



BITLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI



BİDER

BITLİS
İSLAMİYAT DERGİSİ

2021
BAHAR
CİLT: 3
SAYI: 1



Grafik Tasarım: Cumali GÜZELKAYA

BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI



BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ
(BİDER)

JOURNAL OF BITLIS ISLAMIC STUDIES

مجلة بدليس للإسلاميات

Yıl: 2021 – Cilt: 3 – Sayı: 1 Haziran/Bahar Dönemi BİTLİS

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)

Journal of Bitlis Islamic Studies

مجلة بدليس للإسلاميات

Altı ayda bir yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir

e-ISSN: 2687-2102

Yayıncı / Publisher

Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis, Türkiye

Sahibi / Owner

Bitlis Eren Üniversitesi Adına Rektör

Prof. Dr. Necmettin ELMASTAŞ

Editör / Managing Editor

Doç. Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BARCA

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi İsmail EKİNCİ

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Arş. Gör. Mahmut Metin TÜRKOĞLU

Arş. Gör. Muhammed UĞURLU

Posta Adresi: Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Rahva Yerleşkesi Beş Minare Mahallesi Ahmet Eren Bulvarı 13000 Merkez/BİTLİS

Telefon: 90 (434) 222 00 45 e-posta Adresi: bider@beu.edu.tr

Yayın Kurulu / Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN	(Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet YOLCU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN	(Kırkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Cengiz KANIK	(Siirt Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hekim TAY	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mansur TEYFUR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTIN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TARİK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah ÜNALAN	(Siirt Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR	(Dicle Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK	(Marmara Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Abdürrezzak MARZUK	(Fas Mağrib Merakiş Kadı İyaz Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Ali BAKKAL	(Akdeniz Üniversitesi Fıkıh)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	(Siirt Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Edip ÇAĞMAR	(Dicle Üniversitesi Arap Dili ve Belâğatı)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Tarihi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	(Hitit Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	(19 Mayıs Üniversitesi Din Psikolojisi)
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ	(Hitit Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Metin BOZAN	(Dicle Üniversitesi Mezhepler Tarihi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	(Harran Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi İslâm Felsefesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelâm)
Prof. Dr. Sahip BEROJE	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Hukuku)
Prof. Dr. Şaban ÖZ	(Sütçü İmam Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	(Harran Üniversitesi Hadis)
Doç. Dr. Ebubekir SİFİL	(Yalova Üniversitesi Hadis)
Dr. Ali es-SÜVEYHİRİ	(Suudi Arabistan Mekke Eğitim Bak.)
Dr. Hadi EKBERZADE	(Al-Mustafa Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı)

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Mehmet Edip Çağmar	Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Tekin Mardin	Artuklu üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Özdemir	Bitlis Eren Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan Çalış	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Hamit Sevgili	Siirt Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Dirik	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Salmazzem	Muş Alparslan Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Selim Aslan	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Yakup Bıykoğlu	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Akbaş	Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Bilin	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Beşir Çelik	Siirt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Haşim Özdaş	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yıldız	Mersin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şuayip Karataş	Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman	Trabzon Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ferihan Özmen	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil Hacımüftüoğlu	Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Yılmaz	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nebi Butasım	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Oktay Başak	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Özgür Çetintaş	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Tarık	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rıfat Akbaş	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü Ayran	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Temel Kacır	Celal Bayar Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yunus Kaplan	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeki Aktaş	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Yücedoğru	Bülent Ecevit Üniversitesi
Dr. Ahmet Özbay	Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr. Hamdullah Arvas	Şırnak Üniversitesi
Dr. Hüseyin Sevinç	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Mehmet Zeki Doğan	Diyanet İşleri Başkanlığı

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Gailan Adnan Tawfeeq ALSABBAGH

İSLÂM CEZA HUKUKUNA HÂKİM OLAN İLKELERDEN SUÇ ve CEZALARIN UYUMU İLKESİ

1-15

Cumhur DEMİREL

MEKKE MÜŞRİKLERİNİN KIYAMET VE BA'S HAKKINDAKİ SORULARI ÜZERİNE NÂZİL OLAN ÂYETLERİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

VERSES WHICH REVEALED UPON THE QUESTIONS OF THE IDOLATERS OF MEKKA ABOUT THE DOOMSDAY AND THE RESURRECTION AND WHICH GIVE RISE TO THOUGHT

16-32

Abdullah KARACA

ÇAĞDAŞ DÖNEMDE KUR'AN MUHTEVASINA YÖNELİK ÇALIŞMA TÜRLERİ HAKKINDA BİR İNCELEME

AN ANALYSIS ON WORK TYPES REGARDING THE CONTENT OF THE QUR'AN IN THE CONTEMPORARY PERIOD

33-56

Halil İbrahim TEKİN

Gökhan ATMACA

BİLİMSEL TEFSİRİN SERENCÂMI: ZAĞLU'N-NECCÂR ÖRNEĞİ

THE CONSEQUENCE OF SCIENTIFIC TAFSİR: INSTANCE OF ZAGL AL-NAJJAR

57-81

Ömer TİRYAKİ

Ali KARATAŞ

MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN ESERLERİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

- SÜHEYLÎ, GASSÂNÎ, İBN CEMÂA VE SÜYÛTÎ'NİN ESERLERİ ÇERÇEVESİNDE-

AN EVALUATION OF THE WORKS OF MUBHAMÂT AL-QURÂN -IN THE CONTEXT OF SUHAYLÎ, GASSÂNÎ, İBN AL-JAMÂAH AND SUYUTÎ'S WORKS-

82-109

Ömer EROĞLU

IRAK AMEDİ İLÇESİNDEKİ OSMANLI YAPILARI

OTTOMAN STRUCTURES IN IRAQ AMEDI DISTRICT

110-126

Mehmet Sabir ŞAYBAK

İBN TEYMİYYE'NİN TANRI TASAVVURU BAĞLAMINDA FITRAT DELİLİ

EVIDENCE OF DISPOSITION BASED ON IBN TAYMIYYA'S GOD CONCEPTION

127-149

Kamran SOKHANPARDAZ

BÜYÜK SELÇUKLU DÖNEMİ CAMİLERİNDE ALÇI DERZ SÜSLEMESİ

BRICK-END PLUG DECORATIONS IN THE GREAT SELÇUK PERIOD MOSQUES

150-184

Abdulhamit TURGUT

KLASİK ARAP GRAMERİNDE 'İLLETİN TAKSİMİ

THE DISTRIBUTION OF THE 'ILLET IN THE CLASSIC ARAB GRAMER

185-199

Mehmet ALTIN

KUR'ÂN'A GÖRE HAC İBADETİNİN BİREY HAYATINDAKİ DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜME ETKİSİ

THE EFFECT OF HAJJ (PILGRIMAGE) WORSHIP ON THE CHANGE AND TRANSFORMATION OF THE INDIVIDUAL LIFE ACCORDING TO THE QURAN

200-217

Musa TURŞAK

KUR'AN'DA BEDENSEL ENGELLİLİKLE İLGİLİ İFADELERİN TAHLİLİ

ANALYZING EXPRESSIONS RELATED TO PHYSICAL DISABILITY IN THE QUR'ĀN

218-229

Şükrü AYRAN

FIKİH USŪLŪ'NDE EYLEM TEORİSİ (EBŪ'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN (436/1044) "KİTÂBŪ'L-MU'TEMED FÎ USŪLİ'L-FİQH" ADLI ESERİ BAĞLAMINDA)

THEORY OF ACTION IN USUL AL-FIQH (IN THE CONTEXT OF EBU'L HUSAYİN AL-BASRÎ'S BOOK NAMED KİTAB AL-MU'TEMED FÎ USŪLİ'L-FİQH)

230-258

Kitap Tanıtımı / Book Review

Erol YAPRAKDAL

HİKMET ZEYVELİ. MEDİNE SAHİFESİ. (İSTANBUL: KURAMER, 2019) 342 s.

ISBN: 978-605-9437-31-8

259-264

Biyografi / Biography

M. Macit SEVGİLİ

NORŞİN'İN MANEVİ DİNAMİKLERİNDEN ŞEYH ABDŪLKERİM ÇEVİK'İN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

THE LIFE AND SCHOLARLY PERSONALITY OF A RELIGIOUS LEADER RAISED IN THE TOWN OF NORŞİN: SHEIKH ABDULKERİM ÇEVİK

265-272

**İSLÂM CEZA HUKUKUNA HÂKİM OLAN İLKELERDEN
SUÇ ve CEZALARIN UYUMU İLKESİ
PRINCIPLE OF HARMONY OF CRIMES AND PUNISHMENTS FROM THE PRINCIPLES
THAT PREVAIL IN ISLAMIC CRIMINAL LAW**

Gailan Adnan Tawfeeq ALSABBAGH

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
avkat1986@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8205-1511

Öz

Kötülüğün önlenerek iyiliğin hâkim kılınması İslâm Dini'nin esas ilke ve amaçlarındandır. İslâm ceza hukukunun temeli Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet ve içtihatlardan oluşur. İslâm Ceza Hukuku'nda suçun unsurları irdelenirken günümüz ceza hukukundaki gibi kanunilik, maddi, manevi ve hukuka aykırılık unsurları nazara alınarak bunlardan bahsedilmiştir. Bir hareket ya da davranışın suç olarak kabul edilebilmesi genelde bu unsurları taşımasına bağlıdır. Bugüne değin tüm topluluklarda suç oluşturan bir eylemin karşılığı yani cezası var olmuştur. Bu cezanın amacı doğal olarak adaletin sağlanmasıdır. Adalet ise, suç ile o suç için öngörülen ceza arasındaki uyumun varlığı halinde gerçekleşir. Uygulamalar sırasında farklılıkların mevcudiyetine rağmen adalet, temel dinamik olarak suçun ve cezasının uyumluluğunu almakla beraber, bütün inanç ve düşünce sistemlerinin temelini, hareket noktalarını oluşturur. Suç ve cezasının uyumlu olması halinde toplumun yapı taşı olan bireylerin kendi aralarındaki, birey devlet arasındaki, devletlerin kendi aralarındaki bütün ilişkiler ahlaki, hukuki ve uhrevî bakımdan tatminkâr ve meşru olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Suç, Ceza, Adalet, Uyumluluk İlkesi

Abstract

Preventing evil and making good prevail is one of the main principles and aims of the religion of Islam. The basis of the Islamic Criminal Law consists of the Quran, Sunnah and ijtehad. While examining the elements of the crime in the Islamic Criminal Law, it has been mentioned by considering the legality, material, moral and illegality elements as in today's criminal law. The acceptance of an act or behaviour as a crime usually depends on its carrying these elements. Until today, the punishment of an act that constitutes a crime has existed in all communities. The purpose of this punishment is naturally to provide justice. Justice, on the other hand, takes place in the presence of harmony between the crime and the punishment stipulated for that crime. Despite the existence of differences during practices, justice forms the basis and points of departure for all beliefs and thinking systems, as well as taking the harmony of crime and punishment dynamically. If the crime and punishment are compatible, all relations between individuals, the building blocks of society, between the individual state and between the states themselves, will be morally, legally and spiritually satisfying and legitimate.

Keywords: Islamic Law, Crime, Punishment, Justice, Compliance Principle

Giriş

İnsanlığın doğuşundan itibaren gerek bireysel olarak gerek topluluk olarak birlikte yaşayabilmenin temini, belirli bir düzenin olmasına ve o düzenin devamlılığına bağlıdır. Bu düzenin kurulması ve devamlılığı ise, konulacak olan ve mutlak uyulması gereken kurallar sayesinde gerçekleşir. Kurallar ve kuralların ihlali karşısında ne olacağı herkesçe kabul edilebilecek ilkeler ışığında belirlenmelidir. Kurallara uyulmasını, yani toplumsal düzeni sağlayan ve koruyan kurum hukuktur. Hukuk, kurulan düzenin korunmasını, kuralların ihlali halinde yani suç işlendiği takdirde bir yaptırım yani ceza uygulayarak sağlar. Ancak bunun için uygulamanın, toplumu oluşturan bireyleri ve toplumu bir bütün olarak tatmin etmesi, başka deyişle adaletli olması gerekir. Adaletin sağlanabilmesi ise, yapılan ile yapılanın karşılığının birbirine denk olmasına, dengeli ve uyumlu olmasına bağlıdır. İşlenen suç ile bunun karşılığında verilecek cezanın uyumlu olması, adaleti; adalet, toplumsal yaşamın düzenini; bu düzen, toplumsal düzen ve hayatın devamlılığını sağlar. Dolayısıyla hukuk, toplumsal yaşamın düzenini bozanlara karşı, birey ve toplum vicdanını rahatlatmak ve ayrıca toplumu oluşturanların güvenliğini sağlamak için ceza hukuku kurallarını da barındırır.

İçeriğinin doldurulması ve uygulama açılarından farklılıklar bulunsa da adalet, temelde suç ve cezasının uyumu, başlangıçtan bugüne dek tüm dinlerin, inanç ve düşünce sistemlerinin temelini oluşturan ana unsurlardandır. Bu unsur, toplumu oluşturan bireyler ile milletler ve devletlerarası tüm ilişkilerde ahlaki, hukuki ve uhrevî açıdan meşruluğu bulunan, asıl olan ve hatta gaye olan bir unsurdur.

