dabtu'l-Mushaf ve Tecvidli Mushaf Basımına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012), 298.

nımlarını yazmaya devam ettiği mushaflara yansıtmiş ve neticede müellifin önceki yazdığı mushaflarla sonraki yazdığı mushaflar arasında birtakım hat farklılıkları olmuştur. Bu yönüyle hattatların mushafları hem kendi içerisinde hem birbirleri nazarında, hazif, ziyâde harf, ibdal, bedel, hemzenin yazılışı, fasl-vasl, kıraat tercihi ve vakf-ibtidâ vb. konularda araştırmaya tabi tutulmalı ve kendilerine uzanacak ilim talibi ellerle buluşturulmalıdır. Mushaf istinsahına dair verdiğimiz bu bilgilerin ardından mushaf üzerinde yapılan diğer faaliyetleri ele almak istiyoruz.

## **2. Mushaf Üzerinde Yapılan Faaliyetler**

Mushafların, ilahî mesajı barındırmasının yanı sıra sanat ve estetik açısından insanların gözüne ve gönlüne hitap eden bir etkisi de vardır. İslam kültür ve medeniyetinde çeşitli sanatların icrâ edildiği mushaflar, güzel sanatlara ait muhteva ve formun ilk ve en önemli modelini teşkil etmektedir. Bu yönüyle Kur'ân-ı Kerîm inzal olduğu günden itibaren birçok açıdan araştırma konusu olduğu gibi mushaflaşma sürecinde ve sonrasında birçok sanatın da icrâ edildiği müstesna sanat eserlerinden biri olmuştur. Bu eşsiz sanat eserinin çok boyutlu yönünü görebilmek için teferruatlı olmasa da yapılan çalışmaları bir bütün olarak ele almak istiyoruz.

Bu bağlamda biz, mushafa yönelik yapılan çalışmalara bütünsel bir bakış olsun diye bu bölümde harekeleme ve noktalamadan başlamak üzere tahmîs, ta'sîr işaretleri koyma, cüz ve hizblere ayırma, fasılları yerleştirme; tezyîn unsuru olarak zahriye, hatime sayfaları, serlevha hakkında bilgi vermenin yanı sıra vakf ve ibtidâ kavramlarına da yer vereceğiz. Bunu yaparken de konunun ana seyrini muhafaza etme adına teferruata girmeksizin tezyinatla ilgili kavramların bir kısmını dipnot kısmında değerlendireceğiz.

### **2.1. Mushaflara Hareke ve Nokta Konulması**

Kur'ân'ın Arapça olarak vahyedilmesi ve yaklaşık yirmi üç yıllık vahiy sürecini bizzat yaşamaları sebebiyle Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Araplar, nokta, hareke, vakf gibi doğru okuyup anlamaya yardımcı unsurlar olmamasına rağmen Kur'ân'ı okuma konusunda pek sıkıntı çekmiyorlardı. Çünkü vahiy kendi lisanlarıyla nazil olmuş ve Hz. Peygamber (s.a.s.) aralarında bulunmuştur. Bu yüzden Kur'ân'ı hatalı okumaları gibi bir durum söz konusu olmamıştır. Fakat zamanla İslâmiyet'in fütühatlarla dünya sathına yayılması ve Arap olmayan milletlerin Müslüman olmasıyla durum değişmiştir. Zira Arap olmayan bu Müslümanlar noktası, harekesi vb. işaretleri bulunmayan mushafları doğru okuma konusunda güçlük çekmişlerdir. Bu güçlüğü ortadan kaldırmak amacıyla mushaflara birtakım işaretlerin konulma zarureti hâsıl olmuştur. Bu bağlamda harekesiz ve



noktasız yazılmış olan mushaflara yönelik ilk çalışma, onun harekelenmesi ve noktalanması olmuştur.<sup>18</sup>



“Harekesiz, noktasız mushaf metnine bir örnek; 4. Halife Hz. Osman tarafından deri (parşömen) üzerine kûfi hatla yazılmış el-A‘râf sûresi 7/86-87 âyetleri.”<sup>19</sup>

عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبِعُوهَا عَوْجًا وَادْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ  
وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا

Kur’ân’a hareke ve nokta konulma sürecini üç aşamada ele alabiliriz.

Hareke yerine noktaların konulması.

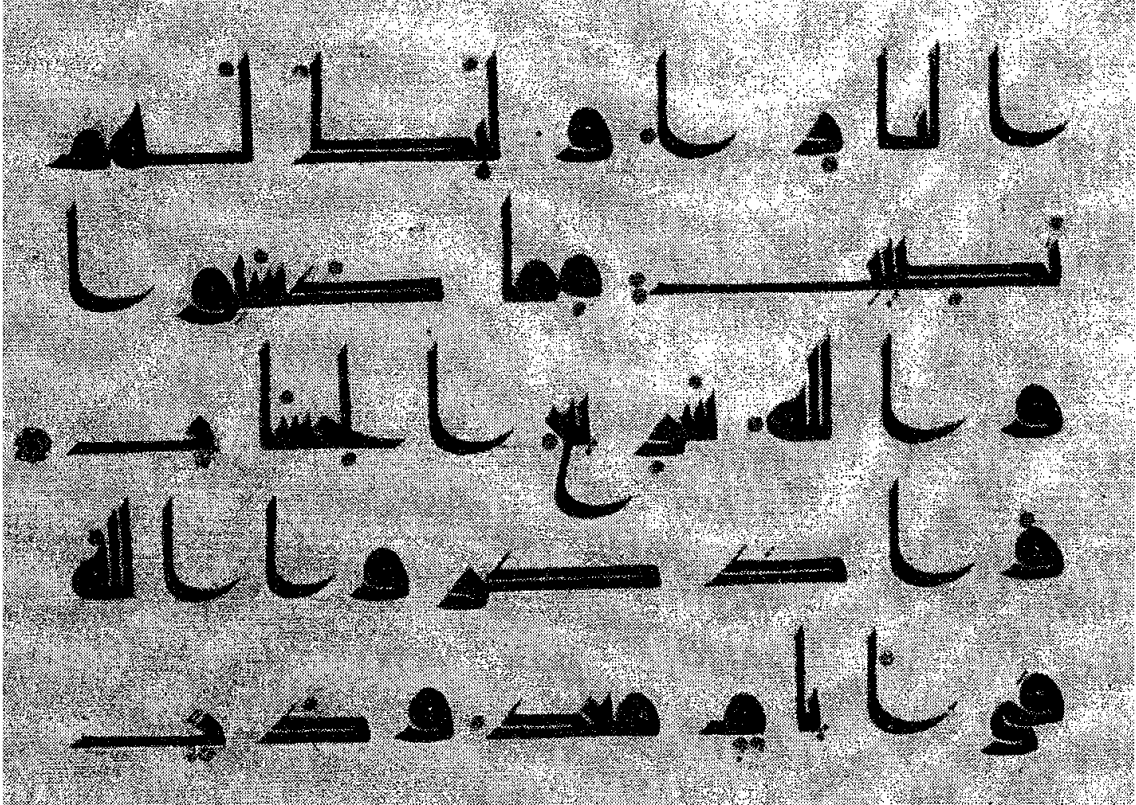
Benzer harfleri birbirinden ayırmak için noktaların konulması.

Bugünkü haliyle harekelerin konulması.

<sup>18</sup> Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân ed-Dânî, *el-Mubkem fi nakti'l-mesâbih*, thk. İzzet Hasan (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1997), 3-4.

<sup>19</sup> Abdulkadir Yılmaz, “Hat Sanatında Hareke ve Noktalamanın Tarihi Seyri, Kur’ân-ı Kerîm’in Harekelenmesi ve Noktalanması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 52.

Mushafalara hareke koyma eylemi ilk olarak, Basra valisi Ziyad b. Ebih'in (ö. 53/673) isteği üzerine Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından yapılmıştır.<sup>20</sup> Bu hususta ilk telkinlerin ise Hz. Ali (ö. 40/661) tarafından yapıldığı bildirilmektedir.<sup>21</sup> Böylece Kur'an'ın harekelenmesine başlanmış ve ilk olarak hareke yerine "nokta"<sup>22</sup> kullanılmıştır. Ancak bu noktalar, kelimedeki bulunan her harfe konulmamış yalnız kelime içinde karışıklığa sebep olabilecek harflere konulmuştur.



“Mushafa yönelik yapılan ilk çalışmaya bir örnek; 9-10. Asırda Ebü'l-Esved ed-Düelî hareke sistemine göre kûfî hatla yazılmış el-Bakara 2/202-203 âyetleri.”<sup>23</sup>

أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ

Hareke yerine nokta konmasının ardından hatalı okumalar azalsa da yine devam etmiştir. Bu konuda hatalı okumaları tamamen gidermek için Irak valisi Haccac b. Yusuf'un (ö. 95/713) emriyle Düelî'nin de talebesi olan Nasr b. Âsım (ö. 89/708) bir çalışma yapmıştır. Bazı rivâyetlerde bu noktalama işine Yahya b. Ya'mer'in de (ö. 129/746) katıldığı belirtilmektedir.<sup>24</sup> Bu âlimler,

<sup>20</sup> Dâni, *el-Mubkem fî nakti'l-mesâbij*, 3-4.

<sup>21</sup> Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'şâ fî sinâ' ati'l-înşâ'*, nşr. M. Hüseyin Şemsüddin (Beyrut,1987), 3/149.

<sup>22</sup> Ebü Amr Osmân b. Sâid b. Osmân ed-Dâni, *el-Mukni' fî resmi mesâbij'i'l-emsâr*, nşr. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Kahire, ts.), 129.

<sup>23</sup> Serin, “Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar”, 26.

<sup>24</sup> Dâni, *el-Mukni' fî resmi mesâbij'i'l-emsâr*, 130



harfleri birbirinden ayıran noktaları koymuşlardır. Bunların yapmış olduğu noktalama işine kıraat ıstılahında *i'câm* denilmiştir.<sup>25</sup>

Kur'an'ın i'câmının ardından hareke yerine konan noktalarla, harfleri birbirinden tefrik etme maksadıyla konan noktalar birbiriyle karışmaya başlamıştır. İlk etapta bu karışıklığın önüne geçebilmek için hareke yerine konan noktalarla, benzer harfler için uygulanan noktalar farklı renklerle işaretlenmiştir.



“Ha-

reke yerine konan renkli noktalarla, harf için konan renksiz noktalara bir örnek.”<sup>26</sup>

Bir süre bu şekilde devam eden uygulama Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) müdahalesiyle yeni bir çehre kazandırmıştır. Şöyle ki o, fetha yerine yatık bir elif, kesra yerine çekilmiş bir ya, damme yerine de bir vav kullanmıştır. Ayrıca sukûn, şedde, revm ve işmam alametlerini de ilave etmesiyle son şeklini almıştır.<sup>27</sup>

Mushaflarda hareke ve nokta bulunmamasının sebebine ilişkin elbette birçok ifade söylenebilir. Bu ifadelerden birisi, Arap toplumundaki farklı şive ve lehçeleri bünyesinde barındırmasının yanı sıra kelimenin farklı şekillerde yazılmasına imkân vermesidir. Bir diğeri ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bizâtihi öğretimiyle farklı kıraatleri icra etmeye imkân sunmasıdır. Nitekim o, bazı lafızları hem hareke hem de nokta bakımından farklı şekillerde tilâvet etmiş veya bu şekilde tilâvetlere şahit olmuştur. Örneğin; Âl-i İmrân sûresi 3/140. âyetindeki قَرُحُ lafzının ق harfini hem fetha hem damme ile okumuştur. Bu okuyuştaki çeşitlilik sahih bir senetle kıraat imamlarına, kıraat imamalarından râvilere... derken bizlere kadar ulaşmıştır. Nitekim İmam Hamza, Kisâi, Halefu'l-Âşir ve İmam Âsım'ın ilk râvisi Ebû Bekr Şu'be قَرُحُ şeklinde ق harfini damme ile okumuş; İmam Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise قَرُحُ şeklinde ق harfini fetha ile okumuşlardır.<sup>28</sup> Yine Hz. Peygamber'den, Âl-i İmrân sûresi 83. âyetindeki يُرْجَعُونَ fiili hakkında hem gâib sîga ي ile hem de تَرْجَعُونَ şeklinde muhatab sîga ت ile iki değişik rivayet mevcuttur. İmam Âsım ve Ya'kûb, ي ile okuyuşu, diğerleri ise ت ile okuyuşu muttasıl senetle almış ve

<sup>25</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 107.

<sup>26</sup> Dâni, *el-Mubkem fi nakti'l-mesâbih*, 36-37.

<sup>27</sup> Dâni, *el-Mubkem fi nakti'l-mesâbih*, 7; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 107.

<sup>28</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *et-Teysîr fi'l-kurâ'âti's-seb'*, thk. Halef b. Hammûd b. Sâlim es-Sağdelî (Dâru'l-Endülüs, 1436/2015), 316; Abdu'l-Fettâh Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 43.



nakletmişlerdir.<sup>29</sup> Bu örneklerde görüldüğü üzere bu ifadelerin ilki hareke konusuna, ikincisi ise nokta konumuna örnek teşkil etmiştir.

Bu bağlamda harflerin noktalanması konusunda Dâni'nin sözünü hatırlamak yerinde olacaktır. Zira o, *el-Mubkem fî nakti'l-mesâbih* adlı eserinde, “Mushaflarda hiçbir noktalama vb. işaret yoktu, demiş. İlk olarak mushaflardaki ت ve ي harflerine nokta işareti konulup bu tasarrufta bir sakınca olmadığını ve bunun Kur'ân-ı Kerîm için gerekli olduğunu<sup>30</sup> belirterek bu ameliyenin faydadan hâli olmadığına dikkat çekmiştir.

## 2.2. Mushafların Cüz, Hizb, Ta'sîr ve Tahmîslere Ayrılması

Mushaflar üzerine yapılan bir çalışma da Kur'ân kıraatının düzenli bir şekilde icra edilmesine yönelik cüz, hizb, ta'sîr تعشير ve tahmîs تخميس gibi bölümlere ayrılması ve bunların harflerle gösterilmesi işlemidir. Kur'ân kıraatını sistematize etmek için İbnü'l-Cevzî, *Fünunü'l-efnân* isimli eserinde bununla ilgili geniş malumat vermiştir. Zira o, “Kur'ân'ın Kısımları” başlığı altında, sûrelerin âyet sayısına, mushafın tamamını ve bölümlerini kelime ve hatta harf sayısına varıncaya kadar ele aldığı gibi âyetleri de kendi aralarında ikili, üçlü, dörtlü, ..., onlu...altmışlı bölümlere ayırmış, her bir bölümün başlangıç ve bitiş yerlerini belirlemiştir.<sup>31</sup>

Bunlardan ta'sîr, “on parçaya ayırma, onlama” anlamına gelen ve Kur'ân-ı Kerîm'in konu bütünlüğü arz eden yaklaşık on âyete tekabül eden âyetlerini, bölümlere ayırma işlemidir. Bölümlere ayırma işlemi mushaflarda göstermek için ortalama her on âyetin ardından Arapça on rakamı عشر lafzının ilk harfi olan ع harfi konulmuştur. Tahmîs ise Kur'ân-ı Kerîm'de her beş âyetin sonuna kırmızı bir nokta veya Arapça beş rakamı olan الخمس lafzı yahut bu lafza işaret eden خ harfinin yazılmasıdır.<sup>32</sup>

Mushaflarda âyetlerin ta'sîr ve tahmîs vb. bölümlere ayrılmasının nedenine değinecek olursak, Hz. Peygamber'i model alan ashâb-ı kirâmın uygulamalarının bu konuya temel teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Zira Hz. Peygamber'in, arkadaşlarına Kur'ân-ı Kerîm'i öğretme ve hıfzetme konusunda (ta'sîr) onar âyetlik bölümler halinde yürütülmesine ilişkin talimi söz konusudur. Ashâb-ı kirâmdan gelen rivâyetlerde, genellikle haftada veya üç günde bir hatim yaptıkları bildirilmiştir. Nitekim onlar, Kur'ân-ı Kerîm'den okuyacakları kadarını cüzlere/hizblere ayırır ve her gün bu bölümlerden birisini okurlardı. Sadece okumakla kalmazlardı söz konusu bu âyetlerin hü-

<sup>29</sup> Dâni, *Teşîr*, 314; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 42.

<sup>30</sup> Dâni, *el-Mubkem fî nakti'l-mesâbih*, 2.

<sup>31</sup> Ebû'l-Ferac Abdurrahman b. el-Cevzî, *Fünunü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Dıyâuddîn İtir (Beyrut: Dâru'l-Beşîri'l-İslâmiyye, 1408), 91.

<sup>32</sup> Dâni, *el-Mubkem fî nakti'l-mesâbih*, 14-15.

kümlerini de kavramadıkça diğer bölümlere geçmezlerdi. İşte Hz. Peygamber'in telkinlerini dikkate alan ashâb-ı kirâmın bu örnek davranışı, İbn Mes'ûd tarafından bize şu şekilde nakledilmiştir; “Bizden biri, Kur'ân-ı Kerîm'den on âyeti öğrendiğinde bu âyetlerin anlamlarını kavrayıp hükümlerini hayatına yansıtmadıkça diğer âyetlere geçmezdi.”<sup>33</sup>

Hz. Peygamber'den sâdır olan Kur'ân-ı Kerîm'den on âyet okumanın ve hıfzetmenin faziletine dair sözlere ilave olarak, “Hz. Peygamber'in bir gece yarısı namaz kılmak için kalktığı anda önce on âyet okudu”, gibi benzeri rivâyetler de<sup>34</sup> ta'şîr oluşumunun, mushaflarda remiz olarak yer alışının nedenlerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu arada Türkiye'de basılan mushaflarda, tahmîs ve ta'şîr işaretlerinin bulunmadığını söylemek yerinde olacaktır.

Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'i düzenli ve periyodik, mu'tat olarak okunmasına yardımcı olması bağlamında en yaygın bölümlenme biçimi olan yirmi sayfadan müteşekkil bölümlere ayrılmış ve bunların her birine *cüz* denmiştir. Cüzler, kendi içerisinde ikiye ayrılmak suretiyle onar sayfalar halinde hizbleri *الحزب*,<sup>35</sup> hizbler de yine kendi aralarında ikiye ayrılarak beşer sayfalar halinde rubu'ları *الربع* oluşturmuştur.<sup>36</sup>

Mushafların, cüz, hizb vb. bölümlere ayrılmasının temeline gelince Dâni, bu cüz ve hizb taksimini hocalarından almış, Sehâvî de onlardan nakletmiştir. Dâni, Kur'ân'ın her bir cüzünü Ramazan ayının her bir gününe denklemek için cüzlere ayırmayı, Muhammed b. İsâ el-Esbahânî'den rivayet ettiğini, Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh'ın da tamamen bir taklit sonucu bu cüzlerin yerlerini birer birer belirlediğini söylemiştir.<sup>37</sup>

### 2.3. Mushaflara Fasilaların Konulması

Cüz, hizb vb. bölümlenmelerle eş zamanlı olarak âyetlerin aralarını ayırmak için âyet aralarına *fâsıla* işareti de konulmuş, sonrasında ise bu işaretlerin içerisine o âyetin sıra numarası yazılmıştır. Bazıları da surelerin baş kısmına *fevâtih* sûre adını, sûrenin Mekkî mi Medenî mi<sup>38</sup> oluşunu,

<sup>33</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/410.

<sup>34</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/410.

<sup>35</sup> Türkiye'de basılan mushaflardaki hizbler farklıdır. Zira ülkemizde basılan hemen bütün mushaflar 30 cüze ayrılmış, her cüzün ilk sayfasının üst kenarına içinde kaçınıcı cüz olduğunu belirten sayının yer aldığı “cüz gülü” denilen süslemeli bir motif konulmuştur. Daha sonra her cüz kendi içinde dört hizbe ayrılarak her beş sayfada bir birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü hizb diye bir “hizb gülü” konulmuştur. Bilgi için bk.: Mesut Okumuş, “Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 29.

<sup>36</sup> Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-irfân fî-ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1408/1988), 1/410.

<sup>37</sup> Ahmed b. Ahmed Şerşâl, “el-Vasl ve'l-Vakf ve Eseruhumâ fî Me'ânî't-Tenzîl”, *Câmi'atu'l-Kuveyt, Mecelletu's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmî* 40, (2000), 43; Veli Kayhan, “Doğru Okuma Bağlamında Mushafa İşaret Konulması İ'cam ve Sonrası”, *Bilimname* 12/1 (2007), 101-136.

<sup>38</sup> Hicretten önce nâzil olan sûrelere Mekkî, hicretten sonra nâzil olan sûrelere Medenî ismi verilir.

sûrelerin âyet sayısını ve bunların yanı sıra secde âyetlerini belirten işaretler derc etmişlerdir.<sup>39</sup> Nüzûl sürecinde bulunmayan, yalnız günümüz mushaflarında yer alan bu belirlemelerin tam olarak ne zaman başladığına dair kesin bir bilgi söz konusu değildir.

Mushafların belli bölümlere ayrılmasının günümüz İslam dünyasında kabul görmesini, periyodik olarak Kur'ân kıraatini belli bir sisteme bağlama amacına matuf olmasına bağlayabiliriz. Diğer yönüyle mü'minlerin bu tür faaliyetleri, Kur'ân-ı Kerîm'e verdikleri önemi yansıtmaları bakımından da önem arz etmektedir.

Öte yandan fâsılların bazı âyetlerde farklı olmasının ve bu konuda ihtilafın, fâsılların ichtidâî olmasından çok, kıraat âlimlerine gelen rivâyetlerin farklı oluşundandır. Rivâyetlerin farklı olması ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) farklı zamanlarda farklı okuyuşları icrâ etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Ümmü Seleme'den (r.anhâ) (ö. 62/681) gelen rivâyette: مَالِك  
 “Hz. Peygamber, *“Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rabîm, hesap ve ceza günününün (abiret günününün) mâliki Allah'a mahsustur”* âyetlerini okurken her birinde fâsıllı okuduğu bildirilmiştir.<sup>40</sup> Hz. Peygamber'in ister namaz içi ister namaz dışı olsun, Kur'ân kıraatindeki amaçlarından birisi de ashabını eğitmektir. Nitekim Hz. Peygamber, vahyin gelişiyi birlikte ilk zamanlar Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde âyet başlarında fasl yerlerini belirlemek amacıyla her bir âyetin sonunda durmaktaydı. Zamanla fasl yerlerinin ashab tarafından öğrenildiğine kanaat getirince bu defa anlam boyutunu gözeterek söz konusu yerlerde kimi zaman fasl yapmayıp vasl yaparak diğer âyete geçirdi.<sup>41</sup>

## 2.4. Mushafların Tezyinatı

Mushaflara yönelik yapılan çalışmalar, birtakım ihdas edilen diğer faaliyetlerle süregelmiştir. Bu faaliyetlerden birisi de tezyinatıdır. İlk dönemlerde çoğaltılarak farklı bölgelere gönderilen mushaflarda, önceliğin istinsah olması, okuyuş birliğinin sağlanması ve Kur'ân metninin doğru

<sup>39</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul, 1982), 101.

<sup>40</sup> Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Sa'd Ali (Mısır, 1952) “Vitr”, 20; el-İmamü'l-Hâfız Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir-Sünenü Tirmizî*, thk. Beşşâr Ayyâd Ma'rûf (Dâru'l-Garbi'l İslâmî 1996) “Kırâât”, 47 (No. 2927); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, ts.), 6a-6b-7a-7b; Celâlüddîn Suyûtî Muhammed Nâsîru'd-Dîn el-Bânî, *Sinâcî'l-münîr fî tertîbi ehâdîsi sabîbi'l Câmî's-sağîr*, thk. İsmâ Mûsâ Hâdî (1430/2009), “Fedâilü'l-Kur'ân”, 765, (No. 4687); Ebû Bekr b. el-Arabî el-Mâlikî, *Ârizatü'l-ebvezi bi şerhi Sabîbi Tirmizî* (Beyrut: 2008), “Kırâât”, 49; Ebû'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüsselam Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâli'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987), 548.

<sup>41</sup> Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 107.

yazılması gibi sebeplerle tezyinata pek önem verilmemiştir.<sup>42</sup> Yalnız zamanla tezyinat dediğimiz süslemeler yapılmaya başlanmıştır. Zira Kur’ân-ı Kerîm’in, ilahî mesaj olmasının yanı sıra sanat ve estetik açısından insanların gözüne ve gönlüne hitap eden bir etkisi de vardır. Bundan ötürü Kur’ân, çağlar boyunca tezyine konu olmuştur. Öte yandan tezyin fikrinin kesin olarak bilinmemekle birlikte, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefatını takip eden ilk yüzyıl içinde ortaya çıktığı tahmin edilmektedir. Yüzyıllar boyunca mushafların yazılması ve tezhiplenmesi, Kur’ân’a duyulan saygı göstergesi olarak gelişmiş ve sanat dalı halini almıştır.<sup>43</sup> Müslüman sanatçılar tarafından her zaman şaheser olarak görülen mushaflar, diğer İslam ülkelerinin yanı sıra Anadolu coğrafyasında da Osmanlı tezhip sanatı ile mükemmele ulaşmıştır.

Mushaf tezyinatında tezhiplenen alanlara gelince bunlar; zahriye sayfası, serlevha (baş sayfa), hatime sayfası<sup>44</sup> (bitiş sayfası), nazil olduğu yer, âyet sayısı<sup>45</sup> vb. bilgileri açıklayan sûre başlıkları<sup>46</sup> ve metin kenarlarındaki güllerdir.<sup>47</sup> Secde âyetinin bulunduğu sayfalarda tilâvet secdesinin

<sup>42</sup> Faruk Taşkale, *Kur’an-ı Kerim’de Açan Çiçekler*, M. Uğur Derman 65. Yaş Armağanı (İstanbul: 2000) 538; Tayyar Altıkulaç, “Hz. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif, T.İ.E.M. Nüshası”, (2007), 94-114.

<sup>43</sup> Ayşe Tanrıver, *Türk Tezhip Sanatında XIV. ve XVI. Yüzyıl Mushaf Gülleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 22.

<sup>44</sup> Bitiş sayfası, en-Nâs sûresinden sonra yer alan Hâtîme sayfasıdır. Ferağ (ketebe) kaydı, hatim duası ve secâvendlerle ilgili verilen bilgilerin yanı sıra hattatın künyesinin yazılı olduğu, hatta mushafı kimlerin delâleti ile ne zaman yazdıklarına dair bilgilerin verildiği bölüm olup, genelde aşağıya doğru azalarak üçgen şeklinde nihayetlendir. Bunun kenarlarında yine kompozisyona göre şekillenir. ½ simetrik tasarımlarda *balkâr* tekniğinde altın kullanılmış ve zeminde kâğıt rengi görünmektedir. Ayrıca bu alanda müzehhibin de imzası bulunabilmektedir. Geniş bilgi için bk.: Süleyman Berk, “Kur’ân-ı Kerîm Nüshalarının Hat ve Hattatları, 1400. Yılında Kur’ân-ı Kerîm”, (2010), 65.

<sup>45</sup> Sûreleri oluşturan âyetlerin aralarında durak olarak kullanılan, bazen üzerinde âyet numaraları yazılı olan noktalar, altın sarısı zaman zaman lacivert ve kırmızımı renklerle süslenmiş VIII. ve IX. yüzyılın ilk örnekleriyle karşımıza çıkar. Bir mushafta altı yüzden fazla yer aldığı düşünüldüğünde bu noktalar, mushaflarda zengin motifler oluşturmuştur. Devirlere göre farklılıklar gösterir ve gözü dinlendirmek amacı ile de kullanılırlar. “*Mücevber*”, “*Şeşbane*”, “*seberk*”, “*pençberk*”, “*Helezon*” yaprak formlarından yapılmış yuvarlaklar da “*yaprak*” gibi isim alırlar. Altın zemin üzerine altınla yapılan noktalara ise “*zerenderzer nokta*” denir. Bilgi için bk.: Mine Özen, *Tezhip Sanatından Örnekler* (İstanbul, 2007), 17.

<sup>46</sup> Sûre başlıkları, Kur’ân-ı Kerim’de bulunan el-Fâtîha ve el-Bakara sûrelerinin haricindeki diğer 112 sûrenin başlangıcını belirtmek için yatay dikdörtgen biçimde, yan cetvellere kadar uzayan dar ve geniş şeritler tasarlanmış ve bunların içi tezhiplenmiştir. Sûre isimleri, âyet sayısı ve nüzül yeri gibi bilgilerin yer aldığı enine dikdörtgen olan bu şekle, sûre başı diye tabir edilir. Sûre başları, süsleme yapılmadan, sadece sûre isimlerinin metinden farklı bir yazı karakteri olarak, genellikle *kaufî*, *terkî* hatla ve farklı bir mürekkeple yazıldığı gibi, *zerendud* tarzında yazıldığı örnekler de mevcuttur. Ayrıca bazı erken dönem Kur’ân tezyinatı örneklerinde sûre başı tezhiplerine, sayfa kenarına doğru uzayan ve palmiyeyi hatırlatan, temeli Sasani ve Kopt sanat ürünlerindeki bezemelere dayanan, yuvarlak, armudi, iri bitki biçimleri de eklenmiştir. Bu konuda bilgi için bk.: Zeren Tanındı, “Kur’ân-ı Kerîm Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri, 1400. Yılında Kur’ân-ı Kerîm”, (2010), 92.

<sup>47</sup> Duraklar dışında Kur’ân metninin kenarlarında Kur’ân okumayı kolaylaştıran ibarelerin yazılı olduğu her beş âyeti işaret eden tahmîs veya on âyetin bitimini ifade eden aşır gülleri, secde âyetlerinin gösterildiği secde güllerinin yanı sıra cüzün başlangıcını gösteren cüz gülleri, kare, daire, dikdörtgen, oval tezhipli rozetler halinde bulunmaktadır. Bu tezhipli güller de birbirinden farklı motiflerle tezyin edilmişlerdir. Bunlar geometrik motiflerden oluşabileceği gibi natüralist çiçekler, çiçek demetleri, *rîmi*, *hatâi*, *münhani*, *bulut motifleri* veya bunların birbirleriyle karma desenleri ile de oluşabilmektedir. Bu güller ve duraklar kendi arasında başlı başına bir süsleme örneğidir. Geniş bilgi için bk.: Berk, “Kur’ân-ı Kerim Nüshalarının Hat ve Hattatları”, 65; Tanındı, *Kur’an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri, 1400. Yılında Kur’an-ı Kerim*, 92.

remzi olan secde gülü, cüz numarasını gösteren cüz gülü, ayrıca cüzün ¼ ünü, ½ sini işaret eden güllerdir.<sup>48</sup>

## 2.5. Mushaflara Vakf İşaretlerinin Konulması

Kur'ân mushaflarına yönelik yapılan çalışmaların bir diğeri de vakf işaretleridir. Tenzil döneminden itibaren şifahî olarak devam eden vakf ve ibtidâ ilmi, Şeybe b. Nisâh (ö. 130/747) ile müdevven bir ilim hüviyeti kazanmaya başlamış<sup>49</sup> zamanla bu bilgiler, pratikte oldukça önem arz eden ve “secâvend” diye meşhur olan birtakım remiz/sembol harflere dönüşerek mushaflara taşınmıştır. Şunu ifade edelim ki, Kur'ân-ı Kerîm'de vakf ve ibtidâ yapılacak yerlerin tespiti, tasnifi ve remiz/sembol işaretlerin belirlenmesi eş zamanlı olmuş değildir.<sup>50</sup> Zira bu alanda yapılan ilk faaliyet, vakf yapılacak yerlerin mana boyutu dikkate alınarak vakf çeşitlerinin kategorize edilmesi, ardından tespit ve tasnifi, sonrasında söz konusu vakf isimlerinin baştan sona harflerle remz edilmesidir. Öte yandan şunu da ilave edelim ki vakf ve ibtidâyla ilgili eser telif eden bütün müellifler remiz kullanmış da değildir. Nitekim bu alanda eser telif eden müellifleri nazar-ı dikkate aldığımızda bu müelliflerin bir kısmı, sadece vakf ve ibtidâ ilminin Kur'ân kıraati açısından önemi üzerinde durmuş, bu ilmin tanımını ve genel kaidelerini hatırlatmışlardır. Diğer bir kısım müellifler de vakf ve ibtidâ ilmiyle alakalı genel bilgiler vermenin yanı sıra, mushafı baştan sona her bir sûreyi ele alarak âyette vakf yapılacak lafzın önüne belirledikleri vakfın ismini vermek suretiyle eser telif etmişlerdir. Diğer bir kısım müellifler ise hem vakf ve ibtidâ ile ilgili genel bilgiler vermiş, hem de vakfları çeşitli isimlerle anmakla beraber bu vakfları, remiz/sembol harflerle ifade edip bunları mushaflara taşımışlardır.

## 3. Vakf Mahalli ve Remizleri Açısından Mushaflar

Vakf ve ibtidâ konusunun teorik tarafının yanı sıra, bir de mushaflara yansıyan pratik yönü vardır. Bununla ilgili olarak “vakf remizlerinin, mushaflara nakşedilmesinin ne zaman başladığının ve kimler tarafından konduğunun tayin ve tespiti kesin olarak bilinmemekle beraber kimi kaynaklar, Secâvendî sonrasında işaret etse de Secâvendî öncesi birtakım remizlerin varlığı malumdur. Nitekim Ali el Kâri, vakf remzi bulunan bir mushafı gördüğünden bahisle itikadî düşüncelerle bu

<sup>48</sup> Ali Fuat Baysal, “Mushaf Tezyinatının Tarih İçindeki Gelişimi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 365; Berk, “Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Hat ve Hattatları”, 65.

<sup>49</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/298.

<sup>50</sup> Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, “Mushaflardaki Vakf İşaretlerine İlişkin Bir Değerlendirme”, çev. Recep Koyuncu, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 413.

mushafın Âl-i İmrân sûresi 3/7. âyetindeki **إِلَّا اللَّهُ** “Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir” ifadesinin **اللَّهُ** lafzı üzerinde kırmızı renkli bir م harfî bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>51</sup>

İbn Ebî Cum‘a el-Hebtî‘den (ö. 1214/1799) bir sonraki dönemde, bu müellifin vakf sistemini dikkate alan ve bu bağlamda remiz/sembol içeren mushafların mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Nitekim Müsâid et-Tayyâr, hicrî 968 yılına ait bir Mağrib mushafında Hebtî‘nin sisteminin esas kabul edildiğine tanık olduğunu beyan etmiştir.<sup>52</sup>

Öte yandan vakf remizlerinin ilk defa kim tarafından ihdas edildiği meselesine değinecek olursak İbn Evs el-Mukrî‘nin (ö. 366/978) remiz/sembol harfleri kullanan ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz. Zira telif edilen eserleri kronolojik olarak taradığımızda bu müelliften daha önce remiz kullanan müellife rastlayamadık. Nitekim günümüzde ister makale<sup>53</sup> ister tez<sup>54</sup> çalışması yapan araştırmacılar olsun bu konuya atıfta bulunmuşlar, edindiğimiz bu bilgi dışında bir bilgiye ulaştıklarından bahsetmemişlerdir.

İbn Evs el-Mukrî‘nin kullandığı vakf remizlerine gelince o, konuyla ilgili telif ettiği *el-Vakf ve’l-ibtidâ* adlı eserinde vakfları; *tâm*, *hasen*, *kâfi* şeklinde üçlü taksime ayırmış ardından *tâm* için م, *kâfi* için ك, *hasen* için ح harfini remiz olarak belirlemiştir.<sup>55</sup> Her ne kadar onun belirlediği bu remizler, günümüz mushaflarında kullanılmasa da dönemi itibarıyla düşünüldüğünde önemli bir misyonu yerine getirmiştir. Zira müellif, âyetlerdeki lafızların ihtiva ettiği manaları dikkate alarak Kur‘ân-ı Kerîm‘i baştan sona belirlediği kırmızı renkli remizleriyle donatmış ve toplumun istifadesine sunmuştur.<sup>56</sup>

Yine bu alanda remiz belirleyici olarak İbn Evs el-Mukrî‘den iki asır sonra yaşamış olan Secâvendî‘yi (ö. 560/1164) ve onun çağdaşı Ebû‘l-Alâ‘ el-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî‘yi (ö. 569/1173) sayabiliriz. Secâvendî, *İlelü’l-vukûf* adlı eserinde vakfları; *lâzım*, *mutlak*, *câiz*, *mücevvez li-vech*, *murahbas zarûreten ve memnu‘* olarak belirlemiş, lâzım için م, mutlak için ط, câiz için ج, müce-

<sup>51</sup> Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye şerbu’l-metni’l-Cezeriyye*, nşr. Usâme Atâyâ (Dımaşk, 2012), 63.

<sup>52</sup> Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *Vukûfu’l-Kur‘ân ve eserubâ fi’t-tefsîr* (Medine: el-Mektebetü’l-Arabiyyetü’s-Suûdiyye, 1431), 249.

<sup>53</sup> Kayhan, “Doğru Okuma Bağlamında Mushafa İşaret Konulması, İ‘cam ve Sonrası”, 125.

<sup>54</sup> Recep Koyuncu, *Kur‘ân-ı Kerîm’in Anlaşılmasında Vakf ve İbtidânın Rolü, İbnü’l-Enbârî, ed-Dânî ve Secâvendî Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 35.

<sup>55</sup> İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve’l-ibtidâ*, 1a.

<sup>56</sup> Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk.: Yakup Uzun, *İbn Evs el-Mukrî‘nin el-Vakf ve’l-İbtidâ Adlı Eserinin Tablîli ve Görüşlerinin Mukayesesi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 79-84.



vez li-vech için ج, murahhas zarûreten için ص ve memnu‘ için de ل harfini remiz olarak tayin etmiştir.<sup>57</sup>

Hemedân imamlarından olan Hemedânî el-Attâr ise bu alanda adından bir hayli söz ettirmiştir. Zira onun tarikine göre birtakım semboller sistemi geliştirilmiş ve bazı mushaflara konulmuştur. Bunlar, vakf-ı tâm ya da vakf-ı itmâm için ت; vakf-ı kâfi ya da ekfâ için ك; vakf-ı hasen için س ve vakf-ı salih ya da aslah için ص harfidir.<sup>58</sup>

Zamanla Secâvendî'nin ihdas ettiği *secâvend* sistemi, İslam coğrafyasında hüsn-ü kabul görüp neşv-ü nemâ bulurken, diğer müelliflerin tespitleri dönemi itibariyle çok mühim görevler ifa etseler de zamanla teoride kalmışlardır. Ayrıca Secâvendî'nin sistemi, günümüzde dünya ölçeğinde özellikle Türkiye, Orta Asya ve Hindistan/Pakistan bölgesi başta olmak üzere diğer bazı İslam beldelerinde basılan mushaflarda esas alınır olmuştur. Öyle ki kendisinden sonra oluşturulan yeni remizler dahi, onun vakf sistemi içerisinde hatta çoğu kez ona nispet edilerek mushaflarda tatbik edilir olmuştur.<sup>59</sup>

Biz bu bölümde online kaynaklardan ve ülkemizde eğitim amaçlı bulunan yabancı uyruklu öğrencilerden edindiğimiz mushaflara genel olarak baktığımızda, gerek vakf yerlerinin tayin ve tespitinde gerekse de bu yerlerde kullanılan remiz ve işaretlemelerde ittifakın olmadığına şahit oluyoruz. Bu farklılığın boyutunu görebilmek ise ancak dünya genelinde basılan mushafları bir bütün olarak ele almakla mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla biz, burada dünya genelinde basılan mushaflarda zikredilen vakf remizleri ve bu remizlerin kaynağını tespit ve tahlile tabi tutmak istiyoruz.

### 3.1. Türkiye’de Basılan Mushaflar

Bilindiği üzere Türkiye’de basılan mushaflarda vakf remizleri bakımından Secâvendî'nin belirlediği vakf remizlerinin yanı sıra başka vakf remizlerine de yer verilmiştir. Esasında Secâvendî'nin belirlediği vakf sistemi ve buna bağlı olarak da onun ortaya koyduğu remizler, mushaflarda yer aldığı için çalışmamızın bütünlüğü açısından müellifin vakf tasnifini vermek kaçınılmaz gözükmektedir. Şimdi biz, burada müellifin kısa hal tercümesini dipnot şeklinde temas etmek suretiyle ele alıp, eserini ve vakf çeşitlerini ise ana metinde değerlendirmek istiyoruz.

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelî'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 169.

<sup>58</sup> Müellifi Meçhûl, *Kitâbü't-tecvîd min kelâmi'l-mecîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kısmı, 41/1), 35a; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okuma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.), 386.

<sup>59</sup> Veli Kayhan, “Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 321.



### 3.1.1. Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî

Hicrî VI. asırda yaşayan Secâvendî'nin hayatıyla ilgili kaynaklarda yeteri kadar bilgi mevcut değildir. Bu sebeple gerek İbnü'l-Kıftî, Zehebî, İbnü'l-Cezerî gibi önceki müellifler; gerekse tabakat eseri kaleme alan Ömer Nasûhi Bilmen gibi sonraki müellifler<sup>60</sup> ve bunların dışında onunla ilgili tez,<sup>61</sup> makale<sup>62</sup> vb. çalışma yapan araştırmacılar, Secâvendî'yi daha çok eserleriyle tanıtmayı tercih etmişlerdir.<sup>63</sup>

### 3.1.2. Secâvendî'nin *İlelü'l-Vukûf* Adlı Eseri

Secâvendî'nin telif ettiği bu eser, vakf ve ibtidâ konusundaki en kapsamlı eseridir. Eser, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî tarafından tahkik yapılarak üç cilt halinde neşredilmiş, Muhsin Haşim Derviş de eser üzerinde doktora ve tahkik çalışması yaparak onu *Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ* adıyla yayımlanmıştır.<sup>64</sup>

Secâvendî, eserinde vakf ve ibtidâ ilmiyle ilgili genel bilgiler vermiş, âyet ve hadislerle beraber âlimlerin bu ilimle ilgili görüşlerini ele almış, ardından bu ilimde mâhir olan müellifleri eser-

<sup>60</sup> Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1944), 2/487.

<sup>61</sup> Şahin Nas, *İbn Tayfûr es-Secâvendî Hayatı Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 11; Muhammed Coşkun, *Müşaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler-Tepkiler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 109.

<sup>62</sup> Mustafa Karagöz, "Vakf-ı Câizi Doğru Anlamak, Secâvendî'nin Eseri ve İlgili Âyetlerin Manası Çerçevesinde", *Bilimname* 35/1 (2018), 319-360.

<sup>63</sup> Secâvendî, bir süre tahsil maksadıyla Gazne şehrinde bulunduğu için Gaznevî nisbesiyle anılmıştır. İlk müelliflerden olan İbnü'l-Kıftî'nin eserinde Secâvendî hakkında yazdıkları birkaç satırı geçmemektedir. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi müelliflerin, İbnü'l-Kıftî'nin (ö. 646/1248) söylediklerine herhangi bir ilave bulunmadıkları görülmektedir. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin nakline göre Zehebî, Secâvendî'nin hocalarına ve öğrencilerine dair herhangi bir bilgisinin bulunmadığını dile getirmiştir. Bilgi için bk.: İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/139.

Öte yandan Secâvendî'nin vefat tarihi hakkında ihtilaf söz konusudur. Zira İbnü'l-Kıftî, vefat tarihi için VI. asrın ortalarını işaret ederken, Safedî ise (ö. 560/1165) yılı olduğunu söylemiş genelde bu tarih, sonraki müellifler tarafından genel kabul görmüştür. Bu konularda bilgi için bk.: Cemâlüddîn İbnü'l-Kıftî, *İnbâbü'r-ruwât alâ enbâhi'n-nihât* (Kahire: Daru'l-Fikr, 1986), 3/152; Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât* (Berlin: Das Arabsche Buch, 1999), 3/178.

Secâvendî, diğer konulara dair eserler kaleme almış olmakla beraber vakf ve ibtidâ alanında yapmış olduğu çalışmasıyla meşhur olmuştur. Zira o, ihtiyaca binâen bu eserini kaleme almış ve onun kaleme aldığı be esere *İlelü'l-vukûf*, *Kitâbü'l-vakfî*, *Kitâbü'l-vakfî ve'l-ibtidâ* ve *Kitâbü'l-vukûf* olmak üzere dört isim veilmıştır. *İlelü'l-vukûf* ismi meşhur olduğu için biz, bu çalışmamızda bu ismi kullanmış bulunuyoruz. Diğer taraftan Secâvendî eserinde, kendisinden önce bu alanda söz sahibi olan Nehhâs, İbn Evs el-Mukrî ve Dâni gibi müelliflere ve eserlerine hiç değinmemesi, dikkat çekici ve hatta ilginçtir. Bilgi için bk.: Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 148.

Secâvendî'nin eserinde değinip de öne çıkardığı müelliflere gelince bunlardan birisi, açıklamalarda detaya inmesinden ötürü Ebû Nasr Mansûr b. İbrâhîm el-İrâkî'nin (ö. 1077) *el-Mekâti ve'l-mebâdi fî'l-vukûf* isimli eseri ile Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Said el-Ammânî'nin *el-Mürşid* isimli eseridir. Secâvendî, *el-Mürşid*'i vakf ve ibtidâ konusu dışında farklı konulara girmesi ve bu alandaki beklentilere cevap vermemesi yönünden eleştirmiş, bu konudaki boşluğu doldurmak ve beklentilere cevap verebilmek için bu eseri telif etmiştir. Geniş bilgi için bk.: Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 9-18.

<sup>64</sup> Tayyar Altukulaç, "Secâvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/268.

leriyle birlikte zikretmiştir. Öte yandan müellif, vakf çeşitlerini, mertebelerini, vakftan sonra ibtidânın nereden yapılıp nereden yapılmayacağını manaya göre belirlemiştir. Vakf çeşitlerini ve mertebelerini kendine özgü bir şekilde ele almış ve vakf çeşitlerini altılı sistem üzerine inşa etmiştir. Bu vakf çeşitlerinden beş tanesi mümkün/câiz olan kısımda değerlendirilirken, bir tanesi ise câiz olmayan kısımda mütalaa edilmiştir. Câiz olanlar da kendi içerisinde her biri diğerine nazaran kuvvet bakımından farklılık arz etmektedir. Nitekim bu vakflar kuvvetliden zayıfa doğru sıralandığında; *lazım, mutlak, câiz, mücevez, murabhas* şeklinde bir tasnif karşımıza çıkar. Câiz olmayan vakfa gelince Secâvendî'nin لا harfiyle remz ettiği الوقف “kendisinde vakfın câiz olmadığı” ifadeyle ortaya koyduğu vakf çeşididir.<sup>65</sup>

### 3.1.3. Secâvendî'nin Vakf Tasnifi ve Kullandığı Remizler

**3.1.3.1. (م) Vakf-ı Lâzım:** Onun sisteminde en kuvvetli vakf işareti olup sonrası ile lafız ve anlam yönüyle irtibatı olmayan kelimeler üzerinde yapılan vakftır. Secâvendî'nin ifadesiyle vakf yapılmayıp vasl edildiğinde muradın değiştiği ve kelamın çirkinleştiği yerlerde yapılan vakftır. Diğer bir ifadeyle mutlak surette vakf yapılması gereken yer olup, vakf yapılmaması halinde anlam bozulmasına sebebiyet vereceği kesin olarak bilinen mahaldir.<sup>66</sup> Bu nedenle bu vakfın bulunduğu yerde durulması önemle istenmiştir. Kasten olmamakla birlikte geçmek, haram işlemek demek değildir. Örneğin; el-Kamer sûresi,

فَمَا تُغْنِ النَّذْرُ قَتُولَ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَكْرٍ خُشْعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ  
*“Fakat uyarılar fayda vermiyor! O hâlde sen de onlardan yüz çevir. Onlar, o davetçi (İsrafil) benzeri görülmemiş/bilinmedik (korkunç) bir şeye çağırdığı gün, gözleri düşmüş bir halde dağılmış çekirgeler gibi kabirlerden çıkarlar”* ifadesindeki عَنْهُمْ lafzı ile kelam tamamlanmıştır. Buradaki يَوْمَ lafzı zarf olup şibih cümle olduğundan kendisini tamamlayacak, cümlenin bir diğer ana unsuruna ihtiyaç duyar. Dolayısıyla bu zarf, yaklaşmakta olduğu zikredilen saati beyan için olup takdir edilecek أذْكَر lafzına bağlanması mümkün olsa da bir sonraki âyette bulunan يَخْرُجُونَ fiiline bağlı olması da mümkündür.<sup>67</sup> Zira bu şekilde bir takdirle Yüce Allah, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) kavminden müşrik olanlara karşı teselli etmektedir. Onun muradı ancak, عَنْهُمْ lafzı üzerinde vakf yapmakla ortaya çıkmaktadır. O da şudur: *“Demek ki uyarılar fayda vermiyor. O halde sen de ‘Ey Muhammed’ (s.a.s.) onlardan yüz çevir. O gün ki, davetçi ‘isrâfil’ davet edecektir.”*<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 169.

<sup>66</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 62.

<sup>67</sup> Muhammed Tayyib İbrâhim, *İ'rabu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dârun Nefâis, 2006), 528.

<sup>68</sup> el-Kamer 54/5-7.

Şâyet Secâvendî'nin belirlediği عَنْهُمْ lafzı üzerinde vakf yapılmayacak olunursa, bu durumda يَوْمَ zarfı, hemen öncesinde bulunan فَتَوَلَّ fiiline atfedilmiş olacak ve neticede فَتَوَلَّ عَنْهُمْ عندما ينفخ في الصور “Sûra üfürüldüğü zaman onlardan yüz çevir” şeklinde anlamın bozulmasına sebebiyet verecektir. Secâvendî'nin verdiği bu âyet örneğinde görüldüğü üzere عَنْهُمْ lafzı üzerindeki vakf yapmaktaki asıl maksadın يَوْمَ zarfının فَتَوَلَّ fiiline atfını engellemek ve haliyle hakiki manayı ortaya çıkarmaktır.<sup>69</sup> Öte yandan عَنْهُمْ lafzında durulmadığı takdirde, “onlardan yüz çevir” emrinin zamanının değişmesi de söz konusudur. Zira bu durumda yüz çevirme işi يَوْمَ zarfından sonraki kısma gitmiş olacak ve mana “çağırmanın görülmemiş bir şeyi çağırıldığı gün sen de onlardan yüz çevir” şekline dönüşecektir. Halbuki فَتَوَلَّ عَنْهُمْ onlardan yüz çevir emrinin zamanı, bu dünyaya aittir ve anlam 4. âyetle başlayıp 7. âyetle birlikte tekâmül etmektedir.

**3.1.3.2. (ط) Vakf-ı Mutlak:** Kendisinden sonra ibtidâ yapmanın uygun olduğu vakf çeşididir. Muzârî kipten mâzî kipe, mâzî kipten muzârî kipe, haber formundan hikâye formuna, hikâye formundan haber formuna geçiş gibi kip ve formların bulunduğu yerlere, ayrıca kendisinden sonra mübtedâ isimle başlanan mahalle konan genel bir vakf işaretidir.<sup>70</sup> Lâzım, câiz ve ruhsat gibi bir kayıtlı mukayyet değildir. Konulduğu yerde geçilmesine cevaz verilmiş olsa da durmak evlâ olandır. Çünkü vakfedildiğinde, her iki tarafında anlam cihetiyle birbiriyle ilintisi olmayan yerlere bu remiz konmuştur.

Örneğin; eş-Şûrâ sûresi كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ “Fakat senin kendilerini çağırduğın şey (İslâm dini), Allah’a ortak koşanlara ağır geldi. Allah, dilediğini seçer”<sup>71</sup> ifadesindeki إِلَيْهِ lafzı, öncesindeki تَدْعُوهُمْ lafzına taalluk ettiği için sonrasıyla herhangi bir lafzî bağı söz konusu değildir. Haliyle devamındaki اللَّهُ lafzıyla kıraate devam edildiği için de mübtedâ ile ibtidâ yapılmış olacaktır. Mübtedâ ile ibtidâ yapmak ise Secâvendî’ye göre güzel olduğundan إِلَيْهِ lafzında vakf yapmak vakf-ı mutlaklıdır.<sup>72</sup>

Kezâ Tâhâ sûresi إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ (Firavun ailesine) gidiyor ve ‘size onun bakımını üstlenecek kimseyi göstereyim mi?’ diyordu. Derken, seni annene döndürdük....<sup>73</sup> ifadesinde يَكْفُلُهُ muzârî fiil üzerinde vakfedip daha sonra فَرَجَعْنَاكَ mâzî fiili devam etmek.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 62-980.

<sup>70</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 125-127.

<sup>71</sup> eş-Şûrâ 42/13.

<sup>72</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 62-907.

<sup>73</sup> Tâhâ 20/40.

<sup>74</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 125-127.

**3.1.3.3. (ج) Vakf-ı Câiz:** Secâvendî, her iki tarafın öncesi ve sonrasıyla irtibatı olduğu için vakfın da vaslın da câiz olduğu yerlere bu vakfı remz etmiştir.<sup>75</sup> Vakfedilen yere göre bazen vasletmenin, bazen vakfetmenin gerekli olduğunu belirterek örneklerle izahta bulunmuş, bazen de herhangi bir kayıt düşmemiştir. Tanımda da görüldüğü gibi vakfın veya vaslın gerekli olduğunu zikretmiş, vakfın veya vaslın evlâ ifadesini açıkça belirtmemiştir.<sup>76</sup> Yalnız Secâvendî genel olarak eserinde kullandığı *الوصل اجوز* ifadesiyle vaslın evlâ; *لاختلاف الجمالتين* ifadesiyle faslın evlâ; *لعطف الجمالتين متفتتين* ifadesiyle de her ikisinin (vasl/fasl) müsâvi olduğuna işaret etmiştir.<sup>77</sup> Dolayısıyla Secâvendî'nin vakf-ı câiz ismini verip, ج harfiyle remz ettiği yerler için homojen bir durum söz konusu olmayıp aksine vaslın evlâ, faslın evlâ ve vaslın/vakfın müsâvi olduğu üç durum söz konusudur:

**a-Vaslın Evlâ Olduğu Yer:** el-Bakara sûresi, *وَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ* “Senden önce indirilenlere de” ifadesinin sonuna vakf-ı câizi ج uygun gören Secâvendî, devamındaki *وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* “*Abirete de kesin olarak inanırlar*”<sup>78</sup> ifadesinin başında bulunan و harfinin atf olmasını gerekçe göstermiş, مِنْ قَبْلِكَ ifadesinde vakftan ziyade vaslın gerekli olduğunu söylemiştir. Zira *وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* ifadesindeki mef’ûlün, fiilin önüne geçmesi (tekaddümü) nazmı kesmiştir. Ona göre cümlelerin takdîri ise: *وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ وَ يُوقِنُونَ بِالْآخِرَةِ* şeklindedir. Bu durumun, doğru manayı ortaya çıkarmaya katkı sunduğu için vaslın evleviyeti söz konusu olmuştur.<sup>79</sup>

**b- Faslın Evlâ Olduğu Yer:** Sebe’ sûresi, *عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ* *وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ* “*Zalimler, Rablerinin buzurunda durduruldukları zaman hâllerini bir görsen! Birbirlerine laf çevirip dururlar*”<sup>80</sup> ifadesindeki hem رَبِّهِمْ hem de الْقَوْلُ lafızlarına vakf-ı câizi ج remz eden Secâvendî, ikinci vakf işareti olan الْقَوْلُ lafzından sonra gelen يَقُولُ fiilinin istinâfiye konumunda oluşunu kabul etmiştir. Takdîri cümlelerin ise *القول بعض القول الى بعضهم* “*Birbirlerine laf çevirip dururlar*” şeklinde hal cümlesi olduğunu beyan etmiş, يَقُولُ fiilinin istinâfiye olması hasebiyle öncesindeki الْقَوْلُ lafzında vakfın evlâ olduğunu bildirmiştir.<sup>81</sup>

**c- Vaslın ve Vakfın Müsâvi Olduğu Yer:** Yukarıda verdiğimiz vasl ve fasl örnekleri dışında genel olarak *لعطف الجمالتين متفتتين* ، *لاختلاف الجمالتين* vb. ifadelerin bulunduğu yerlerle herhangi

<sup>75</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 128.

<sup>76</sup> Geniş bilgi için bk.: Karagöz, “Vakf-ı Câizi Doğru Anlamak, Secâvendî'nin Eseri ve İlgili Âyetlerin Manası Çerçevesinde”, 321-362.

<sup>77</sup> Koyuncu, *Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Vakf İbtidânın Rolü*, 147.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/4.

<sup>79</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 63.

<sup>80</sup> Sebe' 34/31.

<sup>81</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 830, 831.

bir kayıtle mukayyet olmayan yerlerde vakf veya fasl yapmak müsavidir. Diğer bir ifadeyle vaslın veya faslın câiz olduğu, bunu doğrudan veya dolaylı yönden destekleyen ifadelerin bulunmadığı yerlerdeki vakf-ı câiz, hem vaslı hem de vakfı müsavi kılar. Okuyan kârî, bu vakfta muhayyerdur. Dilediğini (vakf/vasl) yapabilir. Örneğin; وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ “Birbiriniçe düşman olarak inin dedik”<sup>82</sup> ifadesine vakf-ı câizi ج remz eden Secâvendî, ardından لاختلاف الجملةتين ifadesini zikretmiştir.<sup>83</sup>

**3.1.3.4. (ج) Vakf-ı Mücevvez li Vechin:** Vakf-ı câiz gibi vakfın da vaslın da mümkün olabildiği yalnız söz konusu yerdeki mevcut iki farklı i’raktan birini tercih etme durumundan kaynaklı çoğunlukla, vaslın vakftan evlâ olduğu yerlerdir. Ancak şunu da ifade edelim ki Secâvendî, câiz vakf olmasını dikkate almış olmasından olsa gerek muhtemel i’raba matuf, illetle belirlediği bu tür yerlerde her dâim vakfın mı yoksa vaslın mı evlâ olduğunu serâhaten bildirmemiştir. Örneğin; el-Bakara sûresi اُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ “Onlar, abireti verip dünya hayatını satın alan kimselerdir. Artık bunlardan azap hiç hafifletilmez. Onlara yardım da edilmez”<sup>84</sup> ifadesinde vakftan sonra gelen فَلَا يُخَفَّفُ ifadesindeki ف harfinin takibiye olması sebebiyle cevap manası ihtiva ettiğini ve neticede vaslın gerekli olduğunu söyleyen Secâvendî, diğer yandan فَلَا يُخَفَّفُ ile başlayan ifadenin, istinâfiye olmasını gerekçe göstererek de faslın uygun olacağını bildirmiştir.<sup>85</sup> Bu ve benzeri örneklerden hareketle Secâvendî, vakf-ı mücevvezde her ne kadar i’rab farklılığını dillendirse de genel olarak tercihini vasldan yana kullanmıştır.

**3.1.3.5. (ص) Vakf-ı Murahhas Zarûreten:** Birbirinden bağımsız olmamakla beraber müstakil birer cümle olma özelliği taşıyan birden çok cümlenin bir araya gelmesi neticesinde oluşan uzun cümleleri, tek nefesle okuma imkânı olmadığından, bu cümleleri bölerek okuma imkânı veren vakftır. Diğer bir ifadeyle kendisinden sonrasının, öncesinden müstağni olmadığı, nefese bağlı vakf işaretidir. Kelâmın uzun olmasından ötürü nefes kesilmesiyle, zarûreten vakf yapılabilir. Aksi halde geçmek daha uygundur. Kendisinden sonraki cümle anlaşıldığı için geriden alıp vasl yapılması gerekmez. Örneğin; el-Bakara sûresi اَلَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ “Onlar, Allah’a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah’ın korunmasını emrettiği bağları koparan”<sup>86</sup> ifadesinin sonuna vakf-ı murahhası ص remz eden Secâvendî, devamındaki وَيَقْطَعُونَ fiilinin, öncesinde bulunan

<sup>82</sup> el-Bakara 2/36.

<sup>83</sup> Secâvendî, *İlelî'l-vukûf*, 199.

<sup>84</sup> el-Bakara 2/86.

<sup>85</sup> Secâvendî, *İlelî'l-vukûf*, 130.

<sup>86</sup> el-Bakara 2/27.

يَنْفُضُونَ fiiline ma'tûf olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla ona göre ميثاقه lafzında vakfetmekle, her iki cümle müstakil anlaşıldığından bu iki cümlenin anlamında herhengi bir değişim olmayacaktır.<sup>87</sup>

Öte yandan Secâvendî ele aldığı kimi yerleri vakf-ı murahhas ص olarak belirlemiş olsa da bu özelliğe hâiz her bir yere bu vakfı remz etmemiştir. Dolayısıyla vakf ve ibtidâ konusunda Secâvendî'nin kriterlerinin esas alınması halinde onun, ص remziyle işaretlediği yerlerin mantığına uygun olup fakat ص remzi konulmayan yerlerin de aynı hükme tabi tutulması gerekir. Aksi halde bu durumu tilâvet esnasında gözetmemek zaman zaman vakf ve ibtidâyla ilgili hataların oluşmasına sebebiyet verecektir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın tilâvati mevzu bahis olduğunda meydana gelen vakf ve ibtidâyla ilgili bazı hatalar, Secâvendî'nin vakf-ı murahhası belirlemedeki yaklaşım tarzını kavrayamamaktan ve Secâvendî'ye tabi olmayı, onun belirlediği vakf işaretlerinin dışına çıkmayıp sadece şekilsel olarak ona tabi olmaktan kaynaklandığını söyleyebiliriz.<sup>88</sup>

Cuma hutbesinin sonunda tilâvet edilen en-Nahl sûresinin 16/90. âyetinde görülen yaygın hatayı buna örnek olarak verebiliriz.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Bu âyetin يَعِظُكُمْ lafzının hem hâl ve hem de cümle başı olmaya elverişli oluşunu dikkate alan Secâvendî, bu lafız öncesindeki وَالْبَغْيِ ifadesine vakf-ı câizi ج remz etmiştir.<sup>89</sup> Bu âyeti okuyanlar, ya nefes almaksızın vakf işareti bulunan وَالْبَغْيِ lafzına kadar okumaktalar veya ذِي الْقُرْبَىٰ ifadesine kadar okuyup, bu mahalde vakf yaptıktan sonra tekrar geriden وإِيتَاءِ lafzından ibtidâ etmek suretiyle وَالْبَغْيِ lafzına kadar devam ederek cümleyi tamamlamaktalar. Böyle bir uygulamaya neden olan husus, vakf işareti bulunmayan bir yerde vakf yapıldığında mutlak surette geriden ibtidâ yapılması inancıdır. Halbuki Secâvendî'nin sistemine göre الْقُرْبَىٰ lafzında vakf-ı murahhas bulunmasa da bu lafızda yapılacak vakf, vakf-ı murahhas olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle الْقُرْبَىٰ lafzında vakf yaptıktan sonra geriden almaya gerek de yoktur. Çünkü hem cümle hem de anlam tamamlanmıştır. Nitekim bu âyet üç cümleden müteşekkildir. İlk cümle ذِي الْقُرْبَىٰ وَإِيتَاءِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ “Şüphesiz ki Yüce Allah size adaleti, iyilik yapmayı, yakın akrabalara yardım etmeyi emreder” ifadesi olup üç güzel hasletin emredildiği emir cümlesidir. İkinci cümle وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ “hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar” şeklinde üç kötü hasletin yasaklandığı nehiy cümlesidir. Üçüncü cümle ise يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ “O, öğüt alasmız diye size nasihat veriyor” şeklinde öncesinde belirtilen emir ve nehiyeler doğrultusunda hareket edilmesi istenen temenni cümlesidir. Dolayısıyla bu

<sup>87</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 131.

<sup>88</sup> Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 151.

<sup>89</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 642.



üç cümlelerin her birinin sonunda vakf yapıp da geriden almaksızın ibtidâ yapan kişi, aslında Secâvendî'nin vakf-ı muarrahhas sistemine göre hareket etmiş demektir. Zira bu cümlelerin her biri müstakil anlam ifade etmektedir.<sup>90</sup>

**3.1.3.6. (لا) Vakf-ı Memnu‘ (مالا يجوز الوقف):** Secâvendî, eserinde böyle bir vakf çeşidini kapsamlı olarak tanımlayıp ortaya koymasa da âyetlere bakıldığında, eseri incelendiğinde bu vakf remziyle işaretlenen yerin devamından, geriden almaksızın okumayı kabîh saydığı görülecektir. O, bu remizle vakfın yapılmaması gerektiği bilgisini vermiş buna ilaveten devamından ibtidânın yapılmaması gerektiğini de vurgulamıştır.<sup>91</sup> Nitekim İbnü'l-Cezerî, vakf-ibtidâ konusunda bilgi sahibi olan müelliflerin, “*Şu gibi yerlerde vakf yapılmaz*” derken bu ifadeler ile “*mâ-badinden/sonrasından başlanmaz*” anlamını kastettiklerini bildirmiştir. İbnü'l-Cezerî'ye göre bunun sebebinin müelliflerin ibtidâyı, vakf üzerinden açıklıyor olmalarından ötürüdür. Bu nedenle müelliflerin vakf yapmaya cevaz vermeleri, sonrasında ibtidâ yapmaya da cevaz vermeleri anlamını taşır. Yine İbnü'l-Cezerî'ye göre müellifler ibtidâ yapmanın câiz olmadığı yeri, vakf yapmanın câiz olmadığı yer üzerinden açıklamışlardır.<sup>92</sup>

Önceki paragraftan da anlaşıldığı üzere, Secâvendî'nin belirlediği vakf-ı memnu‘, durulmaması gereken yere konur derken, durulduğunda geriden alınmaksızın devamından ibtidâ yapılmaması gereken yere konur anlamındadır. Çünkü bu vakfın bulunduğu mahallin her iki yanı da lafız ve anlam cihetiyle birbirine bağlıdır. Öte yandan Secâvendî'nin koymuş olduğu bu vakf işareti hem âyet ortasında hem de âyet sonunda bulunur. Âyet sonunda bulunmasının sebebi onun meseleye âyet merkezli değil; aksine anlam merkezli yaklaşıyor olmasındandır. Şunu da ifade edelim ki âyet sonlarında vakfla ilgili iki görüş ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, âyet sonlarında vakfetmek, Hz. Peygamber'in “el-Fatiha sûresini okurken her bir âyeti fâsıla ile okurdu”<sup>93</sup> hadis-i şerifine dayanılarak sünnet olduğu görüşüdür. İkincisi ise vakfa esas alınması gereken hususun, anlam olduğu görüşüdür. Secâvendî'nin de aralarında bulunduğu ikinci görüşü benimseyen müelliflere göre, âyetin bitip bitmemesi değil anlamın devam edip etmemesi esastır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de âyetler şekil ve mana olmak üzere ikiye ayrılır. Bir kısım âyetler tek başına belli bir an-

<sup>90</sup> Maşalı, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 151-152.

<sup>91</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 148-149.

<sup>92</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-âşr*, nşr. Ali Muammer Debbâ (Mısır, ts.), 1/134.

<sup>93</sup> Ebû Dâvud, “Vitr”, 20; Tirmizî, “Kırâât”, 47, (No. 2927); İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 6a-6b; Suyûtî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 765, (No. 4687); Mâlikî, “Kırâât”, 49; Sehâvî, *Cemâli'l-kurrâ ve kemâli'l-ikrâ*, 548.



lam ifade ederken, bazı âyetler ise ancak birkaçı bir araya gelmek sûretiyle tam bir anlam ifade etmektedir.<sup>94</sup>

Yukarıda anlatılanları âyet üzerinde örneklendirecek olursak, Secâvendî'nin en-Nisâ sûresi 4/138. âyet sonuna işaretlediği vakf-ı memnu' u لا örnek olarak verebiliriz. Zira بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا “*Münafıklara, kendileri için elem dolu bir azap olduğunu müjdele*” ifadesiyle âyet son bulmuş, الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ “*Onlar, mü'minleri bırakıp kâfirleri dost edinen kimselerdir*” ifadesiyle bir sonraki âyet devam etmiştir. Şayet Secâvendî'nin âyet sonundaki عَذَابًا أَلِيمًا ifadesine remz ettiği vakf-ı memnu'a itibar edilmeyip kıraat sonlandırılacak olursa, الْمُنَافِقِينَ ifadesi ile bu ifadenin sıfatı konumunda olan bir sonraki âyetin kendisiyle başladığı الَّذِينَ ism-i mevsûlünün, var olan irtibatı<sup>95</sup> kopmuş ve neticede âyetlerin mefhumu anlaşılmasız olacaktır. Her ne kadar âyet şekilsel olarak tamamlanmış gibi gözükse de mana olarak tamamlanmamakta; ancak kendisinden sonra gelen âyetle mana tamam olmaktadır. Bu durumda mana boyutu göz ardı edilerek tilâvet edilirse, Yüce Allah'ın murad etmediği, tahrif ve tağyir edilmiş, İslam i'tikadıyla bağdaşmayan ifadeler zuhur etmiş olabilir. Bu da bir vebaldir. Bundan ötürü Secâvendî, âyet sonlarındaki vakf durumunu bu perspektiften ele almış bir sonraki âyetle lafız ve mana ilişkisi bulunan yerlere bu vakf işaretini remz etmiştir.

Şunu da ifade edelim ki genel itibarıyla âyet sonlarında vakfetmek sünnet olduğu için vakf-ı memnu' u لا remzi bulunan âyet sonlarında da vakf yapılır. Fakat صدق الله العظيم “*Azîm olan Allah doğru söyledi*” denilerek Kur'ân tilâvetine son verilmez. Çünkü لا remzi konulan yer ya âyet manasının tamamlanmadığı ya da anlatılan konunun yarım kaldığı yerdir. Bu husus dikkate alınmadan Kur'ân tilâvetine son verilecek olursa, kimi yerlerde Yüce Allah'ın kastetmediği anlamlar söylenmiş, kimi yerlerde de Yüce Allah'ın sözü yarıda kesilmiş olur.<sup>96</sup>

Secâvendî'nin işaret ettiği vakf-ı memnu' u لا, şâyet âyet ortasında bulunursa bu durumda vakf yapılmaz. Nefesin yetmemesi veya başka nedenlerden dolayı vakf yapma durumu hâsıl olursa, yapılan bu vakfın sonrasından değil de öncesinde uygun bir lafızdan almak suretiyle kıraate devam edilir. Örneğin; et-Tevbe sûresi وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ “*Büyük hacc günü, insanlara Allah ve Rasulünden bir ilandır. Muhakkak ki Allah ve Rasulü, artık müşriklerden beridir*”<sup>97</sup> ifadesinde öncesi ve sonrasının lafız ve mana irtibatını dikkate alan Secâvendî, مِنَ الْمُشْرِكِينَ ifadesine vakf-ı memnu' u remz etmiştir. Bir an için müellifin yaptığı bu

<sup>94</sup> Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve eserüha fi't-tefsîr*, 249.

<sup>95</sup> Muhammed Tayyib İbrâhim, *İ'rabu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 100.

<sup>96</sup> Abdullah Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları* (Kayseri: Tezmer, ts.), 124.

<sup>97</sup> et-Tevbe 9/3.

tasarrufu dikkate almayarak مِنَ الْمُشْرِكِينَ ifadesinde vakf yaptığımızı varsayalım. Bu durumda tilâveti اللهُ أَنْ ifadesinden başlatmak durumunda kalırız. Çünkü ister وَرَسُولُهُ lafzını mübtedâ kabul edip mahzûf بَرِيءٌ lafzı gibi bir haber takdir edelim ve bu haber öncesine delalet etsin, ister وَرَسُولُهُ lafzını, نِن haberi olan هُوَ lafzındaki بَرِيءٌ zamirine atfedelim<sup>98</sup> durum değişmez. Her iki durumda da öncesiyle lafız ve mana irtibatı söz konusudur. Eğer وَرَسُولُهُ lafzını ibtidâ-i kelim kabul edip bu şekilde tilâvet edecek olursak bu durumda “Allah, müşriklerden beridir” gibi eksik bir cümle ortaya çıkarmış, وَرَسُولُهُ lafzını matufun aleyh ile ayırmak suretiyle tekâmül etmemiş bir ifade teleffuz etmiş oluruz. Örnekte de görüldüğü üzere Secâvendî’nin vakf-ı memnu‘ olarak tayin ettiği lafzın sonrasının öncesiyle irtibatı hem lafzî hem de manevî olup, hiçbir şekilde koparılmayacak kadar kuvvetlidir.

### 3.1.4. Secâvendî’nin Belirlediği Vakf Remizleri Dışındaki Remizler

Buraya kadar verdiğimiz vakf remizleri bizzat Secâvendî’nin belirlediği vakf remizleridir. Bu vakf remizleri dışında Secâvendî’nin vakf sisteminde bulunmayıp da bazı kişilerce Secâvendî’ye nispet edilen remiz/semboller de vardır. Örneğin; A. Celâleddin Karakılıç, *Tecvîd İlmi Kur’ânı Kerîm Okuma Kâideleri* isimli eserinde şu ifadeye yer vermiştir: “Tilâvet’de, durulacak yerler, Mesâfih-i şerîfe’deki duraklar ile Secâvend mahalleridir. Her durak, bir âyet sonudur ki ondan sonra yeni bir âyet başlar. Aradaki Secâvend denilen Hurûf-i rumûziyye ise vakf alâmeti olup şunları ifâde eder:”<sup>99</sup> ج، ط، م، ز، ص، لا، ق، قف، ك، لا، ع

Diğer bir örnek; Bayram Altan ve Musa Kazım Yılmaz tarafından hazırlanan *Yazma ve Okuma Metoduyla Kur’ân-ı Kerîm Öğreniyorum* isimli eserlerinde şu ifadeler yer vermişlerdir: “Kur’ânı Kerîm tilâvetinde durma yerlerini belirtmek için bazı işaretler vardır. Bu işaretler kelimelerin üzerinde bulunur. Secâvend işaretleri şunlardır:”<sup>100</sup> ج، ط، م، ز، ص، لا، ق، قف، ع، د، ء

Son örneğimiz ise Rahim Tuğral tarafından hazırlanan *Tecvîd İlmi Kur’ânı Kerîm Okuma Kâideleri* isimli eserdendir. Zira o, eserinde “Türkiye’de basılan mushaflarda, âyetler üzerinde genellikle Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî’nin koyduğu işaretler kullanılmaktadır. Nitekim bu ilim adamının adına izafeten, bu işaretlere secâvend denilmektedir. Secâvendî’nin koyduğu işaretler şunlardır” deyip şu remizleri sırasıyla vermiştir:<sup>101</sup> ج، ط، م، ز، ق، قف، ص، ق، ع، لا، لا، ص

<sup>98</sup> Muhammed Tayyib İbrâhim, *İrabu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 187.

<sup>99</sup> A. Celâleddin Karakılıç, *Tecvîd İlmi Kur’ânı Kerîm Okuma Kâideleri* (2013), 79-80.

<sup>100</sup> Bayram Altan-Musa Kazım, *Yazma ve Okuma Metoduyla Kur’ân-ı Kerîm Öğreniyorum* (İstanbul: Gonca Yayınevi, ts.), 95.

<sup>101</sup> Rahim Tuğral, *Ana Hatlarıyla Kur’ân Tecvîdi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2009), 89-90.

Örnekler çoğaltılabilir. Maksudumuz örnekleri çoğaltmak, eleştiri yapmak değil doğru algının oluşmasına katkı sunmaktır. Verdiğimiz örneklerde müşahade edildiği üzere remizler, Secâvendî'ye dolaylı ve doğrudan izafe edilmekle sanki Türkiye'de basılan mushaflardaki bütün vakf remizleri Secâvendî'ye aitmiş gibi bir algı oluşmaktadır. Oysaki Secâvendî'ye ait olanlar yalnız لا، ص، ز، ج، ط، م remizleridir. Bunların dışındakiler ise ona ait değildir.

Öte yandan Secâvendî'ye âit olupta Türkiye'de basılan mushaflara yansımayan vakf remizleri de vardır. Örneğin; müellif, *İlelü'l-vukûf* adlı eserinde ez-Zâriyât sûresinin ilk âyet sonu olan وَالذَّارِيَّاتِ ذُرُوءًا ifadesine vakf-ı mutlak ط remzini nakşetmiş, fakat müellifin bu tasarrufu, Türkiye'de basılan mushaflara vakf-ı memnu' لا olarak yansımıştır.<sup>102</sup> Yine müellif, aynı sûrenin 52. âyeti olan قَالُوا سَاجِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ifadesi sonuna vakf-ı câizi ج remz etmiş, fakat müellifin bu tasarrufu, Türkiye'de basılan mushaflara hiçbir şekilde yansımamıştır. Dolayısıyla bu çalışmamızla hem müellife ait olmayanların ayıklanması gerektiğine vurgu yapmak hem de müellifin tasarruflarının tam anlamıyla mushaflara yansımadığına dikkat çekerek bu konuda tetkikin yeniden yapılmasına vesile olmak istedik.

Secâvendî'nin sisteminde bulunmayan vakf remizlerinin kaynağına değinecek olursak bununla ilgili kimi kıraat âlimleri tarafından ilave edildiğini söyleyenler olsa da<sup>103</sup> aşağıda vereceğimiz mushaflardan alınma ihtimali de söz konusudur.

صلی ve قلی Remizleri: Hicaz ve Mısır Bölgesi mushaflarından olan Haddâd mushafında, Secâvendî'nin sisteminde var olan vakf-ı câize ج yer verilmiş, yalnız bu mushafta bu remiz, üçe ayrılmıştır. Birincisi, vakfın da vaslın da eşit olduğu ج remziyle gösterilen vakf-ı câizdir. İkincisi, vakfın da vaslın da câiz olmasıyla birlikte vaslın evlâ olduğunu gösteren صلی dır. Üçüncüsü ise vakfın da vaslın da câizliğiyle beraber vakfın evlâ olduğunu gösteren قلی dır. Hem Haddâd mushafında hem bu mushafı örnek alarak hazırlanan Medine mushafında ve bunlar dışındaki bazı mushaflarda kullanılan صلی ve قلی remizlerinin, Muhammed Sâdık el-Hindî'nin *Kunûzu eltâfi'l-burhân fi rumûzi evkâfi'l-Kur'ân* isimli eserine dayanılarak oluşturulduğu söylenmektedir.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, 967.

<sup>103</sup> Konuyla ilgili tasnif yapanlar için bk.: Nihat Temel, *Kıraat İlminde Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 65-79; Nihat Temel, "Tarihten Günümüze Kıraat İlmi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları* (2012), 284-288.

<sup>104</sup> Sözkonusu işaretler ve mushafla ilgili detaylı bilgi için bk.: Hattât Osman Tâha, *Kur'an-ı Kerim, er-Resmü'l-Osmânî, el-Yemâneh* (Beyrut, 2016).

*Vakf-ı Muâneka* \* \_\_ \*: Piramit şeklinde üç nokta olan bu vakf çeşidinin hem Haddâd hem de Medine mushaflarında zikredilmesi, bu vakf remzinin, bu mushaflardan kaynaklı olduğunu akla getirmektedir.

ك، ق، ف Remizleri: Bu remizler, Hindistan/Pakistan bölgesinde basılan mushaflarda bulunan vakf remizleri arasındadır. Secâvendî'nin o bölgeden olması, Müslümanların Anadoluya geliş serüveni, Maveraünnehir bölgeleri ile var olan güçlü ilişki vb. sebepler, kültürel ve ilmî anlamda kendini göstermiştir. Bunun sonucu olarak Türkiye'de basılan mushaflar, vakf işaretleri açısından Hindistan/Pakistan bölgesinde basılan mushaflardan etkilenmiştir. Dolayısıyla Türkiye'de basılan mushaflardaki söz konusu olan bu vakf remizlerinin bu bölgede basılan mushaflardan mülhem olduğu düşünülebilir. Yalnız günümüz mushaflarında ك remzine rastlanılmamaktadır.

Şimdi Secâvendî'ye ait olmayan bu vakf remizlerinin mushaflarımızda ne gibi işlevler icrâ ettiğini örnek vermeksizin özetleyelim.

قف Vakf-ı Latîf: Bu işaretin bulunduğu yerde, *“latif bir şekilde dur”* demektir.<sup>105</sup> Anlam itibarıyla vakfetmenin uygun olabileceği yerlerde bulunur. Zâten وقف kelimesi وقف fiilinin emir kipi olması hasebiyle üzerinde bulunduğu lafza *“bu kelime üzerinde vakf yap”* anlamı verir. Bu vakfta bekleme süresi diğer vakflardan daha az olduğu için sekteye benzer bir duruş arz eder. Bu vakfı, sekteden ayıran özelliği ise nefes alınmış olmasıdır.<sup>106</sup>

ع Vakf-ı Rükû': Rükû işareti denir. Âyet sonlarında olup âyet ortasında bulunmaz. Genelde iki kıssa arasında, bir konunun tamamlanıp yeni bir konunun başladığı yerlerde bulunur. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namazda iken kıraatını burada kesip rükûya gittiğini gösteren işarettir. Dolayısıyla namaz kılan her bir mü'min bu işaretin bulunduğu âyeti okuduktan sonra rükûya gitmesi halinde sünnet işlemiş olur.<sup>107</sup> Namazlarda kıraat esnasında konuyu tamamladıktan sonra rükûya gitmeye yardım ettiği için bu isim verilmiştir. Namaz dışında üzerinde bu işaretin bulunduğu âyeti okuyan kişi, âyet sonunu bir sonraki âyetle vasletmeyip vakfetmesi gerekir. Aynı zamanda mukâbele ve aşır okurken, başlangıç ve bitiş yeri tespitinde buna ilave olarak tefsir ve meal dersi yaparken de bu işareti nazar-ı dikkate almak yerinde bir davranıştır.

\* \_\_ \* Vakf-ı Mu'âneka (Murâkabe): Birbirine yakın, birbiri ardınca gelen iki ayrı yerde bulunan, üçgen şeklinde pramite benzer, üçer noktadan oluşan vakf çeşididir. Muâneka işareti her

<sup>105</sup> Ahmet Madazlı, *Tecvid İlmî* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 63.

<sup>106</sup> Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvid Kuralları*, 124.

<sup>107</sup> Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvid Kuralları*, 124.

dâim birbiri ardınca geldiği için bunların birinde vakf yapmak câiz, her ikisinde birden vakf yapmak ise câiz değildir.<sup>108</sup>

ق Vakf-ı Kad: Bu işarete قد قيل de denilmiştir. Geçmek durmaktan evlâdır. Bu yönüyle ج harfine benzer. Şam kurrası bu işaretle vakfeder.<sup>109</sup>

### 3.2. Hicaz ve Mısır Bölgesi Mushafları

#### 3.2.1. Muhallelâtî Mushafı

Rıdvân b. Muhammed el-Muhallelâtî (ö. 1311/1893) tarafından basıma hazırlandığı için Muhallelâtî ismiyle anılan bu mushafın mukaddimesinde Muhallelâtî, takip ettiği sistemle ilgili bilgiler vermiş,<sup>110</sup> vakf sistemini Ebû Zekariyyâ Yahyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *el-Maksûd li-telbîsi mâ fi'l-murşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* adlı eserini esas almak suretiyle tayin ve tespit etmiştir.

Ensârî'nin sisteminde vakflar; vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen, vakf-ı câiz, vakf-ı sâlih ve vakf-ı mefhum olmak üzere altı taksime ayrılmıştır. Muhallelâtî, Ensârî'nin sisteminde bulunan bu vakf isimlerinden mülhem o isme işaret etsin diye vakf isimlerinin ilk harfini almak suretiyle vakf-ı tâm için ت, vakf-ı kâfi için ك, vakf-ı hasen için ح, vakf-ı câiz için ج, vakf-ı salih için ص ve vakf-ı mefhum için م harfini remiz olarak tayin etmiştir.<sup>111</sup>

#### 3.2.2. Haddâd Mushafı

Muhammed Ali Halef el-Hüseynî el-Haddâd (ö. 1358/1939) başkanlığındaki bir heyet tarafından neşre hazırlandığı için Haddâd ismiyle anılan bu mushaf, Muhallelâtî mushafının gelişmiş versiyonu olarak değerlendirilebilir. Vakf yerlerini belirlemede belirli bir kaynak esas alınmamış, bu mushafın basım işini üstlenen heyet başkanının, anlama yönelik ortaya koyduğu tercihler doğrultusunda kaynaklardan istifade edilmiştir. İlâve olarak şunu da ifade edelim ki bu mushafın Ali Muhammed ed-Debbâ ve Muhammed Ali en-Neccâr tarafından gerçekleştirilen 1371 tarihli ikinci baskısında vakfla ilgili olarak 800 yerde değişikliğe gidilmiştir. Mushaf sonunda bulunan tanıtım yazısında bu mevzuda şunlar dile getirilmiştir: “Vakf yerleri ve alametlerinin dayanağı Mısır şey-

<sup>108</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/237.

<sup>109</sup> Yavuz Fırat, *Kur'an Tilavetinin Kuralları* Tecvid (Kayseri: Tezmer, 2014), 134.

<sup>110</sup> Muhallelâtî'nin mushaf imlasıyla ilgili *İrşâdu'l-kurrâ, ve'l-kâtibîn ilâ ma'rifeti resmi'l-kitâbi'l-mubîn* isimli bir eseri bulunmakta olup bu eser, Ahmed İsâ el-Ma'sarâvî'nin tahkikiyle Mektebetu'l-İmân el-Buhârî yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

<sup>111</sup> Abdulfettâh el-Kâdî, *Tarîhu'l-mushafi's-şerîf* (Mısır, ts.), 59-60; Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'an ve eseruhâ fi't-tefsîr*, 250.

hu'l-kurrallarından olan Muhammed b. Ali b. Halef el-Hüseynî ve müfessirlerin beyanlarının işaret ettiği anlam dikkate alınarak yapılan tespitlerdir.”<sup>112</sup>

Haddâd mushafındaki vakf işaretlerine gelince, bu mushafta dört vakf türü tespit edilmesine karşın altı remiz kullanılmıştır. Vakf-1 lazım için Secâvendî’de olduğu gibi م, vakf-1 memnû için ل harfi kullanılmıştır. Vakf-1 câize gelince bu vakf, kendi içerisinde üçe ayrılmış olup üç farklı remizle gösterilmiştir. Bunlardan biri, vakfın da vaslın da müsâvi olduğunu ifade eden vakf-1 câizdir ki remzi ج harfidir. İkincisi, vakfın da vaslın da câizliğiyle beraber vaslın evlâ olduğunu beyan eden vakf-1 câizdir ki remzi صلى lafzıdır. Üçüncüsü ise yine vakfın da vaslın da câizliğiyle birlikte vakfın evlâ olduğunu beyan eden vakf-1 câizdir ki remzi قلى lafzıdır. Vakf-1 muâneka remzi ise piramit şekline benzeyen üç nokta olup \* \_\_ \* birinde vakfedildiğinde ikincisinde vakfın câiz olmadığı ve yine her ikisinde birden, vakfın da vaslın da sahih olmadığı vakf çeşididir.<sup>113</sup>

### 3.2.3. Medine Mushafı

Medine mushafı, Suudi Arabistan Din ve Evkaf İşleri Bakanlığı tarafından 1984 yılında Medine-i Münevvere’de açılan Mücemmeu’l-Melik Fehd matbaasında Kıraat-ı Âsım ve Rivâyet-i Hafs’a göre basımı yapılmıştır. Mushafın sonunda tanıtım amaçlı verilen bilgilere göre, bu mushaftaki vakf yerleri, mushafı basıma hazırlayan heyet tarafından tespit edilmiştir. Mushafı hazırlayan heyet, vakf yerlerinin tayin ve tespitinde belirli bir kaynağı esas almamış olup, önceki mushaflardaki uygulamalar rehberliğinde özellikle de Haddâd mushafını örnek olarak belirlemişlerdir. Zira Medine mushafını hazırlayan heyete bir süre başkanlık eden Abdulaziz Kâri’nin ifadesine göre heyet, Haddâd mushafındaki vakf yerlerini tek tek incelemiş, sahih gördüğü yerleri aynen almış, sahih görmeyip sorunlu gördüğü 555 yerde ise kaynaklara dayalı olarak değişikliğe gitmiştir.<sup>114</sup>

Heyet, Haddâd mushafını örnek almakla birlikte bu alanda temayüz etmiş Dâni’nin *el-Müktefâ fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ*sı, Nehhâs’ın *el-Kat’u ve’l-i’tinâfının yamı sıra* önceden basılan mushaflardan da istifade ettiklerini bildirmiştir. Heyet, çalışmaları neticesinde mushafa vakf işareti olarak vakf-1 lâzım için م harfini, vakf-1 câiz için ج harfini, vasl câiz olmakla birlikte vakf yapmanın evlâ olduğu yerler için قلى lafzını, vakf câiz olmakla birlikte vasl yapmanın evlâ olduğu yerler için صلى lafzını, vakf-1 mu’âneka için ard arda gelen piramit şeklinde \* \_\_ \* üç noktaları uygun görmüşler-

<sup>112</sup> Maşalı, *Taribi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*,144.

<sup>113</sup> Sözkonusu işaret ve mushaflarla ilgili detaylı bilgi için bk.: Tâha, *Kur’ân-ı Kerîm, er-Resmü’l-Osmânî*.

<sup>114</sup> Abdulaziz Abdulfettâh el-Kâri, *et-Takrîru’l-ilmi an mushâfi’l-medîneti’n-nebeviyye* (Medine, 1406), 51.

dir. Medine mushafında vakf-ı memnu'â ﻻ yer verilmemiştir. Dolayısıyla Medine mushafı, vakf-ı memnu'ü kullanmama açısından Haddâd mushafından ayrılmıştır.<sup>115</sup>

### 3.3. Afrika Bölgesi Mushafı (İbn Ebî Cum'a el-Hebtî Mushafı)

İbn Ebî Cum'a el-Hebtî'nin vakf sistemi, başta Libya olmak üzere Tunus-Fas-Cezayir Mağrib bölgesinde basımı yapılan mushaflarda genel kabul görmüştür. Bu vakf sistemini esas alan bu mushaflarda vakf yapılması gereken yerler belirtilmiş ve bu yerler için vakf işareti olarak yalnızca ﺻه remzi/sembölü konulmuştur.<sup>116</sup>

Bugün dünya ölçeğini dikkate aldığımızda Kuzey Afrika ülkelerinde basımı yapılan mushaflarda Hebtî'nin vakf sistemine, Kuzey Afrika bölgesi dışındaki bölgelerin büyük kısmında ise Secâvendî'nin vakf sistemine bağlı kalınmıştır. Bu bilgiler ışığında, neşv-ü nema açısından Secâvendî'nin vakf sisteminden sonra Hebtî'nin vakf sisteminin pratikte varlık gösteren ikinci sistem olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan ismi kaynaklarda Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Cum'a el-Hebtî şeklinde zikredilen müellifin, *Takyîdu vakfi'l-Kur'ân* ismiyle anılan bir eserin varlığından bahsedilir.<sup>117</sup> Her ne kadar onun bu isimle anılan bir eserin varlığından söz edilse de Hebtî'nin bizzat kendisi bu eseri telif etmemiştir. Kendisinden vakf yerleriyle ilgili tercihleri alanlar ve özellikle de öğrencileri, bu tercihlerin yaygınlaşmasına vesile olmuşlardır. Toplumda yaygınlaşan bu tercihler zamanla telif konusu olmuştur. Dolayısıyla söz konusu bu eser, Hebtî'nin bizatihi kendi telifi olmayıp, onun vakf ile ilgili görüşlerinin yazıya dökülmesiyle meydana gelmiştir.<sup>118</sup>

Hebtî'nin oluşturmuş olduğu vakf sisteminin genel olarak Mağrib bölgesinde yaygınlık kazanmasının yanı sıra, zamanla vakf yerlerinin tayininde de onun görüşleri esas alınır olmuştur. Hebtî'nin bu belirlemelerinin bu bölgede neşv-ü nemâ bulmasında elbette birçok faktör söz konusu olmuştur. Bu faktörlerden birisi, genelde Kuzey Afrika, özelde ise Cezayir bölgesinde yaşayan insanların vakf ve ibtidâ ilmiyle ilgili yeterli seviyede bilgi birikimine sahip olmaması söylenebilir. Bir diğeri ise bölgede var olan kargaşanın ilmi birtakım faaliyetlere uygun zemin oluşturulmaması sayılabilir.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> Abdulaziz el-Kâri, *et-Takrîru'l-ilmî an mushâfi'l-medîneti'n-nebeviyye*, 51-54-55.

<sup>116</sup> Sözkonusu işaret ve mushaflarla ilgili detaylı bilgi için bk.: Hattât Osman Tâha, *Kur'ân-ı Kerîm Resmî'l-Osmânî, Kıraât-i Nâfi' ve Rivâyet-i Verş* (Humus: Beytül-Kur'ân, 2008).

<sup>117</sup> Muhammed b. Muhammed Ömer b. Kâsım Mahlûf, *Şeceratu'n-nûri'z-zekeyye fî tabakât'l-mâlikîyye*, nşr. Abdulmecîd Hayâlî (Beirut, 2002), 1/401.

<sup>118</sup> eş-Şeyh b. Hanefîyye el-Âbidin, *Menbeciyyetu İbn Ebî Cum'a el-Hebtî fî evkâfi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Cezâyir, 2006), 80-81.

<sup>119</sup> Âbidin, *Menbeciyyetu İbn Ebî Cum'a*, 83.



Hebtî'nin vakf sistemindeki vakflara gelince o, vakfları belli derecelere ve kısımlara ayırmış ve her biri için farklı remiz ve isim kullanmış değildir. O, sadece vakf yapılması gereken yerleri belirlemiş, belirlediği her bir vakf yeri için **ص** lafzını remz etmiştir. Bu yönüyle Hebtî'nin vakf sistemi, Secâvendî ve diğer vakf sistemi oluşturan âlimlerin sistemiyle karşılaştırıldığında, son derece sade ve basittir. Mağrib bölgesinde yaygınlaşmasının nedenlerinden biri de bu olsa gerektir. Zîra imlâ konularında Dâni'yi esas alan Mağrib bölgesi, vakf sistemi konusunda Dâni'yi tercih etmeyip Hebtî'yi tercih etmiş ve onu kaynak olarak almıştır. Öte yandan Mağrib bölgesinin, Dâni'yi tercih etmemelerinin sebebi olarak, Dâni'nin vakf sistemini çoklu bulmuş olmaları söylenebilir. Nitekim Dâni, eserinde vakfları; tâm, kâfî, hasen ve kabîh olmak üzere dörtlü taksime tabi tutarak<sup>120</sup> birtakım derecelere ayırmış, yalnız bu vakfları belli bir sembol/remizle gösterme yoluna gitmemiştir. Dâni'nin vakfları birtakım kategorilere ayırıp, sembol/remizle gösterme yoluna gitmemesi, hâliyle pratikte kullanımını zorlaştırmıştır.

Son olarak Hebtî'nin vakf yerlerini belirlemedeki yönteme gelince o, vakf yerlerini belirlerken farklı hassasiyetleri dikkate alarak belirlemelerde bulunmuştur. Nitekim bir taraftan diğer eserlerdeki muhtemel vakf yerlerinden birini esas alırken bir yandan da kıraat, nahiv, tefsir vb. ilimler açısından belli incelikleri dikkate alarak vakf tercihinde bulunmuştur.

### 3.4. Hindistan/Pakistan Bölgesinde Basılan Mushaflar

Hindistan bölgesinde mushaf basımını gerçekleştirme işini, *Taj Company* isimli kurum yapmaktadır. Bu kurumun bastığı mushaflar, *el-Mushafu'l-Hindî* ismiyle müsemma olup vakf mahalli açısından Secâvendî'yi esas almış, remz açısından ise Secâvendî'nin kullandığı remizlere ilave olarak **ه، ك، س، صل، ق، وقف، قف** remizlere de yer verilmiştir.<sup>121</sup>

Öte yandan vakf işaretleri açısından Hindistan/Pakistan bölgesinde basılan mushaflar, diğer mushaflara nazaran Türkiye'de basılan mushaflara en yakın olanıdır. Bunun sebebinin ise Müslümanların Anadolu'ya geliş süreci ve Türk İslam ve Maveraünnehir bölgeleri ile Anadolu arasında var olan güçlü ilişki olduğu söylenebilir. Buna ilâve olarak Türkiye'de basılan mushaflardaki remizlerin büyük çoğunluğunun bânisi olan Secâvendî'nin de söz konusu bu bölgeden oluşu, etkileşimi artıran bir diğer unsur olmuştur. Bu etkileşim, pek çok konuda olduğu gibi mushafların yazım ve basım konusunda da kendini göstermiştir.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed- Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf-i ve'l-ibtidâ*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrut, 1407), 56.

<sup>121</sup> Kur'an-ı Kerim, *Taj Company*, Hindistan Baskısı, (Peşaver, 2002).

<sup>122</sup> Coşkun, *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler-Tepkiler*, 104.

### 3.5. İnan Mushafları

İnan'da mushaf basım ve dağıtım işlemleri, مرکز طبع ونشر قران كريم “Merkez’u Tab’i ve Neşri Kur’an-ı Kerim” isimli resmi bir kurum tarafından yürütülmektedir. Bu kurum, Medine merkezli Suudi Arabistan Din ve Evkaf İşleri Bakanlığı’na benzer bir çalışma yürütmektedir. Nasıl ki bu merkez hem ülke içinden hem de ülke dışından hac ve umreye gelenlere mushaf dağıtımını yapıyorsa, bu kurum da hem ülke içi hem ülke dışına mushaf dağıtımını yapmaktadır. Hatta bu kurum, dış merkezlerle dağıtım amaçlı farklı vakf remizleri dahi tercih etmiştir. Nitekim Hindistan ve Medine baskılarını esas alarak bastığı mushaflar olduğu gibi Suriye vb. ülkelerde dağıtım yapma amaçlı İnan’lı hattat Hasanzâde tarafından yazılan mushaflar da vardır. Fakat biz, dış merkezlerle dağıtım amaçlı basımı yapılan mushaflardan ziyade İnan devletinin sözkonusu resmi kurumu tarafından basılan mushafları dikkate alıyoruz.<sup>123</sup>

“Mushaf-ı Cumbûr-i İslâmî İrân” ismiyle ma’rûf olan bu mushaflarda, Secâvendî’nin belirlediği لا، ص، ز، ج، ط، م vakf remizleri dışında başka vakf remizleri de mevcuttur. Bu mushaflar, vakf remizleri açısından çok karmaşık değildir. Bu yönüyle İnan mushafı, diğer mushaflarla mukayese edildiğinde Hindistan, Türkiye ve Hicaz bölgesinde basılan mushaflara benzer ve farklı yönleri ortaya çıkacaktır. Örneğin; İnan baskılı mushaflardaki vakf mahalleri ile Hindistan, Türkiye ve Hicaz baskılı mushaflardaki vakf mahalleri kimi yerde örtüşürken kimi yerde farklılık arz eder.

İnan mushafında لا remzine olabildiğince az ve mümkün olduğunca âyet sonlarında yer verilmiştir. لا remzinin aksine bu mushafta ج، ز، ص، remzlerinin fazlalığı ise dikkat çekmektedir. Öte yandan İnan mushaflarında Medine baskısındaki vakfın evlâ قلى، vaslın evlâ صلى ve her ikisinin eşit ج olduğu vakf tercihi benzer bir yaklaşım ortaya konulmuştur. Bu durum, İnan mushafını hazırlayan komisyonun, Medine baskılı mushafları dikkate aldığını akla getirmektedir.<sup>124</sup>

İnan mushafında ط، م remizlerine ise fazla yer verilmemiştir. Ayrıca İnan baskılı mushaflarda, âyetlerin nihâyetinde herhangi bir işaret kullanılmaması, aşr ve hizb gibi taksim bulunuşu açısından Medine baskılı mushaflara, remz tercihi yönüyle de Secâvendî’yi esas alan mushaflara benzerliği söz konusudur. Bu durumdan hareketle İnan mushafını hazırlayan komisyonun, tamamını olmasa da Secâvendî’nin tercihlerini mushafa yansıtırken diğer âlimlerin görüşlerinden de istifade ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Örnek mushaflar için bk.: [http://moshaf.org/page/Quran\\_Hendi](http://moshaf.org/page/Quran_Hendi)

<sup>124</sup> Coşkun, *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî’nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler-Tepkiler*, 105-106.

<sup>125</sup> Bu kurum ve çalışmaları hakkında bilgi için bk.: <http://moshaf.org/ar>.

## Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah'ın melek aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) peyderpey indirdiği ilâhi ve evrensel bir kitaptır. İndirirken muhafaza ettiği gibi indirdiği andan itibaren kıyamete kadar muhafaza edeceğini de “*Onu biz indirdik, koruyacak olan da biziz*” (Hicr 15/9) âyeti ile garanti altına almıştır. Bu sebeple sahabe tarafından zapt edildiği şeklin dışında bir harf ilâve ve eksilme olmaksızın hem satırlarda hem sadırlarda muhafaza edilerek mütevâtir yolla günümüze kadar gelmiştir. Kıyamete kadar da kuşkusuz bu şekilde devam edecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'e harf ilâve ve eksilme olmaksızın muhafaza edilmesinin yanı sıra ilk andan günümüze birçok açıdan çalışmalara konu olmuş, sonraki nesiller tarafından doğru okunup sahih anlamın ortaya çıkması için üzerinde birçok faaliyet yapılmıştır. Bu faaliyetler, mushaflara hareke ve nokta konmasıyla başlamış, ta'şîr, tahmîs, cüz, hizb, rubu', fasıla, mananın tamam olduğu yerde kıraati kesip nefes almayı ifade eden vakf vb. çalışmalarla devam etmiştir.