İslâm ceza hukuku bünyesinde, suç ve suç karşılığında öngörülen cezalar açısından kanunilik, şahsilik, bireysellik, adaletli olma ve uyumlu olma ilkelerini barındırmaktadır. Suç ve cezalarının uyumu alanında “İslâm Ceza Hukukunda Suça Misliyle Mukabele Prensibi” adıyla Âdem Yıldırım’a ait yüksek lisans tezi ile “Kur’an Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu” adıyla Suat Erdoğan’a ait doktora tezinin dışında çalışma bulunmazken, daha sonra Murat Polat tarafından “İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge” isimli doktora tezi literatüre kazandırılmıştır. Çalışmamızda bu ilkelerden suç ve cezaların uyumu ilkesi, İslâm ceza hukukundaki suçlar ile cezaların tanımları, çeşit ve amaçları ile hangi suç ve cezasında uyumun nasıl sağlanmış olduğu Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan âyetler ve Sünnet ışığında irdelenmeye çalışılacaktır.

1. İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Kavramları

1. 1. Suçun Tanımı

Sözlüğe göre suç, ahlaki kurallar ile törelere aykırılık taşıyan hareket veya toplumca haksız kabul edilip yazılı ya da yazılı olmayan kurallar ile yasaklanmış ve müeyyide öngörülmüş harekettir.¹

İslâm hukuku literatüründe cinayet ve cerime sözcükleri hukukî manada suçu izah etmek maksadıyla kullanılmaktadır. Cinayet yaygın olarak klasik

¹ Mehmet Boynukalın, “Suç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37:453.

literatürde suçu karşılamak için kullanılırken, cerimenin çağdaş literatürde daha çok olmak üzere klasik literatürde de kullanıldığına nadiren rastlanır.²

İslâm ceza hukuku açısından suç, bir anlamda mâsiyet kelimesiyle ifade edilip, Allah'ın yapılmasını emrettiği bir fiilin terk edilmesi ya da yapılmasını haram kıldığı bir şeyin yapılmasıdır.³

Günümüz hukuku da suçu, kanunen yasaklanmış bir hareketi yapma ya da kanunen emredilmiş bir hareketi yapmama şeklinde tanımlar.⁴ Bir tanımlamaya göre, topluma zarar verdiğinin veya tehlikeli olduğunun yasa koyucu tarafından kabul edilmiş ve tanımlaması yapılmış eyleme, tavır ve davranış ile hareketlere suç denir.⁵ Bunları yapanlar ile yapmayanların Allah katında bir tutulmadıkları Kur'an-ı Kerim'de belirtilmiştir. (Sâd: 38/28) Dolayısıyla işlenmiş her suç, sadece insanın şahsi masuniyet dengesini bozmakla kalmayıp aile, çevre ile dinî dengelerini de bozmaktadır. (Şura: 42/45; En'am: 6/137) Özet olarak suç, bir kimsenin Allah'ın nazarındaki konumunu negatif yönde etkileyen ve fakat çekilen ceza, yapılan tevbe istiğfar sayesinde konumunun düzelmesine vesile olabilen bir etken şeklinde tanımlanabilir.⁶

1. 2. Unsurları

Her iki hukuk sistemi açısından da bir hareketin suç olarak kabul edilebilmesi için, hareketin suç oluşturduğu hususunda kanun hükmünün bulunması, bu hareket için özel olarak bir müeyyidenin öngörülmüş olması ve hareketin ceza ehliyeti olan birisi tarafından gerçekleştirilmiş olması gerekir. O halde her suçta bulunması gerekli olan unsurları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz. Bunlar;

Suç diye tanımlanan eylemin yasak oluşunu belirten hüküm, yani kanuni unsur bulunmalıdır.⁷ Bu unsur, bir eylemin suç kabul edilebilmesi için, suçu oluşturan eylem ile bu eylem karşılığında verilecek olan cezanın halen geçerli olan kanun maddelerinde bulunan tanımlamaya uyması gerektiğini karşılar.⁸ Kur'an-ı Kerim ve sünnette, suç olarak kabul edilen eylemler dolaylı şekilde veya doğrudan, açık ya da delâleten belirtilmiştir. "Bir topluluğa Allah hidâyet verdikten sonra, sakınıp korkacakları şeyleri kendilerine açıkça bildirmedikçe onları saptıracak değildir. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir." (et-Tevbe 9/115) ve "...bir elçi göndermedikçe bir kavmi helak etmeyiz." (İsrâ 17/15) âyetleri bu unsurun dayanaklarından. İslâm'a yeni girmiş birinin önceki günahlarının silinmesi (el-Enfâl 8/38) bu unsura örnektir.

² Ebu'l-Hasan Ali b. Habib el- Maverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l- İlmiyye, 1985), 273'ten aktaran Şükrü Selim Has, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi İslam Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2016), 1.

³ Abdülkâdir Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Ciniyyi'l- İslâmî Mukârenen bi'l- Kanûni'l- Vad'i*, (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l Arabî, ts.), 1: 128.

⁴ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Ciniyyi'l- İslâmî*, 1: 66.; Uğur Alacakaptan, *Suçun Unsurları* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1975), 10.

⁵ Sulhi Dönmezer, *Kriminoloji 7. Baskı* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984), 61.

⁶ Murat Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 10.

⁷ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Ciniyyi'l- İslâmî*, 1: 117.

⁸ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku 9. Baskı* (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 1: 147.

Yasağı delen veya emre aykırılık teşkil eden bir eylem, yani maddi unsur bulunmalıdır.⁹ Bu unsurla anlatılmak istenen, bir eylemin gerçekleştirilmesi, bir hareketin yapılması ya da yapılması zorunlu olan bir hareketin yapılmamasıdır.¹⁰ Eylemsel olarak dış dünyada vücut bulmayan düşünce cezalandırılmaz. Zira icrai ya da ihmali bir eylem olmadan suç olmaz.

Kişinin sorumlu tutulabilmesi için ceza ehliyetinin ve hür iradesinin, kastının bulunması gibi, manevi unsur gerekir.¹¹ Suçun bu unsuru, akıl sağlığı yerinde olmayanlar, gayri mümeyyiz çocuklar gibi temyizden ve iradeden yoksun kimseler hakkında ya da zorlama altında kalmasından dolayı hür iradesi bulunmadan suç işleyenler hakkında ceza uygulanmayacağını ifade eder.¹²

Hükmün yani kanun maddesinin suç olarak kabul ettiği bir hareketin, aynı kanun hükmü ya da geçerliliği bulunan başka bir hukuki kural kapsamında meşruluğunun bulunmaması, daha teknik bir ifade ile hukuka aykırılık unsurunu taşıması gereklidir.¹³ Bu unsur kanunen suç olan bir eylemin aynı anda hukuka uygunluk nedenlerinden herhangi birisiyle örtüşmemesini açıklar. Bazı hallerde karşılığında ceza öngörölmüş bir hareket kanunen düzenlenmiş bir takım hükümlerden dolayı suç olmaktan çıkabilir.¹⁴

1. 3. Cezanın Tanımı

Cezanın terim anlamı, Şari'in emirlerine aykırı eylem nedeniyle suçluya uygulanan yaptırımdır.¹⁵ Ceza, hukuka aykırı olarak gerçekleştirilen eylemin ağırlığı ve failin sorumluluğunun derecesiyle ölçülü olarak düzenlenen ve uygulanan müeyyidedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ceza kelimesi hem müspet hem de menfi anlamı ile kullanılmıştır. (Al-i İmran: 3/136; Maide: 5/38, 85; Yunus: 10/26; İsrâ: 17/36; Kehf: 18/28, 88, 106; Taha: 20/76; Mü'minûn: 23/111; Furkan: 25/15, 75; Secde: 32/17; Sebe: 34/37; Zümer: 39/34; Şûrâ: 42/40; Ahkâf: 46/14; Necm: 53/41; ; Rahman: 55/80; İnsan: 76/12; Beyyine: 98/8.) Tasvip edilen hareketlerin karşılığı açısından mükâfat, tasvip edilmeyenlerinin karşılığı açısından ise dünyevi ya da uhrevî cezalardır.¹⁶

Dünyevi cezalar, yetkili yargı mercii tarafından belirlenip tatbik edilen zina, hırsızlık, içki gibi suçların cezalarıdır.¹⁷

Uhrevî ceza ise, Müslümanlar açısından dünya hayatının sınırlı ve kısıtlılığı, sona eriyor oluşu, bu süreç boyunca da imtihana tabi tutulmuş olup mahşer gününde yapılan her hareketin hesabının verilmesiyle karşılaşılan sonuç demektir.¹⁸

⁹ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cinaiyi'l- İslâmî*, 1: 111.

¹⁰ Mustafa Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları* (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2011), 42.

¹¹ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cinaiyi'l- İslâmî*, 1: 111.

¹² Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, 39.

¹³ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cinaiyi'l- İslâmî*, 1: 467.

¹⁴ Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*, 43.

¹⁵ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cinaiyi'l- İslâmî*, 1: 609.

¹⁶ Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*, 21.

¹⁷ Abdülkerîm Zeydân, *el-Kisas ve'd-Diyât fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 8-9.

¹⁸ Zeydân, *el-Kisas ve'd-Diyât*, 9.

1. 3. 1. Türleri

Cezalar suç çeşitlerine göre, konusu ya da özelliklerine göre, aralarındaki ilişkiye göre olmak üzere üç ana kategoride tasniflenebilir.

Suç tiplerine göre cezalar; had, kısas ve diyet, ta'zir ve kefarettir. Had cezası, had suçları için öngörölmüş, ölçüleri naslar ile tespit edilmiş, uygulayıcının takdir hakkının bulunmadığı, sulh ve affın geçerli olmadığı cezaları ifade eder. Kısas ve diyet kişilik hakkına ya da vücut tamlığına yönelik suçlar için öngörölmüş, affın geçerli olduğu, hâkimin takdir yetkisinin bulunduğu cezaları ifade eder. Ta'zir cezası ise, kişi ya da kamu açısından doğacak zarardan dolayı yasaklanan hareketler için uygulanan, belirli sınırı ve sayısı bulunmayan, hâkimin takdir hakkının olduğu cezaları tanımlar. kefarettir, bir kısım kısas, diyet ve ta'zir suçları için öngörölmüş cezalardır.¹⁹

Burada kefarettir için ayrı bir değerlendirme yapmak gereklidir. Zira kefarettir bir boyutuyla ceza, bir boyutuyla ibadettir. Bir bedel olarak, hata ile adam öldürme suçunda olduğu üzere, günah kabul edilen bir şeyin karşılığı olarak belirlenmiş ceza niteliğini taşımaktadır. Bu durum da kefarettir ceza boyutunu ifade eder. Ancak kölenin azat edilmesi, fakirin doyurulması ya da oruç tutulması gibi suç teşkil etmeyen bir eylemin karşılığı olarak belirlenmiş ibadet niteliğini taşımaktadır. Şu durumda kefarettir ceza ile ibadet arası bir konumu bulunmakta olup, bu konum ibadet mahiyetinde ceza olarak adlandırılabilir.²⁰

Konusuna göre cezalar; bedenî cezalar, kısas, idam, celde, recm gibi cezalardan; hürriyeti bağlayan cezalar, hapis cezasından; hürriyetin kısıtlandığı cezalar, sürgün etme, sürgüne gönderme cezasından; hakları kaldıran ya da sınırlayan cezalar, ticaretten yasaklamak gibi cezalardan; mala ilişkin cezalar, diyet, müsadere edilme gibi cezalardan; nefsî cezalar, mahkûmiyetin ilan edilmesinin duyurulması gibi cezalardan oluşur.²¹

Aralarındaki ilişkiye göre cezalar; asli, bedeli, ek (tâbi) ve tamamlayıcı (tekmîli) cezalardır. Suç karşılığında öngörölmüş temel ceza, asli cezadır. Hırsızlık yapmış kimsenin elinin kesilmesi gibi. Asli cezanın hukuki bir nedenden dolayı uygulanamaması halinde, örneğin öldürme suçu için kısas cezası değil de, bedel ya da ta'zir cezasının verilmesi gibi durumlarda asli ceza yerine uygulanan cezaya bedeli ceza denir. Zina iftirasında bulunma suçundan ceza alan kişinin şahitliğinin artık kabul edilmemesi gibi, asli cezaya bağlanan ve ayrı bir hükmün kurulmasına gerek bulunmayıp kendiliğinden doğan cezalar, ek (tâbi) cezalardır. Ek cezalardan farklı olarak zina eden bekâr birisine sopa cezasının dışında sürgün cezasının verilmesi gibi, ayrı bir hüküm kurulması gereken cezalara ise tamamlayıcı (tekmîli) cezalar denir.²²

1. 3. 2. Amacı

İslâm, her türlü tedbire rağmen sonuca ulaşamadığı zaman en son uygulama olarak cezayı ortaya koymuştur ki bu, ceza hukukunun temelindeki

¹⁹ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cınaiyyi'l- İslâmî*, 1: 634.