Mushaf üzerine yapılan bu çalışmalar, hemen bir anda olup bitmiş değildir. Örneğin; görsel metinde de müşahade edildiği üzere okuma konusunda ümmet için büyük bir kolaylık sağlayan hareke koyma eylemi, Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başlamış, Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746) ile belli bir olgunluğa ulaşmış, Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) müdahalesi ile son şeklini almıştır. Bu ameliye, bir asrı aşkın süre devam etmiştir.

Hareke ve nokta koyma işlemleri için zaman tahsis etmek mümkün gözükse de mushaf üzerine yapılan diğer faaliyetler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zira bu faaliyetlerin pek çoğu, teşri dönemiyle temellenmiş, sonraki nesillerle gelişmiş ve çeşitlenmiştir. Vakf remizleri gibi konular üzerinde ise yakın zamanda ve hatta günümüzde birtakım çalışmalar ya yapılmakta veya yapılmasının talep edildiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan mushaflara yapılan bu faaliyetler arasında birtakım kısmî farklılıkların olduğu müşahade edilmiştir. Örneğin; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabına Kur'ân'ı öğretme konusunda onar âyetlik bölümler halinde yürütülmesine ilişkin talimi neticesinde ta'şîrin mushaflarda yer alması. Aynı amaca matuf ta'şîrin bir alt versiyonu olarak değerlendirebileceğimiz tahmîsin, bir kısım mushaflarda yer almaması. Yine Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda farklı kıraatinden kaynaklı imlâ noktasında hazif, ibdal, bedel, fasl ve vasl gibi birtakım farklılıkların oluşması ve bazı mushaflarda hizbin, farklı taksimler için zikredilmesi gibi hususlar sayılabilir. Yalnız kısmî olan bu farklılıklar, vakf remizleri konusuna gelince bu defa yerini çok çeşitliliğe bırakmıştır. Bu çeşitliliğin artması, mushafların basımını üstlenen heyetlerin, belli kaynakları esas almalarının yanı sıra herhangi bir kaynağa bağımlı kalmaksızın tasarrufta bulunmaları ve mana endekslî birtakım belirleme-

lere gitmelerinden kaynaklı olduğu anlaşılmıştır. Zira vakf sistemi, Kur'ân'ın anlam bütünlüğü dikkate alarak belirleme işlemi olunca, bu anlamda müelliflere geniş bir alan açılmış, müelliflerde açılan bu alanı değerlendirmişlerdir. Bundan ötürü bu hususlar dikkate alınarak makalede konulara orantılı bir şekilde yer verilmeye çalışılmıştır.

Vakf ve ibtidâ, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamasıyla pratiğe dökülmüş, sahabe ve İslâm âlimlerince önemine vurgu yapılmış ve yüzlerce müellif bu alanla ilgili eser telif etmiştir. Telif edilen bu eserler, vakf remizleri açısından hemen mushaflara yansımış değildir. Öncelikle telif edilen bu eserlerde eğer remze yer verilmemişse vakfa işaret eden remizler belirlenmiştir. Sonrasında belirlenen bu remizler, mushaflara kaydedilmiştir. Öte yandan bu ameliye her daim eser müellifi tarafından yapılmış da değildir. İbn Evs el-Mukrî ve Secâvendî gibi bir kısım müellifler, eserlerinde remiz zikretmiş sonrasında bu remizleri el-Fatiha'dan en-Nâs sûresine kadar ilgili lafzı belirlemek suretiyle o lafzın önüne vakf remizlerini bizzat kendileri işlemişlerdir. Ensârî gibi bir kısım müellifler ise vakf ve ibtidâya dair eser telif edip sadece vakf ismi zikretmekle yetinmiş, remiz belirleme yoluna gitmemişlerdir. Sonrasında Muhallelâtî gibi birtakım müellifler, Ensârî'nin belirlediği vakflara birtakım remizler belirleyerek bunları mushaflara nakşetmişlerdir.

Çalışmamızda da görüldüğü üzere İslam âleminde basılan mushaflarda, özellikle vakf remizleri açısından farklılıklar dikkat çekmiştir. Yalnız toplum nezdinde dünya genelindeki mushaflar tek tipmiş gibi bir algı vardır. Oysaki hakikatte durum böyle değildir. Nitekim dünyada birkaç bölgede basılan mushaflarda, Secâvendî'ye ait remizlerin yanı sıra başka remizler de kullanılmaktadır. Bu da beraberinde bir yanlışlığa kapı aralamaktadır. Örneğin; Türkiye'de basılan mushaflarda kullanılan remizler, Secâvendî'ye nispet edilmekte ve bazı çalışmalarda bu husus, okuyucuya ayrıca hatırlatılmaktadır. Ancak gerçeğin böyle olmadığı konuya vâkıf olan kimselerin ma'lumudur. Zira bu mushaflarda yer alan altı remiz hariç diğerleri Secâvendî'ye ait değildir. Bütün bunlardan öte mahallinde de işaret edildiği üzere Secâvendî'ye âit olupta Türkiye'de basılan mushaflara farklı yansıyan ve hiç yansımayan vakf remizleri de mevcuttur. Netice itibarıyla bu çalışmamızla hem bu yanlışları gidermek hem de Secâvendî'nin *İlelî'l-vakûf* isimli eserindeki tasarruflarının mushafa doğru bir şekilde yansımaya vesile olmak istedik. Bu yönüyle Türkiye'de basılan mushafların vakf ve ibtidâ yönüyle tetkike tabi tutularak özellikle de Secâvendî'nin eseri ile uyumlu hale getirilmesi gerekir.

Öte yandan vakf remizlerindeki çeşitliliği daha iyi görebilmek için makalede, Türkiye'de basılan mushafların yanı sıra dünyanın dört farklı bölgesinde basılan toplamda yedi çeşit mushafa yer verilmiş ve bu mushaflardaki vakf çeşitliliği ele alınmıştır. Makalenin boyutu düşünülerek

Secâvendî'nin belirlediği vakf remzi dışındakiler, âyetler üzerinden örneklendirilerek anlatılmamıştır.

Diğer mushaflarla ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Bu mushaflar, imlâ, hizb vb. konularda kısmî farklılıklar olsa da asıl farklılık vakf çeşitliliği konusunda olmuştur. Örneğin; aynı bölgenin mushafı olmasına rağmen Muhallelâtî, Haddâd ve Medine mushafları, vakf remizleri konusunda ayrılmışlardır. Yine temelde Secâvendî'nin vakf sistemini esas alan Türkiye, Hindistan/Pakistan mushafları ile kısmen esas alan İran mushafları da birbirleriyle tam anlamıyla örtüşmemektedir.

Muhallelâtî mushafında Ebû Zekariyyâ Yahyâ el-Ensârî'nin, *el-Maksûd li-telbîsi mâ fi'l-murşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* adlı eseri esas alınmak suretiyle vakf yerleri tayin edilmiştir. Ensârî, eserinde vakflara remiz vermemesine rağmen Muhallelâtî, Ensârî'nin belirlediği tâm için ت, kâfi için ك, hasen için ح, câiz için ج, salih için ص, mefhum için م harfini remiz olarak tayin etmiştir. Muhallelâtî'nin bu tasarrufuyla beraber mushafı basıma hazırlaması, ismiyle müsamma mushafı ortaya çıkarmıştır.

Haddâd mushafı, Muhallelâtî mushafının gelişmiş versiyonu olup, Medine mushafı da Haddâd mushafının elden geçirilmiş şeklidir. Haddâd mushafının vakf yerlerini belirlemede belirli bir kaynak esas alınmadığı gibi Medine mushafının vakf yerlerini belirlemede de belirli bir kaynak esas alınmamıştır.

Mağrib bölgesi mushafında, Hebtî'nin vakf sistemi esas alınmıştır. Hebtî'nin vakf sisteminde, vakf yapılması gerekli olan yere yalnız صه remzi/sembolü ile işaret etmesi onun sistemini, Kuzey Afrika bölgesindeki Libya, Tunus, Fas, Cezayir vb. ülkelerde yaygınlaştırmıştır. Bu yönüyle Secâvendî'nin vakf sisteminden sonra Hebtî'nin vakf sistemi neşv-ü nemâ bulmuştur.

Hindistan/Pakistan bölgesinde basılan mushaflarla İran mushafında, vakf sistemi açısından Secâvendî'nin belirlediği vakf remizlerine ilave olarak farklı vakf remizlerine de yer verilmiştir.

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

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

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

Yakup UZUN

**Finansman / Funding:**

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

**Kaynakça**

- Abay, Muhammet. “Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi”. *Usul İslam Araştırmaları* 23/23 (2015), 7-44.
- Âbidin, eş-Şeyh b. Hanefiyye. *Menbeciyyetu İbn Ebî Cum’a el-Hebtî fi evkâfi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Cezâyir: 2006.
- Akdemir, Mustafa Atilla. “Kırâat-Resmu’l-Mushaf İlişkisi”. *Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi* 37 (2002), 117-134.
- Akdemir, Mustafa Atilla. “Dabtu’l-Mushaf ve Tecvidli Mushaf Basımına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012), 291-303.
- Altan, Bayram-Musa Kazım. *Yazma ve Okuma Metoduyla Kur’ân-ı Kerim Öğreniyorum*. İstanbul: Gonca Yayınevi, ts.
- Altıkulaç, Tayyar. “Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları, 1400. Yılında Kur’ân-Kerîm”. (2010), 28-37.
- Altıkulaç, Tayyar. “Hz. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif, T.İ.E.M. Nüshası”. (2007), 94-114.
- Altıkulaç, Tayyar. “Secâvendî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/268. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Baysal, Ali Fuat. “Mushaf Tezyinatının Tarih İçindeki Gelişimi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 365-386.
- Benli, Abdullah. *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*. Kayseri: Tezmer, ts.
- Berk, Süleyman. “Kur’ân-ı Kerîm Nüshalarının Hat ve Hattatları, 1400. Yılında Kur’ân-ı Kerîm”. (2010), 57-86.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü’l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1944.
- Coşkun, Muhammed. *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî’nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler-Tepkiler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: 1982.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed. *el-Müktefâ fi’l-vakf-i ve’l-ibtidâ*. thk. Yûsuf



- Abdurrahman el-Mar'asî. Beyrut: 1407.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed. *el-Mubkem fî nakti'l-mesâbih*. thk. İzzet Hasan. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1997.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed. *el-Muknî' fî resmi mesâbifi'l-emsâr*. nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kahire: ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed. *et-Teyâtir fî'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Halef b. Hammûd b. Sâlim es-Sağdelî. Dâru'l-Endülüs, 1436/2015, 316.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2010.
- Derman, M. Uğur. *Türk Hat Sanatının Şâbeserleri*. İstanbul: 1982.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Ahmed Sa'd Ali. Mısır: 1952.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâbih*. nşr. Muhibbuddîn Abdussubhân Vâiz. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- Fırat, Yavuz. *Kur'ân Tilavetinin Kuralları* Tecvid. Kayseri: Tezmer, 2014.
- Furcânî, Muhammed Recep. *Keyfe nete'eddeb me'a'l-mushaf*. Kâhire: Daru'l-İ'tisâm, 1978.
- İbn Evs el-Mukrî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Vakf ve'l-ibtidâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, ts. 0a-64b.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd Kâsım. *Fadâilu'l-Kur'ân ve meâlimuh ve edebuh*. thk. Ahmed Abdu'l-Vâhid el-Hayyâtî. 2 Cilt. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferac Abdurrahman. *Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hasan Dıyâuddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*. nşr. Ali Muammed Debbâ. 2 Cilt. Mısır: ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. C. Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- İbnü'l-Kâsîh, Ali b. Osman b. Muhammed. Ahmed b. Hasan. *Mustalabu'l-işâreti fî'z-zevâidi'l-meriyyeti ani's-sikât*. thk. Atiyye b. Ahmed b. Muhammed el-Vehbî. Amman: Dâru'l-Fikr, 1427/2006.

- İbnü'l-Kıftî, Cemâlüddîn. *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikr, 1986.
- İbrahim, Muhammed Tayyib. *İ'rabu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dârun Nefâis, 3. Basım, 2006.
- İlter, Elif. "Hat Sanatında Mushaf Kitâbeti ve Hasan Rıza Efendi Mushafları, Osmanlı'da Mimari, Sanat ve Yemek Kültürü". *Osmanlı Araştırmaları Merkezi* 1 (2018), 203-234.
- Kâdî, Abdulfettâh. *Tarîhu'l-Mushafi's-Şerîf*. Mısır: ts.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ'*. nşr. M. Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: 1987.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okuma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.
- Karagöz, Mustafa. "Vakf-ı Câizi Doğru Anlamak, Secâvendî'nin Eseri ve İlgili Âyetlerin Manası Çerçevesinde". *Bilimname* 35/1 (2018), 319-360.
- Karakılıç, A. Celâleddin. *Tecvîd İlmi Kur'ânı Kerîm Okuma Kâideleri*. 8. Basım, 2013.
- Kârî, Abdulaziz Abdulfettâh. *et-Takrîru'l-İlmi an mushâfi'l-medîneti'n-neberiyye*. Medine: 1406.
- Kayhan, Veli. "Doğru Okuma Bağlamında Mushafa İşaret Konulması İ'cam ve Sonrası". *Bilimname* 12/1 (2007), 101-136.
- Kayhan, Veli. "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri". *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 293-336.
- Komisyon. *el-Minehu'l-fikriyye şerhu'l-metni'l-cezeriyye*. nşr. Usâme Atâyâ. Dımaşk: 2012.
- Komisyon. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 4.b. Mısır: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 2004.
- Komisyon. *Mu'cem-u musdtalahâti'l-ulûmi's-şer'iyye*. Riyad: 2. Basım, 2017.
- Koyuncu, Recep. *Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Vakf ve İbtidânın Rolü, İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî ve Secâvendî Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kutluay, Halil İbrâhim. *el-İmâm Ali el-Kârî ve Eseruhâ fî İlmi'l-Hadîs*. Beyrut: 1987.
- Madazlı, Ahmet. *Tecvîd İlmi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed Ömer b. Kâsım. *Şeceratu'n-nûri'z-zekiyye fî tabakât'l-mâlikiyye*. nşr. Abdulmecîd Hayâlî. Beyrut: 2002.
- Mâlikî, Ebû Bekr b. el-Arabî el. *Arizâtu'l-ehvezî bi şerhi Sahîbi Tirmizî*. Beyrut: 2008.

- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Meçhûl, Meüllifi. *Kitâbü't-tecvîd min kelâmi'l-mecîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kısmı, ts.
- Nas, Şahin. *İbn Tayfur es-Secâvendî Hayatı Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Okumuş, Mesut. "Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 5-37.
- Özen, Mine. *Tezhip Sanatından Örnekler*. İstanbul: 2007.
- Öztürk, Hayrettin. "Peygamber (a.s.) Döneminde Kur'an Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/21 (2005), 214-234.
- Pâluvî, Abdu'l-Fettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es. *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*. 30 Cilt. Berlin: Das Arabsche Buch, 1999.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'an-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Secâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es. *İlelü'l-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Sehâvî, Ebû'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüsselam es. *Cemâliü'l-kurrâ ve kemâliü'l-ikrâ*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987.
- Serin, Muhittin. "Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar". *Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 290-293.
- Serin, Muhittin. "Kayışzâde Hâfız Osman Nûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/79-80. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es. *Sirâcü'l-münîr fî tertîbi ebâdîsi sahîbi'l Câmii's-sağır*. thk. Isâm Mûsâ Hâdî. 2. Basım, 1430/2009.

- Şerşâl, Ahmed b. Ahmed. “el-Vasl ve'l-Vakf ve Eseruhumâ fi Me'âni't-Tenzîl”. *Câmi'atu'l-Kuveyt, Mecelletu's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmî* 40, (2000).
- Tâha, Hattât Osman. *Kur'ân-ı Kerîm Resmî'l-Osmânî, Kıraât-i Nâfi' ve Rivâyet-i Verş*. Humus: Beytül-Kur'ân, 3. Basım, 2008.
- Tâha, Hattât Osman. *Resmî'l-Osmânî*. el-Yemâneh. Beyrut: 9. Basım, 2016.
- Taj Company. Kur'ân-ı Kerîm. Peşaver: Hindistan Basımı, 2002.
- Tanıdı, Zeren. “Kur'ân-ı Kerîm Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri, 1400. Yılında Kur'ân-Kerîm”. (2010), 87-122.
- Tanrıver, Ayşe. *Türk Tezhip Sanatında XIV. ve XVI. Yüzyıl Mushaf Gülleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Taşkale, Faruk. *Kur'ân-ı Kerîm'de Açan Çiçekler, M. Uğur Derman 65. Yaş Armağanı*. İstanbul: 2000.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et. *Vukûfu'l-Kur'ân ve eserubâ fi't-tefsîr*. Medine: el-Mektebetü'l-Arabiyetü's-Suûdiyye, 1431.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et. “Mushaflardaki Vakf İşaretlerine İlişkin Bir Değerlendirme”. çev. Recep Koyuncu. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 413-420.
- Temel, Nihat. *Kıraat İlminde Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: 1997.
- Temel, Nihat. “Tarihten Günümüze Kıraat İlmî”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, (2012), 284-288.
- Tirmizî, el-İmamü'l-Hâfız Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et. *el-Câmiu'l-Kebîr-Sünenü Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Tuğral, Rahim. *Ana Hatlarıyla Kur'ân Tecvîdi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2009.
- Uzun, Yakup. *İbn Evs el-Mukrî'nin el-Vakf ve'l-İbtidâ Adlı Eserinin Tablîli ve Görüşlerinin Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yılmaz, Abdulkadir. “Hat Sanatında Hareke ve Noktalamanın Tarihi Seyri, Kur'ân-ı Kerîm'in Harekelenmesi ve Noktalanması”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 49-86.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm ez. *Menâbilu'l-irfân fî-ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1408/1988.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Osmanlı Tefsir Geleneği Çerçevesinde İbn Kemal Paşa'nın Gayb Ayetleri Hakkındaki Yorumları -Risâle fî Tahkîki'l-Gayb Özelinde Bir İnceleme-**

*Ibn Kamal Pasha's on Ghayb Verses within the Framework of the Ottoman Tafsir Tradition- A Research specific to Risâla fî Tahqîq al-ghayb-*

**Ömer DİNÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant professor, Hitit University, Faculty of Divinity,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Corum, Turkey  
omer\_dinc25@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-4338-7834>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/01/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 05/04/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Dinç, Ömer. “Osmanlı Tefsir Geleneği Çerçevesinde İbn Kemal Paşa'nın Gayb Ayetleri Hakkındaki Yorumları -Risâle fî Tahkîki'l-Gayb Özelinde Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 426-461.  
<https://doi.org/10.31121/tader.863624>

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

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

**Copyright** © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

İbn Kemal Paşa, Osmanlı dönemi ilim geleneğinin mümtaz isimlerinden birisidir. Yaşadığı zaman diliminde İslamî ilimlerin her sahasında adından sıkça söz ettiren İbn Kemal Paşa, tefsirde de dikkate alınması gereken müfessirler arasındadır. Müstakil bir tefsir çalışmasının yanında onun yazdığı hususî risalelerle ayetleri izah ve yorumlama biçiminin dikkate değer olduğunu ifade etmeliyiz. Onun Osmanlı tefsir geleneğinin önemli bir halkası olması ve tefsir edebiyatını dikkate alarak kimi zaman kendine özgü düşüncelerini ortaya koyması, yeri geldikçe eleştirel bir tavır sergilemesi, üzerinde durulmayı hak eden hususiyetlerdendir. Bu bağlamda İbn Kemal'in Kur'an'da gayb özetinde geçen bazı ayetleri yorumlama ve izah ediş biçimi onun tefsire dair yöntemine ilişkin önemli ipuçlarını açığa çıkarmaktadır. Buna ilave olarak İbn Kemâl'in İslam düşünce geleneğini belirleyen hususların başında gelen gayb meselesi özelindeki yorum ve düşünceleri, Osmanlı tefsir müktesebatının geldiği aşamayı da gözler önüne sermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Osmanlı Tefsir Geleneği, İbn Kemal Paşa, Gayb, Risale.

## Abstract

Ibn Kamal Pasha is one of the distinguished names of the Ottoman period science tradition... We should state that besides an independent work of tafsîr, the way he explains and interprets the verses with the special treatises he wrote is noteworthy. His being an important link in the Ottoman tafsîr tradition, his unique thoughts, taking into account the tafsir literature from time to time, and his critical attitude are among the features that de-serve to be emphasized. In this context, the way İbn Kamal's interpretation and explanation of some verses in the Qur'an specific to the ghayb reveals important clues about his tafsîr method. In addition to this, İbn Kamal's comments and thoughts specific to the ghayb issue, which is one of the main issues that determine the Islamic thought tradition, reveal the stage of Ottoman tafsîr accumulation has reached.

**Keywords:** Tafsîr, Ottoman Tafsir Tradition, İbn Kamal Pasha, Ghayb, Risâla.

## Giriş

İbn Kemâl Paşa (ö. 940/1534) Osmanlı düşüncesinin önemli simaları arasında bulunmaktadır. Yaşadığı dönemde hem İslamî ilimlere vukufiyeti hem de Osmanlı İslam düşüncesini şekillendirmesi bakımından üzerinde titizlikle durulması gereken âlimlerinden birisidir. Devrin gözde fakihleri arasında yer alan İbn Kemâl'in, devletin en üst kademelerinde görev almasıyla birlikte, Şeyhulislamlık gibi mühim bir vazifeyi icra etmesi kendisinin yetkinliğini göstermektedir. Yapılan bir tespite göre 16. yüzyılın ilk dönemi Osmanlı ilim ve kültürünün en önemli temsilcisi konumundadır.<sup>1</sup> Muhyiddin Mehmed (ö. 940/1534), Muslihuddin Mustafa (ö. 896/1491), Şeyhulislâm Ebüssuûd (ö. 982/1574) gibi pek çok önemli ilim adamının müderrisi olan İbn Kemâl, Teftâzânî (ö. 792/1390), Cürcanî (ö. 816/1413) gibi âlimlerle mukayese edilmiş, Osmanlı âlimleri arasında ilmî gücünden dolayı kendisine “el-muallimu'l-evvel” lakabı verilmiştir.<sup>2</sup> Bunun yanında İbn Kemâl tefsirde kendisini ispat etmiş bir müfessirdir. Telif ettiği hacimli tefsir çalışmasının<sup>3</sup> yanında kaleme aldığı risale tarzındaki tefsir çalışmalarıyla<sup>4</sup> da dikkat çekmektedir. Genelde Osmanlı müellifleri özelde ise İbn Kemâl'in risale boyutundaki eserleri, Osmanlı ilim geleneğinin bir yan-

<sup>1</sup> Şerafettin Turan, “Kemalpaşazade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (17 Ekim 2020).

<sup>2</sup> Turan, “Kemalpaşazade”.

<sup>3</sup> İbn Kemâl Pâşâ, *Tefsîru İbn Kemâl Pâşâ*, thk. Mahir Edip Habbuş (İstanbul: el-Mektebetü'l-İrşâd, 2018).

<sup>4</sup> İbn Kemâl Pâşâ, *Mecmu'u resâilî'l-allâme İbn Kemâl Pâşâ*, thk. Mahir Edip Habbuş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 1/1-323.

sıması olarak karşımızda durmaktadır. Öyle ki bu türden çalışmalarda tartışmalı olan konu, bütün yönleriyle ele alınmakta ve meseleye ilişkin bir çözüm önerisi sunulmaktadır.<sup>5</sup> Özellikle fikhî ve kelamî konuların yanında müstakil ve risale formatında telif edilen ayet tefsirlerinin Osmanlı tefsir geleneğini belirlediğini ifade etmeliyiz.<sup>6</sup> Hatta denilebilir ki Osmanlı döneminde Kur'an'ın başından sonuna kadar yapılan tefsir çalışmaları, risale tarzında yazılan müstakil ayet ve sure çalışmalarından oldukça azdır.<sup>7</sup> Bu çerçevede İbn Kemâl'in tefsir kapsamında telif ettiği pek çok risalesinin belirli bir konuyu derinlemesine ele aldığını görmekteyiz.<sup>8</sup>

İbn Kemâl'in sözü geçen telif geleneği çerçevesinde kaleme aldığı çalışmalardan birisi de *Risâle fî Tahkîki'l-Gayb* eseridir. Tefsir sahasındaki diğer risalelerine göre meseleyi geniş bir şekilde ele alan İbn Kemâl, gayb konusunu ilgili ayetleri merkeze yerleştirerek izah etmeye çalışmaktadır. Zira o İslam düşüncesi bağlamında kelamî bir husus olan gaybı, bütün yönleriyle dikkate alarak incelemektedir. Şu kadar var ki İbn Kemâl'e göre gayb meselesi, üzerinde konuşulması ve belirli bir çerçevede anlaşılması gereken özel konular arasında yer almaktadır.<sup>9</sup> Nitekim tarihsel serencama göz attığımızda, özellikle kelamî düşüncenin yerleşik bir hal almasıyla birlikte gayb konusu hakkında pek çok görüş ve düşüncenin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Öyle ki gayb meselesi, aslında insanlık tarihi kadar kadîm bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Çağlar boyunca insanoglu bilinmeyene, gizli kalan şeylere yönelik bir ilgi ve merak içerisinde olmuştur. İslam öncesi dönemde de Araplar'ın dini yaşantısında gayba dönük olarak bazı inançların geliştiğini ifade edebiliriz. Bilhassa Araplar gayb aleminde bulunan bazı varlıkların olduğuna inanmışlar ve bunlar arasında cin, şeytan melek gibi varlıkların bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bu bağlamda bilinmeyen ve görünmeyen alanını ifade eden gayb konusuna çeşitli disiplinler farklı açılardan yaklaşmışlar, meseleyi ontolojik ve epistemolojik olarak değerlendirmişlerdir. İslamî ilimler içerisinde bu konuya dair en fazla ilginin kelam tarafından gösterildiği, tasavvufun ise gaybın mahiyetine dair değişik ve farklı çözümler yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Ayrıca farklı mezhep ve grupların gayb meselesini kendi dinî düşüncelerinin merkezine yerleştirdikleri ve bunu ideolojik bir aşamaya taşıdıkları gö-

<sup>5</sup> Burhan Baltacı, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (Aralık 2011), 416.

<sup>6</sup> Yalnızca tefsir sahasında değil fıkıh, hadis, kelam, tarih, dil, felsefe tıp gibi birçok alanda sayısız eser kaleme alan İbn Kemâl'in çalışmalarının yaklaşık 400 civarında olduğu tespit edilmiştir. Bu eserlerin bir kısmı müstakil çalışmalar olduğu gibi diğer bir kısmı küçük hacimli risale çalışmalarıdır. Bk.Halis Demir-Kemal Çatılı, "İbn Kemal Üzerine Yapılmış İlmî Çalışmalar", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2019), 151.

<sup>7</sup> İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 28; Baltacı, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", 406.

<sup>8</sup> İbn Kemâl Pâşâ, *Mecmu'u resâli'l-allâme İbn Kemâl Pâşâ*, 1/281-345.

<sup>9</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", *Mecmu'u resâli'l-allâme İbn Kemâl Pâşâ*, thk. Mahir Edip Habbuş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 1/253-254.

<sup>10</sup> İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Ekim 2020).



rılmektedir. Nitekim Şiîler'in on ikinci imamın ölmeyip insanlar arasından ayrılarak gizlenmesi/gaybubete çekilmesi ve bu durumu "gaybet" teorisi şeklinde tasarılamaları, gayb konusunun farklı bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>11</sup>

İslam düşünce geleneği içerisinde pek çok kesim tarafından ilgi duyulan ve hakkında birçok eserin yazıldığı gayb konusu, İbn Kemâl tarafından yazılan Risâle fî Tahkîki'l-Gayb isimli çalışmasında detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu makalede İbn Kemâl'in Kur'an'da gayb konusunun merkezini teşkil eden bazı ayetleri yorumlaması, getirdiği izahları, ortaya koyduğu yaklaşımı tahlil ve tavrı edilecektir. Nitekim İbn Kemâl hakkında yapılan pek çok araştırma içerisinde, onun bu eseri özelinde herhangi bir çalışmanın olmadığı görülmektedir.<sup>12</sup> Ayrıca İbn Kemâl'in tefsirciliği bağlamında yapılan tez, makale vb. eserlerde konunun yüzeysel ve onun sadece tefsir eserinden hareketle temel yönteminin tasvirî olarak ele alındığı, diğer Osmanlı müfessirleriyle olan irtibatı, birbirleriyle olan etkileşimine hiç yer verilmediği anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Bu bağlamda makalemizde İbn Kemâl'in gayb meselesini hususî bir konu olarak ele alması çerçevesinde onun tefsire dair yöntemi, tefsir kaynakları ve Osmanlı tefsir yazıcılığı geleneğindeki yeri ele alınacaktır. Ayrıca gayb meselesi özelindeki yorum ve düşünceleri, hem kendi tefsir eserindeki yorumları hem de Osmanlı tefsir literatürüyle mukayeseli olarak değerlendirilecektir. Böylelikle Osmanlı tefsir literatürü bağlamında müstakil tefsir çalışmaları ile bir konunun etraflıca ele alındığı hacmi küçük ancak analizlerin yoğun olduğu risale tarzındaki çalışmaların Osmanlı tefsir literatürü bağlamındaki konularına temas edilecektir. İbn Kemâl'in gayb meselesine dair yaklaşımını analiz etmeden önce, gayb kavramının anlam sahasını, Kur'an'daki kullanımına ve tarihsel süreçte bu terimin nasıl algılandığına dair bazı hususlara değinmenin, konunun bütünsel olarak anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

---

<sup>11</sup> Cemil Hakyemez, "On İkinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 8/3 (Aralık 2008), 9-25.

<sup>12</sup> Halis Demir-Kemal Çatılı, "İbn Kemal Üzerine Yapılmış İlmî Çalışmalar", 159-177.

<sup>13</sup> Bk.Orhan Karmış, "Kemal Paşazade'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler", *Tokat Valiliği Şeyhülislam İbn Kemâl Araştırma Merkezinin Tertip Ettiği Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar, 26-29 Haziran 1985/Tokat* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 167-171; Mustafa Kılıç, "İbn-i Kemal'in Tefsirdeki Metodu", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar (Tokat 26-29 Haziran 1985)*, ed. S. Hayri Bolay - Bahaeddin Yedişildiz (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 131-139; Enver Arpa, "Şeyhülislam Kemal Paşazade ve Tefsir Anlayışı", *X. Kur'an Sempozyumu-Kur'an ve Eğitim* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 195-214.

## 1. Gaybın Kavramsal Çerçevesi ve Teorik Tartışmalar

Gizli kalmak, görünmemek, kaybolmak gibi anlamlara gelen<sup>14</sup> Arapça غاب mastarından türeyen gayb kelimesi/ibaresi, İslam terminolojisi açısından gözle görülemeyip bu dünyada temaşa edilemeyen varlıklara ve bu varlıkların bulunduğu aleme verilen genel bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>15</sup> Nitekim Cürçânî, gayb kavramını ikiye ayırarak, gaybu'l-hüviyye veya gaybu'l-mutlak ile gaybu'l-meknûn veya gaybu'l-masûn şeklinde bir tasnif yapmaktadır. Buna göre gaybu'l-hüviyye'den maksat Allah'ın bizatihi kendi zatıdır ki, bunu tayin etmek mümkün değildir. Gaybu'l-meknûn ise zâtî bir sırdır ve onun künhüne ancak Allah vakıftır. Bundan dolayıdır ki söz konusu gayb türü Allah dışındaki diğer varlıklardan korunmuş, hiçbir akıl ve gözün müşahede edemeyeceği bir alan olarak belirlenmiştir.<sup>16</sup> Bu bağlamda Cürçânî gaybı, Allah'ın zâtı, bu dünyanın ötesindeki ahiret hayatını da kapsayan ve insanlara şu an için gizli olan gayb alemi olarak iki kısımda değerlendirmektedir. Zira yapılan bu kategorik ayırım, İslam düşüncesindeki gayb meselesinin hangi unsurlarla sınırlandırıldığını bizlere açıkça göstermektedir. Nitekim Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) Kur'an'daki kullanımlarından hareketle gayb ifadesini, duyularla görülmeyen ve insanın bilgisine kapalı olan herşey olarak izah etmektedir. Hatta İsfahânî, Bakara 2/3. ayetteki بِالْعَيْبِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ kısmını izah ederken gaybın duyuların kapsamına girmeyen ve akılla da bilinemeyecek hususları ifade ettiğini söylemektedir.<sup>17</sup> Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) ise gaybı iki kısımda değerlendirmekte ve az önce zikri geçen yaklaşımlara bir miktar açılım getirmektedir. Ona göre gaybın birinci kısmı, herhangi bir aklî ve naklî delille bilinmeyen, yalnızca Allah'a mahsus olandır. Nitekim En'am 6/59. ayette وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْعَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir." kısmındaki "gayb" ifadesi söz konusu alana tekabül etmektedir. Gaybın ikinci kısmı ise aklî veya naklî delilin ortaya konulabildiği ve bunlarla gaybın mahiyetine dair bir fikir elde edilebilen sahadır. Örneğin Allah'ın Sâni olma vasfı ve bununla ilişkili sıfatları, ahiret ahvaline dair durumlar bahsi geçen gayb alanına girer. Yani Allah'ın varlığı ve ahiret gibi gayb konuları dellille bilinebilir. Öyle ki Bakara 2/3. ayetteki بِالْعَيْبِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ ifadesindeki "gayb" bu kısma racidir. Nitekim Tehânevî de bu ikili ayırımın Beyzâvî (ö. 685/1286) tarafın-

<sup>14</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/403; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 5/3321-3324.

<sup>15</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa Bâz, ts.), 2/475.

<sup>16</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî, *M'ucemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî (Kahire: Dâru'l-Fudeyle, ts.), 137.

<sup>17</sup> İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 2/475.

dan yapıldığını dile getirmektedir.<sup>18</sup> Anlaşılan o ki Tehânevî, gaybın ikinci kısmını, Beyzâvî'nin de yorumunu dikkate alarak insanın akli veya nakli delille doğrudan değil dolaylı olarak haberdar olduğu bir gerçeklik alanı şeklinde tarif etmektedir.

Gayb konusunun Kur'an'da birçok bağlamda bahsinin geçtiği, değişik biçim ve türevlerde gayb kelimesine taalluk eden ifadelerin bulunduğu görülmektedir. Kur'an'da iştikakı gayb sözcüğünden olan yaklaşık 60 kelime zikredilmektedir.<sup>19</sup> Bunların genel olarak tasnifini yaparsak, ön plana çıkan hususun ağırlıklı olarak duyular dünyasının ötesindeki alemin ve varlıkların kastedilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun dışında gayb sözcüğünün “göklerin ve arzın gaybi”, iman esasları, vahiy, Levh-i Mahfûz, azap vakti vb. manalarda da kullanıldığını belirtmeliyiz.<sup>20</sup>

Kur'an'da üç türlü gaybın bulunduğu bahsetmemiz mümkündür. Bunlar, geçmiş zaman haberleriyle şimdiki ve gelecek zamanın gaybı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>21</sup> Geçmiş dönemde anlatılan kıssaların gayba dönük bir yönünden Hûd suresi 11/49. ayette “İşte bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir.” şeklinde söz edilmektedir. İkinci olarak şimdiki zamanın gaybına örnek ise Kur'an'ın indiği dönemde bazı kimselerin ismi zikredilmeden ayetlerde bahsedilmesini söyleyebiliriz. Nitekim Bakara suresi 2/204-205. ayette “İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (Sözünün özüne uyduğuna) Allah'ı şâhit tutar. Halbuki o, düşmanlıkta en amansız olandır. O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez.” şeklindeki ifadeler Ahnes b. Şerîk hakkında nâzil olmuştur.<sup>22</sup> Son olarak gelecekte bir haberin verilmesi de Kur'an'daki gaybın zamansal açıdan başka bir yönü olarak açığa çıkmaktadır. Örneğin Rum suresi 30/2-3. ayetlerde “Rumlar, (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Halbuki onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir.” şeklinde verilen bilgiler gelecek zamanda gerçekleşecek olan bir olaya atıfta bulunmaktadır.

<sup>18</sup> Muhammed Ali et-Tehanevî, *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/1256; . Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Emvâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2004), 1/24.

<sup>19</sup> Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfres li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 617-618.

<sup>20</sup> Fethi Ahmet Polat, “Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebatı Hams (Beş Bilinmeyen)”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1/2 (Aralık 2004), 19-20.

<sup>21</sup> Ethem Levent, “Kur'an-ı Kerim'de Gayb Bilgisi -I”, *Diyanet İlmî Dergî [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 13/1 (1974), 17; Ethem Levent, “Kur'an-ı Kerim'de Gayb Bilgisi -II”, *Diyanet İlmî Dergî [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 13/2 (1974), 100; Said Hatiboğlu, “Kur'an ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber'in Gayba Muttali Olması Meselesi”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 25.

<sup>22</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmin'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 3/571.

Gayba muttali olma meselesinin de önemli bir tartışma alanı olduğunu söyleyebiliriz. Gaybın sözcük anlamında mündemiç olan insanın duyu organlarıyla bilmesinin mümkün olmadığı bir sahayı temsil etmesi nedeniyle, bu anlamda bir bilginin kazanılmasının imkanı ve bu imkanın derecesinin ne olduğu hususu noktasında bazı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hatta bu mesele kelam, tasavvuf ve felsefede sıklıkla gündeme getirilmiş ve uzun tartışmaların mecrası haline gelmiştir.<sup>23</sup> Bu çerçevede gaybı bilmenin kim için nasıl ve ne şekilde mümkün olacağına dair Kur'an'da geçen bazı ifadelerden hareketle bir tasnife gitmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre ilk sırada zikredeceğimiz hususların başında mutlak gayb sahasının olduğu ve bunun bilgisinin yalnızca Allah'a mahsus olması gelmektedir. Nitekim Neml suresi 27/65. ayette "De ki: "Göktekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, ancak Allah bilir." şeklindeki ifadeler, bütün yaratılanlara dahil olmak üzere hiçbir varlığın hakkında bilgi sahibi olamayacağı ve yalnızca Allah'ın bilgisinin olduğu mutlak gayb sahasını tasvir etmektedir. Buradaki gayb hususu, Allah'ın zatıyla ilgili konular, yaratılış, kıyametin meydana geleceği anın bilgisi vb. meselelerle irtibatlıdır.<sup>24</sup> Söz konusu meseleyle ilgili benzer bir ayet olan Hud suresi 11/123. ayette Allah "Göklerin ve yerin gaybını bilmek Allah'a mahsustur. Bütün işler O'na döndürülür. Meleklerin bilgisi, cinlerin ve peygamberlerin bilgisi." buyurmakta ve kendisi dışındaki varlıkların ihata edemeyeceği bilgilere sahip olanın yalnızca kendisi olduğunu zikretmektedir. Mezkur ayet hakkında Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), göklerde ve yerde bulunan bütün gizli unsur ve sırların yalnızca Allah'a ait olduğunu beyan etmektedir. Ona göre Allah'ın söz konusu hususları bilmesi Allah'a mahsus olup gayb olan gizli sırları yaratmak, icad etmek, bilmek, bildirmek, zamanı gelince ortaya çıkarmak vb. bütün konular ve gayb ile ilgili bütün işler Allah'a aittir. Bütün küllî ve cüz'î varlıkları, var ve yok olanı, olmuş ve olacakları bilen yalnızca Allah'tır.<sup>25</sup>

Kur'an'da Allah'ın gayb bilgisinin öğrenilmesini istediği kadarki kısmını peygamberler vasıtasıyla insanlığa bildirdiği zikredilmektedir. Başka bir açıdan zikredecek olursak insanın fitratını bozmadan kendisine verilen yetenekleri kullanabildiği takdirde Allah'ın gayba münsahır olan bazı durum ve olayları, gönderdiği elçilerle insanoğluna açıklamıştır.<sup>26</sup> Bu konuda Al-i İmrân suresi 3/179. ayette "*Allah, size gaybı bildirecek de değildir. Fakat Allah, peygamberlerinden dilediğini seçer (gaybı ona bildirir)*" buyrulmakta ve gaybın bilgisine söz konusu elçilerin ulaştırılacağı anlatılmaktadır. Mâtürîdî (ö. 333/944) söz konusu ayetin son kısmından hareketle Allah'ın seçtiği peygamberler

<sup>23</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 34-81.

<sup>24</sup> Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 161.

<sup>25</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007), 5/27.

<sup>26</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnançında Gayb Alemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 74-79.

dışında hiç kimsenin gayba muttali olamayacağını ifade etmektedir.<sup>27</sup> Cin suresi 72/26-27. ayetlerde de “O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak peygamberlerden, bildirmek istediği bunun dışındadır.” ifadeleri zikredilmekte ve gaybın bilgisine Allah’ın razı olduğu elçilerin ulaşacağı dile getirilmektedir. Bu ayetle alakalı müfessir Âlûsî (ö. 1270/1854) zikredilen elçileri hem melek hem beşer elçiler (peygamberler) olarak tefsir etse<sup>28</sup> de müfessirlerin çoğunluğu ayette kastedilenin peygamberler olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedirler.<sup>29</sup> İbnü’l Cevzî (ö. 597/1201) bu ayetler çerçevesinde Allah’ın peygamberini desteklemek ve nübüvvetini güçlü kılmak için ona gayba dair bazı hususları vahiy aracılığıyla bildirdiğini zikretmektedir.<sup>30</sup> Reşid Rıza (ö. 1935) ise bahsi geçen gaybın peygamberlere bildirilmesi meselesini, En’âm suresi 6/51. ayetin izahında dile getirirken; gaybın mutlak ve izafî şeklinde iki kısımda mütalaa edilmesini, hakikî gaybın yalnızca Allah’a has kılınmış olduğunu, izafî gaybın ise peygamberlere haber verilen ve Allah’ın gaybtan bazı bilgileri paylaştığı bir alan şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Gayb konusunu Kur’an’da sözü edilen hususlar muvahecesinde değerlendirdiğimizde gayb alemi, dış gerçekliği mevcut olan ancak duyuların idrak etmesinin mümkün olmadığı bir alan olarak tasvir edilmektedir. Bu çerçevede gayb sahası, yok olana değil, mevcut varlıkların duyular ötesinde kalan kısmına tekabül etmektedir. Bu hususları dikkate alırsak aslında gaybın bir hakikat olduğu meselesi ortaya çıkmış olmaktadır. Gaybı söz konusu eksende ele aldığımızda ise her var olan gibi onun da bilinmesinde bir engelin olmadığı fark edilmektedir. Ancak bu noktada Allah’ın ilminin gayba dönük tarafıyla diğer varlıkların bilgisinin gayba taalluku hususunda önemli bir ayırımın olduğunu da ifade etmek gerekir.<sup>32</sup> Nitekim Kur’an’da anlatılan gaybî hususlar, tecrübî meseleleri nakletmeye çalıştığımız bir dille anlatılmakta ve bu hususları nasıl kavramamız gerektiği sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu minvalde gayb alanı, fizikî dünyada elde edilen tecrübe ve müşahedelerle kavranamayacak duyular üstü bir gerçeklik olması sebebiyle, peygamberlerin söz konusu alana dair hususları insanlığa aktarmasıyla bilinmektedir. Ayrıca gaybın alanına giren ve mü-

<sup>27</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Vanhoğlu (İstanbul: Dâru’l-Mîzân, 2005), 2/491.

<sup>28</sup> Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râbu’l-meânî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 29/98.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 23/352; Ebu’l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2014), 3/414; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd b. el-Ferrâ el-Begavî, *Tefsîru’l-Begavî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2014), 4/374; Abdullah b. Ahmed Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve bakâiku’t-te’vîl*, thk. Mervân Muhammed eş-Şiar (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2006), 4/443-444.

<sup>30</sup> Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslamî, 2002), 1481.

<sup>31</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hakîm* (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1948), 7/422.

<sup>32</sup> İlyas Çelebi, “İnsanın Gaybla İlişkisi”, *Din Dilinde Gayb* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 259.

şahede dışında kalan hususların da dünyadaki tecrübe ve müşahedelere benzetilerek anlaşılabilceği ifade edilmektedir.<sup>33</sup>

Gayb meselesinin anlaşılması konusunda bazı yaklaşım ve tartışmaların tarihsel süreçte ortaya çıktığı görülmektedir. Erken dönem İslamî ilimlerin yaygınlaştığı bir zaman diliminde gayb hakkında birçok meselenin konuşulduğu ve bu alana dair müstakil bazı eserlerin yazıldığı bilinmektedir. Örneğin İbnü'n-Nedîm(ö. 385/995 [?]) Basra Mutezilesi'nin ilk isimlerinden olan Dırâr b. 'Amr'ın gayb konusunda müstakil bir eser kalem aldığını zikretmektedir.<sup>34</sup> Gayb konusunu kalamî bir husus olarak değerlendiren ilk dönem âlimlerinden birisinin de Ebû Hanîfe olduğu anlaşılmaktadır. *el-Âlim ve'l-müteallim* isimli eserde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşe göre insanların kalplerinde gizli olan hususları Allah ve onun görevlendirdiği peygamberler bilebilir. Vahiy gelmeden insanların kalplerinde bulunanları bildiğini iddia eden kimse Allah'ın bilgisine vakıf olduğunu ileri sürmüş olur. Kalplerde ve hariçte Allah'ın bildiğini, kendisinin de bildiği iddiasında bulunan bir kimse, gaybtan haber vermeye yeltenir ve büyük bir günah işleyerek küfre düşmüş olur.<sup>35</sup> Bu tartışmaların yanında gayb meselesiyle ilgili daha derinlikli ve ileri düzeyde görüşlerin ortaya çıktığı, özellikle Ehl-i Sünnet ve Şia arasında bu konunun kalamî boyutta ele alındığı görülmektedir. Hicrî IV. asırdaki kalam meselelerine dair pek çok bilginin yer aldığı Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913) *Kitâbu'l-İntisâr* adlı eserinde, Râfizilerden olduğu belirtilen Şiîlerin Allah'ın olayları vuku bulmadan önce bilmediğini iddia ettikleri, bu fikrin ilk defa Cehm b. Safvan tarafından ortaya atıldığı hususu zikredilmektedir.<sup>36</sup> Buna mukabil olarak sözünü ettiğimiz grup dışındaki farklı mezheplere müntesip olan kimselerin tamamı, Allah'ın gaybın her türünü bildiğini kabul etmiş, bunun aksini söyleyenin küfre düştüğünü dile getirmişlerdir.<sup>37</sup> Ragıb el-İsfahânî de gaybı inkar edenin yoldan çıktığını belirtmekte, Kur'an'daki pek çok ayetin Allah'ın gayba muttali olduğunu açıkça beyan ettiğini zikretmektedir.<sup>38</sup> Ayrıca gaybın peygamberler ve Allah'ın dostları tarafından bilinmesinin de kalamî bir konu olarak ele alındığını da ifade edebiliriz. Yukarıda Allah'ın kendilerine vahiy yoluyla gaybın bilgisinin verildiği kimselerin yalnızca peygamberler olduğunu zikretmiş-

<sup>33</sup> Ali Akay, "Gaybî Konuların Anlatılmasında Kur'an Dilinin Özellikleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2003), 70.

<sup>34</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (b.y.: y.y., ts.), 215.

<sup>35</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 23.

<sup>36</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülbid*, thk. H.S. Nyberg (Beirut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 60-126.

<sup>37</sup> Ahmed İbn Hanbel, *er-Red ala'l-Cehmîyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn (Riyad: Dâru's-Sebât, 2002), 41; Hâris el-Muhasibî, *el-Akel ve fehmü'l-Kur'an*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1971), 338-339.

<sup>38</sup> İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 2/475.



tik.<sup>39</sup> Bununla birlikte evliya olarak nitelendirilen Allah dostlarının da gayba dair bazı hususları bileceği ve bunun imkan dahilinde olduğu tasavvuf literatüründe dile getirilmektedir. Meşhur sufilerden Kuşeyrî (ö. 465/1072), insanın kendi kesbiyle elde ettiği bilginin yanında Allah'ın salih kullarına verdiği vehbî bilgilerin de bulunduğunu beyan etmektedir. Allah'ın ihsan ettiği bu bilgiler sayesinde kul, kalbinde gerçek hakikati yakalamakta ve böylelikle gaybı müşahede etmeye başlamaktadır.<sup>40</sup> Nitekim Hz. Musa ile Hızır arasındaki hadisede Allah, Hz. Musa'ya bildirmediği gaybı Hz. Hızır'a bildirmiştir. Bu çerçevede Allah'ın evliyası olarak vasıflanan kulları da daha fazla çaba gösterip öyle bir aşamaya gelirler ki Hızır'ın örneğinde olduğu gibi Allah kendilerine gayb perdesini açar ve hakikati temaşa ederler.<sup>41</sup> Buraya kadar zikri geçen bilgiler, gaybın kavramsal boyutta nasıl anlaşıldığı ve hangi hususların öne çıktığına dair meseleleri ihtiva etmektedir. Bundan sonraki başlıklarda İbn Kemâl'in gayba ilişkin yaklaşımı ve bu meseleyi Kur'an'da ilgili konu bağlamında zikredilen ayetler üzerinden nasıl değerlendirdiği ele alınacaktır. Ayrıca yeri geldikçe İbn Kemâl ile diğer Osmanlı dönemi müfessirlerinin konuya yaklaşımlarının mukayesesi de yapılacaktır.

## 2. İbn Kemâl'in Gayb Konusuna Teorik ve Pratik Yaklaşımı ve Bazı Osmanlı Müfessirleriyle Mukayesesi

Osmanlı döneminin gözde isimlerinden İbn Kemâl, gayb meselesini *Risâle fî Tahkîki'l-Gayb* isimli hacmi küçük ancak konunun işlenişini itibariyle derinliği olan müstakil bir çalışmada konu edinmiştir. Nitekim İbn Kemâl'in gayb meselesini söz konusu eserinde ön plana çıkan ayetler özelinde en ince detayına kadar irdedelediğini tefsir çalışmasıyla yapılan bir mukayeseye anlamak mümkün görünmektedir. Öyle ki gayb hakkındaki bir ayeti tefsir eserinde farklı bir görüş serdetmeksizin sınırlı bir şekilde izah ederken,<sup>42</sup> aynı ayeti risalesinde pek çok açıdan incelemeye tabi tutmaktadır.<sup>43</sup> Bu noktada İbn Kemâl'in gaybe dair yaklaşımını, yaptığı tanımlamaları, yeri geldikçe eleştiriye tabi tuttuğu müfessirlerin görüşlerini vb. hususları çeşitli argümanları ileri sürerek açıklamakta ve bu husustaki kanaatini açıkça izhar etmektedir.

### 2.1. Gayb Kavramını Tarifi ve İlişkilendirdiği Ayetler

<sup>39</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İslamî İlimlerin Teşekkül Döneminde Gayb Anlayışı", *Din Dilinde Gayb* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 211-213.

<sup>40</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 2000), 2/383, 3/272.

<sup>41</sup> Ebu Bekr Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 51-145.

<sup>42</sup> İbn Kemâl Pâşâ, *Tefsîru İbn Kemâl Pâşâ*, 7/485.

<sup>43</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 253-255.



Çalışmasına gayb ve şehadet aleminin gaybını bilen, başlangıcın ve dönüşün sihibi olan Allah'a hamd edip harikulade bir kitapla hakkı batıldan ayıran Hz. Peygamber'e salat niyazıyla başlayan İbn Kemâl, gayb konusunda ele alacağı ilk ayetle meseleyi açıklamaktadır. Neml suresi 27/65. ayette geçen “*De ki: Göktekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, ancak Allah bilir.*” ifadesindeki “istisna” meselesini ele almakta ve ayetin yapısını dikkate alarak “Allah nasıl istisna edilir? Zira O göklerde ve yerde bulunanlardan münezzehtir. Dolayısıyla Allah'ın sanki diğerleriyle mukayese edilerek istisna tutulması ne derece mümkündür?” sorusuna yer vermektedir. Hemen akabinde yine bu takdiri soruya cevap veren İbn Kemâl, doğrudan ifade etmese de ayette kınama ifade eden bir sıfatın kaldırılmasından sonra istisna yoluyla medhe delalet eden bir sıfatın getirilmesi şeklinde bir “istidrâk”<sup>44</sup> sanatının olduğuna işaret etmekte ve “*Onlarda hiçbir ayıp yoktur. Ancak kâlıçlarında Çentikler vardır, düşman ordularıyla savaşmaktan!*” şiiirini zikrederek, burada yapılan istisnaya ayette yer verilen istisnanın benzerlik arz ettiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle İbn Kemâl, şayet Allah'ın yerde ve göklerde olanlardan birisi olduğunu düşünürsek, o zaman onlar arasında da gaybı bilenlerin olacağını dile getirmektedir. Her ne kadar cümlenin yapısı bunu gösteriyorsa da bu ayette hedeflenen, gaybın yalnızca Allah'a mahsus olduğu, bunun dışındaki diğer varlıkların bunun bilgisine sahip olamayacağı ve bu ihtimale götürebilecek bir yolun onlara kapalı olduğunun mübalağalı bir şekilde anlatılmasıdır.<sup>45</sup> Bu sebepten dolayı İbn Kemâl'e göre ayette ifade edilen istisna, istisna-i muttasıldır. Bunun örneği ise Nisa suresi 4/22. ayette “*Geçmişte olanlar hariç, artık babalarımızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.*” şeklindeki ifadede geçen istisna da muttasıldır. Bunun hemen ardından İbn Kemâl, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* eserine şerh yazan müfessirlerin çoğunluğunun da Nisa suresinin ilgili ayeti hakkında aynı görüşü zikrettiklerini dile getirmektedir. Bununla birlikte İbn Kemâl, Beyzâvî'nin Nisa suresindeki bu ayette geçen istisnaya muttasıl demesi<sup>46</sup> ancak gaybı ilgili Neml suresinde geçen ayetteki istisnaya munkatı demesine<sup>47</sup> bir anlam veremediğini zikretmekte ve dolaylı olarak Beyzâvî'nin görüşünü eleştirmektedir.<sup>48</sup> Hatta İbn Kemâl, gayb hakkında izahatta bulunduğu ayetin, Zemahşerî tarafından Beyzâvî gibi değerlendirildiğini, onun söz konusu ayette zikredilen istisnanın munkatı olduğunu, Benî Temîm lügatine

<sup>44</sup> Bu edebî sanat hakkında detaylı bilgi için bk. Hikmet Akdemir, *Belâğat* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 282-284.

<sup>45</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 253.

<sup>46</sup> Beyzâvî, *Emvâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/212.

<sup>47</sup> Beyzâvî, *Emvâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2/274.

<sup>48</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 254; Celil Kiraz, “Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2006), 320-356; Mahmut Ay, “Fatıha ve Bakara Sureleri Örneğinde Molla Gürani'nin Beydavi Eleştirisi”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011), 385-426; Nihat Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri- Şihabuddin el-Hafaci'nin el-Beydavi'ye Eleştirileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 99-214.

göre Allah isminin merfu olarak okunduğunu ve istisnanın “ما في الدار أحد الأحمر” “evde eşekten başka birisi yok” cümlesindeki أحد ifadesinin hiç zikredilmemiş gibi düşünülüp “evde eşekten başkası yok” anlamındaki ibareye mutabık olduğu şeklinde bir görüşü benimsediğini söylemektedir.<sup>49</sup> Ayrıca İbn Kemâl’in müstakil tefsir çalışmasında bu ayet bağlamında yalnızca ayetin genel anlamı üzerinde durup ayette ifade edilen istisnanın ne olması gerektiğini, risalesindeki ifadelerle benzer bir şekilde kısa ve özlü olarak izah etmektedir.<sup>50</sup>

İbn Kemâl zikri geçen bu görüş ve düşüncelerden sonra gaybın kavramsal çerçevesine dair bir tanımlama yapmaktadır. Ona göre gayb, üzerinde hiçbir delilin ikame edilemeyip hiçbir emarenin kendisinde açığa çıkmadığı ve yaratılanın bilgisi dahiline girmeyen bilgi sahasıdır.<sup>51</sup> İbn Kemâl, bu tanımını eserinin başında gayb hakkında zikrettiği ayetin açıklamasını izah eden Kurtubî’nin (ö. 671/1273) tefsirinden bir nakille açıklamaya çalışmaktadır. Rivayet edilen bir hadiseye göre, Emevî valilerinden Haccâc’ın yanına müneccim bir kişi gelmiş ve Haccâc yapmış olduğu iş sebebiyle onu tutuklamıştı. Sonra eline kendisinin hesap ederek saydığı bir kaç taş almış ve sonra ona “Şu an elimde kaç adet taş var?” şeklinde bir soru yöneltmişti. Bunun üzerine müneccim hesabını bitirdikten sonra sonra şu kadar diyerek Haccâc’ın elinde bulunan taş sayısını bilmişti. Daha sonra eline birkaç taş daha alan Haccâc, bu sefer saymadan “Elimde kaç adet ufak taş var?” diye soruyu tekrar etmişti. Müneccim hesabını yapmış ancak bu soruya cevap verememişti. Bir kez daha hesap etmiş yine yanılmıştı. Sonra müneccim şöyle demişti: Ey emir, sanırım sen de elinde kaç tane taş olduğunu bilmiyorsun. Haccac, “hayır bilmiyorum” şeklinde cevap verince müneccim “O zaman ben bunu bilemem” demişti. Haccâc “Peki aradaki fark nedir?” diye müneccime soru sorunca o da “İlk seferde elinde kaç taş olduğunu saymıştın. Dolayısıyla bunlar gaybın sınırları dışına çıktı. Sonrakini ise saymamıştın. Bu sebeple bunların bilgisi gayb alanına girmektedir.” diye cevap vermiş ve Neml suresi 27/65. ayetteki “*Göklerde ve yerde gaybı Allah’tan başka kimse bilmez.*” geçen ifadeleri okumuştur.<sup>52</sup>

İbn Kemâl gaybın Allah’a mahsus olma meselesini söz konusu vecihle izah ederken diğer Cin suresi 72/26-27. ayetlerinden hareketle Allah’ın gaybını dilediği elçilerine bildirmesi meselesine değinmektedir. Bahsi geçen ayetlerde Allah’ın gaybı, yaratılanlardan herhangi birisine bildirmesine yönelik bir cevazın olması ve ayette zikredilen istisnanın türünün muttasıl olmasına dair gö-

<sup>49</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fi Tahkiki’l-Gayb”, 1/254; Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), 3/365.

<sup>50</sup> İbn Kemâl Pâşâ, *Tefsîru İbn Kemâl Pâşâ*, 7/485.

<sup>51</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fi Tahkiki’l-Gayb”, 254.

<sup>52</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fi Tahkiki’l-Gayb”, 1/255. Ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-abkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 16/197.

rüşlere bir eleştiri getirmektedir. Zira İbn Kemâl'e göre söz konusu ayette Allah'ın gaybı izhar edeceği kimselerin, aynı seviyedeki şahıslar olmayacağı ve seçtiği elçilere gaybı bildireceğini zikretmesi, buradaki istisnanın istisna-i muttasıl olmasını gerekli kılmamaktadır. Ayrıca ilgili ayette sözü edilen gaybtan maksat, Lokman suresi 31/34. ayette geçen "mugayyebat-ı hamse" olmayıp, gaybın, bilinmeyen ancak daha sonra öğrenilmesi mümkün olan bir anlamda kullanılması ve Allah tarafından izhar edilecek gayb bilgisinin duyular yoluyla müşahede ve ihata edilebilecek bir husus olmasıdır.<sup>53</sup> Buradan hareketle İbn Kemâl, bazı fetva kitaplarında bir adamın bir kadınla evlenirken yanında şahit bulundurmayıp Allah Resûlü ve melekleri bu izdivaca şahitlik ettiğine inanarak onların gaybı bildiklerini zikretmesinin ise, az önce bahsi geçen ayetteki Allah'ın seçtiği elçilerini gayba muttali kılması meselesiyle alakasının bulunmadığını ve bu hususun tartışmalı olduğunu dile getirmektedir.<sup>54</sup>

### **2.1.1. İbn Kemâl'in Gayb Tanımında Esas Aldığı Ayetlere Bazı Osmanlı Müfessirlerinin Yaklaşımı**

İbn Kemâl'in gayb konusunda referansta bulunduğu Neml suresi 27/65. ile Cin suresi 72/26-27. ayetler hakkında bazı Osmanlı müfessirlerinin izahlarına yer vermemizin önemli olduğunu söylemeliyiz. Zira böyle bir yol izlememiz, gayb meselesi çerçevesinde Osmanlı tefsir geleneğinin dinamiklerine dair bir çerçeve belirlemek, o dönemdeki müfessirlerin kendilerinden önce ve sonraki çalışmaları ne ölçüde kaynak olarak kullandıklarını açığa çıkarması bakımından değerli görünmektedir.

Osmanlı tefsir geleneğinde öne çıkan müfessirlerden birisi olan Molla Gürânî (ö. 893/1488) *Gayetü'l-Emânî* isimli tefsirinde Neml suresi 27/65. ayetinin Allah'ın hem tam bir kudret sahibi oluşuna hem de ilminin herşeyi kapsadığına işaret ettiğini dile getirmektedir. Bunun yanında İbn Kemâl ve Beyzâvî arasındaki istisna tartışmasına da göndermede bulunan Molla Gürânî, ayette istisna-i munkatı olduğunu önelemekte, Allah'ın zaman ve mekandan münezzehe olduğunu, bundan dolayı Allah'ın bilgi bakımından kimseyle mukayese edilemeyeceğini dile getirmektedir. Bununla beraber Gürânî, muhtemelen bu ayet hakkında İbn Kemâl gibi düşünen müfessirlerin yorumunu da dikkate alarak ayetin istisna-i muttasıl olarak değerlendirilebileceğini ve bu yorumun da caiz olduğunu dile getirmektedir. Zira Allah'ın yerde ve göklerde olanın bilgisine taalluk eden ve buna muttali olanlardan sayılması Allah'ın yerde ve gökte olanların bilgisine sahip

<sup>53</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 255-256.

<sup>54</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 256.

olması açısından mecazî bir ifade olarak anlaşılmaktadır.<sup>55</sup> Bu yaklaşıma bakılırsa Gürânî, hem Beyzâvî, hem de İbn Kemâl'in ilgili ayet hakkındaki iki yaklaşımının da yorum bakımından kabul edilebileceğine ama Beydâvî'nin izahının ön planda olması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>56</sup>

Molla Gürânî, İbn Kemâl'in gaybın kavramsal alanına dair referans aldığı ayetlerden Cin suresi 72/26-27. ayet hakkında kısa ve özlü bir izaha yer vermektedir. İlgili ayetlerde Allah'tan başka hiç kimsenin gayba muttali olamayacağını zikretmekte, bu hususun Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla alakalı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>57</sup> Hemen akabinde Gürânî ayetin “*Ancak elçilerden, bildirmek istediği bunun dışındadır.*” kısmıyla ilgili olarak Allah'ın bir melek veya beşere/peygambere gaybı bildirmesinin mümkün olduğunu ancak bunun dışındakilerin gaybı bilmesinin imkansız olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Gürânî, “gaybı” umum bir ifade şeklinde değerlendirip, Allah'ın seçtiği elçilerinin gaybın tamamına muttali olacağı noktasında bir mananın anlaşılması gerektiğini, Allah'ın gaybtan dilediği kadarını bildirebileceğinin hatırd tutulmasını beyan etmektedir.<sup>58</sup>

İbn Kemâl'in önemli talebeleri arasında olan ve Osmanlı tefsir düşüncesinin meşhur simalarından Ebüssûd Efendi, zikri geçen ayet bağlamında Allah'ın tek ilah olmasının tahkik edilmesinden sonra öncesini tamamlama ve bundan sonra zikredilecek olan yeniden dirilme konusuna da hazırlık olmak üzere bu ayette de, gaybı bilmenin Allah'a mahsus olduğunun beyan edildiğini ifade etmektedir.<sup>59</sup> Hemen akabinde Ebüssûd Efendi, Molla Gürânî'nin yaptığı izahın neredeyse birebir aynısını zikretmekte, ayette istisna-i munkatı bulunduğunu, Allah dışında yerde ve göklerde olanın gayba muttali olmasının imkânsızlığından bahsedildiğini söylemektedir. Bununla birlikte istisna-i muttasıl olarak yapılan yorumun da mümkün olabileceğini zikreden Ebüssûd Efendi, Cenâb-ı Hakk'ın göklerde ve yerde oluşunun mecazî olarak anlaşılması gerektiğini, O'nun oralarda ilmi ile bulunması şeklinde bir mananın mümkün olduğunu ve bu sayede hem Allah Teâlâ'nın, hem de kullarının bu ifadenin kapsamına dahil edilebileceğini dile getirmektedir.<sup>60</sup>

Ebüssûd Efendi, gayb hakkında zikri geçen Cin suresi 72/26-27. ayet bağlamında Allah'ın gaybı dilediği kadarıyla peygamberlerine bildirebileceğini dile getirmektedir. Ona göre Allah'ın dilediği peygamber için, nübüvvetle ilgili gayba dair bazı durumları açıklaması mümkündür.

<sup>55</sup> Molla el-Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî*, thk. Bahaeddin Dartma (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 4/32.

<sup>56</sup> Bununla birlikte Gürânî'nin, Beyzâvî'ye yönelik tenkitlerine dair detaylı bir çalışma için bk. Kutbettin Ekinci, “Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî'nin Fâtıha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gürânî'nin Tenkitleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 322-344.

<sup>57</sup> Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî*, 5/287.

<sup>58</sup> Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî*, 5/288.

<sup>59</sup> Ebüssûd'un gayb meselesi dışında diğer kelâmî konular hakkındaki görüş ve düşünceleri için bk. Özden Kanter, “Ebüssûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 15/1 (2017), 191-218.

<sup>60</sup> Ebüssûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 6/296.

Zira peygamberlere açıklanan gayblar, ya peygamberliklerinin doğruluğuna delâlet eden mucizeler gibi onların peygamberliğinin unsurlarından oldukları için açıklanmakta veya peygamberliğin şartlarından ve hükümlerinden oldukları için onlara beyan edilmektedir. Bunlar da kullara emredilen bütün şer'î mükellefiyetler, amellerin nasıl eda edilecekleri, bu amellere ahirette karşılık gelen mükâfatlar, bunların denk düştüğü âhret halleri gibi hususlardır. Bu hususların dışında peygamberlikle ilgisi olmayan gaybî meseleler ve kıyametin ne zaman kopacağı gibi hususlara ise Allah, hiç kimseyi muttali kılmaz.<sup>61</sup>

Osmanlı tefsir geleneği içerisinde işarî tefsir anlayışının ilk ve en önemli temsilcileri arasında olan Nimetullah Nahcivânî (ö. 920/1514)<sup>62</sup> *el-Fevâtihu'l-İlahiyye* isimli tefsirinde Neml suresi 27/65. ayeti yukarıda zikri geçen müfessirlerin yaklaşımına mutabık olarak izah etmektedir. Ona göre, gök ve ötesinde bulunan melekler, yeryüzünde bulunup akıl ve idrak sahibi olan varlıklar, aklın, idrakin ve tüm duyu organlarının kapsamı dışında bulunan gaybî bilemezler. Onu yalnızca tüm zaman ve mekanlardan münezze olan Allah bilmektedir. Görünen ve görünmeyen, gizli ve açık herşeyi, karışıklık, zıtık, öne alma geri bırakma olmaksızın, sebep, neden, alet, araç, zaman, mekan ve şartlara ihtiyacı olma gibi tüm hallerden münezze bir şekilde gayba muttali olan Allah'tır. Nahcivânî, gaybın bilgisine sahip olan Allah'ın, kıyametin kopacağı bilgisi, hesap gününün keyfiyeti, ceza ve azabın mahiyeti gibi hususların bilgisinin Allah'ın kendisine has kıldığını, bahsi geçen konulardaki gaybî bilgi ve hadisleri, peygamberleri ile evliyasına dahi bildirmediğinin altını çizmektedir.<sup>63</sup>

Nahcivânî, Cin suresi 72/26-27. Ayetlerde geçen gayb konusunu, kendi perspektifinden ele alıp izah etmektedir. 26.ayeti, Neml suresinde geçen gayb ayetiyle irtibatlı olarak açıklayan Nahcivânî, Allah'a mahsus olan gayba dair bilgilerin hiç kimseye açılmayacağını, özellikle kıyamet ahvaline dair hususların mutlak gayb sahası olduğunu dile getirmektedir. Sonraki ayette “*Ancak elçilerden, bildirmek istediği bunun dışındadır.*” ifadesini, yukarıda zikri geçen müfessirler gibi manalandıran Nahcivânî, elçiyle kastedilenin öncelikle peygamber olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Allah'ın kendisi adına görevlendirip halife tayin ettiği elçisine, gayb alanında dilediği kadarını dilediği biçimde açmaktadır. Hatta Allah, gayb bilgisini verdiği elçisini, gözcü ve koruyucu meleklerle kollamaktadır. Bu görevli melekler, taşınan sırları ve gaybî bilgileri, şeytanların ve kafir cinlerin

<sup>61</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdül-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 9/47.

<sup>62</sup> Ayrıntılı bilgi için bk.Yaşar Kurt, *Nî'metullah Nahcivani ve Tasavvufî Tefsiri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 20.

<sup>63</sup> Nimetullah b. Mahmud en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* (İstanbul: Matbatu'l-Osmaniyye, 1325), 2/69.

çalmasından, kapıp kaçırmasından korumaktadırlar.<sup>64</sup> Buraya kadar zikri geçen yorumlar dikkatlice incelendiğinde İbn Kemâl dışındaki diğer Osmanlı müfessirlerinin, İbn Kemâl'in gaybın tanımında esas aldığı ayetlere yaklaşımının büyük ölçüde benzerlik gösterdiği ve konuya dair izahların neredeyse aynı bakış açısıyla incelendiği fark edilmektedir.

## 2.2. Lokman suresi 31/34. Ayetteki “Muğayyebat-ı Hamse” Meselesinin İzahı

İbn Kemâl, gayb meselesinin merkezinde yer alan Lokman suresi 31/34. ayet hakkında detaylı olarak durmakta ve bilgisi Allah'a mahsus kılınan hususların neler olduğunu gerekçeleriyle izah etmektedir. İlgili ayette “*Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez.*” geçen ve literatürde “mugayyebât-ı hamse”<sup>65</sup> olarak bilinen konular İbn Kemâl'in gaybın mutlak bilgisine ait olduğunu ifade ettiği hususlar arasında yer almaktadır. Buna göre İbn Kemâl, ayette zikri geçen ilk gayb alanının, kıyametin ne zaman gerçekleşeceği bilgisi olduğunu ve bu hususun hiçbir şekilde Allah'tan başkası tarafından bilinmeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>66</sup> Söz konusu ayette ikinci gayb türü ise yağmurun yağacağı bilgisinin Allah tarafından bilinmesidir. Nitekim İbn Kemâl, Allah'ın tedricî bir şekilde maslahatları dikkate alarak faydalı olan yağmuru belirli vakitlerde yeryüzüne indirdiğini ve bunun bilgisinin ise Allah'a has olduğunu dile getirmektedir.<sup>67</sup> Üçüncü gayb alanı ise rahimlerde bulunanın bilgisi olduğunu dile getiren İbn Kemâl, dünyaya gelecek insanın anne rahminde kız mı erkek mi, canlı mı ölü mü, eksik mi tam mı olduğu bilgisinin yalnızca Allah tarafından bilindiğini beyan etmektedir. İbn Kemâl dördüncü gayb alanının ise kişinin işleyeceği amelinin bilgisi olduğu, onun hayırlı bir işe azmettiği zaman şer bir durum ortaya çıkmasının, şer bir işe kastettiği zaman hayırlı bir vaziyetin meydana gelmesinin imkan dahilinde bulunduğunu ve bu bilginin de Allah katında mahfuz olduğunu beyan etmektedir.<sup>68</sup> Son gayb alanı ise kişinin nerede öleceği bilgisi olduğunu dile getiren İbn Kemâl, bir kimsenin kendisine bir yer belirlemek suretiyle oraya yerleşmesi ve “ben buradan ayrılmayacağım” demesine rağmen, ölümü-

<sup>64</sup> Nahcivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtibu'l-gaybiyye*, 2/453.

<sup>65</sup> Bu hususta bk. İlyas Çelebi, “Muğayyebât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 31 Ekim 2020); Salih Karacabey, “Hadisler Çerçevesinde Muğayyebât-ı Hamse Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 1994), 83-102; Polat, “Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Muğayyebati Hams (Beş Bilinmeyen)”, 48-61; Süleyman Gezer, “Lokman Sûresinin 34. Ayeti Çerçevesinde Tefsirde Bir Mahiyet Sorgulaması”, *Hitt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (Haziran 2015), 5-21.

<sup>66</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 256.

<sup>67</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 257.

<sup>68</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 257.



nün aklına gelmeyecek bir yerde gerçekleşmesinin imkânına vurgu yapmakta ve bunun da bilgisinin Allah'ta bulunduğunu belirtmektedir.<sup>69</sup>

Son gayb alanıyla ilgili Hz. Süleyman'ın yaşadığı bir hadiseye yer veren İbn Kemâl, özellikle kişinin ölümünün nasıl ve nerde gerçekleşeceğinin aslında hiç kimsenin aklına gelmeyecek bir şekilde tezahür ettiğine dikkat çekmektedir. Aktardığı bir nakle göre ölüm meleği bir gün Hz. Süleyman'ın yanına uğramıştır. Melek, onun meclisinde bulunan bir adama bakmaya başlamıştı. Adam “Bu kimdir?” diye sorunca Hz. Süleyman “Bu ölüm meleğidir.” şeklinde cevap vermiştir. Adam Hz. Süleyman'a “Sanki bu melek beni istiyor gibi.” diye söylemiş ve Hz. Süleyman'dan kendisini rüzgarla buradan uzaklaştırıp Hindistan'a götürmesini talep etmiştir. Hz. Süleyman bu adamın istediğini yerine getirdi. Daha sonra ölüm meleği gelerek Hz. Süleyman'a “Benim o adama sürekli bakmam onu çok şaşırttı. Çünkü ben onun ruhunu senin yanındayken Hindistan'da almakla emrolunmuştum.” dedi ve o adamın canını bahsettiği yerde almış oldu.<sup>70</sup> Bu rivayetten hareketle İbn Kemâl'in, bir kimsenin nerede öleceğini bilememesine dair görüşleri ve bunun sadece Allah tarafından bilindiğine dair Hz. Süleyman'ın hikayesini zikretmesi, söz konusu meselenin mutlak gayb alanı olduğuna dikkat çektiğini göstermektedir.

İbn Kemâl, mezkur ayetle ilgili meseleleri bahsi geçen yönleriyle izah ettikten sonra ilmin Allah'a, dirayetin ise insana has bir durum olduğunu beyan etmektedir. Ona göre bir kimse bilgiye ancak bazı şeyleri çabalayıp öğrenmek suretiyle ulaşabilir ve bu durum onun kesbiyle ilgilidir. Eğer bu şahıs bir bilgiyi öğrenme ve ona sahip olabilmeye dair bir yol benimsememiş ise, kendi marifetiyle elde ettiklerine ulaşamadığı gibi bunun dışında kalan bilgi sahasına uzanabilmesi de mümkün değildir.<sup>71</sup> Bu tespitinden hareketle İbn Kemâl, münecim olduğunu iddia eden bir şahsın, yağmur ve ölümden haber vermesinin, birtakım hususları kıyas etmesi ve fal bakması durumuna bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda İbn Kemâl'e göre delil yoluyla idrak edilip zan üzere kurgulan bir bilgi, daha önce zikri geçtiği üzere gayb değildir. Zira zannın bizatihi kendisi ilim ifade etmemektedir.<sup>72</sup> Bu konuyla ilgili ilginç bir anektod daha aktaran İbn Kemâl, Abbasi Halifesi Mansur'un (ö. ö. 158/775) ömrünün ne kadar olacağı hususunda bir merak içinde olduğundan bahsetmektedir. Bir rivayete göre Mansur, rüyasında elini denizden çıkarmış ve beş parmağıyla denize işaret etmişti. Âlimlerden bu rüyayı yorumlamalarını istemiş ve onlar da Mansur'un ömrünün elli yıl beş ay kadar veya buna benzer şekilde olacağına dair bazı değerlendirmelerde bulun-

<sup>69</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 257.

<sup>70</sup> Rivayetin geçtiği yer için bk Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed b. Abdullah el-Cum'a (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 12/144; İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 257.

<sup>71</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 257.

<sup>72</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 258.



muşlardır. Bu rüya hakkında ise Ebu Hanife (ö. 150/767) Mansur'a "Bu rüyanın yorumu, gaybın anahtarları beştir ve bunları yalnızca Allah bilir demektir. Sen bunun bilgisini öğrenmek istesen bile ona ulaşabilecek bir yol bulamazsın" şeklinde cevap vermiştir.<sup>73</sup>

Lokman suresindeki ilgili ayetin sebab-i nüzulüne de değinen İbn Kemâl, Hz. Peygamber'e el-Haris b. Amr isminde bir şahsın gelerek kıyametin ne zaman kopacağı, tarlasına ektiğinden dolayı yağmurun ne zaman yağacağı, hamile olan eşinin kız mı erkek mi doğuracağı, yarın hangi amelle meşgul olacağı ve nerede öleceğine dair sorular sorduğunu ve bunun üzerine de ayetin nazil olduğunu zikretmektedir.<sup>74</sup> Ancak İbn Kemâl sadece zikredilen sebab-i nüzul bilgisine dayalı olarak meselenin anlaşılması gerektiğini, zira Buhârî'nin ilgili ayet bağlamında aktardığı bir hadiste "Gaybın anahtarları beştir"<sup>75</sup> şeklinde başlayan ve Lokman suresinin ilgili ayetini okuyan Hz. Peygamber'in izahının da dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre şu hususun dikkatten kaçmaması gerekir: Ayetin tefsirinin bahsi geçen nüzul sebebine ve Buhârî'nin *Sabîb*'inde Abdullah b. Ömer'den nakledilen "Gaybın anahtarları beştir; onları Yüce Allah'tan başka hiç kimse bilmez. Onlar şunlardır: 'Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir. ....' (Lokman 31/34)" mealindeki rivayete mutabık olması, nüzul sebebi bağlamında zikredilen rivayeti yağmurun yağma vakitlerinin ve ceninin ahvaline dair bilginin Allah'a mahsus olması şeklinde anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Zira ayetin zahirinde bu mana yani bu bilgilerin bilinmesinin sadece Allah'a tahsis edilmesi net bir şekilde ortaya çıkmaktadır ve müfessirler bu hususa değinmemişlerdir.<sup>76</sup> Buradan hareketle İbn Kemâl, söz konusu ayetin ilk kısmındaki kıyametin bilgisinin Allah'a mahsus olduğunu ve bu ifadelerden sonra gelen yağmurların yağması, rahimlerde olanın bilinmesi ibarelerinin de ilk cümledeki kıyametin bilgisine atfedildiğini ve bundan dolayı bu hususların bilgisinin de yegane sahibinin Allah olduğunun belirtmektedir.<sup>77</sup> Ayetin sonraki kısmında gelen "Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez." ifadelerinin belâğat açısından kinaye sanatını içerdiğini belirten İbn Kemâl, bu iki unsurun bilgisinin de kinaye yoluyla Allah'a mahsus kılındığına ayette lazıminin zikredilmesiyle melzûmun kastedildiğine vurgu yapmaktadır.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 258.

<sup>74</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 258; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 18/585; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 16/496.

<sup>75</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sabîb* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1999), "İman" 37, "Tefsir" 31.; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sabîb-i Müslim* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1999), "İman" 5.

<sup>76</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 259.

<sup>77</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 259.

<sup>78</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 260.

İbn Kemâl, zikri geçen hadisi de dikkate alarak En'âm suresi 6/59. ayetin başındaki “*Gay-  
bin anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir.*” ifadelerinin Lokman suresindeki ilgili  
ayetin içeriğiyle mutabık olduğunu zikretmekte ve مَفَاتِحُ ibaresinin tam olarak nasıl anlaşılması ge-  
rektiği üzerinde durmaktadır. İbn Kemâl'e göre müfessirler, söz konusu kelimenin bir görüşe gö-  
re مَفْتَحُ ifadesinin çoğulu olduğunu ve mahzen anlamı taşıdığını, diğer bir görüşe göre de مَفْتَحُ ke-  
limesinin çoğulu olup anahtar manasında anlaşıldığını dile getirmektedirler.<sup>79</sup> İbn Kemâl ise sözü  
edilen kelimenin “anahtarlar” şeklinde anlaşılması gerektiğini ve bu ayet hakkında nakledilen kı-  
raat vecihlerinin de bu yönde olduğunu ifade etmektedir.<sup>80</sup> Bunun yanında İbn Kemâl, ayette sözü  
edilen mugayyebat-ı hamsenin, sadece Allah tarafından bilinen gayb alanı olarak mutlak bir surette  
ifade edilmediğini, zikri geçen hususlar dışında Allah'ın bileceği ve kimsenin muttali olamayacağı  
gayba müteallik pek çok meselenin olduğunu da vurgulamaktadır.<sup>81</sup>

İbn Kemâl söz konusu ayetteki “*Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez.*” kısmının zahiri  
üzere anlaşılması durumunda “Zeyd, Amr'ın yarın ne kazanacağını bilemez” şeklinde bir manaya  
hamledilemeyeceğini ve bunun Hz. Peygamber'in, İbn Ömer'in rivayetindeki “Yarın ne olacağını  
Allah'tan başka kimse bilemez” sözündeki anlama tekabül ettiğini dile getirmektedir. Bununla  
birlikte “*Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez.*” ifadesinin ayetin siyak-sibakı gereği hiç kimse tarafın-  
dan bilinemeyecek bir kazıyye olduğunu ve bunun açıkça dile getirildiğini belirtmektedir.<sup>82</sup>

Tefsir çalışmasında da ilgili ayete dair izahlarda bulunan İbn Kemâl, yukarıda zikrettiği  
izah ve yorumları aynı şekilde muhtasar olarak dile getirmektedir.<sup>83</sup> Şunu söyleyebiliriz ki, İbn  
Kemâl'in, mugayyebat-ı hamse özelindeki düşüncelerine tefsirinde daha kısa, risalesinde ise uzun  
bir şekilde yer vermesi, Osmanlı tefsir yazıcılığı geleneğinde, tam bir tefsir eseri kaleme alınması  
yerine konu veya ayet tefsiri şeklindeki müstakil çalışmaların yapılmasının ön planda olduğunun  
müessesem halidir.

### 2.2.1. Mugayyebat-ı Hamse Meselesine Diğer Osmanlı Müfessirlerinin Yaklaşımı

Gayb meselesinin odak noktasındaki ayetlerinden olan Lokman suresi 31/34. ayet hakkın-  
da Molla Gürânî, yukarıda zikri geçen İbn Kemâl'in görüşlerine benzer bir yaklaşım sergilemekte-  
dir. Gürânî'ye göre kıyamet vakti ile yağmurun yağma zamanı yalnızca Allah'a mahsus kılınmıştır.  
Ayetin nazmı ve ifadelerin birbirine atıfla zikredilmesi buna açıkça delalet etmektedir. Ayrıca

---

<sup>79</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 1/260.

<sup>80</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 261.

<sup>81</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 261.

<sup>82</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 262.

<sup>83</sup> İbn Kemâl Pâşâ, *Tefsîru İbn Kemâl Pâşâ*, 8/188.

Gürânî, rahimlerde olanın kemiyet ve keyfiyeti, kimin yarın ne kazanacağı veyahut başına ne iş geleceği ile nerede ve hangi durumda öleceğinin bilgisinin de Allah'a mahsus olduğunu ve bunun kinaye yoluyla ifade edildiğini beyan etmektedir.<sup>84</sup>

Mugayyebât-ı hamse hakkında Ebussuûd Efendi, zikri geçen ayeti İbn Kemâl'in izah ve değerlendirmelerine göre açıklamaktadır. Öncelikle ayetin sebep-i nüzulü hakkında bilgi veren müfessir Ebussuûd, el-Haris b. 'Amr'in Hz. Peygamber'e gelerek bazı soruları yöneltmesi üzerine bu ayetin indiğini dile getirmektedir. Bunun yanında İbn Kemâl'in, Hz. Süleyman'la ilgili aktardığı rivayete de yer veren Ebussuûd Efendi, Allah'ın gaybın mutlak bilgisine sahip olduğunu, kul, anlamak için bütün çarelere başvurursa ve bu yolda bütün imkânlarını harcansa da kendi yapacağı işlere ve onların akıbetine muttali olamayacağını ifade etmektedir.<sup>85</sup>

Nahcivânî, ilgili ayet bağlamındaki görüşlerini zikrederken öncelikle İbn Kemâl başta olmak üzere diğer Osmanlı müfessirlerinin dile getirdiği sebebe-i nüzul bilgilerini aktarmakta ve kendi izahlarını ortaya koymaktadır. Ona göre, mugayyebat-ı hamse bağlamında kıyametin ne zaman kopacağı, yağmurun ne zaman yağacağı, annelerin rahimlerinde bulunanın ne olduğu, hiçbir kimsenin yarın ne yapacağı ve başına ne geleceği ile nerede öleceğinin bilgisine Allah dışında başka hiç kimsenin muttali olması mümkün değildir. Öyle ki insanoğlu ne kadar düşünüp tedbir alsın, çalışıp hazırlansa ve tüm gayretini tüketse de yarın meydana gelecek olan hâdisleri, hatta bugün, bir saat ve bir an sonrasını bilemez. Buna ilave olarak insanın kendisi sır ve gizliliklerle dolu bir varlıktır. Bu bakımdan gayba dair bütün bilgiler Allah'a mahsustur; onun ilmi her şeyi ve herkesi kuşatmıştır.<sup>86</sup>

Zikri geçen izah ve yorumlamalar ekseninde İbn Kemâl dışındaki müstakil eser sahibi Osmanlı müfessirlerinin mugayyebat-ı hamse meselesine yönelik yaklaşımlarının benzer surette olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede söz konusu ayetin izahında yer verdikleri rivayetler ve yorumlamalarının İbn Kemâl'in izahlarıyla örtüştüğünü, bu bakımdan gaybın bilinmesi noktasındaki anlayışın ortak bir yöne sahip olduğunu belirtmemiz mümkündür.

### **2.3. İbn Kemâl'in Saffat Suresi 38/6-10. Ayetleri Çerçevesinde Gaybın Bilgisinin Korunması Meselesine Yaklaşımı**

İbn Kemâl, Lokman suresinin 31. ayetiyle ilgili ayetle bağlantılı olarak, gaybın tecrübî bir alanda bilinmesi ve bu husustaki tartışmaları da gündemine almaktadır. Özellikle bazı durumlarla

---

<sup>84</sup> Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî*, 4/144.

<sup>85</sup> Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akeli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 7/78.

<sup>86</sup> Nahcivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhîyye ve'l-mefâtihu'l-gaybîyye*, 2/138.

irtibatlı olmak suretiyle gelecekte olması muhtemel hâdiselerin bilinmesi, bu konuda görüş ileri süren bazı şahısların varlığı ve gaybın bilgisinin insan dışındaki diğer varlıklar tarafından (şeytan, cin vb.) “alınıp götürülmesi” hususlarına temas etmektedir.

İbn Kemâl rahimlerde olanın kadınlarda meydana gelen bazı hallerde belirginleşmesi ve gelecekte olması muhtemel olayları çeşitli karinelerle haber veren kimselere dair Kurtubî'den bir takım bilgiler aktarmakta ve onun bu hususlardaki yaklaşımını benimsemektedir. Kurtubî'ye göre hamile kadınlarda görülen bazı fizikî değişimler, çocuğun cinsiyetinin tahmin edilmesinde tecrübî bilgi olarak kullanılmaktadır. Bu hususta bir bilginin verilmesi, zorunlu değil adeten hasil olmaktadır. Bundan dolayı, böyle bir bilgiyi zikreden kimse kafır veya fasık olarak değerlendirilmez. Kurtubî, bu konuyla bağlantılı olarak ay ve güneşin tutulması hakkında haber verenlerin, tedip edilmesi ancak cezalandırılmaması gerektiğini dile getirmektedir. Nitekim Allah “*Aynı dolaşımı için de konak yerleri (evreler) belirledik.*”<sup>87</sup> şeklinde buyurmakta ve gökteki cisimlerin hareketlerinin tespitinin mümkün olabileceğini dile getirmektedir. Bununla birlikte, söz konusu hadiselerden haber verenlerin ay ve güneş tutulması hakkındaki bilgileri halkla paylaşımlarının insanların zihninde şüphelerin oluşmasına sebebiyet vermektedir. Zira avam, bu ve diğer gaybî iddialar arasındaki farkı idrak edemezler.<sup>88</sup>

İbn Kemâl, Kurtubî'nin tecrübî bilgiye dayalı olarak söylediklerinin yanında, *arrâf* diye nitelendirilen ve bazı konularda gelecekte haber veren kimseler hakkındaki izahları ile gaybî bilgilerin cin ve şeytan tarafından ele geçirilmesi meselesindeki görüşlerine de yer vermektedir. Zira İbn Kemâl, gayb meselesini bütün boyutlarıyla tartışmakta ve bu noktada Kurtubî'nin değerlendirmelerini dikkate almaktadır. Kurtubî, Hz. Peygamber'in; “Her kim bir *arrâf*ın yanına gider de ona soru soracak olursa, kırk gün onun hiç bir namazı kabul edilmez.”<sup>89</sup> şeklindeki hadisi aktarmakta ve *arrâf*ın, gaybı bildiğini iddia edip bir takım sebep ve mukaddimelerin delâleti ile geleceğe dair tahminlerde bulunan ve müneccimlik eden kimse olduğunu dile getirmektedir. Bu kimseler, kuşlar veya taşlardan medet umarak geleceğe dair bazı haberleri bildiklerini ileri sürmektedirler. Kurtubî, *arrâf* ve benzeri kimselerin, gelecekte haber vermesi ile ilgili başka bir boyuta, Hz. ‘Âişe’den nakledilen bir rivayeti zikrederek değinmektedir. Rivayete göre sahabîlerden bazıları Hz. Peygamber’e kâhinler hakkında soru sordular, O da: “Onlar hiçbir şey değildirler” diye cevap verdi. Ardından “Ey Allah'ın Rasulü, onlar bize bazen bir şey söylüyorlar, o da gerçek olarak ortaya çıkıyor.” şeklinde bir soru ilave ettikleri zaman Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “İşte o doğru çıkan

<sup>87</sup> Yâsîn, 36/39.

<sup>88</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 1/263. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/403.

<sup>89</sup> Müslim, *Sabîh-i Müslim*, “Selam”, 35.

cininin bellediği hak sözdür. O, bu sözü kendi dostunun kulağına fısıldar. O da hak söze yüz tane yalan katar.”<sup>90</sup> Bu rivayeti dikkate alan İbn Kemâl, gayb alanına taalluk eden bazı bilgilerin, cin ve şeytanlar tarafından çalınabileceğine işaret etmekte ve konuyla doğrudan bağlantılı olan Saffât suresi 37/6-10. ayetleri bu hususta değerlendirmeye almaktadır.

Saffât suresi 37/6. ayetteki “*Biz, en yakın göğü zinetlerle, yıldızlarla donattık.*” ifadesini İbn Kemâl, Allah’ın zinet olarak nitelendirdiğinin melekler olduğunu ve onların gökyüzünü koruduğu şeklinde yorumlamaktadır. Bu ayetin hemen akabindeki “*Onu itaatten çıkan her şeytandan koruduk.*”<sup>91</sup> kısmını da İbn Kemâl, Allah’ın en yakın göğü şeytanların şerrinden muhafaza etmek için melekleri yaratması şeklinde izah etmektedir. İbn Kemâl sonraki ayetlerde geçen “*Onlar, yüce topluluğu (ileri gelen melekler topluluğunu) dinleyemezler. Kovulmaları için her taraftan taş tutulurlar. Onlar için sürekli bir azap da vardır.*”<sup>92</sup> ifadelerini zikrederek şeytanın, Allah’ın yarattığı ve en yakın göğü muhafaza etmek için yerleştirdiği meleklerden birtakım bilgileri alma teşebbüslerinde bulduklarının altını çizmekte, şeytanların uzaklaştırılması için melekler tarafından “*şihâb/ateş parçası-göktaşı*” atıldığını zikretmektedir. Hatta İbn Kemâl, son zikrettiği izah bağlamında Osmanlı tefsir geleneğini besleyen<sup>93</sup> önemli tefsir kaynaklarından Necmeddîn Ömer en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*’ine atıfta bulunmakta ve Nesefî’nin ayette zikredilen “*zinetlerin*” sabit olduğunu-ki bunlardan melekleri kastetmektedir- şeytanlara ise diğer dağılmış yıldızların parçalarının atılarak onların uzaklaştırıldığına dair bir izahta bulunduğunu<sup>94</sup> beyan etmektedir.<sup>95</sup>

İbn Kemâl, gayb meselesini incelediği ayetlerde sürekli atıfta bulunduğu Kurtubî’ye sözü edilen ayetler çerçevesinde tekrar başvurmakta ve onun görüşlerini doğrudan aktarmaktadır. Kurtubî’ye göre bu konuda nakledilen rivayetler bulunmakta ve bunların genel olarak muhtevası şu şekildedir: Şeytanlar gökyüzüne doğru çıkar ve dinlemek amacıyla biri diğerinin üzerine çıkardı. En cesurları gökyüzüne doğru ilerler ve daha sonra ondan sonraki, sonra da diğeri geldi. Allah yer işleri ile ilgili bir emir verir. Gökte bulunanlar bu emri aralarında konuşur ve gökyüzüne en yakın şeytan bu konuşmaları duyardı. Hemen akabinde şeytan işittiği bu sözü kendisinin altında bulunanlara iletirdi. Dinlediği bu sözü diğerine aktarırken bazen gelen alevli bir ateş onu

<sup>90</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-sabîh*, “Edeb”, 117; Müslim, *Sabîh-i Müslim*, “Selam”, 123.

<sup>91</sup> es-Saffât, 37/7.

<sup>92</sup> es-Saffât, 37/8-9.

<sup>93</sup> Bu hususta şu tespitleri aktarmak yerinde olacaktır: “*et-Teyisîr*’in Osmanlı dönemi tefsiri üzerinde belirli bir etkisi olduğunu onun Osmanlı ilmiyesi içerisinde çokça istinsah edilmiş ve okunmuş olmasından hareketle söylemek mümkün olduğu gibi haşiyelerinde ve kimi müstakil tefsirlerde kendisine yapılan atıflardan da anlayabiliyoruz.” Muhammed Coşkun, “Giriş: Ömer en-Nesefî: Hayatı ve Eserleri”, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 31.

<sup>94</sup> Bk. Necmeddîn Ömer en-Nesefî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr* (İstanbul: Dâru’l-Lübâb, 2019), 12/395.

<sup>95</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fi Tahkiki’l-Gayb”, 1/265-266.

yakardı, bazen de onu yakmazdı. İşte bu söz kâhinlere kadar iner, onlar buna yüz yalan daha katarlardı. Söz konusu çaldıkları bilgiler doğru olarak çıkar, bunun neticesinde ise cahiller, kâhinlerin söylediklerinin hepsinin doğru olduğuna inanırlardı. Ancak Allah, İslâm'ı/Hz. Peygamber'i gönderince, bu sefer sema sıkı bir biçimde muhafazaya alındı. Bir söz işiten her şeytana alevli bir yıldız gönderildi ve kendisi bunlardan kurtulamadı. Son kısımda Kurtubî, şeytanları kovalamak üzere atılan yıldızların insanların, kayıyor gördükleri yıldızlar olduğunu ifade etmektedir.<sup>96</sup>

İbn Kemâl, naklettiği bu izahtan sonra şeytanların semadan bu bilgileri işitip onlara alev toplarının atılmasının, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce de var olup olmadığına dair Kurtubî'nin takdiri bir sorusunu nakletmekte ve bu konuya dair izahları aynı şekilde ondan aktarmaktadır. Kurtubî'ye göre, şeytanlar Hz. Peygamber gönderilmeden önce de meleklerden bazı bilgileri alıyorlardı. Kimi zaman alevli bir ateşe maruz kalırken kimi zaman da bundan kurtuluyorlardı. Bu şeytanlar insanlar arasında casusluk yapan kimselere benzerlerdi. Bu casus gibi olan şeytanların, kimisi ihtiyacını ele geçirirken, diğeri bunu yapamayabilirdi. Birisi bu alevli ateşlerden kurtulurken, diğeri kurtulamayabilir, bilakis yakalanır ve cezaya çarptırılırdı. ~~Ne zaman ki~~ Hz. Peygamber'e nübüvvet vazifesi verilince, semanın muhafazası daha yüksek bir seviyeye çıkarıldı. Daha önce var olmayan alevli ateş topları hazırlandı. Böylelikle önceleri bilgileri çalıp götüreren şeytanların, semanın her bir tarafından kovulup uzaklaştırılmaları gerçekleştirilmiş oldu. Böylece şeytanlar semada meydana gelen hiçbir şeyi işitecek gücü bulamaz oldular. Ancak onlardan, ayette ifade edildiği üzere çok hızlı hareket ederek "hızlıca çalıp götürerler" bundan müstesna olabilişti. Böyle birinin de arkasından yere inip onu diğerkardeşlerine telkin etmeden önce alevli bir ateş izlemekte ve onu yakmaktadır. İşte bundan dolayı da Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle birlikte kâhinlik iptal edilmiş ve artık risalet ve nübüvvetin ilmi gerçekleşmiştir.<sup>97</sup>

İbn Kemâl, söz konusu izahtan sonra tekrar Ömer Neseî'nin söz konusu ayetlerle bağlantılı olan Hicr suresindeki ayetin<sup>98</sup> izahında İbn Abbas'tan naklettiği rivayeti aktarmaktadır. Bu izaha göre, önceleri şeytanlar semadan alıkonulmuyorlar, oraya girerek istedikleri bilgileri alıp kâhinlere ulaştırıyorlardı. Ancak Hz. İsa dünyaya geldiği zaman, şeytanlar üç semaya yaklaştırılmadı. Bununla birlikte Hz. Peygamber dünyaya geldiği vakit, bu şeytanlar bütün semalardan uzaklaştırıldılar. Böylece o şeytanlar herhangi bir melekten söz alıp götürmeye teşebbüs ettiği vakit, üzerine mutlaka alevli bir ateş atılarak taşlanır. Ancak bu alevli taş isabet etmez ise, bu bilgi şeytan tarafın-

---

<sup>96</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 1/267; Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*, 18/14.

<sup>97</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 1/267-268; Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*, 18/12-13.