²⁰ Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*, 84.

²¹ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cınaiyyi'l- İslâmî*, 1: 633, 634.

²² Zeydân, *el-Kıyas ve'd-Diyât*, 10-11; Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cınaiyyi'l- İslâmî*, 1: 632.

unsurlardan bir tanesidir.²³ İslâm hukukunda cezanın uygulanması genel kural değil, zaruri duruma dayanılarak meşru kabul edilmiş, istisnai ve kişi onurunu zedeleyen bir durumdur. Şu halde İslâm hukukunda ceza amaç olmayıp, birey ve toplumun korunması için zaruri duruma dayanılarak konmuş bir araçtır.²⁴ Cezanın amacı kefaret, genel önleme ve özel önleme ana başlıkları altında toparlanabilir.

Kefaret, dinin yasakladığı bir kısım eylemleri gerçekleştiren kişinin hem bir ceza, hem de Allah'tan af dileme gayesiyle yükümlü olduğu bedenî ve malî özellikteki ibadetlerin genel ismidir.²⁵ Kişinin işlemiş olduğu suçun cezasını çekmesi onun açısından bir temizlenmedir.²⁶ Hazreti Peygamber'in (S.A.V.) bir kişinin işlediği suç nedeniyle cezalandırılmasının kendisi için kefaret olduğu yönündeki hadîsi²⁷ kefaretin önemine dikkat çeker. Allah'ın hata yapan kuluna hatasının karşılığını ahirete bırakmadan bu dünyada ödetmesi yani kefaret, kuluna duyduğu merhamettendir.

Cezanın gerçek gayesi, suç işleyen ile onun cezalandırıldığını gören insanları adaletin sağlandığına inandırmaktır. Suça karşılık verilecek cezanın önceden tanımlanmış olması, suç henüz işlenmeden önce tehdit olduğundan dolayı cezaya muhatap olma düşüncesi, kişileri kurallara uymaya zorlar ve genelde muhtemel suçluların suç işlemesini önler. Dolayısıyla cezaların tehdit yönü hiçbir suçun işlenmemesi amacına hizmet etmektedir. "...onlara uygulanan cezaya mü'minlerden bir grup da şahit olsun." (Nûr 24/2) âyeti aleni şekildeki infaza işaret edip, bu durum cezaların genel önleme amacını izah etmektedir.

Genel manada insanları ıslah etme, cehalet ve kötülükten koruma, ilâhî emirlerin uygulanması, yasalara uymanın önemine dikkat çekme ve tabi ki toplumun düzeninin korunması şeklinde özetlenebilecek cezanın özel önleme amacı, cezanın esaslı gayelerindedir.²⁸ Ceza bir yandan suçlu kişinin ahlakının güzelleşmesini sağlayarak, kişiyi uslandırarak, tekrar suç işlememesi için ıslah etmekte; diğer yandan mağdurun uğramış olduğu manevi ve şahsiyete dönük zararları telafi ve tamir ederek mağdur kişiyi koruma gayesi taşımaktadır.²⁹

2. İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Prensibine Hâkim Olan İlkeler

2. 1. Suç ve Cezaların Kanuniliği

İslâm hukukunda suçları, suçların karşılığı olarak öngörölmüş cezaları tanımlayan ve ayrıca öngörölmüş bu cezaların aynen uygulanmasını zorunlu kılan açık hükümlerin bulunması, Batı hukukundaki "Kanunsuz suç ve ceza olmaz" ilkesiyle uyum göstermektedir³⁰.

Kur'an'daki bir takım âyetler ile Hazreti Peygamber'in (S.A.V) bir kısım uygulamaları, hangi eylemin suç oluşturacağı ve onun için ne ceza verileceği

²³ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cinaiyi'l- İslâmî*, 1: 609.

²⁴ Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*, 25.

²⁵ Rahmi Yaran, "Keffâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 179.

²⁶ Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*, 65.

²⁷ Buharî, "İman", 9. (12); Müslim, "Hudud", 10. (1333).

²⁸ Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme vel-Ukûbe fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1998), 27; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 176, 210.

²⁹ Ebû Zehre, *el-Cerîme vel-Ukûbe*, 25.

³⁰ Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*, 99.

hususlarını belirtmiş, bazı suçlar ve cezaları gerekçeleri ile göstermiş, hadleri belirlemiştir. "...O, size haram kıldıklarını ayrı ayrı açıklamışken..." (En'âm 6/119) âyeti, yasaklanan eylemlerin varlığını belirtmekte; "...Biz bir elçi göndermeden hiçbir topluluğa azap edecek değiliz." (İsrâ 17/15) âyeti de hangi eylemlerin suç teşkil ettiği açıklanmadan kesinlikle cezalandırma olmayacağını izah etmektedir. Kur'an ve sünnette belirtilen bütün cezai hükümlerin İslâm hukukunda kanunilik prensibinin mevcudiyetini ispatladığını görmekteyiz.

2. 2. Suç ve Cezaların Şahsiliği

Bu ilke Kur'an'da herkesin yapmış olduğunun sonucuna kendisinin katlanacağı ve hiçbir yükümlünün başka birinin işlemiş olduğu suçun sorumluluğunu yüklenmeyeceği şekliye açıklanmış, gerek dünya gerek ahiret açısından geçerli genel prensip olarak belirtilmiştir. Hazreti Peygamber (S.A.V) de, her suçlunun kendisi aleyhinde suç işlemiş olacağını, evladının suçundan dolayı babanın, babasının suçundan dolayı evladın cezaya uğramayacağını bildirmiştir.³¹ İslâm, önceki toplumlarda uygulanagelen kolektif mesuliyeti prensip olarak reddetmiş, belli bir amaca müzahir âkile ve kasâme haricinde şahsilik ilkesini temel almıştır.³²

Şahsilik ilkesi, modern ceza hukukuna egemen ilkelerden birisi olup, en kısa manada cezanın yalnızca suçu işlemiş olan kişiye uygulanacağını ifade eder. İslâm öncesi Arap medeniyetlerinde bu ilkenin yerine toplumsal sorumluluk prensibi uygulanmaktaydı. Bu durumun gereği olarak suçu işleyen kimseyle beraber ailesinden veya mensubu olduğu kabilesinden de farklı kimselere sorumluluk yüklenebiliyordu.³³

Şahsilik ilkesi Kur'an-ı Kerîm'de herkesin yaptığının kendisini etkileyeceği ve herhangi bir sorumlunun başka birisinin işlediği suçtan dolayı sorumlu olmayacağı mahiyetinde farklı gerekçelerle tekrarlanmış (Fatır 35/18; Necm 53/38, 39) hem dünya hayatı hem de ahiret hayatı açısından cari genel bir ilke olarak belirlenmiştir.³⁴

Temel kaynak olan Kur'an-ı Kerîm'de "Herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının günahını yüklenemez." (En'am 6/164) buyrulurarak İslam hukukunun oluşumu evresinde cezaların bireyselliği ilkesi ortaya konmuştur.³⁵

2. 3. Suç ve Cezaların Bireyselleştirilmesi

Bireyselleştirme prensibi, cezanın suçu işleyen kişilik özelliklerine göre uygulanması manasına gelir. İslâm'da bireyselleştirme prensibi en bariz şekilde ta'zir cezalarında görülür.³⁶ Ta'zir cezalarında belirlenen alt ve üst sınırlar arasında hâkime takdir yetkisi tanınmıştır.³⁷

Cezaların amaçlarından birisi suçlunun ıslahı olduğuna göre her suç işleyen kimsenin toplum nezdindeki durumu aynı kabul edilemez.³⁸ Hayatı boyunca hiç suç

³¹ İbn Mâce, "Diyât", 26. (2669).; Tirmizî, Diyât, 13. (1405)

³² Ali Bardakoğlu, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 475.

³³ Has, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi İslam Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese*, 58.

³⁴ Bardakoğlu, "Ceza", 7: 475.

³⁵ Has, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi İslam Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese*, 58.

³⁶ Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*, 140.

³⁷ Yüksel Salman, *İslam Ceza Hukukunda Af* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), 14.

³⁸ Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, 140.

işlememiş fakat bir şekilde bir suça karışmış, iyi huylu ve kişilik sahibi birisi en küçük bir ceza ile hatta yargılanmakla dahi ıslah olmuş olabilir. Hazreti Peygamber'in (S.A.V.) iyi hali olan, şahsiyetli kimselerin, had cezaları hariç küçük suçlarının affedilmesi, örgüt liderliği bulunanların, büyüklük taslamakta olanların hakîrliklerinin yüzlerine söylenmesine yönelik hadîsi³⁹ bireyselleştirme prensibine temas etmektedir. Diğer yandan suç işlemeyi bir nevi meslek haline getirmiş olan kimse için de küçük miktardaki cezalar bir anlam ifade etmeyebilir. Cezaların bireyselleştirilmesi ilkesinin nazara alınmaması cezaların ıslah fonksiyonunu ortadan kaldıracaktır.⁴⁰

Bireyselleştirme ilkesi ve dolaylı olarak ıslah fonksiyonu İslam hukukundaki ta'zir cezalarında tam olarak kendini göstermektedir. Devlet başkanı ya da hâkime belirlenen sınırlar içerisinde geniş bir takdir yetkisi tanınarak, had ile kısas cezalarını gerektiren hallerin haricindeki veya bu cezaların bir sebeple uygulanmadığı hallerde suç işleyen kişi ta'zir cezasıyla cezalandırıldığı için verilen ceza, kısa süreli hapis, kamu hizmeti için çalıştırma, sürgün gibi suç işleyen kişinin şahsi durumuna göre tespit edilerek uygulanan cezalardır. Bunların tespitinde zamanın, mekânın veya içinde bulunulan durumun etkisi bulunmaktadır. Örneğin kas gücünü kullanılmasının gerektiği devirlerde gemi ya da bu tarz araçlarda kürek cezasının uygulanması yaygın şekilde uygulanmış ta'zir cezalarındandır.⁴¹

2. 4. Suç ve Cezaların Adaletli Olması

Adalet, hal ve hareketler ile karar vermede doğru olma, hakka göre karar verme, eşit olma manalarına gelir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadîslerde adalet, tarafsız olma, dürüst olma, doğru yolu takip etme, gerçeğe göre karar verme, eşit olma ve davranma, denge ve düzen manalarında kullanılmıştır⁴².(Nahl 16/90; Maide 5/42) Kur'ân-ı Kerîm adaletin ölçüsünü ya da dayanağını hakkaniyet olarak tanımlamıştır. Kur'an-ı Kerîm'de "Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. " (Mâide 5/8) buyrulmuştur.

Hazreti Peygamber'in (S.A.V.) yetkili kişinin affetmedeki yanılmasının, cezalandırmadaki yanılmasından daha hayırlı olduğu yönündeki hadîsi⁴³, suçlu kişinin cezaya dayanamayacak kadar hasta veya zayıf olması gibi özel hallerde cezanın hafifletilerek uygulanması ya da iyileşmesi tamamlanana dek cezanın ertelenmesi, örneğin hamile kadının kısas cezasının çocuğun doğumu ve sütten kesilmesine, hatta bakımını üstlenecek birisinin bulunmasına kadar uygulanmayacağı⁴⁴ gibi hususlar adaletin sağlanmasına yöneliktir. Yine Hazreti Peygamber'in (S.A.V.) zina etmiş çok yaşlı ve zayıf bir sahabe için, Allah'ın Hazreti Eyyûb Peygamber'e (A.S.) sağlamış olduğu kolaylığa "Eline bir demet sap al da onunla vur, yeminini böyle yerine getir." (Sâd 38/44) dayanarak yüz celdenin yerine

³⁹ Ebû Dâvud, "Hudud", 4. (133).

⁴⁰ Mustafa Özgür, *İslam Ceza Hukukunda İnfaz* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019), 40.

⁴¹ Neşe Erim, "Osmanlı İmparatorluğunda Kalebendlik Cezası ve Suçların Sınıflandırılması Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Araştırmaları* 4 (1984): 80'den aktaran Özgür, *İslam Ceza Hukukunda İnfaz*, 41.

⁴² Buhârî, "Ahkâm", 13. (7158).

⁴³ Tirmizî, "Hudud", 2. (33).

⁴⁴ Ebû Dâvud, "Hudud", 25. (152).

çok dalı bulunan bir ağaç parçasıyla bir kere vurulmasını yeterli görüşü⁴⁵, özel gününde olan cariye için celde cezasının özel halinin sonlanmasına dek erteletmesi⁴⁶ gibi hususlar adaleti sağlamak için olup, İslâm hukukunun anılan prensibe ne ölçüde değer atfettiğinin önemli delillerindendir.