<sup>98</sup> "Onu kovulmuş her şeytandan koruduk." el-Hicr, 15/17.



dan alınıp götürülür. Yeryüzüne cin olarak geri döner ve bununla insanların aklını karıştır.<sup>99</sup> İbn Kemâl, bu hususun delili olarak Cin suresindeki “*Doğrusu biz (cinler topluluğu, meleklerin sözünü dinlemek için) semayı yokladık da, onu (meleklerden ibaret) çok kuvvetli bekçiler ve şibaplarla (akan yakıcı yıldızlarla) doldurulmuş bulduk. Halbuki biz (Peygamberin gönderilmesinden önce) haber dinlemek için göğün bazı (bekçilerden boş) yerlerine otururduk; fakat şimdi, kim dinleyecek olursa, kendisini gözetleyen bir şibap (yakıcı bir yıldız) buluyor. Doğrusu biz bilemeyiz; o arzdaki kimselere bir fenalık mı istenmiştir; yoksa Rableri onlara bir iyilik mi dilemiştir?*”<sup>100</sup> ayetlerini zikretmektedir.<sup>101</sup> Bunun hemen akabinde İbn Kemâl, Ömer Neseî’nin söz konusu ayetleri zikrettikten sonraki “Peki, alevli ateşlerin atılması, yıldızların yerlerinden oynaması ne zaman gerçekleşmektedir?” sorusunu dile getirmektedir. Neseî’ye göre bu sorunun cevabı, Katade’den aktarılan şu nakildir: Hz. Peygamber’e vahiy ineceği esnada, alevli ateşler hazırlanır ve gökyüzünde çok kuvvetli bekçiler ortaya çıkar. Zira o esnada Allah’tan yeryüzü ehline nazil olan vahyin içerisine hiçbir şeytan müdahalede bulunamaz. Buna ilave olarak Neseî, Übey b. Kab’ın, Hz. İsa’nın gökyüzüne yükseltilmesinden beri şeytanlara alevli topların atılmadığını, bu hadisenin Hz. Peygamber’in nübüvvetiyle birlikte zuhur ettiğini dile getirdiğini aktarmaktadır. Hatta İbn Kemâl, zikri geçen bu izahlardan sonra Ömer Neseî’nin cahiliye şairleri arasında bu meselenin bilindiğini ve söz konusu hâdiseleri şürlerinde işledikleri şeklindeki tespitini de nakletmektedir.<sup>102</sup> Bu bağlamda İbn Kemâl, semadan şeytanların bazı bilgileri ele geçirmesi hususunda zikri geçen bütün hususları değerlendirerek, şeytanların Hz. Peygamber gönderilmeden önce semadan bazı bilgileri taşımış olduklarının mümkün olduğunu ancak Allah’ın son peygamberini gönderdikten sonra bu hadisenin ortadan kalktığını beyan etmektedir.<sup>103</sup>

İbn Kemâl, cahiliye döneminde kehanet meselesiyle ilgili üç tip insandan bahsetmektedir. Birinci kısımdaki kişiler, cin taifesiyle arkadaş olan kimselerdir. Bu cinler, gökyüzünden hızlıca alıp getirdiği haberleri arkadaşları olan o kimselere ulaştırmaktaydı ve bunlar da insanlara cinlerin getirdiği haberi ulaştırmaktaydılar. İbn Kemâl’e göre, Hz. Peygamber’in gönderilmesiyle bu durum ortadan kalkmıştır. İkinci grupta yer alanlar dünyanın değişik bölgelerinde gelecekte olması muhtemel bazı hadiseleri birtakım delilleri takip etmek suretiyle tahmin edenlerdir. Bir başka açıdan zikredecek olursak bu kimseler, geleceğe dair haberler vermektedirler. Bu şahısların ileri sürdükleri gayba dair hususların gerçekleşmesini, Mu’tezile ile bazı kalamcılar imkansız görmektedirler. İbn Kemâl ise bu kimselerin geleceğe dair kehanetlerinin meydana gelmesinin aklen mümkün olduğu ancak

<sup>99</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki’l-Gayb”, 1/268; Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 9/179.

<sup>100</sup> el-Cin, 72/8-10.

<sup>101</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki’l-Gayb”, 1/269.

<sup>102</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki’l-Gayb”, 1/269-270; Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 15/49.

<sup>103</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki’l-Gayb”, 1/271.



tam tersinin de olabileceğini söylemektedir. Buna karşılık, böyle kimselerin sözlerinin tasdik edilip dinlenilmesi şeriat tarafından yasaklanmıştır. Üçüncü kısımda yer alanlar ise münecimlerdir. Bunlar Allah'ın yarattığı bazı türleri (cin, şeytan) insanlara bir kuvvet olarak musallat etmektedirler. Ancak bu şahısların yalanları oldukça fazladır. İbn Kemâl, sözünü ettiği bu üç kategoride yer alan şahısların yaptıklarının “kehanet” alanına dahil edildiğini ve bu faaliyetlerin şeriat tarafından yalanlanıp yasaklandığını, özellikle daha önce zikri geçen hadisleri de zikrederek açıkça beyan etmektedir.<sup>104</sup>

### 2.3.1. Saffat Suresi 38/6-10. Ayetleri Hakkında Diğer Osmanlı Müfessirlerinin Yaklaşımı

İbn Kemâl'in gayb meselesiyle yakından irtibatlandığı Saffat suresi 38/6-10. ayetlere dair Molla Gürânî'nin izahlarının dikkate değer olduğunu söyleyebiliriz. Gürânî, söz konusu ayetlerin ilk ikisini kıraat ve dilbilimsel açıdan izah etmekte, Allah'ın göklerde yarattıklarının mahiyetine dair birkaç hususa kısaca yer vermektedir.<sup>105</sup> Hemen akabindeki 8. ayet olan “*Onlar, yüce topluluğu (ileri gelen melekler topluluğunu) dinleyemezler. Kovulmaları için her taraftan taşla tutulurlar*” kısmını izah eden Gürânî, bütün şeytanların meleklerin yanına çıkamaya çabalayıp onların işitmelerinin tamamen engellendiğini dile getirmektedir. Ayrıca Gürânî 9. ayetin “*Uzaklaştırılırlar. Onlara (ahirette) devamlı bir azap var*” kısmını önceki ayetle irtibatlandırarak şeytanların herhangi bir şeyi melekler topluluğundan duymak üzere yaptıkları hamlelere karşılık verildiğini ve yaklaşmaya çalıştıkları yerden her şekilde uzaklaştırıldıklarını, ahirette de bunların ebedî azaba düşer olacaklarını beyan etmektedir. Bundan sonra Gürânî, 10. ayetteki “*Ancak onlardan (şeytanlardan) sözü çalıp kapalı olur. Onu da delip geçen bir alev izler (ve yok eder).*” ifadeleri izah ederken şeytanların aldıkları bazı bilgilerin onlar tarafından alınır alınmaz alev topuyla yok edildiklerini söylemektedir. Hatta Gürânî, İbn Kemâl'in ilgili ayet bağlamında İbn Abbas'tan naklettiği rivayete atıfta bulunmakta, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden sonra şeytanların göklerden bilgiyi alıp kaçması hadisesi olduğu anda onların alev toplarıyla vurularak yok edildiğini belirtmektedir. Öyle ki Gürânî, yine İbn Kemâl'in zikrettiği bir nakli aktararak Hz. Peygamber'in doğumundan sonra şeytanların yaptıkları bu girişim sırasında alevli toplar tarafından vurulduğunu ve göklerden hiçbir bilgiyi işitemediklerini söylemektedir.<sup>106</sup>

Söz konusu ayetler bağlamında Ebussuûd Efendi'nin izahlarının da İbn Kemâl ve Molla Gürânî'yle benzerlik arz ettiği görülmektedir. Özellikle Saffât 37/9-10. ayetleri esas alan Ebus-

<sup>104</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 1/272.

<sup>105</sup> Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî*, 4/367.

<sup>106</sup> Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî*, 4/367-368.

suûd, göklerin şeytanlardan korunduğunu ve herhangi bir yaklaşma teşebbüsünde bulduklarında kovulduklarına ve bu arada onların karşılaştıkları azaba da dikkat çekildiğini söylemektedir. Buna göre şeytanlar, göklere yükselmeyi arzu ettiklerinde, göklerin her tarafından kovulurlar ve onlar için dünyada kendilerine ateş atılması azabından başka bir de ahirette sürekli bir azap bulunmaktadır. Hatta Ebüssuûd Efendi, şeytanların gökyüzünden bir şey çalıp götürme hamlelerinin boşa gittiğini, ışıklarıyla sanki havayı delen parlak bir alevli topun onları kovalayarak yakıp öldürdüğünü ve bundan dolayı şeytanların hiçbir bilgiyi edinemediklerini dile getirmektedir.<sup>107</sup>

Nahcivânî, bahis konusu ettiğimiz ayetler hakkında diğer Osmanlı müfessirlerinin izahlarına yakın açıklamaları zikretmektedir. 8. ayetten başlayan Nahcivânî, şeytanların melekler topluluğunun yaptığı zikirleri, tesbihleri, kulların kurtuluşları için yaptıkları istiğfarları ve tüm gizli konuşmaları Allah'ın engellemesiyle dinlemek ve duymaktan alıkonulduklarını beyan etmektedir. Ona göre şeytanlar ve cin topluluğu yaratılmışlar içerisinde meleklerle en çok benzeyen varlıklardır. Bundan dolayı Allah onların, meleklerin görevleriyle ilgili sırları duymasını engellemektedir. Çünkü bu varlıklar, meleklerden duyduklarını çarpıtıp başka şekilde aktarmak suretiyle insanları yoldan çıkarmaktadırlar. Hemen akabindeki iki ayette ise Nahcivânî, şeytan ve cin taifesinin meleklerden çalmaya teşebbüs ettikleri esnada kovulup lanetlendiklerini ve bu sebeple ahirette ebedi olarak kalacaklarını dile getirmektedir. Zira meleklerin bilgi ve haber alamaya çalıştıkları meclisin, Allah tarafından sürekli korunduğunu, onların meleklerden bir parça haber koparmalarıyla birlikte alevli bir topun fırlatılarak yok edildiklerini ifade etmektedir.<sup>108</sup>

Buraya kadar yer verdiğimiz yorum ve izahlardan görüldüğü üzere İbn Kemâl dışındaki diğer müfessirlerin de sözü edilen ayetler hakkında düşüncelerinin neredeyse aynı minvalde olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte İbn Kemâl'in izah ve yorumlamalarının ilgili eserinde daha detaylı olduğunu, farklı kelimâ mülâhazaları dikkate aldığını söylememiz gerekir.

#### 2.4. Gayb Meselesinin Kerametle İlişkisi ve Bazı Fıkhî Değerlendirmeler

İbn Kemâl şeytan cin gibi varlıkların semadan bilgi alıp götürmesinin Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle birlikte sona erdiğine dair izahlarından sonra bir başlık atarak Zemahşerî'nin kerameti inkar eden görüşlerine yer vermek suretiyle, keramet-gayb ilişkisi üzerinde durmaktadır. O, Zemahşerî'nin Cin suresi 72/26-27. ayetlerini delil getirmek suretiyle kerametle imkansızlığına işaret ettiğini dile getirmektedir. Öyle ki Zemahşerî (ö. 548/1144) ayette dile getirilen “*Ancak elçilerden, bildirmek istediği bunun dışındadır.*” kısmının yalnızca Allah'ın nübüvvet için seçtiği peygam-

---

<sup>107</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-âkeli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 7/185-186.

<sup>108</sup> Nahcivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtibu'l-gaybiyye*, 2/211.

berler olduğunu ve Allah'ın razı olduğu diğer kulların ise bu kapsama dahil edilmediğini söylemektedir. Ona göre bu ayette kerametlerin iptaline bir işaret vardır. Çünkü keramet izâfe edilen kimse, kendisinden razı olunan bir evliya bile olsa, elçi değildir. Oysa Allah gaybı kendilerine bildirmeyi, razı olunanlar arasından seçtiği elçilere özgü kılmıştır. Ayrıca burada kehânet ve yıldızların durumundan hareketle gayble ilgili tahminlerde bulunmanın boş işler olduğu beyan edilmektedir. Zira bu iki işle meşgul olanlar, Allah'ın rızasından en uzak ve O'nun gazabına en çok uğrayan kişilerdir.<sup>109</sup>

İbn Kemâl, söz konusu yaklaşıma karşılık Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* isimli eserine haşiye yazan İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-İntisaf* adlı eserinde, ilgili yorum bağlamında Zemahşeri'ye yönelik tenkitlerine yer vermektedir. İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşeri'nin keramet inancını reddetmesi genel bir iddia iken, delil getirdiği karine ise hususîdir. Zira Allah'ın razı olduğu kullarına keramet vermesi caiz iken, onları gayba muttali kılması mümkün değildir. Bundan dolayı Zemahşeri'nin delillendirmesi hatalıdır. İbnü'l-Müneyyir bu hususta daha da ileri giderek Zemahşeri özelinde Mutezile'nin keramet inancını reddetmesinin sebebini, Allah'ın onları hiçbir zaman dost kabul etmemesi noktasındaki şüphelerinden kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>110</sup>

Zemahşeri'nin keramet anlayışına karşı, İbnü'l-Müneyyir'in ifadeleriyle cevap veren İbn Kemâl, Beyzâvî'nin Cin suresi 72/27. ayetteki "elçiler" ifadesiyle kastedilenin "melekler" olduğu şeklindeki yaklaşımını ve onun Zemahşeri'nin ilgili ayet bağlamında kerameti reddetmesine dair itirazını dile getirmektedir. Buna göre Beyzâvî, ayetteki kastın melekler olduğunu ve evliyanın keramet olarak gâibten haber vermeleri ancak meleklerden almakla olabileceğini ve bu durumun bizim, âhret bilgilerini peygamberlerden öğrenmemiz gibi olduğunu dile getirmektedir. Ancak İbn Kemâl, Beyzâvî'nin söz konusu izahından hemen önce Allah'ın dilediği elçilere ilminden bir kısmını ona mucize olması için bildirdiğini ancak daha sonra ayette dile getirilen elçiyi meleklerle tahsis ettiğini ve bu izahın çelişki arz ettiğini dile getirmektedir. Hatta İbn Kemâl, "*Hiç kimseye gaybını bildirmez;*" ayetini dikkate alarak Allah'ın gaybı kendisine mahsus kıldığını ve Beyzâvî'nin gaybın bir kısmının elçilere Allah tarafından haber verilmesini bir mucize olarak izah etmesine anlam veremediğini ifade etmektedir.<sup>111</sup>

İbn Kemâl gayb-keramet ilişkisi bağlamında Zemahşeri'nin ilgili ayetler üzerinden yaptığı temellendirmeye dair nihaî açıklamasını yapmaktadır. Ona göre Allah gayb alanını kendine mahsus kılmış, nübüvet için seçtiği peygamberlerine de bu sahadan bazı bilgileri haber vermiştir. Bu

<sup>109</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/619-620.

<sup>110</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 1/277.

<sup>111</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 1/278; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/1104.

bağlamda ayetin, siyak-sibaki ve ifade ettiği anlam dikatte alındığında Zemahşeri'nin irtibatlandırıldığı gibi keramet konusuyla doğrudan bir alakası bulunmamaktadır. Zira ayette, Allah'ın gaybı bilen yegane ilah olduğu, bu alandaki bilgilerden bir kısmını sadece peygamberlerine bildirdiği ifade edilmekte ve bundan dolayı peygamberler dışında başka bir kimsenin gayba muttali oluşuna işaret eden hiçbir karine bulunmamaktadır.<sup>112</sup> Bu izahın hemen akabinde İbn Kemâl, az önce zikrettiği Beyzâvî'nin ayette elçilerden kastın “melekler” olduğuna dair yaklaşımının tutarsızlığına işaret etmektedir. Zira söz konusu ayetin son tarafında geçen “*Çünkü Allah, peygamberin önünden ve ardından muhafız melekler tayin eder (de O'nu korurlar).*”<sup>113</sup> İfadesi Beyzâvî'nin, elçileri “melekler” şeklinde izah etmesinin yanlışlığını açıkça göstermektedir. İbn Kemâl'e göre Beyzâvî'nin dediği gibi şayet ayette elçilerden maksat “melekler” ise, o zaman melekleri korumak için neden yeniden başka melekler görevlendirilsin? İbn Kemâl, bu ayette Allah'ın peygamberine vahiy göndermesinden bahsettiğini, meleklerin ise vahyi korumakla görevlendirildiğini ve bundan dolayı ayetteki “elçiler” ifadesinin “melekler” olarak anlaşılmasının uygun bulunmadığını belirtmektedir.<sup>114</sup>

İbn Kemâl, zikri geçen bahislerin ardından ele aldığı konulardan hareketle muhtemelen takdiri olan bir soruyu gündeme getirmektedir. Buna göre bir kimse “Ben çalınıp kaybolan herşeyin yerini bilirim” dese, şer'î açıdan durumu ne olur? İbn Kemâl, bu sorunun cevabını Hanefî fakihlerinden olan Muhammed b. Fadl'den<sup>115</sup> (ö. 381/991) nakille vermekte ve onun böyle bir bilgiyi söyleyen ile bunu tasdik eden kimsenin kafır olduğuna dair bir fetva verdiğini dile getirmektedir. Zikri geçen soruya ilave olarak sözü geçen kişi “Ben çalınan şeylerin nerede olduğunu cinlerin bana verdiği bilgi sayesinde bilebiliyorum.” derse, İbn Fadl'a göre bu kimseyi tasdikleyen kişi küfre düşmüş olur. Zira Hz. Peygamber'in “Kim bir kahine gider ve onun söylediğini tasdik ederse Muhammed'e nazil olanı inkar etmiş olur.” hadisi<sup>116</sup> bu husustaki hükmü açıkça beyan etmektedir. Bununla birlikte İbn Kemâl, cinlerin haber vermesi ve bu hususta verilen hükümlerle ilgili olarak tartışmalı bir durumun olduğunu dile getirmektedir. Zira cinlerin çalınıp kaybolan şeylerden haber vermesinin, gayb ilmiyle doğrudan alakalı olmayabileceğini, bizim göremediklerimizin cinler tarafından görülemeyeceği gibi bir durumun hasıl olmadığını, dolayısıyla bu konuya varlık

<sup>112</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 1/278-279.

<sup>113</sup> el-Cin, 72/27.

<sup>114</sup> İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fî Tahkîki'l-Gayb”, 1/279.

<sup>115</sup> Bk. Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah İbn Sâlim b. Ebu'l-Vefâ, *el-Cevâbiru'l-maşîyye fî tabakâti'l-Hanefîyye* (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 3/300.

<sup>116</sup> Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (Dımaşk: Mektebetü İbn Hacer, 2004), “Tib”, 22; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Nâsirüddin Elbânî (Riyad: el-Mektebetü'l-Maârif, 2008), “Taharet”, 122.

düzlemi çerçevesinde bakılması gerektiğinin altını çizmekte ve çalışmasını nihayete erdirmektedir.<sup>117</sup>

### **Sonuç**

İbn Kemâl'in gayb meselesi özelindeki yorum ve görüşlerini mukayeseli olarak tahlil ettiğimiz bu çalışmamız neticesinde ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralamak mümkün gözükmektedir:

-İbn Kemâl'in yalnızca fıkıh sahasında değil aynı zamanda tefsirde önemli bir sima olduğunu, gayb ayetleri hakkında izah ve yorumlamaları, bu hususta kullandığı tefsir kaynakları, ayetler arasında kurduğu irtibatlar üzerinden değerlendirmek mümkündür. Zira İbn Kemâl, bir fakih olmanın ötesinde aynı zamanda Osmanlı tefsir geleneğinin kilit müfessirleri içerisinde ilk sıralarda yer almaktadır.

-İbn Kemâl, gaybın bilinmesi noktasında Mu'tezile'nin görüşlerinden tamamen farklı olarak ehl-i sünnetin yaklaşımını savunmakta, gaybın delil yoluyla idrak edilip zan üzere kurgulanan bir bilgi alını olmadığını ve onun bizatihi Allah'a mahsus kılındığını beyan etmektedir. Bununla birlikte Allah'ın gayb alanından dilediği kadarını peygamberlerine bildirdiğini ve bunun vahiy aracılığıyla gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle birlikte şeytan ve cin taifesinin göklerdeki meleklerden bilgi almasının ortadan kalktığını ve vahyin her açıdan korunduğunu açıkça dile getirmektedir. Bunun yanında Zemahşeri'nin gayb ile keramet ilişkisini irtibatlandırmasının yanlışlığına dikkat çekmekte ve her iki alanın birbirinden farklı oluşuna açıkça vurgu yapmaktadır.

- İbn Kemâl'in gayb ayetleri hakkındaki görüşlerinin neredeyse benzer yaklaşımlarla Molla Gürânî, Ebussuûd Efendi ve Nahcivânî gibi Osmanlı müfessirleri tarafından benimsendiğini görmekteyiz. Bu durum Osmanlı tefsir geleneğinde her ne kadar görüş farklılıkları olsa da birçok konuda aynı tavrın gösterildiği, benzer kaynakların kullanıldığı ve tefsir düşüncesinde ortak bir paydanın olduğunu açıkça göstermektedir.

- İbn Kemâl'in, yeri geldikçe Beyzâvî'nin bazı görüşlerine dair tenkitleri dile getirmesi, Osmanlı tefsir geleneğinin bir yansıması olarak görülmektedir. Zira uzun yıllar tefsir eseri olarak okutulan Beyzâvî'nin çalışmasının pek çok müellif tarafından üzerine yazılan şerh ve haşiyelerle tenkide tabi tutulduğu bilinmektedir. Bunun bir yansıması olarak İbn Kemâl'in de Beyzâvî'yi gün-

<sup>117</sup> İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 1/280.

deme alarak onun gaybla ilgili bazı yaklaşımlarını eleştirmesi, Osmanlı tefsir kültürünün dinamik yapısına işaret etmektedir.

-Gayb özelinde yer verdiği görüşleri çeşitli kaynaklardan temellendirmeye çalışan İbn Kemâl, özellikle Kurtubî, Ömer en-Nesefî gibi müfessirlerinin eserlerinden yoğun bir şekilde faydalanmış gözükmektedir. Bunun yanında Beyzâvî ve Zemahşerî'ye atıfta bulunması da Osmanlı tefsir geleneğinin esas aldığı çalışmaları göz ardı etmediğini göstermektedir. Aynı zamanda izah ettiği ayetler hakkında sahih hadis kaynaklarına başvurması ve argümanlarını sağlam bir zemin üzerinden inşa etmeye çalışması dikkat çeken hususlar arasındadır. Bu çerçevede İbn Kemâl'in Osmanlı tefsir düşüncesini besleyen ana kaynaklardan yararlandığını ve oluşan bu yapıyı devam ettirdiğini söylememiz imkan dahilindedir.

-Osmanlı tefsir yazıcılığında daha çok belirli konular özelinde yazılan çalışmaların ön planda olduğunun bir göstergesi olarak İbn Kemâl'in gayb ayetleri hakkındaki risalesini örnek göstermemiz gerekir. Zira İbn Kemâl, müstakil tefsir eserinde gaybla ilgili ayetler üzerinde detaylı açıklamalar yapmamış ve ayetin genel mefhumunu verecek şekilde bir izah yolu tercih etmiştir. Halbuki ilgili risalesinde gayb meselesine mesned teşkil eden ayetleri etraflıca inceleyerek pek çok açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Buradan hareketle İbn Kemâl'in bu çalışması özelinde Osmanlı tefsir geleneğinin yapısını ve karakterini belirleyen eserlerin, müstakil tefsir eserlerinden öte hususî konular merkeze alınarak derinlemesine analizlerin yapıldığı risale tarzındaki çalışmalar olduğunu net bir şekilde dile getirebiliriz. Müstakil tefsir yazmamak zaman zaman Osmanlı tefsir birikimi açısından bir zafiyet gibi gösterilse de aslında öyle değildir. Hacimli tefsirlerde meselelere yüzeysel değinmek ve geçmişi tekrar edip durmak yerine, hususî meseleler üzerinde detaylı müta-laalarda bulunmak ilmi açıdan daha kıymetlidir. Osmanlı tefsir geleneğinde haşiye metodunu da aynı çerçevede değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla burada bahsi geçen risale türünden eserler, her ne kadar modern tefsir tarihi yazıcıları tarafından fazla muteber kabul edilmeyip üzerinde durul-masa da esasen ilmi açıdan üzerinden durulmayı hak eden bir literatürü oluşturdukları izahtan varestedir.

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

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

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

Ömer DİNÇ

**Finansman / Funding:**

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



### Kaynakça

- Abdülbakî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfhebes li-elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Akay, Ali. "Gaybî Konuların Anlatılmasında Kur'an Dilinin Özellikleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2003), 63-70.
- Akdemir, Hikmet. *Belâgat*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Râbu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Arpa, Enver. "Şeyhülislam Kemal Paşazade ve Tefsir Anlayışı". *X. Kur'an Sempozyumu-Kur'an ve Eğitim*. 195-214. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Ay, Mahmut. "Fatıha ve Bakara Sureleri Örneğinde Molla Gürani'nin Beydavi Eleştirisi". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I*. ed. Bilal Gökür vd. 385-426. İstanbul: İstanbul İlim Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Baltacı, Burhan. "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (Aralık 2011), 405-417.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. el-Ferrâ. *Tefsîru'l-Begavî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sabîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Coşkun, Muhammed. "Giriş: Ömer en-Nesefî: Hayatı ve Eserleri". *et-Teyşîr fî't-tefsîr*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *M'ucemu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fudeyle, ts.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 17 Ekim 2020
- Çelebi, İlyas. "İnsanın Gaybla İlişkisi". *Din Dilinde Gayb*. 253-287. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Çelebi, İlyas. *İslam İnancında Gayb Alemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Çelebi, İlyas. "Mugayyebât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 31 Ekim 2020

Doğan, İshak. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *es-Sünen*. Dımaşk: Mektebetü İbn Hacer, 2004.

Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l-müteallim*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.

Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Ekinci, Kutbettin. "Kâdî Beyzâvî ve Zemaşerî'nin Fâtiha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gürânî'nin Tenkitleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 317-346.

Gezer, Süleyman. "Lokman Sûresinin 34. Âyeti Çerçevesinde Tefsirde Bir Mahiyet Sorgulaması". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (Haziran 2015), 5-21.

Gürânî, Molla. *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keleâmî'r-rabbânî*. thk. Bahaeddin Dartma. 5 Cilt. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019.

Hakyemez, Cemil. "On İkinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 8/3 (Aralık 2008), 9-25.

Halis Demir-Kemal Çatılı. "İbn Kemal Üzerine Yapılmış İlmî Çalışmalar". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2019), 151-178.

Hatiboğlu, Said. "Kur'an ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber'in Gayba Muttali Olması Meselesi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. Bedrettin Çetiner. 23-31. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*. thk. H.S. Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed b. Abdullah el-Cum'a. 26 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hanbel, Ahmed. *er-Red ala'l-Cebmiyye ve'z-Zenâdika*. thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn. Riyad: Dâru's-

- Sebât, 2002.
- İbn Kemâl Pâşâ. *Mecmu'ü resâili'l-allâme İbn Kemâl Pâşâ*. thk. Mahir Edip Habbuş. 8 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Kemâl Pâşâ. "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb". *Mecmu'ü resâili'l-allâme İbn Kemâl Pâşâ*. thk. Mahir Edip Habbuş. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Kemâl Pâşâ. *Tefsîru İbn Kemâl Pâşâ*. thk. Mahir Edip Habbuş. 10 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İrşâd, 2018.
- İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Nâsırüddin Elbânî. Riyad: el-Mektebetü'l-Maârif, 2008.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Sâlim b. Ebu'l-Vefâ, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah. *el-Cevâhiru'l-mazîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 5 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2002.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. b.y.: y.y., ts.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa Bâz, ts.
- Kanter, Özden. "Ebussuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 15/1 (2017), 191-218.
- Karacabey, Salih. "Hadisler Çerçevesinde Mugayyebât-ı Hamse Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 1994), 83-102.
- Karmış, Orhan. "Kemal Paşazade'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler". *Tokat Valiliği Şeyhülislam İbn Kemâl Araştırma Merkezinin Tertip Ettiği Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar, 26-29 Haziran 1985/Tokat*. 167-171. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf li mezhebi ehlî't-Tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kılıç, Mustafa. "İbn-i Kemal'in Tefsirdeki Metodu". *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar (Tokat 26-29 Haziran 1985)*. ed. S. Hayri Bolay - Bahaeddin Yediöldüz. 131-139.

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.

Kiraz, Celil. "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2006), 320-356.

Kurt, Yaşar. *Ni'metullah Nahcivani ve Tasavvufi Tefsiri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-İşârât*. thk. İbrahim Besyunî. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye, 2000.

Levent, Ethem. "Kur'an-ı Kerim'de Gayb Bilgisi -I". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 13/1 (1974), 15-17.

Levent, Ethem. "Kur'an-ı Kerim'de Gayb Bilgisi -II". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 13/2 (1974), 100-104.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.

Muhasibî, Hâris. *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin el-Kuvvetlî. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1971.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. *Sahîb-i Müslim*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.

Nahcivânî, Nimetullah b. Mahmud. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*. 2 Cilt. İstanbul: Matbatu'l-Osmaniyye, 1325.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Mervân Muhammed eş-Şiar. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2006.

Nesefî, Necmeddîn Ömer. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.

Polat, Fethi Ahmet. "Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebatı Hams (Beş Bilinmeyen)". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1/2 (Aralık 2004), 17-54.

Rıza, Reşid. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1948.

Semerkandî, Ebu'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkandî*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. et-Türkî. 26 Cilt.

Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tehanevî, Muhammed Ali. *Keşşâfî ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Turan, Şerafettin. “Kemalpaşazade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 17 Ekim 2020

Uzun, Nihat. *İslam Tefsir Geleneginde Muhalefet ve Eleştiri- Şihabuddin el-Hafaci'nin el-Beydavi'ye Eleştirileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İslamî İlimlerin Teşekkül Döneminde Gayb Anlayışı”. *Din Dilinde Gayb*. 205-217. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Kur'ân Yorumunda Rab Kavramının Anlam Değişimi\***

*The Change in the Meaning of the Concept of Rabb in the Interpretation of the Qur'an*

**Hasan NAS**

Dr., İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi  
Istanbul Recep Tayyip Erdogan Anatolian Imam Hatip High School

İstanbul, Turkey

hasannas29@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6879-5389>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 12/08/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 20/04/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Nas, Hasan. “Kur'ân Yorumunda Rab Kavramının Anlam Değişimi”.

*Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 462-482.

<https://doi.org/10.31121/tader.837715>

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

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

**Copyright ©** Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

\* Bu çalışma Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ danışmanlığında 06.01.2020 tarihinde sunduğumuz “Zihniyet İnşası Bağlamında Kur'an'da Rubûbiyet” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

## Öz

Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın rubûbiyetini ifade eden rab kavramı, Allah lafzından sonra ulûhiyeti belirtmek için en çok kullanılan ikinci isimdir. Bu itibarla Kur'ân'ın köşe taşı kavramlarından biri olan rab kavramının asli anlamının ve yan anlamlarının doğru bir şekilde tespit edilmesi, ilahi mesajın doğru anlaşılması için önemlidir. Rab kelimesinin temel anlamına ilk dönem sözlük ve tefsirlerde verilen karşılık ile sonraki dönem bazı kaynak eserlerde yüklenen anlam farklı olmuş, kavramın temel anlamı ile yan anlamlarından bir tanesi yer değiştirmiştir. Belli bir dönemde ortaya çıkan bu anlam değişimiyle birlikte rab kavramının anlamı bariz bir şekilde daralmış ve Allah Teâlâ'nın bütün mahlûkatı kuşatan tasarruflarını vurgulayan bu zihniyet inşa edici kavramın, zamanla O'nun varlık âleminin yalnızca bir kısmına yönelik faaliyetlerini ifade edebilecek şekilde değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu çalışmada öncelikle rab kavramının temel ve yan anlamları ilk dönem eserlerden hareketle tespit edilmeye çalışılacak, ardından kavramın cahiliye şiirlerindeki, Kur'ân ve hadislerdeki ve Arapça ile akraba dillerdeki kullanımları tahlil edilmeye çalışılacaktır. Akabinde bu kavramın belli bir süreçte ortaya çıkan farklı bir temel anlamı üzerinde durulacak ve bu yaklaşımın Kur'ân'ın evrensel mesajına etkisi değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Rab, Rubûbiyet, Mâlik, Mürebbî.

## Abstract

In the Holy Qur'an, the concept of the rabb, which expresses the lordship of Allah, is the second most common name to represent Allah's divinity after the word Allah. Therefore, it is vital to precisely determine the essential meaning and connotations of the concept of the rabb, which is one of the cornerstones of the Qur'an, for the accurate understanding of the divine message. There is a shift and difference in the meaning of the concept of the rabb between the lexicons and the Qur'anic exegesis in the first periods of Islam and some works of the following period. The basic meaning of the concept of the rabb has been replaced with the one of its connotations. With this change that emerged in a certain period, the meaning of the concept of rabb narrowed significantly and this mindset-building concept, which highlights the actions of Allah surrounding all creatures, has resulted in His activities towards only a part of the world of beings over time. In this study, first the basic and connotative meanings of the concept of rabb based on the early period works will be tried to determine. Then its usage in the jahiliyyah poetry and Qur'an and the hadiths of the Prophet and languages related to Arabic will be analyzed. Finally, a distinctive basic meaning of this concept that emerged in a certain period will be examined and the effect of this approach on the universal message of the Qur'an will be studied.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Rabb, Rububiyah, Sovereign, Murabbi.

## Giriş

Kavramlar bir düşüncenin ve dünya görüşünün yapı taşları ve kalıba dökülmüş ifadeleri olup aynı zamanda o düşünce sisteminin taşıyıcılarıdır. Bu itibarla sağlıklı bir düşünme ve bir metni kendi bütünlüğü içinde doğru anlama ve anlatma ameliyesi, ancak kullanılan kelime ve kavramların anlamlarına sadık kalmakla mümkündür. Bu çerçevede Kur'ân'ın merkezî kavramlarından biri olan rab kavramının temel ve yan anlamlarının doğru bir şekilde tespit edilmesi, onun içerisinde yer aldığı mesajın sağlıklı bir biçimde anlaşılması için önemlidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de rab kavramı ve rubûbiyet, Allah'ın yaratmış olduğu evrenle an be an gerçekleşen ilişkisini ifade etmek üzere köşe taşı bir kavram olarak kullanılmaktadır.

Allah Teâlâ'nın rubûbiyetini ifade eden Rab ismi, Kur'ân'da 2697 kez tekrarlanan Allah lafzından<sup>1</sup> sonra 971 yerde<sup>2</sup> zikredilmek suretiyle, ulûhiyeti belirtmek için en çok kullanılan ikinci

<sup>1</sup> M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfêbres liel-Jâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2007), "Allah", 49-93.

<sup>2</sup> M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfêbres*, "rab", 350-367.



isim olmuştur. Ayrıca muhataplarına canlı ve fonksiyonel bir Rab tasavvuru bağlamında yepyeni bir rubûbiyet telakkisi takdim eden bu ismin 818 kullanımının Mekke döneminde nazil olan sûrelerde yer almış olması, zihniyet inşası bağlamında özel bir duruma işaret etmektedir. Özellikle de Mekke döneminin ilk beş yılında Rab kelimesinin Allah ism-i celâlinin yaklaşık üç katı kullanıldığı dikkate alınacak olursa, bu durumun cahiliye Araplarının sahip oldukları ulûhiyet ve rubûbiyet anlayışı bakımından özel bir amaca hizmet ettiği daha iyi anlaşılacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de muhataplarının sahip oldukları silik ve çelişkili rubûbiyet telakkilerini dönüştürmek amacına yönelik önemli bir misyona sahip olduğu anlaşılan rab kavramının temel anlamına ilk dönem sözlük ve tefsirlerde verilen anlam ile sonraki dönem kimi eserlerde yüklenen anlam farklı olmuştur. Geç dönem kaynaklarda rab kelimesine ağırlıklı olarak “yetiştirme/geliştirme (terbiye etme)” gibi anlamlar yüklenerek kavramın kapsamı büyük ölçüde daraltılmıştır. Ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz üzere bunlar da r-b-b kökünün anlamları içerisinde bulunmakla birlikte bu anlamlar mastar olup ism-i fail anlamında kullanılan rab kelimesinin temel anlamı değildir.

İlk dönem sözlük ve tefsirlerde bu kelimeye temel anlam olarak “mâlik/sahip” şeklinde karşılık verilmiştir. Bu kelimenin ilk dönem eserlerdeki bu asli anlamı, Kur'ânî çerçeve ve hadislerdeki kullanımlarda da açık bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Rab ismi bu şekilde belli bir döneme gelinceye kadar, “her şeyin sahibi olarak bütün varlıklar üzerinde egemenlik sahibi olup mahlûkata tasarrufta bulunan” anlamını muhafaza etmiştir. Ancak kimi Kur'ânî kavramlarda olduğu gibi bu kavram da zamanla anlam daralmasına uğramış ve bazı kaynak eserlerde temel anlamı ile r-b-b kökünün ihtiva ettiği yan anlamlarından bir tanesi yer değiştirmiştir. Buna göre kelimeye asli anlam olarak “yetiştiren/geliştiren (müebbî)” anlamı verilmiştir.

Bu makalede öncelikle rab kavramının temel ve yan anlamları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda önce ilk dönemde öne çıkan sözlük ve tefsirlerde yer alan rab kavramı tanım ve kullanımları tespit ve tahlil edilecektir. Ardından tarihsel süreci takip açısından rab kelimesinin cahiliye dönemi, Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerifler ve Arapça ile akraba dillerdeki bazı kullanımları gösterilmek suretiyle rab kavramının asli anlamı ortaya konmaya çalışılacaktır. Daha sonra Kur'ân'ın merkezi kavramlarından biri olan bu kavrama belli bir süreçte yüklenen farklı bir temel anlam üzerinde durulacaktır. Sonrasında bu yaklaşımın izleri sürülmeye ve ortaya çıkardığı sonuç değerlendirilmeye çalışılacaktır.

## 1. Rab Kavramının Temel Anlamı

### 1.2. İlk Dönem Sözlük ve Tefsirlerde Rab Kavramının Temel Anlamı

Çalışmanın odak noktasını rab kavramının temel anlamını tespit etmek oluşturduğu için bu kelimeye dair sözlük ve tefsirlerde yer alan açıklamalara ayrıntılı olarak yer vermek faydalı olacaktır. İlk dönem dil bilgini ve sözlük müelliflerinden Halil b. Ahmed (ö. 175/791) rab kelimesine “Bir şeye mâlik olandır. İzaftsiz kullanımı ancak Allah için olur.” dedikten sonra kelimenin sözlük anlamlarından birinin de “yetiştirdi/büyüttü” olduğunu ifade etmektedir.<sup>3</sup> İbnü’l-Enbârî (ö. 328/940) rabb’in üç manaya geldiğini ifade etmektedir: “Mâlik, itaat edilen efendi (السيد المطاع), ıslah eden.”<sup>4</sup> Yine ilk dönem sözlük sahiplerinden Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980), “er-Rabb: O, Allah Teâlâ’dır. O, her şeyin Rabbi, yani mâlikidir. Bütün yaratılmışlar üzerinde rubûbiyet O’na mahsustur. O, Rablerin Rabbi (رب الأرباب), meliklerin ve mülklerin mâlikidir (مالك الملوك والأملك). Allah’tan başkasına, izafet olmaksızın rab denilemez.”<sup>5</sup> diyerek bu kelimenin temel anlamına işaret etmektedir.

İbn Fâris (ö. 395/1004) rab kelimesini açıklarken “Mâlik, yaratıcı, sahip, ıslah eden. Allah Teâlâ, bütün yarattıklarının durumlarını ıslah ettiği için O, ıslah eden Rabdir.” dedikten sonra kelimenin sözlük anlamlarından birinin de yetiştirme/büyütme olduğunu söylemekte<sup>6</sup>, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009’dan önce) de kelimeye “O, her şeyin Rabbi, yani mâlikidir. Bu, Allah’ın isimlerinden biridir. Allah’tan başkasına, izafet olmaksızın rab denilemez. Cahiliye döneminde melik için kullanılmıştır.” dedikten sonra o da r-b-b kökünün sözlük anlamı olarak ayrıca “ıslah etti, tamamladı ve yetiştirdi/büyüttü” anlamlarına geldiğini belirtmektedir.<sup>7</sup> İbnu’l-Esîr (ö. 606/1210) de hadislerdeki nadir kelimeleri ele aldığı çalışmasında r-b-b kökünün “mâlik, seyyid, işleri idare eden, yetiştiren, her şeyi ayakta tutan ve nimet veren” anlamlarına geldiğini ifade ettikten sonra o da bu kelimenin yalnızca Allah hakkında izafetsiz kullanılabileceğini söylemektedir.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. ‘Abdulhamîd el-Hindâvî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2003), “r-b-b”, 2/86.

<sup>4</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tebzîbu’l-luġa*, thk. Muhammed Abdunnaîm Hafâcî-Mahmûd Ferec Ukde (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye, ts.), “r-b-b”, 15/177; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), “rbb”, 1/399-409.

<sup>5</sup> Ezherî, “r-b-b”, 15/176. İbn Manzûr ile Zebîdî (ö. 1205/1791) de aynı kanaattedir. Bk. İbn Manzûr, “r-b-b”, 1/399; Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Komisyon (b.y: Dâru’l-Hidâye, ts.), “r-b-b”, 2/459.

<sup>6</sup> İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luġa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1979), “r-b-b”, 2/381-382.

<sup>7</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâb tâcü’l-luġa ve sıbâhi’l-‘Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2009), “r-b-b”, 416.

<sup>8</sup> İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye fî ġarîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Tahir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tanâhî (b.y: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1383/1963), “r-b-b”, 2/179.

İlk dönem tefsir ve meâni'l-Kur'ân türü eserlerde, bu kavramın açık olarak bilindiği düşüncesinden olsa gerek, genellikle rab kelimesinin içeriğine ilişkin doğrudan bir açıklama getirilmediği görülmektedir.<sup>9</sup> Ancak yine de bu tefsirlerin bir kısmında zaman zaman Allah'ın Rab ismi ile O'nun bütün varlıkların yaratıcısı ve mâliki olduğu ifade edilmektedir. Örneğin İbn Kuteybe (ö. 276/889) rab kelimesinin “mâlik, efendi” anlamlarına geldiğini, Allah dışında hiç kimse için er-Rab şeklinde kullanılamayacağını ve Allah'ın her şeyin mâliki olduğunu belirtmektedir.<sup>10</sup> Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) Müminûn sûresi 86-87. âyetlerin (“‘Peki, yedi kat göğün ve yüce arşın Rabbi kimdir?’ diye sor! ‘Allah’tır’ diyecekler. ‘Öyle ise O’na karşı gelmekten sakınmaz mısınız?’ de.”) tefsirinde, müşriklerin bu suale “Allah’tır” şeklinde cevap vermelerine karşılık onlara hitaben “Siz de kabul ediyorsunuz ki Allah, bütün varlıkların yaratıcısı ve Rabbidir” demektedir.<sup>11</sup> Yine Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923) Necm sûresi 49. âyetin<sup>12</sup> açıklamasını yaparken Araplardan bir topluluğun Şi’râ yıldızına taptığını belirttiikten sonra, Allah Teâlâ’nın o müşriklere, kendisinin Şi’râ’nın da Rabbi ve yaratıcısı olduğunu bildirdiğini ifade etmektedir.<sup>13</sup> O, Meryem sûresi 65. âyetin<sup>14</sup> tefsirinde de Allah’ın göklerin ve yerin mâliki olduğunu ve bütün bunlarda olan biten her şeyi bildiğini belirtmektedir.<sup>15</sup>

Taberî’den (ö. 310/923) Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn ‘Atiyye’ye (ö. 541/1147) klasik tefsirlerde de rab kelimesine ilk dönem sözlüklerdekine benzer anlamlar verildiği görülmektedir. Taberî Arap dilinde rab kelimesinin “kendisine itaat edilen efendi”, “düzeltip ıslah eden” ve “mâlik/egemen” şeklinde üç anlama geldiğini ifade ettikten sonra “Şanı yüce Rabbimiz kendisine itaat edilme hususunda eşi-benzeri bulunmayan bir efendi, yarattığı varlıklara bol nimetler vererek onların durumlarını iyileştiren bir ıslah edici ve yaratma da emretme de kendisine ait olan bir

<sup>9</sup> Bk. Mücâhid b. Cebr’e (ö. 103/721) nisbetle yayımlanan *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü’n-Nîl (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410/1989); Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423); Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) Basralı öğrencilerinden Ebû Huzeyfe Mûsâ b. Mes'ûd en-Nehdî'nin rivayetine dayanan *Tefsîru Süfyâni's-Sevrî* (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye 1403/1983); Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, takdim ve thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004); Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necâtî vd. (Kahire: Dârü'l-Misriyye, ts.); Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzi'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381); Ebü'l-Hasan Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâa (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411/1990); İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1978); Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988). Bu eserlerde yapmış olduğumuz taramalarda İbn Kuteybe'nin *Garîbu'l-Kur'ân* isimli eseri hariç, Allah Teâlâ'nın rubûbiyetini ifade eden Rab ismine dair doğrudan bir açıklama göremedik.

<sup>10</sup> İbn Kuteybe *Garîbu'l-Kur'ân*, 9.

<sup>11</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 1/413.

<sup>12</sup> “Şi’ra (yıldız)‘nın Rabbi de O’dur.”

<sup>13</sup> Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/77.

<sup>14</sup> “(Allah) göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbidir. Şu halde O’na ibadet et ve O’na ibadet etme hususunda sabırlı ol. Hiç O’nun adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?”

<sup>15</sup> Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/338.

mâlik/egemendir” diyerek rab kelimesinin üç anlamının da Allah Teâlâ için kullanımının uygun olduğunu belirtmektedir.<sup>16</sup> İbn Ebî Hâtim, (ö. 327/938) Fâtiha sûresi 2. âyette geçen “Rabbî'l-âlemîn” ibaresini Abdullah b. Abbas'tan şöyle bir nakilde bulunarak açıklamaktadır: “Cebrail (a.s) bu vahyi getirdikten sonra ‘Ya Muhammed! Bütün varlıklar Allah’a aittir; gökler ve içindeki herkes, yerler ve içindeki herkes ve o ikisi arasındaki bilinen ve bilinmeyen her şey O’nundur.’” Ayrıca onun, tefsirinde yeri geldikçe bu rivayeti tekrarladığı görülmektedir.<sup>17</sup>

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) rab kelimesinin “seyyid/efendi” ve “mâlik/egemen” anlamlarını vurgulayarak insanları ve canlı-cansız bütün varlıkları içine alacak şekilde kullanıldığında mâlik kelimesinin, yalnızca insanlar için kullanıldığında ise seyid/efendi kelimesinin uygun düşeceğini söylemektedir. O rab kelimesinin her ikisini de içermekle birlikte mâlik anlamının daha yakın olduğunu ifade etmektedir.<sup>18</sup> Mâtürîdî ayrıca Ebû Bekir el-Esamm'ın (ö. 200/816) “rabbî'l-âlemîn” ifadesini “yaratılmışların meliki” (ملك الخلاق) şeklinde açıkladığını söylemektedir.<sup>19</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) rab kelimesinin Arap dilinde “seyyid/efendi” ve “mâlik” anlamlarına geldiğini söyleyerek Hz. Yusuf'un kendisini melikin huzuruna çağırmaya gelen zindan arkadaşına “...Rabbine/efendine dön... (ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ)” (Yusuf 12/50) derken kelimeyi bu anlamıyla kullandığını ifade etmektedir.<sup>20</sup> Ebü'l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058) de tefsirinde kelimenin kök anlamlarına dair ihtilaf bulunduğunu söyledikten sonra dört anlam sıralamaktadır: “Mâlik, seyid/efendi, müdebbir ve son olarak da terbiye kökünden mürebbî.”<sup>21</sup>

Zemahşerî kelimenin “mâlik/egemen” anlamına geldiğini vurguladıktan sonra Safvân b. Ümeyye'nin (ö. 41/661) Ebu Süfyan'a (ö. 31/651-52) söylediği “Kureyşli bir adamın bana rab olması, benim için, Hevâzinli birinin rab olmasından daha sevimlidir.” sözünde de bu kelimenin efendi anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. O ardından rab kelimesinin aynı ‘adl kelimesinde olduğu gibi mübalağa ifade etmek üzere sıfat olarak gelmiş bir mastar olmasının da mümkün olduğunu belirterek bu kelimenin mutlak anlamda ancak Allah’a özgü olduğunu söylemektedir.<sup>22</sup> Zemahşerî ile aynı dönem müfessirlerden İbn ‘Atiyye de rab kelimesinin “kendisine ibadet edilen,

<sup>16</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1422/2001), 1/142-143.

<sup>17</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 1/27; 4/293.

<sup>18</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehl-i's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/359-360.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/517.

<sup>20</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Babru'l-ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/80.

<sup>21</sup> Ebü'l-Hasan el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nüketü ve'l-uyûn)*, thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/54.

<sup>22</sup> Bk. Ebu'l-Kasım Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/10.

efendi, mâlik, ıslah eden, melik” anlamlarına geldiğini belirttikten sonra bunların her biri için şiirlerden örnek kullanımlar getirmekte ve ayrıca bu ismin elif lam takısıyla birlikte kullanımının ancak her yönüyle rablerin Rabbi olan Allah için olabileceğini ifade etmektedir.<sup>23</sup> İlk dönem sözlük ve tefsirlerdeki bu temel anlam, sonraki dönemlerde de yine birçok eserde asli anlamını koruyarak devam etmiştir.<sup>24</sup>

## 1.2. Cahiliye Dönemi, Kur'ân-ı Kerîm, Hadis-i Şerifler ve Diğer Bazı Dillerde Rab Kavramının Analizi

Rab kavramının yukarıda işaret edilen temel anlamları İslam öncesi dönemde de karşımıza çıkmaktadır. Cahiliye şiirlerinde geçen rab kelimesi ve türevlerinin “sahip, mâlik, seyyid, muslih, mürebbi” anlamlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Örneğin aynı zamanda bir kral olan Cezîme el-Ebraş'ın<sup>25</sup> (ö. 268 [?]) bir şiirinde kelime (رَبُّ) “melik” ve “seyyid” anlamında geçmekte,<sup>26</sup> el-Hısl b. Hâtim el-Hemdânî (ö. 538) de kelimeyi (الرَّبِّ) babasını överken “yetiştiren/büyüten” anlamında kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Kelime (رَبِّ) , Amr b. Kamî'e'nin (ö. 539) bir şiirinde “himaye etti”, “bakımını yaptı” anlamlarında geçmekte<sup>28</sup> ve yine cahiliye dönemi şairlerinden Teebbeta Şerran (ö. 540 [?]) bir beytinde kelimeyi (أَرْبَابٌ) “bir şeyin sahibi ve mâliki” anlamında kullanılmaktadır.<sup>29</sup> Kelime Hâris b. Hillize'nin (ö. 570 [?]) bir beytinde (الرَّبُّ) “melik” anlamında geçmekte,<sup>30</sup> Adî b. Zeyd (ö. 588) ise kelimeyi (الرَّبِّيُّ) bir şiirinde “işini sağlam yapan” ve “ıslah eden” anlamında kullanılmaktadır.<sup>31</sup> Kelime (مَرْبُوبٌ) Selâme b. Cendel'in (ö. 608 [?]) bir beytinde yine “yetiştir-

<sup>23</sup> İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kütâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/67.

<sup>24</sup> Örnek olarak bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. ve tahrir. Yusuf Ali Büdeyvi (Beirut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/30; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr: el-Câmi' beyne feneyi'r-rivâ ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Beirut: Dâru İbn Kesîr - Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 1/25; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis: Tertibü's-süver basebü'n-nüszul* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1383), 1/286. Bunlardan Neseî (ö. 710/1310) rab kelimesinin mâlik anlamına geldiğini ve yalnızca Allah için er-Rab şeklinde kullanımının caiz olduğunu ifade ederken, Şevkânî (ö. 1250/1834) farklı dilci ve müfessirlerden nakille bu kelimenin melik, mâlik, efendi, ıslah eden, işleri düzene koyan ve yürüten, kendisine ibadet edilen gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir. Bk. Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/30; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 1/25.

<sup>25</sup> Bk. Ahmet Önkal, “Cezîme el-Ebraş”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/508.

<sup>26</sup> “رَبُّ أَنَا رَبُّ النَّاسِ كُلِّهِمْ غَيْرَ رَبِّي الْكَافَّةِ الْقَاتِ” Bk. Âdil el-Füreycât, eş-Şuarâu'l-câhiliyyüne'l-evâil (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1994), 151.

<sup>27</sup> “تَدَارَكُنِي رَأْفَةُ حَاتِمٍ فَنِعْمَ الْمُرَبِّبُ وَالْوَالِدُ” Bk. Doha dictionary, “رب ب” (Erişim, 25 Ekim 2020).

<sup>28</sup> “تَامَتْ فَوَادِكُ يَوْمَ بَيْنِهِمْ عِنْدَ التَّقْرِقِ ظَنِبَةً عَطْلُ” Bk. Doha dictionary, “رب ب”.

<sup>29</sup> “شِنِفَتْ إِلَى رَبِّهَا تُرْبِيَةً وَلَهَا بَدَاتِ الْحَادِ مُعْتَزَلُ” Bk. Doha dictionary, “رب ب”.

<sup>30</sup> “وَلَكِنَّ أَرْبَابَ الْمَخَاضِ يَشْفُهُمْ إِذَا اقْتَفَرُوهُ وَاحِدًا أَوْ مُشْبَعًا” Bk. *Dîvânu Teebbeta Şerran*, thk. Ali Zülfikâr Şakir (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1984), 117.

<sup>31</sup> “وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ الْحِيَارَيْنِ وَالْبَلَاءِ بَلَاءُ” Bk. Cevherî, “r-b-b”, 416; Zebîdî, “r-b-b”, 2/459.

<sup>32</sup> “وَمَا لِي نَاصِرٌ إِلَّا نِسَاءٌ أَرَامِلٌ قَدْ هَلَكْنَ مِنَ النَّحِيْبِ كَشَنَّ خَانَةَ حَزْرُ الرَّبِّيْبِ” Bk. Doha dictionary, “رب ب”. Zebîdî, “r-b-b”, 2/465.

me/büyütme” anlamında geçmekte<sup>32</sup>, Antere (ö. 614 [?]) ise kelimeyi (رَبُّ) “yaratan” anlamında kullanmaktadır.<sup>33</sup>

Kelimenin asli anlamları Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımlarda da bariz bir şekilde görülmektedir. Kur’ânî terminolojide bu kelime, öncelikle ve hususiyetle Allah Teâlâ’nın varlık alanına çıkardığı görünür-görünmez bütün varlıklar üzerindeki mâlikiyetini/egemenliğini vurgulamakta ve O’nun mahlûkata ilişkin süregelen tasarruflarına işaret etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah lafzından sonra ulûhiyeti belirtmek için en çok kullanılan ve 965 yerde doğrudan Allah’a nispet edilen bu kelime 886 yerde zamirlere, 82 yerde ise 21 farklı isme izafetle yer almış, 3 yerde de yine rubûbiyeti ifade etmek üzere izafetsiz olarak kullanılmıştır.<sup>34</sup> Bunlardan beş yerde ulûhiyet ve rubûbiyet anlamı dışında “efendi/hükümdar” anlamında<sup>35</sup> bir yerde de Allah’ın dışında Rab aranmaması gerektiği bildirilirken geçmektedir.<sup>36</sup> Ayrıca dört yerde çoğul olarak “erbab” şeklinde<sup>37</sup> gelmiştir.

Kur’ân’ın köşe taşı kavramlarından biri olan rab kavramının özellikle vahiy sürecinin ilk dönemlerinde ve insanların kudretinin fevkinde bulunan birtakım varlıklara izafetle yoğun kullanımı dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Rab isminin 82 yerde 21 farklı isme izafetle gelmiş olan kullanımlarından bazıları şunlardır: “Âlemlerin Rabbi”, “göklerin ve yerin Rabbi”, “arşın Rabbi”, “doğunun ve batının Rabbi”, “her şeyin Rabbi”, “bu evin/Kâbe’nin Rabbi”, “Şi’ra yıldızının Rabbi”, “bu beldenin/Mekke’nin Rabbi”, “sabahın Rabbi”. Kur’ân’ın kelimeyi bu şekilde birtakım fevkalade varlıklara izafetle kullanımı da rab kelimesinin öncelikli anlamının mâlik/egemen olduğunu ve mutlak anlamda ancak gerçek Rabbin sahip olabileceği anlamları teyit etmektedir. Kur’ân’da fiil formunda kullanımı bulunmayan rab kelimesine lafız ve mana bakımından yakın olan “رَبِّي” fiili ise 2 yerde zikredilmekte<sup>38</sup> ve “yetiştirme/büyütme” anlamlarına gelmektedir.

Kelime hadislerde de hem Allah’ın ismi olarak hem de r-b-b kökünün anlamlarına uygun olarak “mâlik, sahip, efendi, yönetici, koruyan, gözeten, yetiştiren/büyüten” içeriğiyle karşımıza çıkmaktadır.<sup>39</sup> Hz. Peygamber köleleri, efendilerine “rabbim” demekten menetmiş ve onlardan

<sup>32</sup> «لَيْسَ بِأَسْفَى وَلَا أَقْنَى وَلَا سَغْلٍ يُسْقَى دَوَاءَ قَفِي السَّكْنِ مَرْبُوبٍ» Bk. Zebîdî, “r-b-b”, 2/465.

<sup>33</sup> «فِيَا طَيْرَ الْأَرَكَ بِحَقِّ رَبِّ بَرَكَ عَسَاكَ تَعْلَمُ أَيْنَ حَلَوَا» Bk. Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 187. Rab kelimesi ve türevlerinin İslam öncesi dönemden başlamak üzere farklı asırlardaki çok sayıda benzer ve farklı kullanımlarını görmek için bk. Doha dictionary, “رب ب”.

<sup>34</sup> el-En’âm, 164; Sebe’, 34/15; Yâsîn, 36/58.

<sup>35</sup> Yusuf, 12/41, 42, 50; en-Nâziât, 79/24.

<sup>36</sup> el-En’âm, 6/164.

<sup>37</sup> Âl-i İmrân, 3/64, 80; et-Tevbe, 9/31; Yusuf, 12/39.

<sup>38</sup> el-İsrâ 17/24; eş-Şuarâ 26/18.

<sup>39</sup> Bk. İbnu’l-Esîr, “r-b-b”, 2/179-181; Arent Jan Wensinck, *el-Mu’cemü’l-müfrehres li-el-fâzî’l-hadisi’n-nebevî*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (b.y: Mektebetü Beril, 1936), “rab”, 2/206-210.



bunun yerine “efendim (سيدي - سيدتي)” şeklinde hitap etmelerini istemiştir.<sup>40</sup> Hadis-i şeriflerde dikkat çeken bir husus da bu kelimenin Kur'ân'daki izafetle kullanımında olduğu gibi rubûbiyeti ifade edecek şekilde bazı varlıklara nispet edilerek kullanılmasıdır: “رب العالمين” “âlemlerin Rabbi”, “رب الطيبين” “iyilerin Rabbi”, “رب الجنة” “cennetin Rabbi”, “رب الكعبة” “Kâbe'nin Rabbi”, “رب هذا” “bu evin Rabbi”, “رب هذا المسجد” “bu mescidin Rabbi”, “رب محمد” “Muhammed'in Rabbi”, “رب البيت” “bu evin Rabbi”, “رب الأرض” “yeryüzünün Rabbi”, “رب الناس” “insanların Rabbi”, “رب الملائكة و الروح” “meleklerin ve Ruh'un Rabbi”, “رب كل شيء” “her şeyin Rabbi”, “رب النار” “ateşin Rabbi”.<sup>41</sup>

Rab kelimesinin, Arapçanın içerisinde yer aldığı Sâmi dil ailesinde de benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Örneğin İbranicedeki “rab sūk” ibaresi, Arapçadaki “aile reisi (رَبُّ) ve ev hanımı (رَبَّةُ الْبَيْتِ)” kullanımlarında olduğu gibi “çarşının sahibi/efendisi” anlamına gelmekte, Akatça ve Aramicede yakın kök (rav, rava) “efendi, sahip, büyük, ulu” anlamlarında yer almaktadır. İbranice sözlüklerde r-b-b kökü “Yahudi din adamı, öğretmen, sözlü kanun, ulema” gibi anlamlarla karşılanmakta, Tanah sözlüklerinde de “çok olmak, büyük olmak, lider” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>42</sup> Mahmut Salihoglu<sup>43</sup> kendisiyle yaptığımız görüşmede, az önce geçtiği üzere, İbranice sözlüklerde “rab” kelimesinin “kölenin efendisi”, “rabbi” kelimesinin de “efendim, öğretmenim” anlamlarına geldiğini ifade etmiştir.<sup>44</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de 3 yerde geçen “rabbâniyyûn/rabbâniyyîn” kelimesi<sup>45</sup> de fallân vezninde sıfat-ı müşebbehe olan “rabbân” kelimesinin çoğulu ve sonu nispet yâ'lı olarak gelip “hikmet ehli gibi ilme sahip olan, kendini ilim ile

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 15/267; Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), “Elfâz”, 14. (4/764).

<sup>41</sup> Bk. Wensinck, “rab”, 2/206-209.

<sup>42</sup> Esra Erdoğan Şamlıoğlu, *Kur'ân'da Geçen Rab ve İlâh Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 32. (Şamlıoğlu'nun, rab kelimesinin farklı dillerdeki sözlük anlamlarıyla ilgili olarak tezinde yararlanmış olmakla birlikte ilgili dipnotta sehven yer vermediği ve bize e-mail yoluyla ilettiği diğer bazı kaynaklar ise şunlardır: James Strong, *Strong's Hebrew Dictionary* (Albany: Books of the Ages, 1999), 656-657; Michael Sokoloff, *A Dictionary of Judean Aramaic* (Jerusalem: Bar Ilan University Press, 2003), 79; Abraham Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* (Köln: Brill, 2000), 807-808; Jeremy Black vd., *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2000), 293-294. Esra Erdoğan Şamlıoğlu, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2020) Çağdaş araştırmacılardan H. A. Ali ise İbranice ve Süryanicede r-b-b kökünün besleyen, büyüyen, ihtiyaçları karşılayan anlamlarına geldiğini söylemekle birlikte ilgili yerde kaynak belirtmediği için bu anlamları teyit edemedik. O akabinde bu kelimenin ayrıca öğretmen, melik, hükümdar ve tanrı anlamlarına geldiğini ifade etmektedir. Bk. H. A. Ali, “Rubûbiyyet”, çev. Aydın Topaloğlu, İstanbul, *MÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2), 205.

<sup>43</sup> Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

<sup>44</sup> Mahmut Salihoglu, Kişisel Görüşme, 17 Kasım 2020. Salihoglu ayrıca “rab” kelimesinin Tora'da geçmediğini, Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirisinde “rab” olarak çevrilen “yhvh” kelimesinin Yahudi inancına göre Tanrının özel adı olup telaffuz edilmesinin yasak olduğunu ve bu kelimenin hiçbir ortak harfi bulunmayan Arapçadaki “rab” kelimesi ile bir alakasının olmadığını belirtmiştir.

<sup>45</sup> el-Mâide 5/44, 63; Âl-i imrân 3/79.



yetiştiren kimse”<sup>46</sup> anlamındadır ve Kur’ân’da Yahudi din bilginleri ve âlimlerini ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>47</sup>

Buraya kadar takdim edilen bilgilerden anlaşılacağı üzere rab kavramının “temel” anlamı, gerek ilk dönem sözlük ve tefsirlerde gerek İslam öncesi cahiliye şüirleri ve Arapça ile akraba dillerde ve gerekse Kur’ân ve hadislerde “sahip olma ve sahibi bulunduğu varlık üzerinde mâlik/egemen olarak tasarrufta bulunma” anlamında yer almıştır. İlgili eserlerde r-b-b kökünün öne çıkan sözlük anlamlarına dair sıralama da umumiyetle (المالك), (الصاحب), (السيد), (المصلح), (المدير), (المربي) şeklinde olmuştur. Buna göre Allah Teâlâ öncelikle her şeyin sahibi olarak evren üzerinde mutlak egemen olup mahlûkatın bütün ihtiyaçlarını karşılayan, evrene yerleştirdiği ilke ve yasalarla onu yöneten, ayakta tutandır. İnsan özelinde ifade edilecek olursa O, insanı vücuda getiren ve sahibi olarak onu egemenliği altında bulduran, her an onun yanı başında bulunan ve aralıksız tasarruflarıyla ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılayandır. Bu minvalde olmak üzere Kur’ân terminolojisinde rab kavramının “Mahlûkatın sahibi olarak her şeyi egemenliği altında bulduran Allah Teâlâ’nın varlık âlemi üzerinde kesintisiz tasarruflarda bulunması” anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür.

## 2. Yorumlarda Rab Kavramının Temel Anlamında Farklılaşma

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) kendisinden öncekilerden farklı olarak rab kavramının temel anlamının “yetiştirmek/geliştirmek (terbiye etmek)” olduğunu söylemektedir: “Rab kelimesinin asıl anlamı terbiye etmektir ki bu, bir şeyi kemal noktasına ulaşıncaya dek aşama aşama inşa etmektir. Rab kelimesi fail yerine kullanılan bir mastar olup tek başına mutlak anlamda, ancak bütün mevcudatın maslahatını üstlenen Allah Teâlâ için kullanılır.”<sup>48</sup> Ardından O’nun kulların ihtiyaçlarını gözeten olduğunu belirttikten sonra kelimenin “sahip, mâlik” anlamlarını da zikrederek bunun aynı zamanda mâlikî bulunduğu şeyi

<sup>46</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî (Dimeşk: Dâru’l-Kalem; Beyrut, Dârü’ş-Şamiyye, 1412), “r-b-b”, 336.

<sup>47</sup> Rabbâniyyûn kelimesinin aslen Süryânîce yahut İbrânîce olduğu ve Arapçadaki fukaha ve ilim ehli anlamını karşıladığı söylenmiştir. Bu zümreden olan kimselerin Kur’ân’da genellikle birarada zikredildiği ahbâr grubundan farklı olarak âlim olmanın ötesinde önce kendilerini daha sonra da diğer insanları ilim ve güzel ahlakla yetiştiren, onların gerek dinî gerekse dünyevî işlerinden sorumlu olan kişilerin oluşturduğu daha üst bir mevkiye sahip olan ve Yahudi toplumuna önderlik eden âlim sınıfına karşılık geldiği ifade edilmektedir. Bk. Salime Leyla Gürkan, “Rabbâniyyûn”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/376; Mâverdî, *Tefsîru’l-Mâverdî*, 1/54. Nitekim Yahudi geleneğinde din adamı olmanın ötesinde dini öğreten kimselere “rabi” adı verilmekte, “rabban” kelimesi ise din öğretmeni yetiştiren kimseler için kullanılmaktadır. Bu sebeple “rabban” ünvanının en üst düzey ulema sınıfına mensup kimseler için kullanıldığını söylemek mümkündür. Bk. Nuh Arslantaş, “Hz. Peygamber’in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Müsikişi Dergisi* 6/11 (2008), 12.

<sup>48</sup> Râgıb el-İsfahânî, “r-b-b”, 336. Ayrıca bk. a.mlf., *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî (Mısır: Tanta Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1420/1999), 1/54.

yetiştirme/geliştirme anlamına geldiğini ifade etmektedir. Mamefih burada onun terbiye kavramına yüklediği anlamın yalnız canlıların yahut daha özeldir bunlar içerisinde bulunan insanların da ötesinde, canlı cansız bütün varlıkları kapsadığını da vurgulamak gerekir. Zira onun tanımında karşımıza çıkan “bir şeyi kemal noktasına ulaşıncaya dek aşama aşama inşa etmek” ibaresinde bulunan “inşa”, ona göre “bir şeyi ortaya çıkarmak ve terbiye etmek”tir.

Râgıb el-İsfahânî inşa ameliyesinin daha çok canlılarda olduğunu belirtmekle birlikte bulutlar yahut ağaçlar gibi varlıkların terbiyesinden de bahsetmektedir.<sup>49</sup> Örneğin Vâkıa sûresi 71-72. âyetlerin<sup>50</sup> tefsirinde, ateşin ortaya çıkarılmasını insanın varlık bulmasına benzetmektedir.<sup>51</sup> Yani ona göre terbiye, hem bir şeyin ortaya çıkarılmasını hem de aşama aşama geliştirilmesini ifade etmektedir. Nitekim tefsirinde de Bakara sûresi 116. âyeti<sup>52</sup> izahında Allah'a çocuk nispet edenlerin bu şüphelerinin nereden kaynaklandığı sorusunu cevaplarken geçmiş şeriat mensuplarının yaratıcı olan Allah için “baba”, daha ilerisi için “ilah” kelimesini kullandıklarını söyledikten sonra bunun da ötesinde onların şöyle dediklerini aktarmaktadır: “Baba küçük rab'dir. Allah ise büyük babadır.” Râgıb el-İsfahânî bu sözün gerekçesini açıklarken Allah Teâlâ'nın nasıl insanın varlık alanına çıkmasının sebebi ise babanın da ailenin vücut bulmasının sebebi olduğunu ifade etmektedir.<sup>53</sup> Anlaşılan ona göre baba, ailenin vücut bulması ve ihtiyaçlarının karşılanmasında nasıl etkinse Allah da mahlûkatın ortaya çıkarılması ve evrene yerleştirmiş olduğu ilke ve yasalarla aşama aşama geliştirilmesinde öyle mürebbîdir.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de “âlemlerin Rabbi” ibaresindeki rab kavramını izah ederken uzun uzadıya O'nun terbiye edici vasfı üzerinde durarak bu yetiştirme ve geliştirmenin hususiyetlerini konu edinmektedir. Bu bağlamda o da Allah'ın göklerde ve yeryüzünde bulunan nice varlıkların; güneşin, ayın, yıldızların, madenlerin, bitkilerin, hayvanların ve nihayet insanların üzerindeki rubûbiyet tecellilerinden ve O'nun terbiyesinden örnekler vermektedir.<sup>54</sup> Görüldüğü üzere Fahreddin er-Râzî'deki terbiye kavramının muhtevası da canlı cansız bütün varlık âlemini içermektedir. O Alak suresi ilk âyette geçen rab kelimesini açıklarken de yine Allah'ın yetiştirici/geliştirici sıfatı üzerinde durmaktadır.<sup>55</sup> Fahreddin er-Râzî'nin rab kavramını Râgıb el-İsfahânî'ye benzer şekilde açıklarken ona hiçbir atıfta bulunmaması ayrıca dikkat çekicidir.

<sup>49</sup> Bk. Râgıb el-İsfahânî, “n-ş-e”, 807.

<sup>50</sup> “Bir de o tutuşturduğunuz ateşi hiç düşündünüz mü? Onun ağacını sizler mi inşa ettiniz (yarattınız), yoksa onu inşa eden biz miyiz?”

<sup>51</sup> Bk. Râgıb el-İsfahânî, “n-ş-e”, 807.

<sup>52</sup> “Allah çocuk edindi” dediler. Hâşâ! O bundan münezzehtir. Bilâkis, göklerde ve yerde ne varsa yalnız O'nundur. Hepsi de O'na boyun eğmişlerdir.”

<sup>53</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîr*, 1/301.

<sup>54</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, 1420), 1/199-201.

<sup>55</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/216.

Beyzâvî (ö. 685/1286) de tefsirinde Râgıb el-İsfahânî ile neredeyse aynı tanımı paylaşarak rab kelimesinin aslının terbiye manasında mastar olduğunu söylemekte ve bu terbiyenin mahiyetinin de bir şeyi merhale merhale kemale ulaştırmak olduğunu ifade etmektedir. Akabinde kelimenin “mâlik” anlamına da işaret ederek bunun aynı zamanda mâliki bulunduğu şeyi koruması ve yetiştirme/geliştirme anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>56</sup>

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) rab ismini “kulunu yetiştiren, ona yaratılışını verip sonra onu ibadet ve diğer bütün şeylere hidayet eden”dir şeklinde açıklamakta<sup>57</sup>, talebesi İbn Kayyım (ö. 751/1350) da Bakara sûresi 21. âyette<sup>58</sup> geçen rab kelimesini açıklarken seyyid/efendi, mâlik, nimet veren, yetiştiren, ıslah eden anlamlarını sıraladıktan sonra esasen Allah’ın her şeyin gerçek mâliki ve sahibi olarak nimetleriyle bizi terbiye ettiğini belirtmektedir.<sup>59</sup> Ebüssuûd Efendi’nin (ö. 982/1574) rab kavramı tanımının ise yine Râgıb el-İsfahânî’nin tanımıyla aynı mahiyette olduğu görülmektedir.<sup>60</sup> Nitekim Râgıb el-İsfahânî’de görülen rab kavramı tanımı, benzer şekilde sonraki dönemlerde Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) ile Tâhir b. Âşûr’da (ö. 1973) da karşımıza çıkmaktadır.<sup>61</sup> Burada zikredilen müfessirlerden Beyzâvî’nin yararlandığı başlıca kaynaklardan biri, bilindiği üzere, Râgıb el-İsfahânî’nin el-Müfredât’ıdır.<sup>62</sup> Yine Ebüssuûd Efendi, Âlûsî ile İbn Âşûr’un tefsirlerinde kelimelerin açıklanması hususunda Râgıb el-İsfahânî’nin el-Müfredât’ından yararlandıkları<sup>63</sup> göz önünde bulundurulduğunda onların rab kavramıyla ilgili olarak bu eserden istifade ettikleri söylenebilir.

Rab kavramının temel anlamını “terbiye edici (mürebbî)” olarak kabul eden müfessirlerden biri de M. Hamdi Yazır’dır (1878-1942). O, rab kelimesinin esasen “yetiştirme/geliştirme” anlamına bir mastar olduğunu ve buradaki mübalağayı ifade etmek üzere “mürebbî”ye isim olarak

<sup>56</sup> Nâsirüddin el-Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsîl-‘Arabî, 1418), 1/28.

<sup>57</sup> Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine-i Münevvere: Mecmeu’l-Melik Fahd litbâati’l-Mushafi’s-Şerîf, 1416/1995/), 1/22.

<sup>58</sup> “Ey insanlar, siz ve sizden öncekileri yaratmış olan Rabbinize kulluk edin ki, gerçek korunanlardan olasınız!”

<sup>59</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâi’ü’l-fevâid* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, ts.), 4/132.

<sup>60</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsîl-‘Arabî, ts.), 1/13.

<sup>61</sup> Âlûsî bu kelimenin aslının terbiye manasında mastar olduğunu ifade ederek o da bu yetiştirme ve geliştirmenin bir şeyi istidadı ölçüsünce aşama aşama kemale ulaştırmak olduğunu söylemektedir. Âlûsî bu kelimenin yaratıcı, efendi, melik, nimet veren, ıslah eden, kendisine ibadet edilen, sahip gibi anlamlara da geldiğini belirttikten sonra en meşhur görüşün yetiştirme/geliştirme anlamı olduğunu ifade etmektedir. Bk. Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Râbu’l-meânî fî tefsîri’l- Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1994), 1/80-81. Tâhir b. Âşûr da rab kelimesinin yetiştiren/geliştiren anlamları üzerinde durmakta ve geliştirmenin de bir şeyi belli bir sürece bağlı olarak yavaş yavaş kemale erdirmek olduğunu ifade etmektedir. O bu kelimenin mâlik olmak kökünden de gelebileceğini belirtmekle birlikte terbiye kökünden gelmesinin daha açık olduğunu söylemekte ve bu düşüncesini delillendirmeye çalışmaktadır. Bk. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru’t-tabrîr ve’t-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru’t-Tûnusîyye, 1984), 1/166-168.

<sup>62</sup> Bk. İsmail Cerrahoğlu, “Envârü’l-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vîl”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/260-261.

<sup>63</sup> Bk. Ömer Kara, “el-Müfredât”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/504-505.

verildiğini ifade etmektedir. Yazır, rab kelimesinin yetiştirme ve geliştirmenin bütün gereklerine sahip, güçlü ve pek mükemmel bir mürebbî anlamına geldiğini ve bu yönüyle sahip ve mâlik anlamlarını da ihtiva ettiğini belirtmektedir: “Mutlak şekilde ‘rab’ denildiğinde sadece mâlik, sahip yahut geliştirme anlamları değil, ikisine de bütün gerekleriyle sahip olan bir Kâdir-i Kayyûm (güçlü ve pek mükemmel şekilde her şeyi evirip çeviren) anlaşılır.”<sup>64</sup> Nitekim devamında o, rab ve rubûbiyet denildiğinde, varlığı benzersiz bir kudretle egemenliği altına almak, yönlendirip eğitmek anlamlarının anlaşılacağını söyleyerek mahlûkatın her parçasında kesintisiz gerçekleşen terbiye ve tekâmül kanunlarına işaret etmektedir.<sup>65</sup> H. A. Ali de benzer şekilde, bazı dilbilimcilere göre farklı çağrışımlara sahip olan rubûbiyet kavramının Kur'ânî çerçevede şu anlamda kullanıldığını ifade etmektedir: “Bir şeyi, tabiatında var olan yetenek ve ihtiyaçlarına uygun bir biçimde safha safha geliştirmek ve onu en mükemmel durumuna kavuşturmak.”<sup>66</sup>

Arap akademisyenlerden Sâlih b. Fevzân el-Fevzân tevhid akidesine dair yazdığı eserinde rab kavramının yetiştirmek, bir şeyi bir halden başka bir hale dönüştürmek suretiyle tamamlamak, geliştirmek olduğunu söylemektedir.<sup>67</sup> Yine Hayyal Salih Hamdi Hz. Peygamber'in ilk gençlik çağlarına kadar yetimlik sürecindeki rubûbiyet tecellilerini ve ilahî gözetimi ele aldığı çalışmasında o da rab kavramını “mâlik, sahip, efendî, kendisine itaat edilen, işleri düzelten, yöneten ve terbiyesini yapan” şeklinde açıklamaktadır. Ancak ardından bu kelimenin terbiye kökünden geldiğini söylemekte ve Allah'ın tüm varlığı yöneten ve yetiştiren/geliştiren olduğunu belirtmekte ve devamında da rab kelimesinin temel ve yan anlamlarını geçişken bir şekilde ele almaktadır.<sup>68</sup>

Görüldüğü üzere Râgıb el-İsfahânî'den itibaren geç dönem bazı kaynaklarda ve günümüzde rab kelimesine ağırlıklı olarak “yetiştirme/geliştirme (terbiye etme)” anlamları yüklenmiştir. Haddizatında bunlar da rab kelimesinin kök anlamında bulunmakla birlikte bu kelimenin temel anlamı “yetiştiren/geliştiren” değil, “mâlik/sahip”tir.<sup>69</sup> Cevad Ali (1907-1987) de İslam öncesi

<sup>64</sup> M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005), 1/68-69.

<sup>65</sup> Yazır, *Hak Dini*, 1/69.

<sup>66</sup> H. A. Ali, “Rubûbiyyet”, 205. Kavramın günümüzde yaygınlık kazanmış olan terbiye anlamı merkezli bazı değerlendirmeler için bk. Hüseyin Atay, *Kur'ân'da İman Esasları* (Ankara: Atay Yayınevi, 1998), 39-42; Yakup Çiçek - Fahrettin Yıldız, *Hamd-Rabb* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986), 43-47; Bekir Topaloğlu, “Rab”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/372.

<sup>67</sup> Sâlih b. Fevzân b. Abdullâh el-Fevzân, *'Akâdetü't-tevhîd* (Riyad: Darü'l-Kâsım, ts.), 19.

<sup>68</sup> Bk. Hayyal Salih Hamdi, “Hz. Peygamber'in Yetimlik Sürecinde Rubûbiyet Kavramı”, *Tikerit Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 33 (2016), 173-174.

<sup>69</sup> Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekke Surelerin Tablîli* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 225-226. R-b-b kökünde yetiştirme/büyütme anlamları da bulunmakla birlikte Kur'ân'daki kullanımlar başta olmak üzere kelimenin ism-i fail anlamındaki kalıbıyla (رَبٌّ) bu anlamda doğrudan bir kullanımının bulunmadığını söylemek mümkündür. Bu sebeple bir araştırmacı tarafından dile getirilen iddia dikkat çekicidir: “Bu kelimeye (rab) değişik sözlüklerde ve tefsirlerde verilen ‘efendî, sahip, rab, eğitici ve terbiye edici’ gibi anlamlar içinde, ilk ikisi hariç, diğer anlamların doğru olmadığını söylemek durumundayız. Arapçadan ödünçlenen ‘rab’ kelimesi ise dilimizdeki kullanılışıyla orijini-

dönemde “er-Rab” ve “Rab” lafızlarının “efendi” ve “mâlik” anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir. Ancak onlar bu ismi kendi aralarında kullanmıyor ve bu isim yalnızca Allah’a mahsus olmak üzere O’nun ulûhiyetini ifade ediyordu.<sup>70</sup> Nitekim erken dönem Mekkî surelerde rab kelimesi temel anlam çerçevesi olarak “mâliklik, egemenlik, sahip olma” vurgusu taşıdığı için ilk müfessirler, rab kelimesinin diğer anlamları üzerinde pek durmamışlardır. Buna rağmen sonraki dönem bazı kaynak eserlerde bu kelimeye “mürebbi” ağırlıklı bir anlam yüklenmesinin bir sebebi olarak Râğıb el-İsfahânî’nin “el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân” isimli meşhur eserinde rab kelimesini “bu kelimenin esas anlamı terbiye etmektir.” şeklinde tanımlamasının etkili olduğu söylenebilir.<sup>71</sup>

Râğıb el-İsfahânî’nin, her ne kadar çerçevesini geniş tutmuş olsa da Kur’ân’ın anahtar kavramlarından biri olan rab kavramını bu şekilde “terbiye” merkezli bir yaklaşımla ele alması ve bu suretle kelimenin sözlük anlamlarından bir tanesini temel anlamının yerine ikame etmesi bu kavramın anlamını bariz bir şekilde daraltmıştır. Böylece bir yandan rab kavramının anlamı daralırken diğer yandan terbiye kavramının anlamı genişlemiş olmaktadır. Zira ilk dönemlerden itibaren telif edilen sözlüklere bakıldığında terbiye kelimesinin daha çok insanlarla ilgili bağlamda olmak üzere ve hayvanları da içine alacak şekilde yalnızca canlı varlıklar için kullanıldığı görülmektedir.<sup>72</sup> Ayrıca İslamî gelenekte terbiye kelimesi genellikle eğitimin karşılığı olarak kullanılmakta, yetişme ve gelişme bütün canlılarda olmakla birlikte terbiye daha çok insan hakkında; onun biyolojik, psikolojik gelişimi ve olgunlaşması anlamında kullanılmaktadır.<sup>73</sup> Bu kelimenin günümüz Türkçesinde de büyük ölçüde “eğitim” kelimesini karşılayacak şekilde kullanıldığı dikkate alındığında,<sup>74</sup> Kur’ân’ın zihniyet inşasında merkezî bir rol yüklemiş olduğu rab kavramının bu anlama indirgenmesiyle ne kadar dar bir alana sıkıştırılmış olduğu daha anlaşılır olmaktadır. Zira yetiştirme/büyütme anlamı r-b-b kökünün anlamlarından sadece bir tanesi olup bu anlam bütün varlığı hâkimiyeti altında

---

nal anlamı yansıtmadığı gibi orijinal ‘rabb’ kelimesine sonradan yamayan ‘eğitici’ ve ‘terbiye edici’ (mürebbi) gibi anlamların da gerçekte bu kelime ile bir ilgisi bulunmamaktadır.” Bk. Halil Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı/Allah’ın Krallığı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 29-30.

<sup>70</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm* (Dımaşk: Dârü’s-Sâkî, 1422/2001), 11/24-25.

<sup>71</sup> Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tablîli*, 238. Nitekim yazar, Râğıb el-İsfahânî’nin bu eserinin inzal-tenzil, muhkem- müteşabih gibi birçok Kur’ân kelimesinin de bugünkü yaygın ve yerleşik anlamlarıyla kavramsal içerik kazanmasında belirleyici bir rol oynadığını belirtmektedir. Râğıb el-İsfahânî’nin bu etkisiyle ilgili olarak ayrıca bk. Zekeriyâ Pak, “‘Âlemîn’ Kelimesinin Kur’ân’daki Anlamı Üzerine”, *Kabramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2009), 10-11.

<sup>72</sup> Bk. Halil b. Ahmed, “r-b-v”, 2/86; İbn Fâris, “r-b-b”, 2/382; İbn Manzûr, “r-b-v”, 14/306; Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü’l-mubîd* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005/1426), “r-b-b”, 87; Zebîdî, “r-b-b”, 2/464. Öte yandan her ne kadar yetiştirme kelimesi r-b-v kökünden gelmiş olsa da r-b-b kökünde de yetiştirme/büyütme anlamı mevcuttur. Ebû Saîd el-Asmaî (ö. 216/831), r-b-v kökünden gelen رَّبَّ fiili ile r-b-b kökünden gelen رَبَّ fiilinin yetiştirmek/büyütmek manasında aynı anlama sahip olduklarını söylemektedir. Bk. İbn Manzûr, “r-b-v”, 14/307. Aynı yaklaşım için bk. İbnu’l- Esîr, “r-b-b”, 2/180; Zebîdî, “r-b-b”, 2/464.

<sup>73</sup> Ziya Kazıcı - Halis Ayhan, “Tâlim ve Terbiye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/515.

<sup>74</sup> Bk. D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık; Yeni Şafak, 1996), 1066.

bulunduran Allah Teâlâ'nın evrene yönelik kesintisiz tasarruflarının yalnızca bir bölümüne karşılık gelebilir.

Öte yandan rab kelimesinin Kur'ân ve hadislerdeki kullanımlarında yer alan “göklerin ve yerin Rabbi”, “arşın Rabbi”, “doğunun ve batının Rabbi”, “her şeyin Rabbi”, “bu evin/Kâbe'nin Rabbi”, “Şi'ra yıldızının Rabbi”, “bu beldenin/Mekke'nin Rabbi”, “sabahın Rabbi”, “cennetin Rabbi”, “bu mescidin Rabbi”, “yeryüzünün Rabbi”, “meleklerin ve Ruh'un Rabbi”, “ateşin Rabbi” vd. ifade biçimlerindeki bu varlıkları yetiştirme/geliştirme anlamıyla birlikte düşünmek mümkün görünmemektedir. Yine ilk dönem eserlerdeki sıralamada dördüncü-beşinci sırada yer alan “yetiştiren/büyüten” anlamını, rab kavramının temel ve diğer yan anlamlarının önüne geçirmek Kur'ân mesajının doğru anlaşılmasına engel teşkil edecektir. Ayrıca “her şeyin Rabbi” olan Allah Teâlâ'nın bütün mahlûkatı kuşatan tasarruflarını vurgulayan rab kavramını, O'nun varlık âleminin yalnızca bir kısmına yönelik faaliyetlerini ifade edebilecek bir şekilde ele almanın isabetli olmadığı açıktır.

Esasen rab kelimesi Arapça dışındaki herhangi bir dilde tek bir terimle ifade edilemeyecek kadar geniş ve karmaşık anlamlar demetini kapsamaktadır. Bu kelime bir şeye sahip olma ve bunun gereği olarak da o şey üzerinde egemenlik iddiasında bulunma anlamıyla birlikte bir şeyi başından sonuna kadar kurma/oluşturma, sürdürme ve besleme anlamlarını da içermektedir. Rab ismi Kur'ân'da özellikle bütün mahlûkatın yegâne besleyicisi ve yöneticisi olarak her türlü egemenliğin nihaî kaynağı olan Allah'ı ifade eder.<sup>75</sup> Mevdûdî (1903-1979) de rab kelimesinin yanlış bir şekilde sadece “terbiye eden” anlamıyla sınırlandırıldığını vurgulamaktadır. Oysaki bu, rab kelimesinin anlamlarından yalnızca bir tanesine karşılık gelmektedir. Diğer bazı anlamları ise şunlardır: İhtiyaçları karşılayan, yetiştiren, ıslah eden, efendi, sözü geçen, üstünlüğü ve yüceliği kabul edilen, güç ve egemenlik sahibi, mâlik.<sup>76</sup>

## Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel çağrısının ve dünya görüşünün doğru anlaşılması, onda yer alan kelime ve kavramların asli anlamlarına bağlı kalmakla mümkündür. Bu kapsamda Kur'ân'ın anahtar kavramlarından biri olan rab kelimesinin temel ve yan anlamlarının doğru bir şekilde tespit edilmesi, ilahi mesajın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için önemlidir.

<sup>75</sup> Muhammed Esed, *Kur'ân Kavramları*, haz. Ömer Aydın - Ertuğrul Özalp (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 265.

<sup>76</sup> Mevdûdî, *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi*, çev. Mahmut Osmanoglu (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1999), 48. Ayrıca bk. Yakup Çiçek - Fahrettin Yıldız, *Hamd-Rabb*, 46-47.



İlk dönem sözlük ve tefsirlerde rab kelimesine temel anlam olarak “mâlik /sahip” şeklinde karşılık verilmiş, kelimenin öne çıkan yan anlamları olarak da “seyyid/efendi”, “yaratıcı”, “ıslah eden”, “işleri idare eden”, “yetiştiren/büyüten (terbiye eden)”, “itaat edilen”, “her şeyi ayakta tutan” şeklinde çeşitli anlamlar sıralanmıştır. Bu kavramın cahiliye şiirleri, Kur’ân, hadisler ve Sâmî dil ailesindeki kullanımları da asli anlamını teyit edici mahiyettedir. Buna göre Kur’ân terminolojisinde rab kavramını “Mahlûkatın sahibi olarak her şeyi egemenliği altında bulunduran Allah Teâlâ’nın varlık âlemi üzerinde kesintisiz tasarruflarda bulunması” şeklinde ifade etmek mümkündür.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Râğıb el-İsfahânî kendisinden önceki müelliflerden farklı olarak rab kavramının temel anlamının “yetiştirmek/geliştirmek (terbiye etmek)” olduğunu söylemiştir. Diğer bazı Kur’ân kavramlarında olduğu gibi bu kavramın da zamanla anlam değişimine uğradığı ve bazı kaynak kitaplarda r-b-b kökünün sözlük anlamlarından biri olan “yetiştirme/geliştirme” yan anlamının, temel anlamına daha baskın hale geldiği anlaşılmaktadır. Rab kavramına asli anlam olarak “terbiye” merkezli “bir şeyi kemal noktasına ulaşıncaya dek aşama aşama inşa etmek” anlamı yüklenmesinin bir sebebi olarak Râğıb el-İsfahânî’nin “el-Müfredât fi Ğarîbi’l-Kur’ân” isimli meşhur eserinde rab kelimesini bu şekilde tanımlamasının etkili olduğu söylenebilir.

Râğıb el-İsfahânî ile başlayan süreçte terbiye kavramının çerçevesi her ne kadar geniş tutulmuş olsa da bu şekilde rab kavramının sözlük anlamlarından bir tanesinin temel anlamının yerine ikame edilmesi, rab kavramının anlamını büyük ölçüde daraltmıştır. Böylece bir yandan rab kavramının anlamı daralırken diğer yandan terbiye kavramının anlamı genişlemiş olmaktadır. Zira ilk dönemlerden itibaren telif edilen sözlüklerde terbiye kelimesi “yetiştirme/büyütme” anlamında daha çok insanlarla ilgili bağlamda olmak üzere ve hayvanları da içine alacak şekilde yalnızca canlı varlıklar için kullanılmaktadır. Yanı sıra geç dönem İslamî kültürde terbiye kelimesi genellikle eğitimin karşılığı olarak kullanılmakta ve insanın gelişimini ve olgunlaşmasını ifade etmektedir.

Öte yandan klasik Arapçada bu kelimedeki “eğitim” anlamı bulunmamasına rağmen günümüz toplumlarında terbiye kavramının büyük ölçüde eğitim kelimesini karşılayacak şekilde kullanıldığı dikkate alınacak olursa Kur’ân’ın zihniyet inşasında merkezî bir rol yüklemiş olduğu rab kavramının anlamındaki daralma daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca yetiştirme, bütün varlığı hâkimiyeti altında bulunduran Allah Teâlâ’nın evrene yönelik kesintisiz tasarruflarının yalnızca bir bölümüne karşılık gelebilir. Yine rab kelimesinin Kur’ân ve hadislerdeki kullanımlarında yer alan “göklerin ve yerin Rabbi”, “arşın Rabbi”, “doğunun ve batının Rabbi”, “her şeyin Rabbi” vd. ifade biçimlerin-



deki bu varlıkları terbiye kavramının aslı anlamıyla birlikte düşünmek mümkün görünmemektedir. Yanı sıra sözlük anlamlarından biri “yetiştiren/büyüten” olmakla birlikte ilk dönem eserlerdeki sıralamada dördüncü-beşinci sırada yer alan ve Kur'ân'daki kullanımlar başta olmak üzere ism-i fail anlamındaki kalıbıyla (رَبُّ) bu anlamda doğrudan bir kullanımı bulunmayan bir anlamı, temel ve diğer yan anlamlarının önüne geçirmek Kur'ân mesajının doğru anlaşılmasına engel teşkil edecektir.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Hasan NAS

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfebes lielfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- Âdil el-Füreycât. *eş-Şu'arân'l-câbiliyyüne'l-evâil*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1994.
- Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasan. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411/1990.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâûd vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târîbi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûbu'l-meânî fî tefsîri'l- Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.
- Arslantaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/11 (2008), 9-46.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ân'da İman Esaslarz*. Ankara: Atay Yayınevi, 1998.
- Bağdâdî, Zeccâc. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Beyzâvî, Nâsırüddin. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl". *DİA*. 11/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Cevherî, Ebu Nasr. *es-Sıhâb tâcü'l-luğa ve sıhâbi'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Çiçek, Yakup - Yıldız, Fahrettin. *Hamd-Rabb*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs: Tertîbü's-suver basebü'n-nüzul*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1383.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *Ğarîbu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1398/1978.
- Divânu Teebbeta Şerran*. thk. Ali Zülfikâr Şakir. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1984.

- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık; Yeni Şafak, 11. Basım, 1996.
- Doha dictionary. Erişim 25 Ekim 2020. <https://dohadictionary.org>.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Kavramları*. haz. Ömer Aydın - Ertuğrul Özalp. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Ezherî, Ebû Mansûr. *Tebzîbü'l-luğâ*. thk. Muhammed Abdünnaim Hafaci - Mahmûd Ferec Ukde. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî vd. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn. *el-Kâmûsü'l-mubt*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Gürkan, Salime Leyla. "Rabbâniyyûn". *DİA*. 34/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Hacımüftüoğlu, Halil. *Kral Tanrı/Allah'ın Krallığı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Hayyal Salih Hamdi. "Hz. Peygamber'in Yetimlik Sürecinde Rubûbiyet Kavramı". *Tikrit Üniversitesi İslâmî İlimler Dergisi* 33 (2016), 170-203.
- H. A. Ali. "Rubûbiyyet". çev. Aydın Topaloğlu. *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2), 205-219.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz*. thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtîm. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1999.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fî gârîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed Zâvî - Mahmûd Muhammed Tanâhî. 5 Cilt. b.y: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1383/1963.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğâ*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh. *Bedâiü'l-fevâid*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fahd litubâati'l-Mushafî's-Şerîf, 1416/1995.

İbn Kuteybe. *Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1398/1978.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davûdî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut, Dâru's-Şamiyye, 1412.

İsfahânî, Râgıb. *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. 5 Cilt. Mısır: Tanta Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1420/1999.

Kara, Ömer. "el-Müfredât". *DİA*. 31/504-505. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kazıcı, Ziya - Ayhan, Halis. "Tâlim ve Terbiye". *DİA*. 39/515-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzi'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehl-i's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nüketü ve'l-uyûn)*. thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi*. çev. Mahmut Osmanoglu. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1999.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.

Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410/1989.

Müslim b. el-Haccac. Sahih-i Müslim. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. ve tahrir. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1419/1998.

- Önkal, Ahmet. “Cezîme el-Ebraş”. *DİA*. 7/508-509. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Pak, Zekeriya. “‘Âlemin’ Kelimesinin Kur’ân’daki Anlamı Üzerine”. *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2009), 1-24.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu’l-ğayb (et-Tefsîru’l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420.
- Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân. *Akâidetü’t-tevhîd*. Riyad: Darü’l-Kâsım, ts.
- Semerkandî, Ebü’l-Leys. *Babru’l-ulûm (Tefsîru’s-Semerkandî)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1413/1993.
- Sevrî, Süfyân. *Tefsîru Süfyâni’s-Sevrî*. Beyrut: Dârü’l Kütübi’l-‘İlmiyye, 1403/1983.
- Şamlıoğlu, Esra Erdoğan. *Kur’ân’da Geçen Rab ve İlâh Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethü’l-kadîr: el-Câmi’ beyne fenneyi’r-rivâ ve’l-dirâye min ilmi’t-tefsîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr; Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1414.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi’u’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1422/2001.
- Topaloğlu, Bekir. “Rab”. *DİA*. 34/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. takdim ve thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l Kütübi’l-‘İlmiyye, 1425/2004.
- Wensinck, Arent Jan. *el-Mu’cemü’l-müfrehes li-elfâzi’l-hadîsi’n-nebevî*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. b.y: Mektebetü Berîl, 1936.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü’l-‘arûs min cevâbiri’l-Kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. b.y: Dâru’l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf ‘an bakâiki gavâmi’zi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûbi’t-te’vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1407.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Prof. Dr. Yusuf Işıcık'ın Ardından Anılara Yolculuk (Kayseri, 12.12.2020)**

*Journey to Memories after Prof. Dr. Yusuf Işıcık*

**Celal KIRCA**

Prof. Dr., Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

Prof. Dr., Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

Konya, Turkey

ckirca28@hotmail.com

0000-0002-4668-2743

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 13/02/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 18/02/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Kırca, Celal. “Prof. Dr. Yusuf Işıcık'ın Ardından Anılara Yolculuk (Kayseri,12.12.2020)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 483-491.

**Copyright ©** Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

### Öz

Bu vefeyât yazısı son dönemde yaşadığımız salgında vefat eden Prof. Dr. Yusuf Işıcıkla tanışmamızı ve onunla ilgili duygularımı anlatmaktadır. 1970 yılında Oku Mecmuası'nda yer alan bir yazı dikkatimi çekmişti. Ben o yazıyı beğenmiştim. Yazarı Yusuf Işıcık'tı. Düşünceleri kadar, hatta ondan daha fazla onun yazısının dilini ve üslubunu beğenmiştim. Işıcık'ın 1977 yılında Konya Yüksek İslam Enstitüsü'ne tefsir asistanı olduğunu öğrendiğimde çok sevdim. Asistanlığı ve öğretim üyeliği dönemlerinde çeşitli vesilelerle Kayseri'ye geldi. Burada görüşüp konuştuğumuzu ve hasret giderdiğimizi hatırlıyorum. Bir bilim insanı olarak onun kendine ait görüşleri ve benim de kendime ait görüşlerim vardı. Farklıklarımız dost olmamıza ve dost kalmamıza engel olmamıştı.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Yusuf Işıcık, Covid 19, Salgın, Vefat.

Mevsimplere göre farklılık gösterse de emeklilik sonrasında sabahları erken kalkmayı alışkanlık haline getirmiş, özellikle de sonbahar ve kış aylarında sabah namazına kadar, okuyarak ve yazarak vakit geçirmeye başlamıştım. 24 Kasım 2020 günü de erkenden kalkmış, bilgisayarımın başına geçip önce gazetelerdeki günlük köşe yazılarını okumaya, sonra da yarım kalan bir yazımı tamamlamaya hazırlanmıştım ki *“Telefonuma bir bakayım, gelen bir mesaj var mı? Ondan sonra okumaya ve yazmaya başlarım”* dedim. Telefonuma baktığımda ise gözüme ilk ilişen değerli meslektaşım Prof. Dr. Sait Şimşek'in Türkiye Tefsir akademisyenleri whatsapp platformunda yer alan *“Yusuf Işıcık Hocamız vefat etmiş, mekânı Cennet olsun, başımız sağ olsun”* mesajı oldu. Bu mesajı okuyunca, bir anda irkildim, ne yapacağımı ne diyeceğimi bilemedim, şaşırılmıştım. Sadece *“Allah rahmet etsin, mekânı cennet olsun. İnnâ lillâh ve innâ ileybi râciûn”* diyebildim. Bir anda Yusuf Bey ile olan ilişkim, gözümün önünden bir film şeridi gibi gelip geçti.

27 Eylül 2020'de Pof. Dr. Hasan Onat'ı kaybetmenin hüznünü yaşamıştım, şimdi de Yusuf Işıcık'ı kaybetmenin hüznünü yaşıyordum. Yusuf Bey'in Covid-19'a yakalandığını ve hastaneye yattığını duymamıştım. İlk tanıştığımız günden vefatından birkaç ay öncesine kadar çok sık olmasa da birbirimizi arayıp sorardık. Fakat son aylarda ilişkilerimizde bir gevşeme olduğunun farkına bile varamamıştım. Zira oğlum MS hastasıydı ve yazın yeni bir atak geçirmişti, onunla meşguldüm. Bu nedenle diğer gönül dostlarım gibi Yusuf Bey'i de arama fırsatı bulamamıştım. Vefatından sonra öğrendim ki o da ciddî sağlık sorunları yaşamış. Haliyle onun da kimseyi arayacak fırsatı olmamış.

Yıllardan beri genellikle uyguladığım bir ilkem vardı: Beni aramayan dostlarıma, *“Neden aramıyorsun?”* demez, ben onları arardım. Aradığımda da bazen *“Bir dost sesi duymamı istedim ve seni aradım”*; bazen de *“Bir dost sesi duymak istedim, seni aradım”* derdim. Artık Yusuf Işıcık'a bir daha böyle bir söz söyleme imkânı asla bulamayacaktım. O zaman *“Bundan sonra dostlarımı, arkadaşlarımı daha sık arayacağım, Yusuf'u aramada ihmalkâr davrandım, bu da bana hüçün veriyor, bir daha aynı hüçnü yaşamak istemiyorum.”* dedim. Zira sevdiğim gönül dostlarım tek tek sonbahar yaprakları gibi dökülüyordu. Bir daha onlarla görüşme ve sohbet etme imkânım olmayacaktı. Bu nedenledir ki *“Hayatta iken sevdiklerine değer ver, değer verdiğini hissettir. Ölümlerinden sonra değer vermenin, ya da ah vah demenin*



*bir anlamı olmuyor. Senin sıran ne zaman gelecek? Bilmiyorsun, O halde dostlarını ihmal etme.*” diyerek kendime de bir ayar vermek istedim.