2. 5. Suç ve Cezaların Uyumlu Olması

Ceza, eylemin ağırlığı ve failin sorumluluk derecesiyle orantılı olarak düzenlenen ve uygulanacak olan yaptırımdır. İslâm ceza hukukunda suçla suç karşılığında uygulanacak cezanın arasında kabul edilebilir bir dengenin mevcudiyeti bulunmaktadır. Cezalandırma, bir araç olup asıl maksat değildir. Bundan dolayı cezalar, sadece zorunlu olduğu oranda düzenlenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "Kötülüğün karşılığı, onun misli olan kötülüktür." (Şûrâ 42/40) âyeti, tecavüzlere ancak misli ile karşılık verilmesi kuralına, dolayısıyla da suç ve ceza dengesinin sağlanmasına temas etmektedir.⁴⁷

Ceza, insan onuruna uygun, suç ile dengesinin sağlanmış, insanlar arasında ayrımcılığa yol açmayacak ve herkese eşit olacak şekilde uygulanmalıdır.⁴⁸ Bir yakınlıkla zina etme, işkenceyle öldürme, mükerrer suç işleme gibi durumlar cezanın ağırlaşmasına neden olurken ; hata yapma, ilk kez suç işleme, çalınmış malın değerinin azlığı gibi durumların ise cezanın hafiflemesini sağlaması, bu uyumun teminine yöneliktir.⁴⁹

Ceza miktarı, gerek birey gerek toplum yararı ve gerekliliği açısından önemlidir. Birey ve toplum yararı için gerekli olan, suç ve ceza arasındaki dengenin sağlandığı tüm cezalar meşrudur.⁵⁰ Doğurdıkları zararın ölçüsü aynı olmayan iki ayrı suçun cezası aynı olduğu durumda, insanlar ağır suçların işlenmesinde herhangi bir tereddüt yaşamayacaklardır. Menfaatleri daha az olan hafif suçları kolayca işledikleri gibi, ağır olan suçları da kolayca işleyecekler ve suçların cezalandırılarak işlenmesinin önlenmesi için alınmış olan tedbirlerin bir önemi kalmayacaktır.

3. İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Cezaların Uyumu İlkesi

3. 1. Genel Olarak

Cezanın suçla uyumlu olması, İslâm ceza hukukunun temelinde yer alan prensiplerdendir. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te belirtilmiş olan had ile kısas cezaları, işlendiğinin sabit olduğu suçlar karşılığında uygulanması zaruri olan, eksiltme ya da farklı cezaya dönüştürülmesi hususunda uygulayıcıya takdir hakkının tanınmadığı cezalardır.

Kanunun bilinmemesinin bazı hallerde mazeret olarak kabulü, cezai hükümlerin geçmişe uygulanabilir olmaması, aslen kişilerin masumluğunun kabulü ile suçun sabitliği için belirli ispat araçları ve ölçülerinin bulunması gerekliliği, cezanın ağırlaşmasına bağlı olarak ispat araçlarının da ağırlaşması, suç işleyene işkencenin yasaklanması adaletin gerçekleştirilmesine, haksızlık ve hakkın kötüye kullanımının önlenmesine dair prensiplerdir.

⁴⁵ İbn Mâce, "Hudud", 18. (859).

⁴⁶ Ebû Dâvud, "Hudud", 34. (161).

⁴⁷ Bardakoğlu, "Ceza", 7: 475.

⁴⁸ Ebû Zehre, *el-Cerîme vel-Ukûbe*, 71.

⁴⁹ Bardakoğlu, "Ceza", 7: 475.

⁵⁰ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cinaiyi'l- İslâmî*, 1: 612.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan birçok âyette (Nisâ 4/123; Yûnus 10/27; Nahl 16/126; Şûrâ 42/40; Hac 22/60) suç ile ceza arasında dengenin bulunmasına yani adaletin sağlanmasına işaret edilmiştir. Zira suçun, mağdur için nasıl bir kötülük durumu varsa, suç karşılığında öngörülmüş olan cezanın da suçlu için suçunun karşılığı olarak bir kötülük durumu olmalıdır.

İslâm ceza felsefesi, suç karşılığı verilen cezanın suça denk ve suçla eşit bir yaptırım olması gerekliliğine vurgu yapar. Aralarındaki fazlalık ya da eksiklik nedeniyle herhangi bir orantısız durumun olmaması gerekir. Aksi halde adalet gerçekleşmeyecektir. Bu yüzden suç ile ceza arasındaki uygunsuzluktan kaçınılması gerekmektedir.

İslâm ceza hukukunda suçun ağırlığı tespit edilirken, mağdur için doğan zarar ile üçüncü kişiler ve toplum açısından doğan zarar göz önüne alınmakla birlikte İslâm'ın değer yargılarının ihlalinin ölçüsü de değerlendirmeye katılmıştır.⁵¹ Suçu oluşturan eylemlerin arz ettikleri tehlike ölçülerinin farklı olması karşısında suçun karşılığı olarak öngörülen cezanın da farklı olması, hakkaniyet ve adaletin sağlanması için zorunludur. Örneğin; kıymetli bir eşyanın çalınması ile değeri yok denecek kadar az bir eşyanın çalınması, silahla adam öldürme suçu ile zinanın birbirine eşit kabul edilmesi mümkün olamaz. Bu nedenle tehlike boyutları, ihlal ettikleri hakkın boyutları farklı olan suçların cezaları, adaletin sağlanabilmesi için farklı şekilde belirlenmiştir.⁵²

3. 2. Had Cezalarında Uyum

Had cezaları, Allah hakkı, kamu hakkı olarak uygulanması gerekliliği olan ve miktarı belirli olan cezalardır. Farklı ayrımların bulunmasıyla birlikte silahlı soygun ve yol kesilmesi, irtidâd, hırsızlık, içki içmek, zina iftirası ve zina etme suçları karşılığında verilen cezalar genel olarak had cezaları olarak kabul edilir.⁵³ Bu tür suçlar için öngörülen ceza miktarlarını Şari' belirlemiştir. Had cezasının gerektiği suçlarla bunların cezaları arasında denklik arayışı, maddi olarak ve hissedilir ölçüde değil, suç nedeniyle doğan haksızlık ile öngörülmüş ceza arasında olmalıdır. Örneğin; zina etmenin karşılığı celde ya da recmin öngörülmüş olmasında, zina etmenin doğurduğu şahsiyete yönelik zararlardan çok fert, kamu ve toplum bağlamında doğurduğu manevi sonuçlar bakımından adaletin sağlanıp sağlanmadığına bakılması gerekmektedir.⁵⁴

Erdemin hâkim olduğu toplumlarda yaşamayı sağlayan değerlerin ihlal edilmesi durumunda verilen cezalar had cezaları olarak tanımlanmıştır.⁵⁵ Gerek Kur'an-ı Kerîm'de gerekse sünnetle had suçları için cezalar belirlenmiştir.⁵⁶ Şöyle ki; zinayı işleyenin bekâr olması halinde yüz sopa vurulması, namuslu bir kadına zina iftirası atana seksen sopa vurulması ve ayrıca tanıklığının kabul edilmeyecek olması (Nur 24/2, 4, 5), hırsızlık yapanın elinin kesilmesi (Maide 5/38), silahlı yağma,

⁵¹ Ebû Zehre, *el-Cerîme vel-Ukûbe*, 47-48; Bardakoğlu, "Ceza", 7: 475.

⁵² Yaşar Yiğit, "İslâm Hukukunda Suç-Ceza Dengesinin Adaletle İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 56 (2020): 82-83.

⁵³ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cinaiyi'l- İslâmî*, 1: 634; Ebû Zehre, *el-Cerîme vel-Ukûbe*, 105; Bardakoğlu, "Ceza", 7: 473.

⁵⁴ Yiğit, "İslâm Hukukunda Suç-Ceza Dengesinin Adaletle İlişkisi", 83.

⁵⁵ Ebû Zehre, *el-Cerîme vel-Ukûbe*, 49.

⁵⁶ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cinaiyi'l- İslâmî*, 1: 634; Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cinaiyi'l- İslâmî*, 2: 345.

eşkıyalık gibi suçları işleyenlerin öldürülmeleri, asılmaları, el ve ayaklarının çapraz şekilde kesilmesi ya da sürgün edilmeleri (Maide 5/33,34) Kur'an-ı Kerim'de; zinayı işleyenin bekâr olması halinde sopa vurulmasıyla beraber bir süre sürgüne gönderilmesi, içki içen kişiye sayısı açısından görüş farklılıkları olmakla beraber sopa vurulması gibi cezalar da Hazreti Peygamber'in (S.A.V.) emri ve uygulamalarıyla belirlenmiştir.⁵⁷

3. 3.

3. 4. Kisas Cezalarında Uyum

Kisas cezalarında suç ile ceza arasındaki denklik ve uyum somut bir şekilde görülür. Olması gereken şartların varlığı halinde suçu işleyene, mağdura yönelik gerçekleştirdiği eylemin misli ile yaptırım uygulanır. Dolayısıyla adalet ilkesinin en üst seviyede ortaya çıktığı ceza çeşidi kisas cezalarıdır diyebiliriz. Zira faile verilen ceza, failin mağdur kişi için sebep olduğu zarar ve gerçekleştirdiği eyleme denk olmaktadır.⁵⁸

Kisas cezasının ikame edilebileceği bir başka ceza bulunmamaktadır. Zira suç işleyene, işlediği suça karşılık tüm yönleri ile eşit bir ceza uygulanmakta, suçlu hak ettiği kadar fazla bir cezayla cezalandırılmamaktadır.⁵⁹ Allah, Kur'an-ı Kerim'de "Kisasta sizin için bir hayat vardır" (Bakara 2/179) buyurmuştur.

Kisas suça eşdeğer bir cezadır. Çünkü mağdur tarafın kisasla yetinmeyerek, kisasın sınırını aşmak suretiyle zarar verenin haricindeki kişilere zarar vermesi suç ve cezasının denkliğini ortadan kaldıracağı gibi ayetin işaret ettiği hayatı da ortadan kaldıracaktır.⁶⁰

Kisas tam ödetme anlamını taşıdığından kul hakkının ödenmesi nedeniyle Allah hakkı ile toplumun hakkı da kendiliğinden ödenmiş olacaktır. Bir başka ceza gerekmeyecektir. Fakat kistasla tam ödetmenin bahis mevzuu olmadığı zaman ise diyet, tazminat ve ta'zir cezalarının birbirini takip etmesi söz konusu olacaktır. Özetle bir kisas cezasının yerine getirilmesiyle üç gayeye ulaşılmış olurken, kisasın yerine diğerlerinin uygulanması halinde bu gayelere üç cezanın yerine getirilmesiyle ulaşılabilmektedir.⁶¹

3. 5. Ta'zir Cezalarında Uyum

Ta'zir cezalarının çeşidi, ölçüsü, uygulanıp uygulanmayacağı, hafifletilerek ya da ağırlaştırılarak uygulanması devlet başkanı veya yetkilendirdiği kişilere İslam'ın genel hükümleri çerçevesinde bırakılmıştır.⁶² Ta'zir cezalarında da suç ve ceza uyumu bariz şekilde görülmektedir. Zira bu tür cezalar, gerçekleştirilen eylemin ağırlığına göre farklılık gösterir. Yetkili makam, uygulanacak olan ceza için adalet ilkesine, suç ile ceza arasındaki uyum ilkesine aykırı karar vererek keyfi muamelede bulunamaz.⁶³

⁵⁷ Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 548.

⁵⁸ Yiğit, "İslâm Hukukunda Suç-Ceza Dengesinin Adaletle İlişkisi", 92.

⁵⁹ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Cinaiyi'l- İslâmî*, 1: 663; Ebû Zehre, *el-Cerîme vel-Ukûbe*, 300.

⁶⁰ Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*, 181.

⁶¹ Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*, 183, 184.

⁶² Has, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi İslam Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese*, 123.

⁶³ Yiğit, "İslâm Hukukunda Suç-Ceza Dengesinin Adaletle İlişkisi", 92.

İşlenmiş suçun karşılığı olarak cezanın az ya da yeterli olmaması haksızlığın doğmasına sebep olacağı gibi gereğinden fazla verilecek ceza da haksızlık ve adaletsizliğin doğmasına sebep olacaktır. Hazreti Peygamber'in (S.A.V.) huzuruna gelen bir kişi, kendisine ihanet eden, yalan söyleyip isyan eden kölelerini, onları yola getirmek için dövdüğünü ve onlara sövdüğünü söylemiş ve Allah huzurunda suçunun olup olmadığını sormuştur. Hazreti Peygamber (S.A.V.) bu kişiye Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Biz kıyamet gününe mahsus adalet terazileri kuracağız. Artık hiç kimse hiçbir şekilde haksızlığa uğratılmayacaktır." (Enbiya 21/47) ayetini izah etmiş, bunun üzerine o kimse Hazreti za'i (S.A.V.) şahit tutarak tüm kölelerini azat ettiğini beyan etmiştir.⁶⁴ Anılan hadise, ta'ziren ceza verildiği durumlarda dengeyi mutlak surette korunması gerektiğine işaret etmektedir.