İlk andaki şaşkınlığımı atlattıktan sonara, telefondaki mesajlara tekrar baktım, sonra “Ben de bir mesaj yazayım.” dedim ve o halet-i ruhiye içinde bir mesaj yazdım. Ne yazmışım diye mesajımı okuduğumda “*Allah rahmet eylesin, makamı Cennet olsun, başımız sağ olsun.*” cümlesini yazdığımı gördüm. Kendi kendime “Hayret, niye ‘mekâmı’ diye yazmadım da ‘makamı’ diye yazdım, bir anlamı olmalı?” diye dündüm. Sonra da “İyi ki öyle yazmışım, Allah Teâlâ umarım duamı kabul eder de yaptığı hizmetler karşılığında onu cennetindeki o makama eriştirir” dedim. Daha önce gönül dostum Prof. Dr. Hasan Onat için bir yazı yazmıştım, şimdi de bir diğer gönül dostum Prof. Dr. Yusuf Işıcık için bir yazı yazmalıyım diye düşündüm. Düşündüğüm o yazıyı yazmak için klavyenin başına geçtiğimde ise ne yazacağımı bilmiyordum. Ne yazacağımı düşünürken onun zihnimde canlanan hatıraları maziye bir yolculuk yapmama vesile oldu.

İstanbul İmam-Hatip Okulu’nda okurken çeşitli vesilelerle elime geçen her dergiye ve kataba ya bir göz atar ya da okurdum. Bunu alışkanlık haline getirmiştim. O yıllarda çıkan her derginin belli bir çizgisi ve buna bağlı olarak da belli bir okuyucu kitlesi vardı. Bu dergilerin okuyucuları üzerindeki etkileri ise tartışılmazdı. Bunlardan bir kısmı haftalık, bir kısmı aylıktı. Bazıları da üç ayda bir çıkardı. Hatırladığıma göre ilk defa satın alıp okuduğum dergi, Necip Fazıl Kısakürek’in çıkarttığı “*Büyük Doğu*” dergisi olmuştu. Haftada bir yayımlanıyordu. 1964 yılı Eylül ayında yayımlanan X. dönem sayısını, bir abimin elinde görmüş ve merak edip bakmıştım. İlk fırsatta gidip o dergiyi satın aldım. Bu benim için bir başlangıç oldu. 1971 yılında XV. öneme kadar aralıklarla çıkan her sayısını alıp okumaya gayret etmişim. Zaman zaman “Hayat Mecmuası”nı da alır okurdum. Bu mecmuanın da bende önemli bir anısı vardı. Çok sonraları bunlara “*Bilim ve Teknik Dergisi*” de dâhil olacaktı. Özellikle Ordu Merkez Orta Okulu öğretmenliğim sırasında da bu dergiyi hiç aksatmadan okuyacaktım.

1967 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü’ne kaydolmuş, 1968 yılında da *Tohum Mecmuası*’nda çalışmaya başlamıştım. Dolayısıyla Tohum, okuduğum dergiler arasında ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştu. Bu mecmua, *İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti* tarafından çıkartılıyordu. Cemiyetin merkezi Beyazıt’ta Beyaz Saray denilen bir iş yerinin zemin katındaydı. Bu mekânda Tohum’un dışında bazı dergileri de tanıma ve okuma imkânı bulmuşum. Bunlardan biri de *İslam’ın İlk Emri Oku Mecmuası*’ydı. Kapağında yer alan tanımlamayla “*dini, içtimaî, edebî*” aylık bir mecmua idi. Bu mecmua, “*Türkiye İmam Hatip Okulları Mezunları Cemiyeti*” adına çıkartılıyordu.

Sahibi Mustafa Pektut, Mesul Müdürü de Halit Güler'di. Konya'da Mart-1961 yılında yayın hayatına başladığını öğrenmiştim.

Diğer bir mecmua da ilk olarak Ağustos 1967'de yayımlanan *İslam Medeniyeti Mecmuası*'ydı. Bu mecmua *Türkiye İslam Enstitüleri Talebe Federasyonu* adına çıkartılıyordu. Dergi günlük siyasetten uzak durmayı, ilmî bir zemin üzerinde ilerlemeyi amaç edinmişti. Mahir İz, Sezai Karakoç, Ali Ulvi Kurucu, Salih Tuğ, Selçuk Eraydın, Esad Coşan, Ziya Kavakçı, Sabahattin Zaim gibi şahıslar, bu derginin yazarları arasında yer alıyordu. Oku Mecmuası ile İslam Medeniyeti Mecmuası çıktıkça Tohum'a geliyormuş; Tohum da yayınlandıkça o dergilerin merkezlerine gönderiliyormuş. Bu bilgiyi elde ettiğimde sevinmiştim. Zira bu durum, benim o dergilerdeki yazıları sürekli okuma imkânı bulacağım anlamına geliyordu.

İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde okurken dönem arkadaşım Durali Yılmaz'dan "*Diriliş*" dergisinin ciltli olanlarını bana getirmesini rica etmiştim; o da getirmişti. Durali Yılmaz, daha talebe iken hem Necip Fazıl Kısakürek hem de Sezai Karakoç'la tanışıyordu ve onlarla yakın ilişki içindeydi. Yine o yıllarda bazı arkadaşlarımız, enstitünün kantininde dergi veya kitap satışları yapardı. Biz de ayağımıza kadar gelen bu fırsatı kaçırmaz, değerlendirir, paramızın yettiği kadar dergi veya kitap satın alırdık. Hatırladığım kadarıyla Yaşar Nuri Öztürk de kitap satanlardan biriydi. Durali Yılmaz'ın bana ciltlenmiş haliyle getirdiği "*Diriliş*" dergisini, okumaya başladığımda, dergideki bazı yazıları anlamakta zorlandığımı hissetmiştim. Zira bu tür yazıların dili ve üslubu bana ağır gelmişti. Ağır gelse de bu yazıları okumaya ve anlamaya çalışırdım.

1970 yılında Oku Mecmuası'nda yer alan bir yazı dikkatimi çekmiş ve o yazıyı beğenmiştim. Yazarı Yusuf Işıcık'tı. Düşünceleri kadar, hatta ondan daha fazla yazısının dilini ve üslubunu beğenmiştim. Zira o dönemde benim de Tohum Dergisi'nde bazı imam-hatip lisesi müdürleriyle yaptığım mülakatlarım yayımlanıyordu. Ben de bu mülakatlardaki üslubuma dikkat ediyor ve azamî özen gösteriyordum. Yine de kendi üslubumun, Yusuf Bey'in üslubu kadar akıcı ve tasvir edici olmadığını görmüştüm. Bu nedenle ona hem gıpta etmiş hem de hayranlık duymaya başlamıştım. Yaptığı tasvirler, çok hoşuma gitmişti. Bu nedenle Oku Mecmuası'nın daha sonraki sayılarında da Yusuf Işıcık'a ait yazıları okumaya devam etmiş ve her yazısını zevkle okumuştum. 1971 yılı Eylül ayında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun oluncaya kadar onun yazılarını Tohum'dan takip ettim. Ordu Merkez Orta Okulu ve Ordu İmam-Hatip Lisesi'nde görev yaptığım sürece de yazılarını mümkün mertebe okumaya çalıştım. Zira Oku Mecmuası, Ordu İl Müftüsü İsmet Selim'e geliyordu ve ben de ondan bu dergiyi alarak okuyordum. Bazen dergi elden ele

dolaştığı için kayboluyordu. Bu gibi durumlarda derginin o sayısını okuyamıyordum. Onun yazılarını beğendiğimi söyleyip de örnek vermemek olmazdı. İşte onun yazılarından birkaç örnek:<sup>1</sup>

*“Bugün İslâm daveti maalesef nazârî olmaktan öte geçememektedir. Zira bu cibanşümul davetin hayataki rolü nedir, hayatla bu davetin kucaklaşması ortaya neyi çıkartacaktır? İslam'ın insan hayatına girişinden sonra doğacak sosyal muhitler ve muhitlere hâkim olacak yeni hayatın belirgin yönleri neler olacaktır? Bütün bunlar bugün kitleler nazârında meçbul ve silik kalmış şeylerdir. İslam davetinin yegâne hedefi, bu dinin insan hayatını nokta nokta sarıp ona hâkim olması olunca, her şeyden önce İslam-hayat bağdaşmasının canlı örneklerinin ortada görünür olması gerekir ki, bu davet kuvvetini ve tesirini göstere; her şeyden önce ispat-ı vucûd etsin! Davetler ve mefkûreler, sırf doktrin olarak kaldıkça beşer hayatına giremezler ve felsefî olmaktan öteye gidemezler. Mefkûre, ütöpik olmaktan çıkıp reel hale gelmek için canlı örnekler ister. Bu örnek, o mefkûrenin kuvvetini, getireceği mutluluğu insan hayatından yansıtmalıdır.*

*İslâm daveti bugün camide, salonda, gazete ve dergilerde hep mücerret haldedir. Çok kere bu mücerret davet, olduğu aslı kavramlarıyla da sunulmamaktadır. O, kâb bir beyecanlı vâizin nefsanî çağrılarında boğulmakta, kâb ateşli hatiplerin ağızlarından ateş parçaları gibi etrafa saçılmaktadır. Gazete ve dergilerde de, zaman olmakta bu davet, yalın ve yalnız sesini duyurmaya çalışmaktadır. Onun bu yalnızlığı, çağrısını izleyenlerin tasavvurlarında hayalî ve silik tablolar çizmekte, aydın bir kavram ve bu kavramın işler, parlak bir manzarası bir türlü teşekkül etmemektedir.”<sup>2</sup>*

*“Zaman denilen sır bohçası, her gün bir başka çehreyle karşımıza çıkıp, türlü türlü hadiselerle kapımızı çalıyor, biz onun bu değişikliğine uyacak mıyız? Bizce değişmeyen tek külliyat, İslam esasları değil midir? Zaman değişir, hadiseler bin bir türlü şekil kazanır: Yeni yeni olaylar zühur eder, modern insan nice acâib karakterlere bürünür. Bunlar olur. Fakat biz Allah'ın (C.C.) semadan arzı uzattığı kopmaz ipini kaçırp, zamanın fitneleriyle birbirimize mi düşeceğiz?”*

*Geçmişte benzeri yaşanmış böylesi çapraşık anlarda ümmet, küçük ihtilaflar yüzünden birbirine düşerse, bundan kim kazançlı çıkacaktır. Biz, yüklendiğimiz bütün enerjimizi, dostlarla savaşta tüketir, yaranı tenkitte harcarsak, ilerleyen zamana, yürüyen hadiselerle nasıl baskın çıkacağız, saflarımızı nasıl düşeceğiz?”*

*“Bırakın yazanın kendine has fikirleri olsun! Bundan ne çıkar! Herkesin senin gibi düşünmesi şart mı? Eğer herkesin aynı usul ve metodu benimsemesi gerekiyorsa, sen mi berikine, beriki mi sana uyacaktır? Burayı nasıl ayırt edeceğiz? Mümkün mü bu? Bırak sen bunu da inkılap öncesi yapılacak işlerin ağırlık noktasına yön!*

<sup>1</sup> Bu örnek yazılar, Prof. Dr. Nurettin Gemici tarafından temin edilmiştir. Kendisine çok teşekkür ediyorum.

<sup>2</sup> Yusuf Işıcık, İslam'ın Değerleri ve Beklenen Kahraman, (Başyazı) İslam'ın İlk Emri Oku, sayı 139, s.1.

*Bu ümmet irili ufaklıdır; hepsi aynı toptan kesilmemiştir. Fakat hakikat sarayının inşasında, hepsi müşterek harçla birbirine girmiş, bünyan-ı mersûs halinde bu yapıya temel olmuşlardır. Medeniyet mücadelemizde fikirler aynı ölçüde, aynı şeyi söyler mahiyette olmamalıdır. İhtilaf şarttır; çünkü her muhtelif, devamız hesabına ayrı bir kazanç kaynağıdır. Peygamber (s.a.v.) diliyle bu ihtilaf rahmettir.*

*Bugün Müslüman cepbedeki ihtilafların rahmet olmaktan çıkıp zulmet ve felaket haline gelişinin sebebi, normal ihtilafın getireceği rahmeti hazmedemeyişimizdir. Bunun temelinde haset ve enaniyet yatmaktadır. “Neden, bir başkası, kitlenin dikkatini kendi üzerine çeksin; hizmetime ortak olsun?” diye düşünenler, davanın strateji ve metodundaki durgunluğu giderip onun üslubuna değişiklik ve akıcılık getirenleri çekememeleridir.*

*İhtilafla tefrika ayrı ayrı şeylerdir. Bugün bizi hiçe çıkararak tefrikadır. Tefrika, ihtilafın hazmedilemeyişinden doğar ve temelinde iyi niyet ve ihlastan bir eser bulunmaz. Bugün bizdeki çok yönlü tefrikayı besleyen iller de ihanet ve iblâssızlık olup olmadığı bir tarafa. Mesele bizim amansız bir ayrılığa düşmüş olmamızdır. Bunu bizim gafletimiz körüklemekte olabilir. Ama gerçek şu ki biz tefrika fitnesinin ağırlındayız.”<sup>3</sup>*

*“Müslümanların bugün büyük işler yapacak kudretleri yoktur. Çünkü onlar kuvvetlerini küçük işlerle harcamaktadırlar. Hem de öyle küçük işlerde ki, gittikçe büyüyen ve üzerine düşüldükçe Müslüman kitleyi târümâr eden uğursuz işlerde!*

*Evet, Müslümanların, birbirleriyle uğraşmak ve didişmekten hiç takatları kalmamıştır. İlâhî iradenin büyük işlere namzet olarak dünyaya gönderdiği Müslümanların bugünkü en büyük işleri, birbirlerine lânet okumaktan başka bir şey olmamaktadır. Bu öyle bir hastalık haline gelmiştir ki, ümmetin sırf halk tabakalarını değil, aydınlarını ve kendilerinden büyük hizmetler beklenen önderlerini, fikir ve iman liderlerini de kavramış, alt etmiştir. Esasen bu korkunç hastalığa ilk tutunanlar, bu ümmetin önündekiler olmuştur. Ve bu ictimâî marazı, Müslüman halklara aşıl原因 da yine onlardır.<sup>4</sup>*

*“Biz, doğuşumuzu kendi neslimizden bekliyoruz. Beklediğimiz güneş, kendi kuşağımızın yine kendi ufukumuzdan sökecek nurudur. Yerli cevherin birike birike nihayet aydın günün sababında fecrimizin tulû etmesi, kendi neslini bütün ışıklarıyla sarıp kucaqlaması ve onu yeniden hayata ve gün yüzüne kavuşturmasını bekliyoruz. Beklediğimiz yeniden doğuşun (Rönesans=ba’sübâdelmevt) güneşini tutuşturacak kahramanlar, bu ümmetin en mahrem varlık definelerinden zühur edecek, arz-ı endam edecektir! Yani bu milleti, içine düşürüldüğü tuzaklardan yine kendi evladı kurtaracak, ona İslam hidayetini yine kendi sinesinden çıkacak öz varlığı iade edecektir.”<sup>5</sup>*

<sup>3</sup> Yusuf Işıcık, Tefrika Üzerine, Oku, 147, s.1.

<sup>4</sup> Yusuf Işıcık, Metotlar Dondurulmamalı, Oku, 141, s.1

<sup>5</sup> Yusuf Işıcık, Bu Milleti Kim Kurtarır? Oku, 134, s.1

Yusuf Işıcık'ın bu yazıları nedense bana Mehmet Kaplan'ın düşünce dünyasını ve Peyami Safa'nın üslubunu hatırlatırdı. Onun yazılarını ilk okuduğum yıllarda Mehmet Kaplan'ı ve Peyami Safa'yı da okuyordum. Mehmet Kaplan'ın düşünce dünyasını yansıtan “*Büyük Türkiye Rüyası*” ve “*Nesillerin Rubu*” kitapları beni bir hayli etkilemişti. Peyami Safa'nın köşe yazılarını ihtiva eden *Seçmeler*'indeki üslubu da hoşuma gitmişti. Yusuf Işıcık'ın yazıları da bana onları çağırıyordu. Gerçekten öyle miydi, değil miydi bilmiyordum ama Yusuf Işıcık'ın düşünce dünyamda bıraktığı iz buydu.

Bu iz o kadar güçlü olmuş olacak ki, onu ben hep Oku Mecmuası yazarı olarak hatırladım. Onun tercüme ve telif eserlerinin çoğunu okumuş olsam da bu iz ve bu algı hiçbir zaman hafızamdan silinmedi. Bu nedenle Yusuf Işıcık denilince aklıma hemen Oku Mecmuası, Oku Mecmuası denilince de Yusuf Işıcık gelirdi. Elbette ki Oku Mecmuası demek, Yusuf Işıcık demek değildi. Ama ben onu zihin dünyamda Oku Mecmuasıyla adeta özdeşleştirmiştim. Belki de bu nedenle onun ilmî kişiliği ile fazla ilgim olmadı. Belki de onun akademik çalışma alanıyla benim çalışma alanlarımın farklı oluşu buna sebep olmuştu. Belki de her ikisiydi. Bilemiyorum. Bunu araştırıp düşünme ihtiyacı bile hissetmemiştim. Onun beni ilgilendiren yönü, ilmî kişiliğinden ziyade edebî kişiliği idi. Zira ilahiyat camiasında bu özellik pek az kişiye nasip olmuştu. Yusuf da bunlardan biriydi. İlmî kimliğinin yanında roman veya hikâyeciliğe de yönelseydi, eminim çok güzel eserler verebilirdi. İmam-Hatip neslinin nitelikli romanları ve hikâyeleri yoktu, hâlâ da yok. Yazılmış olan bir iki roman da yüzeyseldi, sosyolojik ve psikolojik derinlikten yoksundu. Yusuf Bey bunu başarabilecek bir yeteneğe sahipti ama o buna tevessül etmeyerek “*Mefkûre, ütöpik olmaktan çıkıp reel hale gelmek için canlı örnekler ister. Bu örnek, o mefkûrenin kuvvetini, getireceği mutluluğu insan hayatından yansıtmalıdır.*” sözüne sadık kaldı ve böyle bir hayatı yeğledi.

Konya Yüksek İslam Enstitüsü mezunu Reşit Özbalkıçlı Ordu İmam-Hatip Lisesine öğretmen olarak atanmıştı. Çoğunlukla Arapça derslerine giriyordu. Ona arkadaşlarının “Sibeveyh” lakabını taktıkları öğrenmiştik. Kısa sürede birbirimize alışmış ve birlikte Arapça bir kitap tercüme etmeye başlamıştık bile. Konuşmalarımız arasında Yusuf Işıcık'ın onun sınıf arkadaşı olduğunu öğrenmiştim. Bu nedenle zaman zaman Yusuf'un kulaklarını çınlatırdık. Ordu-Gölköy İmam-Hatip Lisesi Müdürlüğü'ne tayin edildiğimde ise; Gölköy Lisesi Din Dersi hocası Abdullah Özbek'ten Yusuf Işıcık'ın arkadaşı olduğu bilgisini almıştım. Abdullah Özbek de Yusuf Işıcık hakkında güzel ve olumlu şeyler söylüyordu. Bu vesileyle Yusuf Işıcık'ı vicahen tanımadan önce, gıyaben tanımıştım.

Yusuf Işıcık'ın 1977 yılında Konya Yüksek İslam Enstitüsü'ne tefsir asistanı olduğunu öğrendiğimde çok sevinmiştim. Gıyabında sevdiğim bir yazarın tefsir asistanı olması beni mutlu etmişti. Zira o yıl ben de Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'ne tefsir asistanı olmuşum. Yusuf Işıcık, benim nazarımda artık sadece sevdiğim bir yazar değil, aynı zamanda bir meslektaşımı. İkimiz de aynı yolun yolcularıydık. Onunla ilk defa nerede ve ne zaman karşılaştığımızı hatırlamıyorum ama karşılaşma anını çok iyi hatırlıyorum. Bir toplantıya katılmışım. O toplantıya Yusuf Bey de katılmış. Oturum arasında hem beni hem de onu tanıyan biri bizi tanıştırmıştı. Yazılarını zevkle okuduğum bir yazarı ve meslektaşımı görmekten mutlu olmuşum. Ona duygularımı anlattım. Oku Mecmuasındaki yazılarını takip eden bir okuyucusu olduğumu, özellikle de üslubunu sevdiğimi söyledim. *“Şimdi o sevdiğim yazarla tanışmak beni mutlu etti.”* demişim. O da mahcup bir eda ile teşekkür etmişti. Tanışıklığımız böyle başladı, sonra da dostluğa doğru yelken açtı.

Asistanlığı ve Öğretim Üyeliği dönemlerinde çeşitli vesilelerle Kayseri'ye geldiğini, burada görüşüp konuştuğumuzu ve hasret giderdiğimizi hatırlıyorum. Benim de çeşitli vesilelerle Konya'ya gittiğim olmuştu. Her gidişimde onu mutlaka ziyaret ederdim. Ziyaret etmeden de Konya'dan ayrılmazdım. Abdullah Özbek'le birlikte kalıyordu. Her iki dostumu, bir arada görmek ve ziyaret etmek bana ayrıca huzur veriyordu. Tatlı sohbetlerinden büyük keyif alıyordum.

Görüşmelerimiz bununla sınırlı kalmadı, telefon konuşmalarıyla devam etti. Bu konuşmalarımız bilimsel konulardan ziyade edebiyat, sağlık ve sosyal konularda oluyordu. Bu da bize zaman zaman geçmişi yâd etmenin zevkini tattırıyordu. Bir konuşmamız esnasında benim Tohum dergisinde yayımlanan mülakatlarımı okuduğunu ve beğendiğini söylemişti. Benim Tohum'daki yazılarım sınırlı sayıda idi ama onun yazıları çoktu.<sup>6</sup> Bu nedenle gazetecilikte köşe yazılarını uzun süre yazan yazarlara verilen “Şeyhu'l muharririn” mahlasını, ben Yusuf Işıcık için kullanmaya, zamanla muharririn kelimesini hafifleterek sadece “Şeyhim” demeye başlamışım. O bu ifademden hoşlanmadığını hissettirse de ben yine de tecahül-ü ariflik yaparak böyle hitap etmeye devam ederdim. Zamanla bu sözüme alıştı ve o da bana “Şeyhim” demeye başladı. Böylelikle bu söz zamanla birbirimize yaptığımız bir iltifata dönüşmüş oldu. Onun sakal bırakıp saçını uzattığını görünce de *“Bana şeyhim diyordun, sen sakal bıraktın ve saçını uzattın, şimdi yazarlık şeybliğinden tasavvuf şeybliğine terfî ettin.”* demişim. Esprî yaptığımızı anlamış ve tebessüm etmişti.

Telefon görüşmelerimizden birinde, ona “Bir zamanlar Oku'da düşünce yazıları yazmıştın, sonra bıraktın. Şimdi niye bir roman veya hikâye yazmıyorsun? Ben de bir zamanlar senin kadar

---

<sup>6</sup> Yusuf Işıcık'ın bu mecmuada 80 yazısı yayımlanmış. Bkz. Budak H. (2020). İslamcı dergicilik: Vahdetin içinde bir ses “İslam'ın ilk emri oku” dergisi. Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi, 11(1), 117-135.

olmasa da Tohum'da bir şeyler yazmıştım. Ama emeklilik sonrasında edebiyata yöneldim ve “*Bir Nesle Mensubiyetin Hikayesi*”ni yazdım, sen de bir neslin romanını yaz demiştin. Sükût etmişti. Sükût her ne kadar ikrardan sayılsa da ben bu sükûtu olumsuz olarak algılamıştım. Ama imam-hatip nesline ait bir romanı onun yazmasını çok isterdim.

Geleneğe bağlıydı. Bu nedenle de kendisi gibi geleneğe bağlı tefsir akademisyenlerini daha çok sevdiğini hissettirirdi. Bunu davranışlarından ve konuşmalarından anlardım. Bunda çalışma alanlarımızın ve ilmî kişiliklerimizin farklı oluşunun bir etkisi var mıydı bilemiyorum. O bir ilim insanı olarak aksiyoner olmayı tercih ediyordu. Ben ise tefsirin temel sorunlarının tespit edilip çözüm aranması taraftarıydım. Bunun için de düşünce üretmenin gerekliliğine inanıyordum. O bu konuda ne düşünüyordu bilemiyorum. Zira bu konular gündemimizde olmazdı. Biliyordum ki onun bir bilim insanı olarak kendine ait görüşleri, benim de bir bilim insanı olarak kendime ait görüşlerim vardı. Görüş farklılıklarımız, dost olmamıza ve dost kalmamıza asla engel olmamıştı. Mekânı Cennet olsun.



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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)

**Yunus Emre GÖRDÜK. Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, 324 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**  
**Abdurrahim KAPLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İşlami İlimler Fakültesi, Temel İşlam Bilimleri,  
Tasavvuf Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Mysticism

Mardin, Turkey

nureyn47@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6259-0726>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi/ Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/02/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 26/03/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Kaplan, Abdurrahim “Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir”.  
*Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2020), 492-500.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

**Copyright** © Published by The Journal of TafsİR Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren, madde âlemine gösterilen ilgi mâna âlemine de gösterilmiştir. Zira insan maddî ve manevî olmak üzere iki yöne sahiptir. Her birey müstakil bir iç âleme ve ruh yapısına sahiptir. Maddî ihtiyaçların karşılanması kadar manevî ihtiyaçların da karşılanması gerekmektedir. Her insan, maddî yönden beslenme ihtiyacı hissettiği gibi manevî yönden de ruh dünyasını doyurma ve onu tatmin etme ihtiyacı hissetmektedir. Bu manevî boyut, insanın inanç, vicdan ve ahlâk yönünü oluşturmaktadır. Tarihsel süreçte insanın manevî yönden kemâle ulaşması için ortaya çıkan sistemlerden biri de tasavvufur. Mutasavvıflar, Kur'ân'ın sarîh anlamlarını özümseyip uyguladıkları gibi onun âyetlerine işârî mânalar vererek insanın manevî yönden olgunlaşmasına katkı sağlamaya da çalışmıştır. Tasavvuf kaynaklarında, zühd ve tasavvuf duygusunun İslâm'ın başlangıcından bu yana Müslümanlar arasında var olduğu ve Kur'ân ile sünnete dayandığı iddia edilmektedir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zamanında sahâbeden bazı kişilerin zâhit bir hayat yaşadığına dair çeşitli rivayetler de bu görüşe sahip olanların kullandıkları delillerdir. Her şey de olduğu gibi işârî tefsir konusunda da ölçümüz, Kur'ân ve onun ilk tefsiri durumundaki sünnet olmalıdır. Kur'ân ve sünnet ölçülerine uygun olan her tasavvufî anlayış makbul, Kur'ân ve sünnet ölçülerine uygun olmayan, bu ölçülere ters düşen her tasavvufî anlayış da merduddur. Teknik anlamda adı konulmamış olsa bile tasavvuf anlayışı, sahâbeden itibaren gelişerek çeşitli evrelerden geçmiş ve varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Tasavvuf, İslâm tarihinin başlangıcından hemen sonra, hicri ikinci asırda Müslümanlar arasında başlamış ve ondan sonraki asırlarda gittikçe gelişmiştir. İşârî tefsirin de buna paralel bir seyir izlediğini söylemek mümkündür.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, İşârî Tefsir, Yorum, Müfessir.

## Abstract

Since the beginning of human history, the interest shown to the material world has also been shown to the realm of meaning. Because human has two aspects, material and spiritual. Each individual has a separate inner realm and spiritual structure. It is necessary to meet spiritual needs as well as the necessity of meeting material needs. Every human being feels the need to feed and satisfy the spiritual world, as well as the need for nutrition materially. This spiritual dimension constitutes the belief, conscience and moral aspect of man. One of the systems that emerged in the historical process for man to attain spiritual perfection is Sufism. Sufis, as well as assimilating and applying the meaning of the Quran, tried to contribute to the maturation of the human spiritually by giving signifying meanings to its verses. In Sufism sources, it is claimed that the feeling of asceticism and sufism has existed among Muslims since the beginning of Islam and is based on the Qur'an and sunnah. Hz. Various rumors stating that some of the companions lived a devout life in the time of Muhammad (pbuh) are also evidences used by those who have this view. As with everything else, our criterion for ishâri interpretation should be the Sunnah in the case of the Quran and its first interpretation. Every Sufi understanding that is compatible with the Quran and Sunnah criteria is acceptable, and every Sufi understanding that is incompatible with the Quran and Sunnah criteria and contrary to these criteria is also a ladder. Even though it is not technically named, the understanding of Sufism has developed from the Companions, passed through various phases and has survived until today. Sufism started among Muslims in the second century of the Islamic calendar, right after the beginning of the history of Islam, and gradually developed in the centuries after that. It is possible to say that the Ishari tafsir followed a parallel course.

**Keywords:** Commentary, Quran, Ishari Commentary, Müfessir, Comment.

## Giriş

Kur'ân ve onun birinci derecedeki tefsiri sayılan sünnete dayanan bir tasavvuf anlayışı, İslâm'ın ruhî ve manevî boyutunu öne çıkarandî bir hayat anlayışıdır. Bu anlayışla hareket eden mutasavvıfların hedefe ulaşmaları için Kur'ân-ı Kerim'i ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetini iyi bir şekilde öğrenmeleri ve nefislerini bu ölçüler dâhilinde terbiye etmeleri gerekir. Tasavvuf düşüncesinde temel referans Kur'ân ve sünnet olarak belirlenmiştir. Kur'ân'ın işârî yönden yorumlanması, tasavvuf ehlinin farklı açılımlar yapmasını ve bu konuda önemli mesafe kat etmesini sağlamıştır.

İslâm coğrafyasında zamanla yaygınlık kazanan tasavvuf düşüncesi ve buna mensup şahısların gayreti ile Kur'ân'ı işârî yönden ele alan müstakil eserler telif edilmiştir. Âyetlerin yorumlanmasında zâhir bâtın dengesinin dikkate alındığını söylemekle beraber zaman zaman bu dengenin muhafaza edilmediği de yapılan çalışmalarda tespit edilen bir husustur. Var olan her şeyde olduğu gibi Kur'ân'ın da tarihi vardır. Kur'an'ın araştırılması da Kur'ân'ın nüzûl tarihiyle başlar. Tefsir ilmi de bunlardan sadece biridir. Sahâbe döneminden bugüne birçok kişi Kur'ân'ı anlamak ve anlatmak için tefsir ilmine başvurmuştur. Âyetlere farklı perspektiflerden bakılması sonucunda birbirlerinden farklı tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır. Zahir lafızların ötesinde var olabileceği düşünülen manaların ruhi bir derinlik içerisinde araştırılması ise işârî tefsiri ortaya çıkarmıştır.

Yunus Emre GÖRDÜK'e ait *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir* adlı eser, adından da anlaşılacağı gibi işârî tefsiri tarihsel ve metodolojik yönden analiz ve değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Tanıtımını yapmaya çalışacağımız bu eser, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Eserin giriş kısmında; sahâbeden itibaren tefsirin ortaya çıkışına, tarihi seyir içinde tefsir ilminin farklı mezhep ve fırkaların etkisinde kaldığına değinilmiştir.

### **Eser ile ilgili Değerlendirmeler**

Tefsirde rivayet-dirayet ayırımından ziyade rivayet ağırlıklı ve dirayet ağırlıklı şeklinde bir ayırım yapmanın daha sağlıklı olduğuna dikkat çeken yazar; dirayet tefsirinin hicri ikinci ve üçüncü asırlarda hızlı bir ivme kazanarak gelişip zenginleştiğine değinmiştir. Onun dikkat çektiği diğer bir nokta işari tefsir adıyla anılıp meşhur olan yorum çeşidinin aslında tefsir değil tevil olduğudur. Zira tefsirde ayetten Yüce Allah'ın ne murad ettiğini ifade etme iddiası vardır. Tevil ise ayetin muhatabı tarafından anlaşılabilir, anlaşılması mümkün var sayılan şeydir. Bu çerçevede aslında tefsir değil tevil olan ancak literatüre meşhur kullanımları itibarıyla İctimâî tefsir, lugavî tefsir, edebî tefsir, fıkhî tefsir, bilimsel tefsir adlarıyla geçen yorum çeşitlerinin tümünün dirayet tefsiri cümlesinden kabul edildiği ifade eden yazar, işârî tefsirin daha genel tasavvufî tefsirin ise daha özel olduğunu belirtmektedir. Yani yapılan her işari tevil ve yorum tasavvufî olmayabilir ancak mutasavvıflar genelde işari tefsir yöntemini kullanmıştır.

Bu çerçevede yazar işârî tefsir Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından önce bazı âyetlerin tefsirinde uygulanmaya başlanmışken Kur'ân'a muhatap olan bir kısım kimselerin hususî, kalbî bakış açılarını yansıtan tasavvufî yorumların ise tasavvufun ortaya çıkışından sonraya rastladığını belirtmektedir. Bütün bunlarla birlikte işârî tefsir ile tasavvufî tefsir kavramlarının birbirinden keskin çizgilerle ayrılması da zor görünmektedir. (16-18).

Tasavvufun menşei ile ilgili tartışmaların varlığından söz eden müellif, konuyla ilgili farklı görüşleri naklettikten sonra iddia edildiği gibi bu hareketin köken itibarıyla İslâm dışı yapılanmalardan oluşmadığını aksine Hz. Peygamber ve sahâbenin yaşam tarzından beslenerek teşekkülünü gerçekleştirdiğini bazı âyetlere verilen birtakım işârî manaların buna delil teşkil ettiğini ifade etmiştir (s.19).

Müellif kitabın birinci bölümünde; ülkemizde işârî tefsir ile ilgili kapsamlı çalışmaların henüz yapılmadığını, Süleyman Ateş'in *İşârî tefsir Okulu* adlı eseriyle söz konusu boşluğun bir açıdan dolduğunu ancak işâri tefsirin mahiyet ve metoduna hasredilmiş müstakil bir eserin olmadığını ifade eder. Bu tespit onun bu eseri yazma gayesini de ortaya koymaktadır. Söz konusu gaye işârî tefsirin mâhiyeti, meşrûiyeti ve tasavvufla ilişkisi gibi meseleleri yoğun bir şekilde ortaya koymak, özellikle de Müslüman âlim ve mutasavvıfların yapmış oldukları tevilleri sapkın Batınî fırkalar tarafından yapılan tahrifçi tevillerden ayırmaktır. Müellif bu bölümde Hz. Peygamber'in (s.a.v) nübüvveti ve İslâm'ın ilk yılları dahil üçüncü asra kadar olan dönemi tasavvufun doğuş ve teşekkül devresi, üçüncü asırdan sekizinci asra kadar olan kısmını gelişme ve kemal devresi, sekizinci asırdan günümüze kadar olan zamanı ise duraklama devresi şeklinde tasnif etmiş, böylece okuyucunun konuyu rahatlıkla kavramasına katkı sağlamıştır (s.20).

Eserin birinci bölümünde işârî tefsirin mâhiyeti, meşrûiyeti ve makbuliyet şartları başlığı altında konuya giriş yaparak tefsir ilmi, tefsir çeşitleri, tefsir, te'vil gibi kavramları işleyen müellif bu konuda var olan ilmî tartışmaların bir kısmına müdâhil olmuş, işârî tefsirin bunlar içindeki konumuna değinmiştir (s.26). Kanaatimizce tefsir ile ilgili genel değerlendirme mâhiyetinde olan bu konulara daha kısa bir şekilde değinilmesi yeterli olurdu.

İşârî tefsirin mâhiyeti adlı ana başlıkta başta işârî tefsirin tanımı olmak üzere zâhir ve bâtın kavramlarına açıklık getirilmiştir. İşârî tefsirin mâhiyeti ile ilgili yaptığı değerlendirmede işârî tefsiri işâret, zâhir ve bâtın kavramlarının anlam alanı üzerine inşa etmeye çalışan müellif, Kur'ân'ın esrarını kavramış ulemanın ilahi ilham ile kalplerine ilkâ olunan birtakım lafzî ve manevî işâretlerden dolayı zahîrî manalardan farklı olarak yorumlanması şeklinde tarif etmektedir. Müellifin, bu tarz tefsiri yapmak için birtakım şartların elzem olduğunu söylemesi, tasavvufi tefsir yapmanın suflere has bir haslet olmadığını vurgulaması, işârî tefsirin birçok kişi ve kişiler tarafından gelişigüzel yapıldığını ve bunun birtakım sakıncalar doğuracağını vurgulayarak okuyucuyu uyarması gibi birçok husus önemli gördüğümüz tespitlerdir (s.41).

Müellifin, mutasavvıflara göre insan kalbinin ilahi hakikatleri kavrayacak donatıda olduğuna ancak kalbin birçok perde ile kapatıldığına ve bu yüzden hakikate ulaşamadığına, bu perdenin ise ibadet, zikir ve riyazet ile tedricen kalktığına dikkat çekerek okuyucuyu sùfilerin zaviyesinden işârî tefsire baktırmaya çalışması aynı zamanda işârî tefsirin mümkün olduğu görüşünü savunduğunu göstermektedir. Özellikle Sülemî'nin (412/1021) cehd ve lütfun birleşmeden bu ilmin ortaya çıkamayacağı görüşünün nakledilmesi; yine onun duyularla elde edilen zahiri bilgi ile keşf ve ilhamın sonucu olan hakiki bilginin bir arada bulunmasıyla bu tarz bir tefsir yapmanın mümkün olabileceği şeklinde görüşünün aktarılması bu meyanda önemli görünmektedir (s.45). İşârî tefsirin tanımını geniş örnekler üzerine inşa eden müellif, başta Zerkeşî (794/ 1392) olmak üzere birçok âlimin görüşüne değinerek işârî tefsirin tanım ve mâhiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Eserde işârî tefsirin ana kaynağı mâhiyetinde olan tasavvuf kavramına önemli bir yer ayırmış, tefsirin tasavvufi boyutu başlığı altında tasavvufun ne olup olmadığı üzerinde uzunca durmuştur. İşlediği konunun okuyucu tarafından rahat anlaşılmasını gaye edindiğinden olsa gerek konuyla ilgili birçok kaynaktan örnekler sıralamıştır. Müellif, tasavvufun temel kavramları mahiyetinde olan işâret, feraset, keramet ve marifet gibi kavramları açıklayarak bu konuda okuyucuya faydalı bilgiler sunmuştur (s.47).

Müellif, işârî tefsir yönteminin geçmişte pek çok âlim ve mutasavvıf tarafından benimsenip kullanıldığını, vurgulamaktadır. Ona göre bu tefsir temel ilkeleriyle kendi iç mantığını ihtiva eden ruhî açılımla yapılan bir tefsirdir (57-58). Müellifin işârî tefsir yöntemiyle yazılmış eserlerin listesini okuyucuya sunması, bunu yaparken İbnü'l-Arabî'den sonra bu akımın vahdeti vücut etkisi altına girerek bu düşünceyle yazılmış işârî tefsirleri ayrıca belirtip tasnife tabi tutması okuyucunun işini kolaylaştırdığı gibi bu konuda ciddi araştırma ve tasnif yoluna gittiğini göstermektedir (58-59).

Müellif, işârî tefsirin tasnif problemi yaşadığını belirterek bu konuda birçok âlimin görüşünü nakleder. Meseleyi enine boyuna tahlil ederek işârî tefsirin tasavvufî tefsirden daha kapsamlı bir tefsir olduğunu ifade eden müellif, tasnifin sufi, nazarî ve işârî tefsir şeklinde yapılmasının daha isabetli olacağını vurgular. Müellif, nazarî tefsirin Kur'ân'ın birtakım nazariyelere, manevi hal ve meşreplere, siyasi ve felsefi görüşlere uygun biçimde yorumlanmasının bazı sakınca ve problemler doğurduğu/doğuracağı konusunda okuyucuyu uyarmaktadır. İşârî tefsirin Kur'ân âyetlerinin bir kısmının veya tamamının çeşitli işâretlerle keşfe ve ilhama dayanarak yorumlanmasının daha isabetli olacağını savunması, konuyu çözüme kavuşturmaya çalışması, tasnif önerisinde bulunması eserde önemli gördüğümüz bir husustur (s.68). İslâm alimlerinin büyük çoğunluğunun kabul ettiği işârî tefsirin Kur'ân, hadis, sahâbe sözüne dayandığını, getirdiği örneklerle ispatlamaya çalışır (s.70). İşârî tefsir ile ilgili tafsilatın zor ve hassas olduğunu ifade eden müellif, buna rağmen zengin akademik

literatürü tarayarak işârî tefsiri şekil, mahiyet, metot ve tefsiri yapan diyerek dört ana bölüme ayırmış ve bu şekilde tasnif önerisinde bulunmuştur (s.71). Müellif, öncelikle işârî tefsiri dört ana bölüme ayırmıştır. Bunlar: Metot, tefsiri yapan şahıs, mahiyet ve şekildir. Daha sonra bu ana bölümleri de alt başlıklara ayırmıştır. Metot açısından yazılan işârî tefsiri, rivayete dayanan şahsi tefsir ve şahsi zevk ve keşfe dayanan işârî tefsir şeklinde ikiye ayırmıştır. Tefsiri yapan şahıs ana başlığını, Hz. Peygamber'den ve sahabeden mervî olan bazı işârî tefsirler, Tabiûn ve selef-i sâlihinin yaptığı işârî tefsirler, mutasavvıfların yapmış olduğu işârî tefsirler ve mutasavvıf olmayan şahısların yapmış olduğu işârî tefsirler şeklinde dört başlık altında toplamıştır. İşârî tefsiri mahiyet açısından ise lafzî işârî tefsir ve manevî işârî tefsir şeklinde iki alt başlığa ayırmıştır. Son olarak işârî tefsiri şekil yönünden tasnife tâbî tutan müellif, işârî öğeleri içermeyen işârî tefsir ve işârî öğeleri içeren işârî tefsir şeklinde ikiye ayırarak tasnif problemi yaşayan işârî tefsir için görüşünü ortaya koymuştur. Kanaatimizce müellifin bu tasnifi birçok karmaşanın önünü alacak, bu ilmin daha güzel derlenmesine katkı sağlayacaktır. Ayrıca bu tasnif, sonraki dönemlerde bu alanda çalışma yapacak araştırmacıların işini de kolaylaştıracaktır.

Müellifin işârî tefsirin mâhiyeti ana başlığı altında işâret, zâhir, bâtın kavramları, keramet-îşâret, tasavvuf-sufî ilişkisi, sufilerin Kur'ân'a yaklaşımı gibi birçok başlıkla konuyu tahlil etmesi, birçok yönden delillendirmesi çalışmayı ayrıca önemli kılan hususlardır. İşârî tefsirin meşrûiyeti başlığı altında konuyu Kur'ân'a, sünnete ve sahâbenin uygulamalarına dayandırarak konuyla ilgili kuvvetli deliller ortaya koyması, meseleyi sistematik olarak işlemesi, konunun sonunda genel değerlendirmeyi yapıp konuyla ilgili görüşünü ifade etmesi, okuyucunun karşısına doyurucu malzemeye çıkması, eserin yoğun gayret ve çalışma sonucu hazırlandığını göstermektedir.

Müellif, işârî tefsirin makbuliyet şartları başlığı altında âyetler hakkında yapılacak olan işârî yorumların bazı şartlarla kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Bu şartları işârî mananın zahiri manaya aykırı olmaması, yapılan yorumun akli ve şer'i ölçülere aykırılık arz etmemesi, işârî mananın ön plana çıkartılarak zâhiri mananın yok sayılmaması, yapılan yorumun Müslümanların zihnini karıştıracak nitelikte olmaması şeklinde sıralayan müellifin, gelişigüzel yapılan işârî yorum ve açıklamaların merdud hükmünde görülmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

Eserin ikinci bölümüne İşârî/tasavvufî tefsire yaklaşımlar başlığı altında İslâm âlimlerinin işârî tefsire yönelik tutumlarını zikrederek başlamıştır (s.136). Müellif, işârî tefsirin gelişim ve işleyiş tarzını dönemselleştirilerek tasnife tabi tutmuş, her dönemde öne çıkan mutasavvıfların görüşlerini zikrederek konuya devam etmiştir. Hicri ikinci ile beşinci asrı kapsayan dönem aralığını işârî tefsirin kurucusu kabul edilen ve tabiûndan olan Hasan el-Basrî (110/728) ile başlatmıştır (s.136). Hasan el-Basrî'nin

âyeti okuduğu esnada duyduğu hisse göre yorumlaması işârî tefsirin metodunun ve başlangıcının esasını oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu dönemde Cafer es-Sadık (148/765), İmam Şafî (204/819) Ebû Nasr Abdullah es-Serrâc (378/988), İmam Gazzâlî (505/1111) gibi âlimlerin görüşlerini naklederek istinbat ve işâret yoluyla âyetlerden birtakım mânalar çıkarılabileceği görüşünü sağlam dayanaklar üzerine tesis etmiştir (s.138). Müellif, İslâm âlimlerinin ve mutasavvıfların işârî tefsirin yapılabileceği ile ilgili görüşlerini geniş örnek ve delillerle ortaya koymuş böylece okuyucunun işârî tefsirin yapılabilirliği hususunda ziyadesiyle ikna olmasını sağlamıştır. Aynı şekilde hicri altıncı ile onuncu asırları ayrı bir dönem olarak ele alan müellif, bu dönemde işârî tefsirde öne çıkan görüşlerde keşif ve ilham ile Kur'ân'a zahir mana dışında batınî mananın da verilebileceğini ve ledünnî ilmin mümkün olabileceğini getirdiği birtakım örneklerle ortaya koymuştur. Müellif, bu dönemde de işârî tefsirin mümkün olduğunu birçok alimden naklettiği görüşlerle desteklemiş, okuyucuya doyurucu bilgi sağlamayı başarmıştır (144-146).

Hicri onuncu yıldan günümüze kadar olan dönemi de değerlendiren müellif, burada da ilmî kerametler, hakikat ve marifetlerle Kur'ân'ın bazı sırlarına mazhar olunabileceğini, bunun da sülûk ehlinin marifeti neticesinde kalplerine doğan mana ve ilhamlarla gerçekleşebileceğini birçok alimden getirdiği nakillerle ortaya koymuştur (s.159). Müellif, işârî tefsir ile ilgili görüşlerin tarihi seyrini üç ana döneme ayırmıştır. Her üç dönemde de işârî tefsirin ekseriyet alimler tarafından kabul gördüğünü ispatlamaya çalışmıştır.

İşârî tasavvufi/tefsire yöneltilen tenkitler ve değerlendirmesi başlığı altında aslında İslâm âlimlerinin işârî tefsir metoduna yönelik bir eleştiride bulunmadıklarını buna mukabil eleştirinin hedefinde işârî tefsiri yapan müelliflerin yer aldığını ifade etmektedir. İşârî tefsir müelliflerinin yorumda aşırıya kaçmaları, kendilerini ifade edememeleri, sözlerinin muhatapları tarafından olması gerektiği gibi anlaşılabilmesi gibi birçok konunun eleştiri sebebi olduğunu vurgulamaktadır. Müellifin işârî tefsire yönelik tenkitler başlığı altında müellif ve metot ayrımına dikkat çekmesi, kökleri Hz. Peygamber dönemine kadar ulaşan işârî tefsire yönelik eleştirilerin haksızlığını ortaya koyması işârî tefsiri bütün yönleriyle inkâr edenlere karşı isabetli görüş bildirdiğini göstermektedir. Müellif, ayrıca işârî tefsirin batınî tefsire kayma endişesinde olan birçok müfessirin görüşünü de nakletmektedir. Birçok müfessirin işârî tefsirin batınî tefsire kayma endişesinde olduğunu ve bu konuda en sert eleştirinin Ebû'l-Hasan Ali el-Vâhidî (468/1076) tarafından yapıldığını ifade etmektedir. Müellife göre işârî/tasavvufi tefsiri tenkit eden alimler, sufi tefsirin mezhep ve fırka taraftarlığına kaydığını, işârî tefsirde yapılan birtakım yorum ve değerlendirmelerin akla ve şeriata aykırı hususları barındırdığını düşünmektedirler.



Müellife göre işârî tefsiri eleştirenlerin çoğu işârî tefsiri batını tefsirle eşitleme çabası içine girmektedir. Oysaki işârî tefsirde zahir anlamın inkâr edilmesi söz konusu değildir. Sufiler zahirî kabul edip şeriata dört elle sarılmışlardır. Zaten iyi bir sufi olmak için namaz, oruç, zikir, tesbih gibi birçok ibadeti yapmak gerekmektedir. Batını fırkalar ise zahir anlamı inkâr ederek, zahir cahiller içindir asıl anlamı bizim söylediğimiz şekildedir diyerek namaz oruç hac zekât birçok ibadeti inkâr etmişlerdir. Müellif, bu çalışmada zahir batın düşüncesinde olanların taban tabana bir zıtlık içerisinde olduklarını ortaya koymaya çalışmakta işârî tefsiri batını tefsirle eşitlemeye yapmaya çalışan tasavvuf düşmanları ve modernistlere cevap vermektedir (186-189).

Müellifin konuyu ele alış biçimine bakıldığında işârî tefsirin varlığını kabul edenlerin görüşlerine değindiği gibi işârî tefsiri eleştirenlerin de görüşüne değindiği görülmektedir. Müellifin bu tarz yaklaşımı okuyucuya konuyu her iki yönden tahlil etme fırsatı tanımaktadır. Bu da eseri kıymetli kılan önemli unsurlardandır (174-176). Müellifin her bölümün sonunda değerlendirme başlığı altında konuyla ilgili naklettiği bütün görüşleri analiz ederek konuyla ilgili görüşünü net bir şekilde ortaya koyduğu ayrıca tespit ettiğimiz bir husustur.

Müellif, eserin üçüncü bölümünde işârî tefsir açısından diğer bazı tefsir ve yorum çeşitleri ana başlığı altında konuyu nazari ve batini yorum çeşitleri şeklinde ele almıştır. Bu tarz yorumların tefsir olarak kabul edilemeyeceklerini, bunları yorum olarak değerlendirmenin daha isabetli olacağını savunmuştur. Çünkü farklı fırkalar tarafından yapılan bu tarz yorumların Allah kelamına iftira boyutuna ulaştığını söylemektedir. Müellif, nazari yorumu subjektif tecrübe ve belli bazı görüş ve anlayış çerçevesinde yapılan zorlama te'viller şeklinde yorumlamıştır (s.202). Nazari yorumu mezhebî, sufi ve felsefi şeklinde üç ana başlığa ayırarak aralarındaki nüans farklarını sebepleriyle beraber okuyucuya sunmuştur. Sonraki başlıkta batini yorumu ele alan müellif, batınlığı Kur'an'a iftira ve tahrif niteliğinde yapılan nazari yorumlar şeklinde tanımlayarak bu tarz yorumların işârî/sufi tefsir olarak kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır. Naslarda batın arama anlayışının ilk defa Şî'iler tarafından başlatıldığını ve bunun İslâm'ın birtakım ilkeleriyle bağdaşmayan görüşler ihtiva ettiğini söyleyen müellif, okuyucuyu bu tarz yorumlara karşı uyarmıştır (s.224-225). Aynı şekilde Şî'iler kadar Bâbiler ve Bahâîlerin de batıl dava ve fâsid mezheplerine delil olarak Kur'an'ı kullandıklarını ifade etmiştir.

Müellif, çalışmasında işârî tefsirin batini yorumdan farklı olduğunu, tarih boyunca batini yorumların alimler tarafından işârî tefsir olarak kabul edilmediğini belirterek işârî tefsir ile ilgili oluşabilecek birtakım tereddütlerin önünü kesmektedir. Müellifin işârî tefsiri, verdiği batini örnekler üzerinden keskin çizgilerle ayırması bu konuda hassas davrandığını göstermektedir. İlk üç bölümde

İşârî tefsirin mâhiyet ve meşrûiyetinin sınırlarını belirleyen müellif, dördüncü bölümde birçok İşârî tefsirden örnekler vererek konuyu somut delillerle pekiştirme cihetine gitmiştir. Müellifin dördüncü bölümdeki bu uygulaması ilk üç bölüm için atölye çalışması mâhiyetinde olup okuyucunun konuyu daha net anlamasına katkı sağlamıştır.

Sonuç bölümünde ise çalışmanın bir zeti ve genel bir değerlendirmesi yapılarak çalışma noktalanmıştır. Kitap okuyucuda bir yönüyle keşke biraz daha olgunlaşmış olsaydı yani daha geniş bir zaman zarfında ve daha detaylı yazılabilseydi hissini uyandırmaktadır. Diğer taraftan genişletilmiş ikinci baskının yakın bir zamanda okuyucuyla buluşacak olduğuna dâir edindiğimiz bilgi tefsir akademiası açısından sevindiricidir. İşârî tefsirin mâhiyet ve metodunu doğrudan ele alan müstakil tek eser olma özelliğini koruyan çalışma ilmî ve akademik camiaya önemli katkılar sunmuş, lkemizde İşârî tefsir ile ilgili yapılan çalışmalara zenginlik katmıştır.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Muhammed Coşkun. Modern Dünyada Kur'an Yorumu-Tefsir Disiplininde Çağ-  
daş Tartışmalar. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2020, 219 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Çağlar ÇAKIR**

Yüksek Lisans Öğr., Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam  
Bilimleri

Tefsir Anabilim Dalı

Master's Degree, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic  
Sciences,

Department of Tafsir

Sakarya, Turkey

caglar\_cakir\_2@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1636-5851>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 24/12/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/01/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Çakır, Çağlar. “Muhammed Coşkun. Modern Dünyada Kur'an Yoru-  
mu-Tefsir Disiplininde Çağ-daş Tartışmalar. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2020, 219  
s.”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 501-507.

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

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

**Copyright ©** Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Batı'da modernizmin başlamasıyla birlikte birçok ilmî disiplinde yaşanan değişim İslâmî ilimlerde de görülmüştür. Bu değişimden etkilenen İslâmî ilimlerden birisi de Tefsir ilmidir. Tefsir ilmindeki bu etkilenme ile ilgili yapılan çalışmalardan birisi Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Muhammed Coşkun'un yazmış olduğu "Modern Dünyada Kur'an Yorumu-Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar" isimli eseridir. Bu eser bir giriş bölümü ve dokuz bölümden oluşmaktadır. Eserde Batı düşüncesinden etkilenen İslam dünyasında yaşanan değişimin Kur'an ve tefsir özelindeki tartışmalarına yer verilmiştir. Bu açıdan Kur'ancılık, tarihselcilik, bilimsel tefsir, tematik tefsir, semantik, hermenötik, demitolojizasyon gibi önemli ve tartışılan konular üzerinde durulmuştur. Özellikle hermenötik konusu kitabının en uzun bölümüdür. Bunun yanında İslâm dünyasının bugünkü durumunun düzelmesinin gelenek ile sağlam bir ilişki kurulmasıyla mümkün olabileceği ifade edilmiştir. Ancak yazar bu eserdeki değerlendirmelerinin, nihai çözüm iddiası anlamında yorumlanmaması gerektiğini de belirtmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Modernizm, Hermenötik, Gelenek.

## Abstract

With the advent of modernism in the West, the change in many scientific disciplines has also been seen in Islamic sciences. One of the Islamic sciences affected by this change is the science of Tafsir. One of the studies about this influence in the science of tafsir is "The Interpretation of the Qur'an in the Modern World-Contemporary Discussions in the Discipline of Tafsir" written by Muhammed Coşkun, Faculty Member Assoc. Dr. in Faculty of Theology, Marmara University. This work consists of an introduction and nine chapters. In the work, the discussions of the change in the Islamic world, which has been influenced by Western thought, are included within the aspect of Quran and tafsir. In this respect, important and discussed issues such as Quranicism, historicism, scientific exegesis, thematic exegesis, semantics, hermeneutics, demitologization are emphasized. Especially, the subject of hermeneutics is the longest part of his book. In addition, it is stated that the improvement of the current situation of the Islamic world is possible by establishing a strong relationship with tradition. However, the author also stated that his/her evaluations in this work should not be interpreted in the sense of claiming a final solution.

**Keywords:** Tafsir, The Qur'an, Modernism, Hermeneutics, Tradition.

Batı'da modernizmin başlamasıyla birlikte birçok ilmî disiplin değişim yaşamıştır. Tabii ki bu değişimin İslâmî ilimleri de etkilemediği düşünülemez. Bu değişimden etkilenen İslâmî ilimlerden birisi de Tefsir'dir. Bu minvalde günümüzde tefsir alanında bazı konular tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar ülkemizdeki akademik tefsir çalışmalarını etkilemektedir. İşte değerlendirmesini yapacağımız "Modern Dünyada Kur'an Yorumu-Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar" isimli eser bu tartışmalara katkı sağlamak amacıyla yazılmıştır. Özellikle modern dönemde tefsir disiplinindeki belli başlı tartışmaları sistematik bir biçimde anlatmaya çalışan bu eserin, alanda yeni yaklaşım ve tartışmaların açığa çıkmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Ayrıca yazar bu eserdeki tartışma içeren ifadelerinin kendi zihninde propagandası yapılacak hakikatlerin ifadesi değil, zamanla, şartlarla ve türlü illetlerle muallal insan aklının doğruluğuna kanaat getirdiği mümkün doğrular olduğunu belirtmiştir (s. 8). Yazarın ifade ettiği bir başka husus da kişisel yaklaşımını detaylı bir şekilde son iki bölümünde ortaya koyduğunu söylemesidir (s. 8).

Çalışmasını bir giriş bölümü ve dokuz bölümden oluşturan yazar, giriş bölümünde bu eserde Batı düşüncesinin son üç asrı boyunca İslam dünyasında yaşanan değişimin Kur'an ve tefsir özelindeki tartışmalarına yer vereceğini belirtmektedir. Modernizmden kaynaklanan sorunlardan

ilkinin sünnet çerçevesinde oluştuğunu ve bunun sonucunda Kur'an'a dönüş anlamında Kur'ancılık akımının ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bunun yanında Çağdaş İslam Düşüncesi'nde modernizmin etkilerini hissetmenin mümkün olduğu düşünülmektedir. Modernizmin etkisinin yoğun olduğu "tarihselcilik" ve "bilimsel tefsir" konuları da üzerinde durulan önemli konulardandır. Demitolojizasyon konusu da, Batı'daki ve İslam düşüncesindeki süreçleri üzerinden ana hatları ile ele alınmaktadır (s. 11). Hermenötik konusunun daha fazla tartışılıyor olması ve bu alanda ilahiyat akademisinde pek fazla eser olmamasından dolayı diğer başlıklara nazaran bu alan üzerinde daha fazla durulduğu belirtilmektedir. Bunun yanında eserin diğer bölümlerinde de hermenötik konusunun varlığı hissedilmektedir. Bu başlıkların haricinde İsrailiyat, tematik tefsir ve modern anlamda tartışılan diğer bazı konulara da yer verilmektedir. Yazar, modern dünyada Kur'an yorumu ile iştiğal eden Müslüman entelektüelin geleneksel miras ile sağlıklı ve verimli bir ilişki kurmanın yolunu bulması gerektiği ifade etmektedir (s. 13). Gelenek ile sağlıklı ve verimli bir ilişki kurulamadığı takdirde Müslüman düşünürün, karşılaştığı pek çok sorunu sanki o sorunlar insan zihni tarafından yeni keşf ediliyormuş gibi, sıfır noktadan hareket etmek durumunda kalacağı düşünülmektedir (s. 14). Eserde modern dünyada geleneği kavrama konusuna da değinilmektedir. Yazarın bu kısımda beyan ettiği önemli bir mesele de bu eserdeki değerlendirmelerinin herhangi birinin, nihai çözüm iddiası anlamında yorumlanmaması gerektiğini belirtmesidir (s. 15).

Yazar ilk bölümde, "Kur'an'ın dinî düşünce içindeki yeri: Kur'ancılık ve Sünnet'in konumu" olması meselesini ele almaktadır. Bu bölümde yazar, Kur'ancılık akımının oluşum sürecini tahlil etmekte ve bu konuda ufuk açıcı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Batı medeniyeti karşısındaki yenilgi psikolojisinin getirdiği tepkilerden bahsedilerek bunun sonucunda gelenekle aradaki bağın kesilmesinin tercih edilerek dinin aslına (yani Kur'an'a) dönüşün bir çıkış yolu olarak savunulduğu ifade edilmektedir (s. 21). Bunun sonucunda çağdaş İslam düşüncesinin ağırlıklı olarak gelenek eleştirilerini tasavvuf, hurafe, batıl inanç gibi konular üzerinden başlatmış olsa da zaman içerisinde Kur'an metninin mitolojik unsurlarından ve tarihsel niteliklerinden de söz edilmeye başlandığı değerlendirilmesinde bulunmaktadır (s. 22). Bu şekilde Kur'ancılık akımının geliştiği ifade edilerek bu akımın daha çok Mısır ve Hint alt kıtasında kurumsallaştığı belirtilmektedir. Türkiye'de de bu akımın savunuculuğunu yapan kişi ve gruplardan da kısaca söz edilmiştir. Türkiye özelinde son elli yıl içerisinde Kur'an tercümelelerinin (meâllerin) hızlı bir şekilde yaygınlaşmış olmasının nedeni olarak bu akımın gösterilebileceği belirtilmektedir (s. 24). Osmanlı medreselerinin son dönemine kadar tefsir dersinin daima en üst kademelerde verildiği ancak Tanzimat'la birlikte

tefsir dersinin artık ilk yıldan başlayarak bütün sınıflara yayılan bir ders olması tespiti önemli bir değerlendirmedir.

Çalışmanın ikinci bölümde, “Modernist Düşünce ve Uzantıları: Tarihselcilik ve Bilimsel Tefsir” konusu ele alınmıştır. Modernliği diğer düşünce sistemlerinden ayırt eden belli başlı parametrelerin hümanizm, ilerlemeci tarih anlayışı ve özne-nesne ayrımı olduğu belirtilmektedir (s. 31). Konu bu minval üzere anlatılarak modernliğe batılı düşünürler tarafından getirilen eleştirilere yer verilmiştir. Ancak modernlikle ilgili eleştirilerin İslam dünyasında modernliğin yayılmasına göre çok geç olmasının tespiti önemlidir. Daha sonra tarihselciliğin tarihi gelişimi verilerek kavram ve çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Özellikle Fazlur Rahman üzerinden Kur’an’ın tarihselliği ile ilgili açıklamalar yapılmıştır. Fazlur Rahman’ın dışında İslam dünyasında ve Türkiye’de bu görüşe sahip bazı isimlerin bu konudaki görüşleri de irdelenmiştir. Yazar tarafından özellikle bu görüşe göre yaşadığımız çağı aşarak Kur’an’ın nüzul dönemine gidip onu anlayabilmenin mümkün olmadığı üzerinden bazı değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Bilimsel tefsir konusunda da öncelikle tanım ve tarihi süreç anlatılmış ve bu meseledeki tartışmalara yer verilmiştir. Yazar bu meseledeki klasik eleştirilerin yanında farklı eleştirilerde ileri sürmüştür. Buna kesinlik kazanmış verilerle bilimsel tefsirin yapılabileceği görüşüne karşın getirdiği eleştiriler örnek gösterilebilir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde “Yeni Yorum Yöntemleri: Tematik Tefsir ve Semantik” konusu işlenmiştir. Tematik/Konulu tefsirin tarihselcilik ve bilimsel tefsire göre ilahiyat akademisinde daha yaygın bir kabul gördüğünden bu bölümde konuyla ilgili sadece bu yöntemlerin teorileri, tarihsel süreçleri ve bazı sorunları üzerinde durulmuştur (s. 64). Tematik tefsirin yapısalcı yorum yöntemine benzediği ile ilgili değerlendirme dikkat çekici bir yorumdur. Ayrıca, konulu tefsirin çağdaş İslam düşüncesindeki yaygın gelenek eleştirisini ve Kur’an’a dönüş tavrını yansıtır gibi görüldüğü ifade edilmiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde, “Yorumda Öznellik ve Otorite: Hermenötik ve Sosyal Bilimler Felsefesi” meselesi eserde en çok üzerinde durulan konudur. Öncelikle doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de nesnel kriterlerin olup olamayacağı ile ilgili Batılı düşünürler tarafından yapılan bazı tartışmalara yer verilmiştir. Daha sonra hermenötik kavramının tanımı yapılarak Antik Çağ’dan başlamak üzere tarihsel süreç içerisinde geçirdiği aşamalar üzerinde durulmuştur. Bu kavramın Orta Çağ’daki anlamsal içeriği anlatıldıktan sonra Modern Çağ’da bu kavramın dönüşüme uğradığı belirtilmiştir. Hermenötik kavramının modern dönemdeki anlamsal değişimini Batılı düşünürler üzerinden anlatan yazar, özellikle Hans Georg Gadamer’in (1900-2002) bu konudaki açıklamalarını önemli bulur. Yazarın Gadamer’in hermenötiğinin bize, her anlamın bir tür

“yorum” olduğunu ve her yorumun şu ya da bu ölçüde öznellik malul olduğunu, dolayısıyla her Kur'an yorumcusunun nihayetinde kendi yorumunun sınırlı ve eksik olduğunu kabul edip “Doğrusunu Allah bilir.” demesi gerektiğini hatırlattığı ifadesi dikkat çekici bir değerlendirmedir (s. 122). Bu bölümde yazarın kullandığı dilin diğer bölümlere göre daha ağır olduğunu ifade edebiliriz.

“Tefsir Tarihi: Tefsirin Doğuşu ve Erken Dönem Literatürü” başlığı altında tefsir ilminin başlangıcı meselesi ele alınmıştır. Burada üç farklı oryantalist bakış açısı üzerinde durularak bunlar hakkında bazı eleştiriler yapılmıştır. Bunun yanında yazar, “Tefsir Hz. Peygamber devrinde başlamıştır.” yargısının tartışmaya açık yönleri sahip olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur (s. 129). Fütihat hareketleri ile Arapça'ya yabancı Müslümanların artması neticesinde tefsir alanında ortaya çıkan ilk eserlerin filolojik/dilbilimsel karakterli olmalarının, tefsirin öncelikle dildeki dönüşümlerle birlikte ortaya çıkmış olabileceği düşüncesi dikkat çekici bir yorumdur (s. 131). Bunun yanında “İslam Dışı Kaynaklara Referans Tartışması: İsrailiyat” başlığı altında da İsrailiyat konusuyla ilgili tarihsel bir süreçten bahsedilmiş ve bazı tartışmalara yer verilmiş ve özellikle çağdaş İslam düşüncesinin İsrailiyatı reddetmesi üzerinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca gelenekte İbn Teymiye ve İbn Kesir'in İsrailiyatı eleştirdiği konusuna da yer verilmiştir. Ancak İbn Teymiye ve İbn Kesir'den öncesinde ve yakın zamana kadar böyle bir tartışmanın olmadığı ifade edilerek İbn Teymiye ve İbn Kesir'in İsrailiyat'a karşı olmalarının nedeninin araştırılması gerektiği ve bu alanda daha çok çalışmanın yapılması gerektiği belirtilmiştir.

Çalışmanın yedinci bölümünde “Modern Dünyanın Meydan Okuyuşu: Demitolojizasyon ve Kur'an Kıssaları” konusu ele alınmıştır. Yazar demitolojizasyon konusunu Rudolf Bultmann üzerinden, Kur'an kıssalarının gerçekliği meselesini de Halefullah üzerinden anlatmıştır (s. 146). Ancak Fazlur Rahman'ın tarihselcilik görüşü de bu görüşlerle karşılaştırılmış ve burada özellikle bu görüşlerin temel düşüncesi olan biçim ve öz konusunda eleştirilerde bulunulmuştur. Buna göre dinî söylemin yapısı içerisinde biçim ile öz arasında ayırım yapılırken bu ikisi arasındaki çizginin nasıl, hangi kriterler üzerinden ve kim tarafından çizileceği sorunu üzerinde durulmuştur (s. 158). Bu konunun yeterince işlenmediğini ifade edebiliriz.

Çalışmanın sekizinci bölümünde yazar, “Akademi ve Tefsir: Özne-Nesne Ayrımı” konusunu ele almıştır. Bu bölümde öncelikle özne-nesne ilişkisi hem Batı düşüncesi hem de dinî düşünce açısından incelenmeye çalışılmıştır. Bu incelemede özne-nesne ilişkisinin modern dönemde nasıl anlaşıldığı ve postmodern dönem ile birlikte bu anlayışta yaşanan değişimler vurgulanmıştır. Bahsedilen başka bir konu öznenin ön yargıdan kurtulamayacağı ile ilgilidir. Buna göre öznenin -



özellikle Kur'an söz konusu olduğunda- mevcut ön yargılarından nihai olarak hiçbir zaman kurtulamayacağını, bu ön yargıların onu o yapan özellikler olduğunu fark etmesi ve bu yargıları ile yüzleşerek yorum sürecine katılması gerektiği ifade edilmiştir. (s. 168) Bunun yanında çağdaş tefsir akademisyenini klasik müfessirden farklılaştıran şeyin, öncelikle “klasik tefsir” ve “klasik müfessir” kavramlarının bizatihi çağdaş tefsir içerisinde anlama nesnesine dönüşmüş olmasının ifade edilmesi dikkat çeken bir değerlendirmedir. (s. 176)

Çalışmanın son bölümünde yazar, “Tefsir Geleneğini Sürdürebilmenin İmkân ve Yöntemi Üzerine” başlığı altında geleneğin modern dönemde nasıl anlaşılması gerektiği konusunu ele almıştır. Genelde gelenekle aramızdaki ilişkinin “taraf” ya da “karşıtlık” üzerine kurulduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında geleneğin oluşumu da yazar tarafından kısaca ele alınmış ve ilerlemeci tarih anlayışı ile karşılaştırılmıştır. Yazar, geleneğin bizim ufukumuzu genişletme, zenginleştirme ve farklı çevrelerle kaynaşabilme olanağı sağlayabileceği değerlendirmesinde bulunmuştur (s. 191).

Sonuç olarak, Modern Dünyada Kur'an Yorumu-Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar isimli eserin akademik tefsir çalışmalarına önemli bir katkı yaptığını ve ilgili konularda ufuk açıcı değerlendirmelerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Özellikle bu eserin bir gelenek savunusu olduğunu ifade edebiliriz. Yazara göre İslam dünyasının bugünkü durumundan kurtuluşunun ve Batı'ya karşı mücadele etmesinin en önemli yollarından biri gelenek ile sağlıklı bir ilişki kurmaktır. Gerçekten bu mümkün müdür? Üzerinde durulması gereken bir mesele olduğunu düşünüyoruz. Bunun yanında modern dönemde tartışılmaya başlanan meselelerin öz bir şekilde anlatılarak toplu bir şekilde verilmesinin önemli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu anlatımın getirdiği olumsuz yön ise bazı konularla ilgili yeterince açıklamanın yapılmasının önüne geçmesidir. Bununla birlikte Hermenötik konusu ile ilgili yapılan açıklamaların diğer konulara göre anlaşılmasının biraz daha zor olduğunu ifade edilebilir. Ayrıca, kitabın yazısının puntosunun küçük olması da okumayı zorlaştırmaktadır. Son olarak bu eserin tefsirle ilgili akademik çalışma yapan ve tefsire ilgi duyanlar için faydalı olacağını düşünüyoruz.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Çağlar ÇAKIR

**Finansman / Funding:**

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

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Nisan/April)**

**Fatih Özaktan. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü\**. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017, 384 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Ahmet Şehit TUNA**

Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Research Assistant, Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Ankara, Turkey  
astuna@ybu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-7365-4596>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi/ Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 29/11/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 22/02/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2021

**Atıf / Citation:** Tuna, Ahmet Şehit. “Fatih Özaktan. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017, 384 s.”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 508-516.

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

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

**Copyright** © Published by The Journal of TafsİR Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

\* Değerlendirmeyi yazım aşamasında büyük yardımcı dokunan Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan'a, tashih ve tavsiyeleriyle katkıda bulunan Dr. Öğretim Üyesi Ayşe Uzun'a ve Arş. Gör. Musa Eşit'e teşekkür ederim.

## Öz

Siyer ilmi, sadece tarihî bilgiler içermesi sebebiyle değil, tefsir ve hadis gibi ilimlerin bazı konularının anlaşılmasına yardımcı olması bakımından da önemli bir ilimdir. Tefsir açısından siyer, kimi zaman anlaşılması güç ayetlerin açıklanmasına katkıda bulunmakta, kimi zaman da ayetlerin nüzûl sebebi yani arka planı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu anlamda Kur'an ve siyer birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir. Siyerin Kur'an'ı anlamadaki önemini "Siyer, Kur'an'ı beyân eder, Kur'an ise siyeri cem eder... siyerin özü ve hülâsası Kur'an, Kur'an'ın tafsilî ise siyerdir." sözleriyle ifade eden Fatih Özaktan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü* başlıklı kitabında Taberî ve İbn Kesîr tefsirleri örneğinde siyerin rolünü konu etmektedir. **Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İbn Kesîr, Taberî, Siyer, Kur'an-Siyer İlişkisi.

## Abstract

Science of *sīrah* (biography) is an important science not only because it contains historical information, but also because it helps to understand some subjects of sciences such as *tafsīr* and *ḥadīth*. In terms of *tafsīr*, the *sīrah* sometimes contributes to the explanation of the verses that are difficult to understand and sometimes gives information about the reason for the revelation of the verses, that is, their background. In this sense, the Qur'an and *sīrah* are in close relationship with each other. Expressing the importance of *sīrah* in understanding the Quran with the words "*Sīrah* elucidate the Qur'an, the Quran collect *sīrah*... the essence and the abstract of the *sīrah* is the Qur'an and the detail of the Qur'an is *sīrah*" Özaktan, in his book titled *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*, discusses the role of *sīrah* in the example of Ṭabarī and Ibn Kathīr's exegeses.

**Keywords:** Tafsīr/Commentary, Ṭabarī, Ibn Kathīr, Sīrah, Relationship between Sīrah and Qur'an.

Siyer ilmi, sadece tarihî bilgiler içermesi sebebiyle değil, tefsir ve hadis gibi ilimlerin bazı konularının anlaşılmasına yardımcı olması bakımından da önemli bir ilimdir. Tefsir açısından siyer, kimi zaman anlaşılması güç ayetlerin açıklanmasına katkıda bulunmakta, kimi zaman da ayetlerin nüzûl sebebi yani arka planı hakkında bilgi vermektedir. Bu anlamda Kur'an ve siyer birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir. Siyerin Kur'an'ı anlamadaki önemini "Siyer, Kur'an'ı beyân eder, Kur'an ise siyeri cem eder... siyerin özü ve hülâsası Kur'an, Kur'an'ın tafsilî ise siyerdir." sözleriyle ifade eden Fatih Özaktan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü* başlıklı kitabında Taberî (ö. 310/923) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) tefsirleri örneğinde siyerin rolünü konu etmektedir. Daha önce bu tarz bir çalışma yapılmadığını, çalışmasının bu alanda bir ilk sayılabileceğini söyleyen yazar, kitabını yazma amacının son dönemlerde ortaya çıkan "Kur'an'dan hareketle peygambersiz Kur'an Müslümanlığı" ve "Kur'an'dan hareketle Kur'an'ı anlama çabaları"nın tutarsızlığını ortaya koymak ve nüzûl ortamına mutabık bir şekilde ayetleri tefsir etmeye katkıda bulunmak olduğunu belirtmektedir.

Kitap, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar, önce siyer ve *meğâzî* kavramlarını incelemekte, daha sonra siyerin doğuş ve gelişim dönemleri üzerinde durmaktadır. Ayrıca bu bölümde siyer ilmi ile hadis ve İslam tarihi ilimleri arasındaki ilişkiyi de incelemektedir. Siyerin bu iki ilmin bir bölümünü oluşturduğunu belirten yazar, olayları ele alış biçimi ve olayları anlatmadaki gaye hususunda hadis ve siyer ilminin farklarını belirtmektedir.

<sup>1</sup> "Savaş yerleri" veya "savaş menkıbeleri" anlamına gelen kelime, hicrî III. asır sonrası Hz. Muhammed'in savaşlarını konu edinen kitaplara verilen isimdir (bk. s. 36).

İkinci bölümde tefsir ilminde kendilerinden en çok rivayet edilen dört sahabînin *tarîk*lerini<sup>2</sup> inceleyen yazar, öncelikle *Kütüb-i Sitte* müellifleri olmak üzere, bu tarîklerden hangi hadis imamlarının rivayette bulunduğunu ve *cerb* ve *ta'dil* imamlarının tarîklerde bulunan bazı râviler hakkındaki değerlendirmelerini zikretmektedir. Ayrıca yazar, ele aldığı her tarîkte, Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr'in tefsirlerinde o tarîkten gelen bir rivayetin yer alıp almadığını belirtmekte, yer alması durumunda da bunların adedini belirterek faydalı bir tespitte bulunmaktadır. Daha sonra rivayetlerin sıhhatiyle ilgili önce İmam Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), megâzînin aslı olmadığına dair sözünü açıklamakta ve bu sözü eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu açıklamasından sonra önde gelen siyer râvileri<sup>3</sup> hakkındaki değerlendirmeleri ortaya koyarak, tüm siyer râvilerinin güvenilir olmadığı şeklindeki genellemeci yaklaşımın doğru olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Yazar bu bölümü nihayete erdirirken, bazı müfessirlerin isnadlarda kısaltma yapmalarının, ana kaynaklarda bu rivayetlerin isnadlarının bulunmasından dolayı, bilginin güvenilirliğine zarar vermeyeceğini de belirtmektedir.

İsnad açısından rivayetlerin tetkikinden sonra yazar, metin açısından rivayetlerin sıhhati ile ilgili bir başlık açarak, bu başlık altında, ilk siyer râvilerinin elde ettikleri bütün bilgileri aktarmayı kendilerine görev addetmelerinin yanında, rivayet hakkında kanaatlerini belirtmekten de geri durmadıklarını ifade etmektedir. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve İbn İshak'ın (ö. 151/768) zaman zaman "*temrîz sîgası*"<sup>4</sup> kullandığını belirten yazar, İbn İshak'ın, Hz. Muhammed'in on iki yaşında Bahira'yla karşılaşma hadisesiyle alâkalı rivayet içinde üç kere "*fi mâ yeẓ'umûne*"<sup>5</sup>/iddia ettiklerine göre" kalıbını kullanmak suretiyle rivayet hakkındaki tereddüdünü vurguladığını, lakin bazı son dönem siyer müelliflerinin eserlerinde bunu dikkate almadıklarını söylemektedir. Böylece ilk siyer kaynaklarındaki bu hassasiyete karşılık günümüzdeki teliflerin çoğunda mübalağa içeren rivayetlerin kusursuz tarihsel malumat olarak sunulmasını haklı olarak eleştirmektedir (s. 114). Yazar, bir rivayetin metin açısından sıhhatini belirleme hakkında; "Kur'an'ın çizmiş olduğu genel çerçevenin ve aklın büyük bir önem arz ettiği" (s. 119) fikrini benimsemektedir. Garânik olayı örneğinde Taberî'nin belge-bilgi tarihçiliği metodunu<sup>6</sup> kullanmasını eleştirirken, İbn Kesîr'in yorumcu tarihçilik metodunu takip etmesini daha tercihe şayan görmektedir. Yazarın bu minvaldeki

<sup>2</sup> "Tarîk kelimesi isnad anlamına gelmektedir. Bir hadis veya sözü ilk söyleyene nispet etmek için senedinde yer alan râvilerini zikretme anlamına gelmektedir." (s. 64, dipnot 6).

<sup>3</sup> Burada söz konusu olan râviler, sahabe tarîklerinde zikredilenlerden farklı râviler olup kendilerinden siyer rivayetinde bulunulan bazı meşhur râvilerdir.

<sup>4</sup> Rivayetlerin başında "*kâle*/denildi", "*yukâlu*/denilir", "*zu'ime*/iddia edildi", "*ze'amû*/iddia ettiler", "*fi mâ yeẓ'umûne*/iddia ettiklerine göre" gibi kalıplar kullanmak suretiyle, rivayetlerdeki bilgilerin halk arasında söylenti kabilinden dolaşan ya da kesinlik ifade etmeyen bilgiler olduğunu belirtmektir (bk. s. 113).

<sup>5</sup> Yazar, söz konusu kalıbı –sehven- "*fi mâ yuz'amûne*/iddia edildiğine göre" şeklinde verse de doğrusu metinde işaret ettiğimiz gibi olmalıdır. Zira mezkûr ifadenin anlamı "iddia edildiklerine göre" olup mana müstakim olmamaktadır.

<sup>6</sup> Belge-bilgi tarihçiliği metodu, rivayetleri yorumlamadan nakletme metoduna verilen addır.

tespitleri, alelade bir mukayesenin ötesindedir. Zira o, burada “yorumcu tarihçilik” yahut “belge tarihçiliği” gibi çağdaş tarih teorisine ait literatürün kavramları ışığında bir mukayese yapmaktadır.

İkinci bölümün son kısmında yazar, “*esbâb-ı nüzûl*”ün tanımı, sahabe ve tabîinden gelen *esbâb-ı nüzûl* rivayetlerinin ayrıntılı hükmü, tefsirdeki siyer rivayetlerinin sıhhat açısından değerlendirilmesi gibi konuları ele almaktadır. Bu konularla alâkalı açıklama yaptıktan sonra yazar, sahih olup olmadığına dair bir malumat bulunmayıp hakkında sükût edilen rivayetlerle ilgili şu yorumu yaparak bölümü sonlandırmaktadır: “Siyer rivayetleri, Kur’an’ın ana düstur ve prensiplerine ters düşmüyor ve te’vîle kapalı müfesser ve muhkem ayetlere muhalif değilse, ayrıca mütevâtir ve sahih hadislerle tenakuza düşmüyorsa bu tür rivayetlerden ayetlerle ilgili meselelerin tafsilatını öğrenmekte ve tefsirde istifade etmekte bir mahzur olmasa gerektir. Ayrıca salt re’yden hareket ederek ayeti tefsir ve te’vîl etmektense; söz konusu rivayetlerin verdiği istikameti esas alıp re’ye başvurmak ayetleri anlamada doğru ve disiplinli bir yaklaşıma ulaşmayı sağlayacaktır” (s. 144-145).

“Tefsir ve Siyer İlmî” başlıklı üçüncü bölümde yazar, öncelikle Kur’an’ın “tefsir ve te’vîlinde” re’yden önce başvurulması gereken en önemli kaynağın nüzûl ortamı olduğunu söylemektedir. Yalnız burada dikkat çeken bir husus, yazarın “*tefsir*” ve “*te’vîl*” kavramlarını hangi manada kullandığının pek açık olmayışıdır. Zira bu iki kavramı kimi yerde beraber zikrederken kimi yerde sadece “tefsir” kavramını veya sadece “te’vîl” kavramını kullanmaktadır. Örneğin, “İbn Mes’ud’un (ö. 32/652-53) ayetlerin te’vîli açısından yapmış olduğu sınıflandırma” ibaresinde “te’vîl” kelimesi geçerken, aynı manada olan Abdullah b. Abbas rivayetinde ise “İbn Abbas (ö. 68/687-88), ayetlerin tefsirini şu şekilde dört kısımda tasnif etmiştir.” diyerek, “tefsir” kelimesini kullanmaktadır (s. 152). Yine, “Kur’an’ın her bir ayeti için yapılacak olan te’vîlin...” ibaresini kullandıktan sonra, paragraf sonunda aynı manada “ayetin tefsirinde” diyerek “tefsir” ve “te’vîl”i eş anlamlı kullandığı izlenimini oluşturmaktadır. Ancak “Kur’an’ı tefsir ve te’vîl eden kişi” (s. 150. Ayrıca bk. s. 149, 152) örneğinde görüldüğü gibi birkaç yerde bu iki kavramı bağlaçla zikretmesi bunların hangi manada kullanıldığını belirsizleştirmektedir.

Müteakiben, nüzûl ortamının ve bu ortamı anlatan siyer rivayetlerinin önemini açıklamayı sürdüren yazar; “...Şeriatın ikamesi için zaruri emir ve nehiyeler Kur’an’da aslı itibariyle yer almakla birlikte bunların mütemmimi olan unsurlar Hz. Peygamber (s.a.s) ve onun hayatında aktif bir şekilde rol alan sahâbe yaşamında yer almaktadır.” (s. 156) diyerek bu duruma birkaç kısa örnek vermektedir.

Yazar ayrıca Taberî ve İbn Kesîr’in tefsirlerindeki siyer rivayetlerini ve bu rivayetlerin siyer kaynaklarındaki rivayetlerle karşılaştırmasını yapmaktadır. Taberî ve İbn Kesîr’in çoğu rivayette isnad zincirine yer vermesine karşın siyer müelliflerinin genelde isnadı zikretmediği, bir siyer

rivayetinin, tefsirlerde ilgili olduğu ayetin tefsirinde sunulmasına karşın, siyer kaynaklarında rivayetlerin kronolojik sıraya göre verilmesi gibi meselelere değinmektedir. Bu meseleler hususunda örnekler veren yazar, müfessirin ayeti merkeze aldığı ve siyeri tefsirde bir araç olarak gördüğünü, siyer müellifininse rivayeti merkeze alarak, konu akışı içerisinde ilgili ayeti/ayetleri zikrettiğini belirterek bu konuyu noktalamaktadır.

Üçüncü bölümün son kısmında yazar, “Taberî ve İbn Kesîr Tefsirlerinde Siyerin Rolü” alt başlığı altında ayetlerin farklı yorumlanmasının bazı sebeplerini sayarak, ihtilâfların birçoğunun nüzûl ortamında çözülebileceğini veya en aza indirilebileceğini söylemektedir. Akabinde bu sözünü örneklerle açıklamak maksadıyla; *müteşâbihât*, *mücmel*, *mübbem*, *müşkil*, *abkâm*, *nesh*, *‘umûm-busûs*, *esbâb-ı nüzûl*, *fezâ‘il*, *emsâl*, *i‘câz*, *münâsebât* konularının siyerle ilişkisini ve ayetlerin nüzûl yerini belirlemede siyerin rolünü maddeler halinde incelemektedir. Burada, kitabın asıl konusu olması ve önemine binaen kitabın yarısını oluşturması nedeniyle bu konularla alâkalı bazı değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz.

Yazarın “Müteşâbihât-Siyer İlişkisi” altında zikrettiği ve “*zekât*” maddesinde geçen görüşü<sup>7</sup> Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’ya (ö. 207/822) nispet ettiği ve Taberî ile İbn Kesîr’e atıfta bulunmadığı görülür (s. 179). Burada Ferrâ’nın bu görüşü kitabında bir başkasına (sahabî veya tabî) nispet edip etmediği ve yazarın örnek olarak seçtiğini belirttiği Taberî ve İbn Kesîr tefsirlerinin bu konuda ne dediği şeklinde iki soru akla gelmektedir. Kaynaklara baktığımız zaman Ferrâ’nın ayetteki açıklamayı kimseye nispet etmeyişinin, bu açıklamanın kendi yorumu olduğu izlenimini uyandırdığını, Taberî’nin söz konusu ayet<sup>8</sup> hakkında “malların zekâtı” açıklamasını tercih edip, sadaka yorumuna değinmediğini görürüz<sup>9</sup>. İbn Kesîr ise Ali b. Ebî Talha’nın (ö. 143/760) İbn Abbas’tan rivayet ettiği; “Onlar ki; Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik etmezler.” görüşünü benimsemiştir. Ayrıca birçok müfessirin Taberî’nin de tercih ettiği vechi benimsediğini belirten İbn Kesîr, ayetin Mekki olmasına vurgu yaparak, zekâtın aslı olan sadakanın bi’setin başında emredilmiş olduğu söylenebilir demektedir.<sup>10</sup> Verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere, ayet ile ilgili ortada tek bir açıklama/yorum yoktur. Yazarın yorumdan ibaret olması muhtemel olan bir görüşü alıp, “siyer rivayeti” sayılmaya

<sup>7</sup> Yazarın zikrettiği görüş mezkûr ayetteki “zekât” kelimesiyle kastedilenin sadaka olduğudur.

<sup>8</sup> Fussilet 41/7. ayetin metni şöyledir: “الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ”.

<sup>9</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1422/2001), 20/379-380.

<sup>10</sup> Ebu’l-Fidâ’ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Yûsuf Bedîvî & Hasan es-Semâhî Suveydân (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013), 7/150.



daha uygun olan İbn Abbas rivayetini almayı, Taberî ve İbn Kesîr tefsirlerinde bilgi mevcutken, sadece Ferrâ'dan nakil yapışı gözden kaçmayan bir durumdur.<sup>11</sup>

“Zekât” maddesinden sonra gelen “‘Abd’ maddesindeki (s. 180-182) ayetin<sup>12</sup> açıklamasında yazarın verdiği rivayet, anlaşılana o ki Hz. Osman’ın hilafeti sırasında cereyan eden bir olayla alâkalı, râvinin sarf ettiği bir cümledir. Râvinin “‘abede” filini “imtina etmek” manasında kullanması sebebiyle, Taberî ve İbn Kesîr gibi bazı müfessirler tarafından ayetteki “‘âbidîn” kelimesinin manasının da “uzak durmak” olduğu kabul edilmiştir. Burada işaret etmek istediğimiz husus, sahabî olmadığı anlaşılana râvinin sözünün “siyer” ya da “nüüzûl ortamı” kapsamına dâhil edilemeyeceği, bu yüzden de buradaki istişhadın siyerle istişhad olarak değil, dil ile istişhad olarak değerlendirilmesi gerektiğidir.

“Mücmel-Siyer İlişkisi” başlıklı bir sonraki konunun ikinci maddesi olan “On Dokuz Rakamı” (s. 193-195) ile ilgili yazarın verdiği ilk ve son rivayetler arasında mana mutabakatı olsa da ilk rivayete göre ayetin Medenî, son rivayete göre ise Mekkî olduğu sonucu çıkmaktadır. Kanaatimizce, yazarın çelişkili görünen bu durumu ortadan kaldırmak için açıklama yapması okuyucu için faydalı olurdu.

“Mübhem-Siyer İlişkisi” dâhilinde ondan fazla örnek zikrederek konunun anlaşılmasına yardımcı olan yazarın, İbn Abbas’tan gelen rivayetlerin senetlerine bazen değinip bazen değinmemesi dikkati çeken bir durumdur. Örneğin; “Namazlarda Esas Olan Kıraat” başlığı altında senetsiz verdiği İbn Abbas rivayeti (s. 218), Taberî ve İbn Kesîr’de Ebû Bişr (Cafer b. İyâs) , Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), İbn Abbas târikiyle zikredilir. “Tefsirdeki Târiklerin Sıhhati” (s. 64-103) başlığı altında sözü geçen meşhur târiklerden olmasa da bu târikten olan rivayete yer vermesi sebebiyle, okuyucu tarafından yazarın burada yorum yapması beklentisinin oluşacağı kanaatindeyiz.<sup>13</sup>

“Nesh-Siyer İlişkisi” bağlamında ayetin ayetle neshi konusuna değinen yazar, mensuh olduğu söylenen iki ayet vererek bunların mensuh olmadığını, ayetler arasında tedericiliğin söz

---

<sup>11</sup> Yazarın -verdiği rivayetler kadar sarıh olmasa da-, ayetin açıklaması niteliğinde benzer rivayetler bulunmasına rağmen başka tefsirlere atıfta bulunup bu iki tefsiri zikretmediği diğer bir örnek için bk. s. 277. Ayrıca yazar, “İcâz-Siyer İlişkisi” konusundaki iki rivayette de Taberî ve İbn Kesîr tefsirleri yerine başka tefsirlere atıfta bulunmaktadır (s. 303-304). Ancak burada bu ayetlerle ilgili adı geçen iki tefsirde rivayet bulunmaması gerekçesiyle yazarın bu tutumu makul karşılanabilir.

<sup>12</sup> Zuhuruf 43/81: “De ki: Eğer Rahman’ın bir çocuğu olsaydı, elbette ondan uzak duranların ilki ben olurum.” (İkinci bir manaya göre ise; “De ki: Eğer Rahman’ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum”).

<sup>13</sup> Burada rivayetin sahih olmadığını söylemek istemiyoruz. Zira Taberî bu isnadın sahih olduğunu belirtir. Bizim söylemek istediğimiz, yazarın isnadın sıhhatiyle ilgili yorum yaparak kafalarda soru işareti kalmasını engellemesi gerektiğidir. Çünkü bazı rivayetlerde yorum yapıp bazılarında yapmamak soru işaretlerine yol açabilir. Yazarın senedi zikretmediği ve sıhhatiyle ilgili bir yorum yapmadığı bir diğer rivayet için bk. s. 330.

konusu olduğunu savunmaktadır. İlk verdiği örnek olan Bakara suresinin 184. ayeti<sup>14</sup> ile ilgili, bu ayetin Ramazan orucu hakkında olmayıp, “kanaatine” göre orucun mutlak manada farz kılındığını haber verdiğini söylemektedir (s. 259). Burada merak ettiğimiz bir husus, bu görüşün şahsi kanaat olmaktan öteye gidip gitmediği, bir dayanağının olup olmadığıdır. Çünkü şahsi kanaate göre böyle bir yargıya varmak mümkün görünmemektedir. Nitekim Taberî tefsirine baktığımızda, bu görüşü destekleyen ve İbn Abbas'tan gelen bir rivayet olduğunu görmekteyiz<sup>15</sup>. Fakat Taberî, diğer rivayetleri göz önünde bulundurarak ayette geçen “sayılı günler”le kastedilenin Ramazan ayının günleri olduğunu ve Ramazan orucu öncesinde Müslümanlara orucun farz kılındığını iddia eden kimsenin, kat'î bir delil getirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca yazarın kitapta bir kısmını zikrettiği Muaz b. Cebel (ö. 17/638) rivayetinin devamında Muaz, Allah'ın Ramazan orucunu farz kıldığını ve Bakara 184'ü indirdiğini söyler<sup>16</sup>. İbn Kesîr tefsirindeki, senedinde “meçhul” bir râvi olup İbn Ömer'den (ö. 73/693) gelen hadiste, Hz. Peygamber'in, “Ramazan orucunu, Allah sizden önceki ümmetlere farz kılmıştır.” anlamındaki sözünün de bu konuda zikredilmesi gerekir. Netice itibarıyla, yazarın bu ayeti açıklama sadedinde getirdiği rivayetler, seçici davranıp objektifliği koruyamadığı intibayı vermektedir.

Nesh konusuna devam eden yazar, ayetin sünneti neshini kabul etmekle birlikte, sünnetin ayeti neshini kabul etmemekte, kabul edenlerin serdettiği hiçbir siyer rivayetine de değinmemektedir. Kanaatimizce, bu konuya örnek gösterilen siyer rivayetlerinin bazılarını verip açıklama yapması, hem konuyu daha anlaşılır kılar hem de objektiflik açısından daha uygun olurdu.

“Esbâb-ı Nüzûl-Siyer İlişkisi” şeklindeki konu başlığının pek dikkatli bir başlık olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü diğer başlıklar altında incelenen rivayetlerin azımsanmayacak bir kısmı aslında “*esbâb-ı nüzûl*” kapsamına giren rivayetler olup bunlarla bu başlık altındaki rivayetlerin arasında nasıl bir fark olduğu, ayrı bir isimlendirmeye ne kadar gerek olduğu düşünülmesi gereken bir durumdur.

Yazarın “Esbâb-ı Nüzûl-Siyer İlişkisi” başlığı altında zikrettiği “İslâm'ı Tüm Hükümleriyle Birlikte Kabul Etmek” maddesinde geçen İkrime (ö. 105/723) rivayetini temrîz sığasıyla getirmesine rağmen, yorum yapmaksızın sebep-i nüzûl olarak zikretmesi gariptir (s. 292).<sup>17</sup>

<sup>14</sup> “Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim basta, ya da yolculukta olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidyeye verir. Bununla birlikte gönülden kim bir iyilik yaparsa o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.”

<sup>15</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III/157. Taberî'nin ‘an’ane yoluyla (râvinin hadisi *tabdîs*, *sema* ve *ihbâr* yollarından hangisiyle aldığı belirtilmemesi durumu) rivayet edildiği için bu rivayeti tercih etmemiş olması mümkündür.

<sup>16</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III/157.

<sup>17</sup> Yazarın burada “denildiğine göre” ve “iddia etmiştir” şeklinde iki kere bu sığayı kullanmasına rağmen rivayeti sebep-i nüzûl olarak vermesi, “Bahira” olayı örneğinde eleştirdiği duruma düşüp düşmediği konusunda okuyucuyu düşündürmektedir.

“Emsal-Siyer İlişkisi” konusunun 2. örneği olan “Ölümler Nasıl Diriltilir” maddesinde geçen Hac Suresi 5-6. ayetlerin manasında bir eksiklik olup 5. ayetin yarısından fazlası mealen verilmemiştir (s. 300). Sonrasında verilen rivayetle Hz. Muhammed’in ölümlerinin diriltileceği hakikatini kurak vadi örneğiyle delillendirdiğinin söylenmesi de yerinde olmamıştır. Zira bu misal bizzat Kur’an’da verilmiştir ve ayetin meali verilmeyen kısımda geçmektedir. Hz. Peygamber’in burada yaptığı yeni bir misal getirmek değil, Kur’an’da verilen misalin daha iyi anlaşılması için aradaki bağı kurmaktır. Dolayısıyla bu verilerden hareketle başlık ve içerik arasında uyumsuzluk olduğunu söylemek mümkündür.

“Ayetlerin Nüzûl Yerini Belirlemede Siyerin Rolü” başlığı altında yazarın İbn Hişâm’ın (ö. 218/833) olayları kronolojik sıraya göre vermesine dayanarak, cihadla alâkalı olan Hac Suresi 39. ayetinin<sup>18</sup> hicretten kısa bir süre önce Mekke’de indiği görüşünü tercih ettiğini görmekteyiz (s. 331). Lakin Taberî ve İbn Kesîr tefsirlerinde İbn Abbas’tan gelen rivayete yer verildiğini ve bu rivayette ayetin; Hz. Peygamber ve ashabı Mekke’den ayrıldıktan sonra indiğinin belirtildiğini de müşahede etmekteyiz. Yazarın, Taberî ve İbn Kesîr’deki rivayeti almayıp, İbn Hişâm’ın rivayetine itibar etmesinin konunun üst başlığı olan “Taberî ve İbn Kesîr Tefsirlerinde Siyerin Rolü”ne uymadığını düşünmekteyiz.

Yazar, siyerin mezkûr ilimlerle ilişkisini inceledikten sonra “Tarihî Arka Plan Bilgileri” ve “Ayet-Olay İlişkisi” adlı iki başlık daha açmaktadır. Tarihî arka planın, sebep-i nüzûlden daha ayrıntılı bilgi verdiğini, sebep-i nüzûl bilgisi yetmediğinde arka plana başvurulduğunu söylemektedir. Arka plan bilgisinden addettiği “Esirlerin Durumu” maddesinde, Hz. Abbas’ın (ö. 32/653) Bedir Savaşı öncesinde Hz. Muhammed’e Müslüman olduğunu belirttiği şeklindeki çıkarımı yazarın nasıl yaptığı bilinmemektedir. Zira verilen rivayetten böyle bir sonuca ulaşılması mümkün gözükmemektedir.

“Ayet-Olay İlişkisi” başlığı altında da yazar, Hz. Peygamber’in bizzat verdiği örneklerle bakarak, “Kur’an’da anlatılan ve mazide yaşanmış olan kıssalarla, yaşanan dönemdeki olaylar arasında irtibat kurulabileceği” şeklinde isabetli bir çıkarımda bulunmaktadır (s. 358). Yazar, zikredilen rivayetlerin, kıssalara benzetilen hadiseleri nakledip söz konusu ayete konu olan olayın failini açıklığa kavuşturduğunu ve Muhammed Halefullah gibi, kıssaların bir hikâyeden ibaret olduğunu iddia edenlerin bu iddialarının doğru olmadığını gösterdiğini belirterek, bölümü bu şekilde nihayete erdirmektedir.

---

<sup>18</sup> “Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphe yok ki Allah’ın onlara yardım etmeğe gücü yeter.”

Sonuç kısmında siyer ilmine dair tematik bütünlüğe sahip değerlendirmelerde bulunan yazar, siyerin asırlar öncesini günümüze yaklaştıran dürbün görevi gördüğü şeklinde güzel bir benzetme yapmakta, siyerin rolü ile alâkalı şu sözleri sarf etmektedir: “Siyerin Kur'an'ı anlamadaki rolü ve önemi, büyük olmakla birlikte şu da hiçbir zaman unutulmamalıdır ki; cüz'î olan hadise ve olaylardan yola çıkarak Kur'an'da yer alan küllî hükümlere varılamaz. Kur'an metni olmaksızın da siyer tam olarak anlaşılabilir.” (s. 366)

Son olarak bu kitabın Kur'an'ın anlaşılmasında siyerin üstlendiği önemli rol hakkında alana katkıda bulunduğu şüphe olmadığını belirterek bu bağlamda yapılacak çalışmalara yardımcı olacağını umduğumuzu belirtmeliyiz. Yaptığımız değerlendirmelerin de kitabın sonraki baskıları için katkı sunmasını temenni etmekteyiz.

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

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

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

Ahmet Şehit TUNA

#### **Finansman / Funding:**

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

#### **Kaynakça**

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1422/2001.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Yûsuf Bedîvî & Hasan es-Semâhî Suveydân. 4 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013.