Klasik kaynaklarda yer verilen ta'zir suçlarına günümüz şartları nazara alınarak yeni suçlar ve bunların karşılığı olarak da yeni cezalar eklenebilir. Örneğin, sanal suçlar, trafik kurallarının ihlali, izinsiz ses ve görüntü kaydı yeni suçlar ve karşılıklarında belirlenecek yeni cezalar eklenebilir. Dolayısıyla ta'zir cezalarının çerçevesi çok geniş olup sayıları da oldukça fazladır.⁶⁵

Suçların çeşitliliği ve dolaylı olarak da öngörülen cezalardaki çeşitlilik nazara alındığında, ta'zir cezalarındaki uyum da toplumdaki adaletin tecelli ettiği inancı ve duygusunun oluşmasında etkin rol oynamaktadır.

3. 6. Kefaret Cezalarında Uyum

Bir bakımdan ceza, bir bakımdan ibadet olan kefarete, suç işleyen kişinin kendisinin Allah tarafından bağışlanması için gerçekleştirdiği onarmadır.⁶⁶ İşlenmiş günahın telafisi gayesiyle Şari' tarafından belirlenen fakir doyurmak ya da giydirmek, köle azadı gibi mali olarak ya da oruç tutmak gibi bedeni ibadet olarak ifa edilir.⁶⁷ Allah, her suç açısından birden çok kefarete seçeneği sunarak, kişinin kendi açısından en uygun olanının yapılmasını emretmiştir.⁶⁸

İslâm ceza hukukunda, genel olarak bireysel boyuttaki kefarete suçlarının karşılığı olarak daha az ceza öngörülmüşken, kamusal boyuttaki kefarete suçlarının karşılığı olarak daha çok ceza uygulanması suretiyle, suçla cezasının dengesinin sağlanması hedeflenmiştir. Örneğin; regl döneminde bulunan bir kadın ile beraber olmak ya da yemini bozmak kamu hakkının ihlalinin ziyade, bireysel ihlal sonucunu doğurmaktadır. Anılan suçların karşılığında, bunlardan ifşa edilmedikleri sürece kimsenin haberdar olamayacak olması, dolayısıyla da bunların diğer kişiler açısından örnek olamayacak olması nedenleriyle daha az kefarete öngörülmüşken; örnek teşkil edebilecek, kamusal hakkın ihlalinin söz konusu olduğu diğer kefarete suçları karşılığında daha çok kefarete cezası öngörülmüştür. Bu şekilde işlenen suçla cezası arasında denge sağlanmış olmaktadır.⁶⁹

⁶⁴ Tirmizî, "Tefsîr": 22. (320).

⁶⁵ Has, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi İslam Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese*, 123.

⁶⁶ Zeydân, *el-Kıyas ve'd-Diyât*, 219.

⁶⁷ Üdeh, *et- Teşrî'u'l- Ciniyyi'l- İslâmî*, 1: 683.

⁶⁸ Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*, 259.

⁶⁹ Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*, 260.

4. Adalet Kavramı ve Suç-Ceza Uyumu

Adalet genel manada verilenle hak edilen arasında bulunan denge olarak ifade edilir. Kur'ân-ı Kerîm'e göre ölçüsü ya da dayanağı hakkaniyet olan adalet, hakka uyularak sağlanır. (A'râf 7/159) Cezai adalet de, hem suç ile ceza arasındaki dengeyi hem de aynı suçu işleyenlere aynı cezanın verilmesi yönündeki eşitliği ifade eder.

Suç ile ceza uygunluğu sistemi ile ikisi arasındaki ilişkinin çok yönlü olmasına dayanılarak cezanın tespitinde suçu esas alan bir sistemden bahsedilir. Anılan sistemde denklik yalnızca suçun ağırlığı ile sınırlanmadan cezanın tespitinde rol oynayan çok sayıda kriter nazara alınmaktadır. Bu kriterler eş zamanlı olarak suçun unsurlarını oluşturmaktadır. Bu bakımdan suç ve ceza uyumu sisteminin, her suç için bir yaptırımın hatta bazı suçların yapısı gereği birden çok yaptırımın öngörülmesi olabildiği sistem olarak tanımlanması mümkündür. Suçla ceza arasında bulunan çok yönlü ilişkinin neticesi doğrultusunda suç nedeniyle ihlal edilmiş haklar, eylemi gerçekleştirenin amacı ve sıfatı, suçun işlenme şekli gibi hususların cezanın tespitinde doğrudan rollerinin olduğu söylenebilir.⁷⁰

Suçun ağırlığının tespiti esnasında, mağdurun suç nedeniyle gördüğü zararlar birlikte suçun toplum açısından ve üçüncü kişiler açısından doğurduğu olumsuz etki ile birlikte İslâmi değerleri ihlal ettiği ölçü de dikkate alınır. İslâm ceza hukukunda suçun ve karşılığı olarak verilmesi öngörülen cezanın, kabul edilebilir bir denge içerisinde bulunmaları gerekir. Zorunluluğu nisâbınca belirlenip zorunlu halde başvurulacak çare olarak ceza asıl amaç değildir.

Kamu hakkı açısından ihlalin gerçekleşmiş olduğu had suçlarının cezalarında mağdurun uğramış olduğu zararın, suç ve ceza arasındaki doğru orantı bakımından bir önemi bulunmazken; şahsi hakkın öne çıktığı kısas ve diyet gerektiren suçların cezalarında suçun çeşidi ve ölçüsü, cezanın çeşidi ve ölçüsü bakımlarından önemlidir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki "Kötülüğün karşılığı, onun misli olan kötülüktür." (Şûrâ 42/40) kuralı, suçlar için ancak misli kadar karşılık verilebileceğine yani suç ile cezasının dengeli olması gerekliliğine temas eder. Örneğin kısas gerektiren suçların cezaları, göze göz ve dişe diş ilkesi doğrultusunda suç ile cezasının uyumluluğunun yani adaletin en üst dereceye ulaştığı cezalardır.

İslâm ceza hukukunda suç ve ceza uyumuna etki edebilecek birçok faktör nazara alınarak hassas bir şekilde suç ve ceza uyumunun sağlandığı aşikârdır. Aslında tüm çabalar Allah'ın emrinin yerine getirilmesine yöneliktir. Zira Allah, her şeyin bir denge üzerine kurulu olduğu gibi suç ve ceza arasındaki dengenin gözetilerek uyumun sağlanmasını (Şura 42/40) emretmiştir.⁷¹

Sonuç

İslâm ceza hukukunun sahip olduğu en önemli nitelik suç ve cezalarının denkliğidir. Zira mülkün temeli adalete dayanır. Had, kısas ve diyet ile kefarete cezaları suç işleyen kimliği nazara alınmadan, cezaların çeşidi ve ölçülerinde değişikliğe gidilmeden aynen uygulanmakta iken; ta'zir cezaları takdir hakkı ve

⁷⁰ Suat Erdoğan, "Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014): 126.

⁷¹ Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*, 262.

şahsileştirme prensibi kapsamında cezanın çeşidi ve ölçüsünde değişiklik yapılarak uygulanabilmektedir. Yani ta'zir cezaları açısından genelde, suç işleyen şahsiyeti nazara alınarak ceza ağırlaştırılabiliyor ya da hafifletilebiliyorken, bunun dışındaki cezalar kamu hakkının üstün oluşu prensibi doğrultusunda suç işleyen ikinci plana alınarak cezasının ağırlaştırılmadığı ya da hafifletilemediği görülmektedir.

İslâm ceza hukukunda suçun ağırlığının tespiti sırasında, mağdur için doğan zarar, üçüncü kişiler ve toplum açısından doğan zarar, İslâm'ın değer yargılarının ihlalinin ölçüsü gibi hususlar değerlendirmeye alınmıştır. Eylemlerin tehlikelilik derecelerinin farklı olması dolayısıyla karşılıkları olan cezalarının da farklı olması, hakkaniyet ve adaletin sağlanması yönünden zorunluluktur. Buradaki amaçlardan birisi de, Allah'ın her şeyin bir denge üzerine yaratıldığı gibi suç ve yaptırımlarının arasındaki dengenin sağlanması mealindeki ilâhî emrinin yerine getirilmeye çalışılmasıdır.

Tüm suçlarda öncelikle bireysel boyuttaki hak ihlal edilmekte olup, bu ihlal karşısında ihlale, yani suça uyan ve onunla dengeli cezanın verilmesi halinde, ihlalin sonucu bireysel boyutta kalacaktır. Fakat suça denk bir cezanın verilmemesi, suçun cezasız kalmış olması durumunda suçlar yaygınlaşıp toplumsal boyuta ulaşacaktır. Bu nedenle suç ile cezasının uygun olması ve bu şekilde uygulanması, gerek adaletin sağlanabilmesi gerek caydırıcılık amacının gerçekleşebilmesi açısından büyük önem arz eder.

İslâm ceza hukukunda cezalar belirlenirken, mağdur kadar suçlu ve hatta toplum da düşünölmüş; cezalar, gerçekleştirilen suçun özelliğine göre o suçtan uzaklaşmayı sağlayacak nitelikte düzenlenmiştir. Hırsızlık yapanın elinin kesilmesi, zina iftirasında bulunanın tanıklığının kabul edilmemesi gibi. Suçu ispatlanana kadar herkesin masum olduğu ilkesi doğrultusunda en küçük bir şüphe halinde suçun düşürölmesi, fail açısından da mağdur açısından da hastalıkları veya yaralanmalarının varlığı durumunda cezalarının infazının iyileşmenin tamamlanmasına kadar ertelenmesi, infazın insan onuruna yaraşır şekilde amacın dışına çıkarak ıstırap ve acıya neden olmayacak şekilde yapılması, kısas hakkının doğması halinde mağdur olanın mirasçuları arasındaki en küçük ihtilafın kısasa engel oluşu suçlunun düşünöldüğünü; mağdur ya da mirasçuları için kısas hakkının, bu kabul edilmezse diyetin, diyetten vazgeçilmesi durumunda affın gerçekleştirilebilmesi gibi alternatiflerin tanınmış olması da mağdurun düşünöldüğünü göstermektedir. Anılan hususların tamamı İslâm ceza hukukuna hâkim ilkelerden olan suç ve ceza dengesini oluşturmaya hizmet etmektedir.

Kaynakça

- Akşit, Mustafa Cevat. *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2011.
- Alacakaptan, Uğur. *Suçun Unsurları*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1975.
- Bardakoğlu, Ali. "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 469-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Boynukalın, Mehmet. "Suç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37:453-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dönmezer, Sulhi. *Kriminoloji*. 7. Baskı. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984.

- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîme vel-Ukûbe fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1998.
- Erdoğan, Suat. *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu (Mümâselet)*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014.
- Erdoğan, Suat. "Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014): 125-182.
- Erim, Neşe. "Osmanlı İmparatorluğunda Kalebendlik Cezası ve Suçların Sınıflandırılması Üzerine Bir Deneme". *Osmanlı Araştırmaları* 4 (1984): 79-88.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Has, Şükrü Selim. *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi İslam Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 2016.
- Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Habib el-. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Özgür, Mustafa. *İslam Ceza Hukukunda İnfaz*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019.
- Polat, Murat. *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Salman, Yüksel. *İslam Ceza Hukukunda Af*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Ûdeh, Abdülkâdir. *et- Teşrî'u'l- Cınaiyyi'l- İslâmî Mukârenen bi'l- Kanûni'l- Vad'i*. 2 cilt, Beyrut: Dâru'l- Kâtibi'l Arabî, (ts.).
- Yaran, Rahmi. "Keffâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 179-182. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yiğit, Yaşar. "İslâm Hukukunda Suç-Ceza Dengesinin Adaletle İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 56 (2020): 67-94.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Kıyas ve'd-Diyât fi'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

**MEKKE MÜŞRİKLERİNİN KIYAMET VE BA'S HAKKINDAKİ SORULARI
ÜZERİNE NÂZİL OLAN ÂYETLERİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ**
**VERSES WHICH REVEALED UPON THE QUESTIONS OF THE IDOLATERS OF MEKKA
ABOUT THE DOOMSDAY AND THE RESURRECTION AND WHICH GIVE RISE TO
THOUGHT**

Cumhur DEMİREL

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı
cumhurdemirel@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3144-040X

Öz

Söz ettiği mekânlarda yaşamış toplumların kültürel seviyelerine, din telakkilerine, davranışlarına, ruhsal hallerine ışık tutan Kur'ân-ı Kerîm, nüzûl sürecinin başladığı, dolayısıyla da son peygamberin tebliğine mahal olan Mekke'ye özel bir önem atfetmiştir. Kur'ân'ın bu şehirle ilgili anlatımları genellikle tevhit, Kâbe, mümin müşrik münasebetleri ve fetih çerçevesinde cereyan etmiştir. Müminler bu şehirde on üç yıl boyunca putperestlikle mücadele etmişler, mevcut şartlarda amaçlarına ulaşamayınca Medine'ye hicret etmişlerdir. Müminler ve müşrikler arasındaki diyalogların seyri hicretten sonraki süreçte farklı bir boyut kazanmıştır. Mekke müşrikleri, zenginliklerinden dolayı kendilerini müstağni gören, sahip oldukları dünyevi nimetlerin sefasını sürmekten başka bir amaçları olmayan, sapkın karakterlerdir. Bu münkir grup, kendi sistemleri için büyük bir tehdit olarak gördükleri Hz. Muhammed'e karşı son derece insafsız bir siyaset izlemişlerdir. Bununla birlikte ona, gaybi konularla ilgili çeşitli sorular sormaktan da geri durmamışlardır. Onların gerçekliklerini inkâr ettikleri kıyamet ve ba's hadiseleri ile ilgili sualleri üzerine nâzil olan birçok ayet mevcuttur. Bu çalışmada söz konusu âyetlerin muhtevalarına dair tespitlerde bulunulması hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Mekke, Mümin, Müşrik, Kıyamet, Ba's.

Abstract

The Qur'an which sheds light on cultural levels, religious considerations, behaviours and spiritual states of the societies that lived in the places it mentioded, attributed a special importance to Mekka where the process of rebellion began, and thus became a place fort he message of the last prophet. The expressions of the Qur'an with regard to this city usually took place within the frame of oneness, the Kaaba, the relationships between believers and idolater and conquest. The believers fought against idolatry in this city for thirteen years, and when they could not achieve their goals under the current conditions, they migrated to Madinah. The course of the dialogues between the believers and the idolaters gained a different dimension in the period after the hijrah. The idolaters of Mekka were the deviant characters who saw themselves contented due to their wealths and had no other purpose than enjoying the earthly blessings they owned. That denier group followed an extremely ruthless policy against the Prophet Muhammad whom they considered as a great threat for their own

systems. However, they did not hesitate to ask him various questions about subjects of the invisible. There are many verses revealed upon their questions about the Doomsday and the Resurrection which they denied their realities. In this study, it is aimed to make some points regarding the contents of the aforementioned verses.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Mekka, Believer, Idolater, Doomsday, Resurrection.

Giriş

Kur'ân'ın peygamberlerle ilgili kıssalarının birçoğu şehirlerde yaşanmış hadiselerden bahsetmektedir. Peygamberler kalabalık insan kitlelerinin yaşadığı bu merkezlerde tebliğlerini asgari sürede daha fazla insana ulaştırma imkânı bulmuşlardır.

Birçok medeniyet merkezinden bahseden Kur'ân-ı Kerîm onlardan pek azının ismini zikretmiştir. Bu merkezlerden hâlen varlığını devam ettirenler vardır. Bir kısmı ise günümüze ulaşamamıştır. Bu kadim mekânlar arasında insanı hayran bırakacak derecede maddi güzelliğe sahip olanlar olduğu gibi¹ çorak bir arazi üzerine kurulan da vardır.² Son ilahi mesaj bahsettiği ve nâzil olduğu mekânlarda yaşamış toplumların kültürel seviyelerine, din telakkilerine, davranışlarına, psikolojilerine ışık tutmaktadır. Kur'ân'ın ismen zikrettiği yerleşkeler Mekke³/Bekke,⁴ Medine⁵/Yesrib,⁶ İrem,⁷ Sebe,⁸ Medyen,⁹ Mısır,¹⁰ ve Bâbil¹¹ şehirleridir.

Kur'ân'ın Mekke şehriyle ilgili anlatımları umumiyetle tevhit, Kâbe, Mümin Müşrik münasebetleri ve fetih çerçevesinde cereyan etmiştir. Bazı müfessirler fetihle murat olunan mananın yirmi sene boyunca Kureyş müşriklerinin mukavemetinden dolayı hakkın kabulüne kapalı duran kalplerin fethi olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşlerine fethin ardından insanların akın akın İslâm'a girmelerini¹² delil göstermişlerdir.¹³ "Mekke" kelimesinin geçtiği tek âyet Fetih sûresinde yer almaktadır. Söz konusu âyetin¹⁴ Mekke'nin fethinden bahsettiğine dair İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye (r.a.) dayandırılan bir beyan vardır.¹⁵ Ancak

¹ Sebe' 34/15; el-Fecr 89/7, 8.

² İbrâhim 14/37.

³ el-Fetih 48/24.

⁴ Âl-i İmrân 3/96.

⁵ et-Tevbe 9/101, 120; el-Ahzâb 33/60; el-Münâfikûn 63/8.

⁶ el-Ahzâb 33/13.

⁷ el-Fecr 89/6-8.

⁸ Sebe' 34/15-19.

⁹ et-Tevbe 9/70.

¹⁰ el-Bakara 2/61; Yûnus 10/87; Yûsuf 12/99.

¹¹ el-Bakara 2/102.

¹² en-Nasr 110/1-3.

¹³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.), 10/27.

¹⁴ el-Fetih 48/24.

¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/171.

Mekke Müşriklerinin Kıyamet ve Ba's Hakkındaki Soruları Üzerine Nâzil Olan Âyetlerin Düşündürdükleri

müfessirlerin çoğu bu âyetin fethin yolunu açan Hudeybiye barışıyla alâkalı olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶

Mekke'yi özel kılan, Allah'ın (c.c.) evi,¹⁷ Müslümanların kiblesi¹⁸ Kâbe'nin etrafında kurulmuş olmasıdır. Âyetlerde "Mescid-i Harâm"¹⁹ (dokunulmaz mescid), "Beytü'l-harâm"²⁰ (dokunulmaz mabet), "Beytü'l-ma'mûr"²¹ (bakımlı mabet), "Beytü'l-atîk"²² (eski mabet) gibi vasıflarla ifade edilen bu mescit Kur'ân'da "beyt" kelimesi geçtiğinde akla ilk gelen mekândır.²³ Hac ibadetine mahal olması,²⁴ insanlar için toplanma yeri ve emniyet mahalli²⁵ olması ve yeryüzündeki tüm mescitlerin, kiblesi olması bu mescidi diğerlerinden ayıran vasıflardır. Banisinin Hz. İbrahim²⁶ veya Hz. Âdem olduğu²⁷ beyan edilen bu yapı Bakara sûresinin yüz kırk dördüncü âyet-i celîlesi ile kible kılınmıştır.²⁸

Hz. Muhammed on üç yıl boyunca Mekke'de putperestlikle mücadele etmiş, mevcut şartlarda amacına ulaşamayınca Medine'ye hicret etmiştir. Keyfiyetlerine dair birçok rivayet bulunan²⁹ putların imhasıyla tamamlanan bu süreçte³⁰ şehir Hz. Peygamberle (s.a.s.) putperestler arasında cereyan eden sert diyaloglara³¹ ve müminlere yapılan ağır eziyetlere³² sahne olmuştur.

Mekke şehrinde, Kur'ân'ın nâzil olmaya başlamasından kısa bir süre önce, kendilerine "hanîf" adı verilen bir zümrenin yaşadığı bilinmektedir.³³ Kur'ân, "hanîf" kelimesini "müşrik" lafzına mukabil,³⁴ yani şirk toplumunun inanç şeklini terk edenler için kullanmıştır.³⁵ Malum kelime ve türevlerinin yer aldığı âyetlerin

¹⁶ Ebu'l-Fidâ İsmail bin Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 8/108; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3. Basım (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî,1984), 7/438.

¹⁷ el-Bakara 2/125.

¹⁸ el-Bakara 2/144, 149, 150.

¹⁹ el-Bakara 2/144, 149, 150, 217; el-Mâide 5/2; el-Enfâl 8/34; et-Tevbe 9/7, 19; el-İsrâ 17/1; el-Hac 22/25; el-Fetih 48/25.

²⁰ el-Mâide 5/97.

²¹ et-Tûr 52/4.

²² el-Hac 22/29, 33.

²³ Ebu'l-Berekât Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem,1989), 1/105.

²⁴ el-Bakara 2/158; Âl-i İmrân 3/97.

²⁵ el-Bakara 2/125.

²⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/636, 637.

²⁷ Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/237.

²⁸ el-Bakara 2/144.

²⁹ Hişâm b. Muhammed b. Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, çev. Beyzâ Düşüngen (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 47, 48, 69.

³⁰ İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 9/69.

³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/425.

³² İbnü'l-Esîr Ziyâeddin el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 1/588; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (y.y.: Dâr'u Hicr,1997), 4/125.

³³ Bünyamin Erul, "Varaka b. Nevfel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/517.

³⁴Yûnus 10/105.

³⁵Cevad Ali, *el-Mufasssal fitarîhi'l-Arab*, (Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1970), 6/454.

Mekke Müşriklerinin Kıyamet ve Ba's Hakkındaki Soruları Üzerine Nâzil Olan Âyetlerin Düşündürdükleri

ekserisi Hz. İbrahim'le alakalıdır.³⁶ Hz. İbrahim'le ilgili Kur'ân'da yer verilen hâdiselerden bir kısmı da Mekke şehrinde cereyan etmiştir.³⁷

Hz. İbrahim'in duası³⁸ sonucu³⁹ bizzat Yüce Yaratıcı tarafından "emin" (güvenlikli) kılınan⁴⁰ Mekke'nin sahip olduğu bu statü, emniyet ve sükûnun yerleşim birimlerini mümtaz kılan unsurlar olduğunu ihsas ettirmektedir.⁴¹ Gelenlerin çekişmeleri ve düşmanlıkları unuttuğu ve birbirlerinin kanını, malını, ırzını dokunulmaz kabul ederek silahını bir yana koyduğu⁴² bu şehrin emin kimsenin kendisine emanet edilen şeyi koruduğu gibi kendisine gireni muhafaza ettiği için bu vasfa lâayık görüldüğü ifade edilmiştir.⁴³ Ölümü hak eden bir Müslüman'ın buraya sığındığında güvenlikte olması, av hayvanlarının dahi bu beldede avlanılmasının yasak oluşu⁴⁴ gibi hususların da bu şehrin emin olarak nitelenmesinin sebepleri arasında olduğu söylenmiştir.

Kur'ân, etrafındaki diğer beldelerde güvensizlik hâkim iken Mekke'nin güvenli, kutsal ve bereketli bir yer kılınmasının Allah'ın bu şehir ahalisine bahsettiği bir nimet olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Tarihi rivayetler de bu şehrin emniyet bakımından imtiyaza sahip olduğuna dair anlatımlar içermektedir.⁴⁶ Kur'ân'ın anlattığı meşhur Fil Hâdisesi⁴⁷ de bu şehirde yaşanmıştır.

Mekke'ye, "Kalabalık" anlamına gelen Bekke⁴⁸ ismi tavaf mahallinde çokça izdiham olduğu için verilmiştir.⁴⁹ Müfessirler "Ümmülkurâ"⁵⁰ ifadesiyle kast olunan beldenin de Mekke olduğu kanaatindedirler.⁵¹

Mekke İslâm dini için müstesna bir konumdur. Bu şehir, nüzûl sürecine tanıklık etmiş olması hasebiyle, Kur'ân'ın anlaşılmasında büyük öneme sahiptir.⁵²

³⁶el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; el-En'âm 6/79, 161; en-Nahl 16/120, 123.

³⁷el-Bakara 2/124-128.

³⁸ el-Bakara 2/125, 126; İbrâhîm 14/35.

³⁹ Seyyid Kutub, *fî zilâli'l-Kur'ân*, 11. Basım (Kâhire: Dâru's-Şurûk,1985), 4/2109.

⁴⁰ en-Neml 27/91; Tîn 95/3, 4.

⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/310.

⁴² Kutub, *fî zilâli'l-Kur'ân*, 6/3908.

⁴³ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/222.

⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 32/10.

⁴⁵ el-Ankebût 29/67; Kureş 106/1-4.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/342, 343.

⁴⁷ Tebbet 105/1-5.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/96.

⁴⁹ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/208.

⁵⁰ el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7.

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 148; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/457.

⁵² Âlimler sûreleri mekki ve medeni olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Bu kısımların tespitinde ise çeşitli usuller benimsenmiştir. Bu usullerden ilkinde vahyin nâzil olduğu mekân dikkate alınmış, Mekke ve civarında nâzil olan sûre ve âyetler mekki, Medine ve civarında nâzil olanlar medeni kabul edilmiştir. İkinci usulün kıstası vahye muhatap olanlardır. Nüzûl esnasında Mekke'de yaşayanların ekserisi inkârcı olduğu için kendilerine "ey insanlar"; Medine ahalisinin çoğu Müslüman olduğu için onlara da "ey imân edenler" şeklinde hitâp edildiği düşünülerek, ilk ifadenin kullanıldığı sûre ve âyetler mekki, ikinci ifadenin kullanıldığı sûre ve âyetler medenidir denilmiştir. Hicretin baz alındığı

Mekke döneminde müminler ve müşrikler arasında cereyan eden ve çeşitli âyetlerin inmesine sebep teşkil eden birçok hadise vardır. Söz konusu hadiselerden bir kısmı müşriklerin kıyamet ve ba's hakkındaki sorularını ihtiva etmektedir. Kur'ân bu iki meseleyle ilgili suallere kendine has üslubuyla muhtelif cevaplar vermiştir.

1. Şirk ve Müşrikler

"İman", Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Allah'tan (c.c.) getirdiği ve zarûrât-ı dîniyye olarak bilinen hükümleri tasdik etmektir.⁵³ Bu tasdiki dilin ve kalbin birlikte yapması gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁴ İmam Eş'arî ve İmam Mâturîdî kalp ile yapılmasının mümin olmak için yeterli olduğu kanaatindedirler. Ebû Hanife ise dilin ikrarının da şart olduğunu söylemiştir.⁵⁵

İmanın zıddı⁵⁶ lugatte "isyan", "imtina",⁵⁷ "örtmek", "gizlemek", nankörlük" manalarına gelen "küfür" kelimesidir.⁵⁸ Küfür, Hz. Peygamber'in din namına getirdiği hususları tasdik etmemeyi ifade eder.⁵⁹ "Kâfir" lafzıyla, Allah'ın nimetlerini örten, nankör kişi kastedilir.⁶⁰

"Şirk", "Allah'a (c.c.) rubûbiyetinde ortak tanımak." anlamına gelmekte olup⁶¹ tevbe edilmediği takdirde asla affedilmeyen bir vebaldir.⁶² Şirk ehline "müşrik" denir.⁶³ Kur'ân, yalnız Allah'a inanılıp O'na kulluk edilmesi, ancak O'ndan yardım istenmesi ve O'na sığınılması hususlarına vurguda bulunmaktadır.⁶⁴ Müşriklerin Allah tasavvuru ise kullarının kendisine ulaşmasını güçleştiren ilahi bir konumu ifade etmektedir. Onlar ilahi mercii ile kulluk ilişkisi kurulmasının birtakım unsurların yardımını ve aracılığını gerektirdiğine inanmışlar,⁶⁵ aşkınlığı nesnelere indirgemişlerdir.⁶⁶ Kur'ân'ın bazı ifadeleri,⁶⁷ şirkin kişi veya nesnelere dışında,

üçüncü usulde ise hicretten önce nâzil olan sûre ve âyetler mekki, sonra nâzil olanlar medeni kabul edilmiştir. Celalettin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Basım (Dimaşk: Dâr'u İbn-i Kesîr, 2000), 1/26, 27; İsmail Karagöz vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 5. Basım (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2010), 420.

⁵³ İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6. Basım (Beyrut: Dâru Sâdir, 1997), 13/23.

⁵⁴ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak* (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 214.

⁵⁵ Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât*, (Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, 2005), 36.

⁵⁶ Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 2. Basım (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 605.

⁵⁷ İsmail bin Abbâd, *Muhîtu'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasen Âli Yâsîn, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 6/250

⁵⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 435.

⁵⁹ Sa'düddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 189.

⁶⁰ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr, 4. Basım, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 2/807, 808.

⁶¹ Ebû Mansur Muhammed el-Ezherî: *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muhammed İvaz Mir'ab, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 10/12.

⁶² en-Nisâ 4/48.

⁶³ İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/100.

⁶⁴ el-Bakara 2/255; er-Ra'd 13/36; el-Kehf 18/110; el-Cin 72/20.

⁶⁵ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 11/1, (Ocak-Haziran 2014), 47.

⁶⁶ Sadık Kılıç, "Kutsalın Tezâhürü ve Kur'ân'da Taş Kavram Alanı", *EKEV Akademi Dergisi*, 3/1, (2001), 10.

⁶⁷ Sebe, 34/40, 41; Sâffât, 37/158; Cin, 72/6.

soyut varlıkların Allah'a ortak koşulması şeklinde de cereyan ettiğini göstermektedir.⁶⁸

Mekkeli müşrikler kendi sistemleri için büyük bir tehdit olarak gördükleri Hz. Muhammed'e karşı son derece insafsız bir siyaset izlemişlerdir.⁶⁹ Hz. Peygamber malum zümrenin hidayetine vesile olmak için büyük çaba sarf etmiştir. Onun bu süreçteki bir tercihinden dolayı ilahi ikaza muhatap olduğu da vakidir. Mesele onun Kureyş'in ileri gelenlerinin Müslüman olmaları sayesinde başkalarının da Müslüman olacaklarını umarak, onları İslâm'a davet edişiyile ilgilidir. Bu davet esnasında ashaptan Ümmü Mektûm O'na, "Allah'ın sana öğrettiklerini bana da öğret" demiş ve bunu birkaç kez tekrarlamış, o da bu durumu hoş karşılamayarak yüzünü ekşitmiş ve çevirmiştir. Abese sûresinin ilk âyetleri⁷⁰ bu hadise üzerine nâzil olmuştur.⁷¹

Nüzûl sürecinde vahiy bir müddet kesilince müşrikler Hz. Muhammed'e "Herhalde rabbın sana darıldı ve seni terk etti." diyerek sözlü tacize başlamışlardır. Bu tacizlerin akabinde nâzil olan Duhâ sûresinde Hz. Peygamber tesellî edilmiş,⁷² çocukluğundan itibaren nice zorlu aşamalardan geçerek o güne ulaştığı kendisine hatırlatılmıştır.⁷³ Mushafta Duhâ sûresinin ardından gelen ve bazı âlimlerin her ikisinin bir tek sûre olduğunu iddia ettikleri⁷⁴ İnşirâh sûresi de⁷⁵ benzeri konuları ihtiva etmektedir.

Şirk odaklarının peygamber (s.a.s.) aleyhine faaliyetleri sözlü tacizlerle sınırlı kalmamıştır. Şehir halkının ilahi davete teveccühünün günden güne artması karşısında iyice çileden çıkan bazıları, konumlarının da verdiği pervasızlıkla Hz. Muhammed'e fiili saldırıya teşebbüsten çekinmemişlerdir. Mucizevî yöntemlerle engellenen⁷⁶ bu girişimlerin faileri Kur'ân'ın meydan okumasına⁷⁷ maruz kalmışlardır.

Hz. Muhammed "akrabalık" bağlarını İslam davasının lehinde kullanmıştır.⁷⁸ "Ben sizden buna karşı yakınlık sevgisinden başka bir ücret istemem."⁷⁹ beyanı ilahisi bu hususta dikkat çekici bir örnektir. Farklı yorumlar bulunmakla birlikte⁸⁰ müfessirler bu âyeti müşriklerden akrabalık hukukuna saygı

⁶⁸ Şuayip Karataş, "Kur'ân'da Tevhidin Zittî Olarak Şirk Kavramı", *Uluslararası Hz. İbrâhim ve Nübüvvet Sempozyumu*, 1, (2019), 220.

⁶⁹ el-Kevser 108/3; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 32/132.

⁷⁰ Abese 80/1-10.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/55.

⁷² Karaman vd., *Kur'ân Yolu* 5/636.

⁷³ ed-Duhâ 93/1-11.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/2.

⁷⁵ el-İnşirâh 94/1-8.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/20.

⁷⁷ el-Alak 96/15-18.

⁷⁸ Mustafa Âsım Köksal, *İslâm Târîhi*, (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1981), 5/54, 55.

⁷⁹ eş-Şûrâ 42/23.

⁸⁰ Matürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/405; İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 12/267; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Hân Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 5/225.

göstererek kendilerine yapılan daveti daha yumuşak bir tavırla karşılamaları yönünde bir talep⁸¹ olarak tefsir etmişlerdir.

Tebliğ sürecinde müşrikler Hz. Muhammed'e tuhaf bir teklifte bulunmuşlardır. Bir yıl Müslümanların onların ilahlarına, kendilerinin de bir yıl O'nun ilahına tapmaları önerisi üzerine Hz. Peygamber susmuş, bu konuda bir şey söylememiştir. Onlara ne şekilde cevap vereceğini, yani bu işin imkânsızlığına dair akli deliller getirerek mi veya onları bundan kılıçla men ederek mi, yoksa Allah'ın onlara azap indireceğini söyleyerek mi cevap vereceğini düşündüğü için sükût etmiştir. Bunu fırsat bilen müşrikler, onun kendi dinlerine meylettığı yolunda bir dedikodu yaymaya girişmişlerdir. Bu hadiseyi müteakip nâzil olan Kâfirûn sûresinde⁸² Hz. Muhammed'e, müşriklerin bâtil düşüncelerini bertaraf etmek amacıyla onarımda bulunması ve hakkı açıkça ilan etmesi emredilmiştir.⁸³

Müşriklerin Hz. Peygamber'e davetinden ve dininden vazgeçerek Kureyş'in dinine dönmesi için yaptığı başka teklifler de olmuştur. Velid b. Muğire O'na malının yarısını vermeyi, Şeybe b. Rabia da O'nu kızı ile evlendirmeyi vaat etmiştir.⁸⁴ Bu vaatleri müteakip Hz. Peygamber davete devam etmesi, müşriklerin heveslerine uymaması hususunda ilahi telkine muhatap olmuştur.⁸⁵

Hz. Muhammed, müşriklerin tüm tekliflerini reddedip baskılarına direnince aleyhinde acımasızca bir plan hazırlanmıştır.⁸⁶ Her kabileden bir kişinin katılımıyla bir suikast tertip eden, böylelikle onun kanının istenme imkânı kalmayacağını düşünen müşriklere bu fikri veren Ebû Cehil'den başkası değildir.⁸⁷ Hz. Peygamber'e Cebrail (a.s.) tarafından haberdar edildiği bu planın akabinde hicret izni verilmiştir.⁸⁸

Âyetlerde geçen ifadeler Hz. Muhammed'in müşriklerle diyaloglarının seyrinin hicretten sonraki süreçte farklı bir boyut kazandığını göstermektedir. Bu yeni dönemde, daha önce kendi katı kurallarını dikte etme çabasında olan, baskıcı, sorumsuz putperestlerle aralarındaki güç dengesinde müminler lehine gelişmeler kaydedilmiştir.

Hz. Muhammed ile müşrikler arasında bir takım anlaşmalar yapılmıştır. Tebük gazvesine çıktığı esnada bazı müşrik kabileler anlaşmalarını bozunca⁸⁹ O'na, müşriklere kendilerine dört aylık bir süre tanıdıktan sonra savaş açacağını ihtar etmesi emredilmiştir.⁹⁰ Müşriklerden, anlaşmada hiçbir eksiklik yapmayanlar ve müminler aleyhine kimseye yardım etmeyenler istisna edilmiş, onlarla yapılan anlaşmanın müddeti bitinceye kadar gereğinin yerine getirilmesi talimatı

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/24, 25; Kutub, *fi zılâli'l-Kur'an*, 5/3154.

⁸² el-Kâfirûn 109/1-6.

⁸³ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/138.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 18/456.

⁸⁵ eş-Şûrâ 42/15.

⁸⁶ ez-Zuhruf 43/79.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 19/87.

⁸⁸ İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/61.

⁸⁹ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/226.

⁹⁰ et-Tevbe 9/1, 2.

verilmiştir.⁹¹ Bahsedilen müşrikler Hz. Peygamber'in Hudeybiye musalahasında kendileriyle anlaşma yaptığı kimselerdir. Tevbe sûresinin tebliğ edildiği bayram gününden itibaren bu müşriklerle yapılan anlaşmaların süresinin dolmasına dört ay kalmıştır. Hz. Peygamber'e, âyette zikredilen hususlara uymaları şartıyla bu müşriklerin anlaşmalarının süresini tamamlaması, hiçbir anlaşması olmayan müşrikler için ise haram aylarının çıkmasını beklemesi emredilmiştir.⁹² Anlaşması olup da belli bir süresi olmayanların anlaşmaları ise durumlarını düşünüp değerlendirmeleri için dört ay ile sınırlandırılmıştır.⁹³ Maddeleri müşriklere, Hz. Ali tarafından tebliğ edilen⁹⁴ bu ihtar sonrasında, haram aylar çıkınca, müşriklerin iman etmemeleri halinde yakalandıkları yerde öldürülmeleri emredilmiştir.⁹⁵

2. Müşriklerin Kıyamet Hakkındaki Soruları Üzerine Nâzil Olan Âyetler

Kıyamet, âyetlerde zikrolunan "sâat" hadisesinin kâim olmasıdır.⁹⁶ Kelime sözlükte "dikilmek", "ayağa kalkmak" anlamlarına gelmekte, Allah (c.c.) tarafından ezelde takdir edilen zaman gelince dünyada bulunan tüm canlıların ölmesini ifade etmekle birlikte, tekrar diriltilmeyi, mahşeri ve hesabı da içerisine almaktadır.⁹⁷ Kıyameti anlatan âyetlerin çoğu, kısa, veciz ve ahenkli olmaları bakımından muhatabı derinden etkileyen mekkî sûreler içerisinde yer almaktadır. Kıyamet kelimesinin sonunda bulunan ve üzerine "he" olarak vakıf yapılan "te" harfi vesilesiyle oluşan ahengin bu olayın apansız gerçekleşeceğine işaret ettiği⁹⁸ şeklinde bir yorum mevcuttur. Vakti açıklanmamakla birlikte, vukuundan önce meydana gelecek hadiselerin⁹⁹ bildirilmiş olmasının, Allah'ın (c.c.) rahmetinin bir göstergesi olduğu¹⁰⁰ söylenmiştir. Başlangıcı bu dünyada, sonu ise ahirette olan bu hadise Kur'an'da adeta duyu organları ile algılanabilen, gözler önüne serilmiş bir sahne gibi somut bir şekilde canlandırılmıştır.¹⁰¹ Âyetlerde sunulan tasvirler¹⁰² bu olağanüstü günün oldukça çetin geçeceğini göstermektedir.

Hız Muhammed'in müşriklerle girdiği diyaloglar üzerine nâzil olan birçok âyet mevcuttur. Sorularını gaybi meseleler üzerinde yoğunlaştırmış olan müşriklerin öne çıkarmaya çalıştıkları meselelerden biri kıyâmet hadisesidir. Müşrikler kıyametin mahiyetinden çok, ne zaman gerçekleşeceği hususuna odaklanmışlardır.

⁹¹ et-Tevbe 9/4.

⁹² Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camî'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdül-Muhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001), 11/342.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 10/97.

⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/226.

⁹⁵ et-Tevbe 9/5.

⁹⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 418.

⁹⁷ İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 378, 379.

⁹⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 418.

⁹⁹ Söz konusu hadiselerden bazıları şunlardır: Deccâl, Dâbbet'ül-Arz, Ye'cûc ve Me'cûc'ün ortaya çıkması, İsa'nın (a.s.) semadan nüzûlü, Güneş'in batıdan doğması. Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâid* (İstanbul: Fazilet Neşriyat ts.), 13.

¹⁰⁰ Mecd Mekki, *el-Beyân fi erkânî'l-iman*, 2. Basım (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2003), 314.

¹⁰¹ Seyyid Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çizgi Yayınları, ts.), 59, 61.

¹⁰² Tâhâ 20/105-107; el-Vâkıa 56/5, 6; el-Hâkka 69/13, 16; el-Meâric 76/8, 9; el-Müzzemmil 73/17; en-Nebe 78/18, 20; el-Kâria 101/4, 5.

Mekke Müşriklerinin Kıyamet ve Ba's Hakkındaki Soruları Üzerine Nâzil Olan Âyetlerin Düşündürdükleri

Naziât sûresinin 42. âyeti müşriklerin kıyametle ilgili bir sorusu üzerine inmiştir.¹⁰³ Sûrenin son âyetlerinde onun vaktini yalnız Allah'ın bildiği ifade edilmiş, Hz. Peygamber'in görevinin ise gerçekleşeceğine inanan ve ondan korkanları uyarmak olduğu beyan edilmiştir. İnsanların bu hadiseyi gördükleri gün dünyada ancak bir akşam yahut bir kuşluk vakti kadar kalmış olduklarını sanacakları ifade edilerek¹⁰⁴ dünya hayatının son derece kısa olduğuna vurgu yapılmıştır.

Kıyametin gerçekleşme vaktini Allah'tan başkasının bilemeyeceğini ifade eden başka âyetler de mevcuttur.¹⁰⁵ Kurân-ı Kerîm'in, bu benzersiz¹⁰⁶ hadisenin oldukça yakın bir zamanda,¹⁰⁷ ansızın¹⁰⁸ ve kati surette¹⁰⁹ gerçekleşeceğine sık sık vurguda bulunmasının sebebinin müşriklerin şüpheleri ve müteaddit sualleri olması muhtemeldir.

Kıyamet kelimesi Kur'ân sûrelerinden birine isim olarak verilmiştir. Biri malum hadiseye, diğeri nedamet duyan nefse olmak üzere iki yeminle başlayan¹¹⁰ bu sûrede insanın yeniden dirilmeye ilgili şüphesinin yersiz olduğu ifade edilmiştir.¹¹¹ Nedamet duyan nefse yemin edilmesi Kıyamet günü, gök ve yer ehlinden herkesin mutlaka kendini kınayacak olmasıyla ilgilidir.¹¹² Kıyametle ilgili bir soruyu¹¹³ ve onun keyfiyetine dair bazı bilgileri¹¹⁴ ihtiva eden sûre, Allah'ın (c.c.) ölüleri yeniden diriltmeye muktedir olduğunu ifade eden bir beyanla¹¹⁵ nihayete ermiştir. Her iki meselenin (Kıyâmet ve yeniden diriliş) birlikte konu edildiği bir başka sûre de Kamer sûresidir.¹¹⁶

Nebe sûresinin ilk âyeti¹¹⁷ Kureyş müşriklerinin kendi aralarında soruşturdukları¹¹⁸ bir meseleden bahsetmektedir. Surenin bir sonraki âyetinde "büyük haber"¹¹⁹ olarak nitelendirilen bu mesele kıyamet hadisesidir.¹²⁰ İnsanoğluna sunulmuş dünyevi bir takım nimetlerin de zikredildiği sûrenin¹²¹ kıyamet gününe verdiği diğer bir isim olan¹²² "yevmü'l-fasl"¹²³ terkibi "hüküm

¹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/65.

¹⁰⁴ en-Nâziât 79/42-46.

¹⁰⁵ el-A'râf 7/187; Lokmân 31/34; ez-Zuhruf 43/85.

¹⁰⁶ el-Kamer 54/6.

¹⁰⁷ el-Enbiyâ 21/1; eş-Şûrâ 42/17; en-Necm 53/57; el-Kamer 54/1.

¹⁰⁸ el-Enbiyâ 21/40; Yâsîn 36/49; ez-Zuhruf 43/66.

¹⁰⁹ el-Enbiyâ 21/104; el-Câsiye 45/26; el-Vâkıa 56/1-3; el-Mürselât 77/7.

¹¹⁰ el-Kıyâme 75/1,2.

¹¹¹ el-Kıyâme 75/3,4.

¹¹² İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 14/192.

¹¹³ el-Kıyâme 75/6.

¹¹⁴ el-Kıyâme 75/7-15.

¹¹⁵ el-Kıyâme 75/40.

¹¹⁶ el-Kamer 54/1,7, 8.

¹¹⁷ en-Nebe 78/1.

¹¹⁸ Taberi, *Camîu'l-beyân*, 24/5.

¹¹⁹ en-Nebe 78/2.

¹²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/4.

¹²¹ en-Nebe 78/6-16,

¹²² İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 14/230.

¹²³ en-Nebe 78/17.

günü” anlamına gelmektedir.¹²⁴ Sûrun üfürülmesi ve akabinde cereyan edecek ahiret ahvalinin de konu edildiği¹²⁵ Nebe sûresinin son âyetinde inkârcı insana nispet edilen “Keşke toprak olsaydım”¹²⁶ ifadesi hakkında müfessirler çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Bir görüşe göre inkârcı, bu sözü dünya hayatında gerek kendi aralarında vaki haksızlıklar, gerek insanlarca kendilerine yapılan darp, gücünün yettiğinden fazla yük yüklenmesi gibi zulümler sebebiyle aralarında hüküm verilmek üzere haşrolunan ve hesapları görüldükten sonra kendilerine “toprak olun” şeklinde nida edilen hayvanlara¹²⁷ imrendiği için söyleyecektir. Diğer bir görüşe göre inkârcı bu ifadeyi “Keşke dünya hayatında mükellef bir canlı olmasaydım” anlamında kullanacaktır. Onun bu cümleyle “Keşke hesap için yeniden diriltildiysem de toprak halinde bırakılsaydım.” anlamını kastedeceğine dair bir izah da yapılmıştır. İnkârcının bu sözüyle kendini kınayacağı, “Keşke Allah’a itaatte baş eğip, mütevazı olsaydım, direten, karşı koyan böbürlenmiş birisi olmasaydım.” demek isteyeceği de söylenmiştir. Bunlardan farklı olarak, âyette bahsedilen inkârcının İblis olduğu, onun Hz. Âdem ve zürriyetinin elde ettiği mükâfatları görünce O’nun (a.s.) cinsinden olmayı temenni ederek bu sözü söyleyeceği yönünde bir yorum mevcuttur.¹²⁸

3. Müşriklerin Ba's Hakkındaki Soruları Üzerine Nâzil Olan Âyetler

Müşriklerin Hz. Muhammed’e hakkında soru sorduğu diğer bir gaybî mesele, kıyametin akabinde, insanların Allah (c.c.) tarafından hayatlarının kendilerine iade edilerek diriltilmelerini¹²⁹ ve kabirlerinden çıkarılmalarını ifade eden¹³⁰ ba's hadisesidir. Vukuu kati olan¹³¹ bu hadisenin imkânını reddedenlere verilmiş birçok cevap mevcuttur.¹³² Meryem sûresinin 66. âyeti¹³³ ba's hususunda müşriklerce sorulan bir soruyu ihtivâ eder.¹³⁴ Benzer bir soru da Yâsîn sûresinin 78. âyetinde geçmektedir. Allah’ın, kendisini bir damla sudan yarattığını görmezden gelerek, apaçık bir hasım kesilen, yaratılışını unutarak O’na (c.c.) misal getiren¹³⁵ ve “Çürümüş kemikleri kim diriltecekmiş?”¹³⁶ diyen kişi, müşriklerin önderlerinden biri olan Übey b. Halef’tir. O, çürümeye yüz tutmuş bir kemiği un ufak ettikten sonra havaya savurmuş ve sonra Hz. Peygamber’e bu soruyu sormuştur. Kaynaklar, Hz. Peygamber’in, kendisine yöneltilen bu soruya verdiği cevabı da nakletmektedir.¹³⁷ Âyetlerde müşriklerin bu nevi sorularına¹³⁸ cevap mahiyetinde

¹²⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 8/496.

¹²⁵ en-Nebe 78/18-39.

¹²⁶ en-Nebe 78/40.

¹²⁷ Mekki, *el-Beyân fi erkânî'l-îman*, 332, 333.

¹²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/27.

¹²⁹ Ahmed Ebû Hakâ, *Mu'cemü'n-nefâis*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 93.

¹³⁰ Mekki, *el-Beyân fi Erkânî'l-Îman*, 326.

¹³¹ el-Hacc 22/6, 7; Yâsîn 36/51, 52.

¹³² Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâkif fi ilmi'l-Kelâm*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 372.

¹³³ Meryem 19/66.

¹³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 8/484, 485.

¹³⁵ Yâsîn 36/78.

¹³⁶ Yâsîn 36/78.

¹³⁷ Taberi, *Camîu'l-beyân*, 19/486.

¹³⁸ el-İsrâ 17/49, 98;

bazı bilgiler mevcuttur.¹³⁹ Örneğin Kur'ân'ın 75. sûresinin 3. âyeti¹⁴⁰ müşriklerin liderlerinden bir diğeri olan Ebû Cehil'in bu hadiseyi inkâr etmesi üzerine inmiş,¹⁴¹ bir sonraki âyette ise insanın, bedenindeki en ince ayrıntılar dahi gözetilerek diriltileceği¹⁴² beyan edilmiştir. Konuyla ilgili diğeri bir sorunun yer aldığı¹⁴³ Kâf sûresinde ise Allah'ın müşriklerden kimlerin ölüp toprağa karıştığını bildiği, O'nun (c.c.) katında her şeyi unutulmaktan koruyan bir kitap bulunduğu¹⁴⁴ ifade edilmiştir.

Mekke müşrikleri, kendilerinden önce yaşamış bazı kimseler gibi,¹⁴⁵ ölen insan bedeninin toprağa dönüştükten sonra yeniden dirilişinin mümkün olmayacağını iddia etmişlerdir.¹⁴⁶ Dolayısıyla ba'sı inkâr etmek atalarına da böyle bir vaatte bulunulduğunu bizzat ikrar eden¹⁴⁷ bu güruha özgü olmayıp eski bir gelenektir. İnkârlarını kanıtlamak için ileri sürdükleri iddia da günümüz dâhil her dönemdeki inkârcıların ileri sürdükleri bir argümandır.¹⁴⁸ Kur'ân'ın taş, demir ya da gözlerinde büyüttükleri başka bir mahlûk olmalarının Allah'ın kendilerini yeniden diriltmesini güçleştirmeyeceğini vurguladığı bu insanların¹⁴⁹ cansız nesnelere medet ummaları nasıl şaşılabilir bir durumsa, bu iddiaları da öyledir.¹⁵⁰ Zira böyle bir kanaate sahip olmaları varlığına inandıkları rablerinin kudretini inkâr ettikleri anlamına gelmektedir.¹⁵¹ Allah'ın bütün mümkünâta kâdir ve malûmata vâkif olduğuna inanan bir kimsenin O'nun (c.c.) her bir insanın bedeninin cüzlerini diğeri bedeninin cüzlerinden ayırmaya ve onları yeniden bir araya getirip diriltmeye muktedir olduğuna da inanması beklenir.¹⁵² Yüce Yaratıcı'nın arzın ve onda bulunan her şeyin, yedi göğün ve arşın, tüm mahlûkatın sahibi olduğunu bizzat ikrar edip de¹⁵³ kudretinin sınırları olduğunu iddia etmek aklın kabul edeceği bir şey değildir.

Müşrikler yeniden diriliş meselesini istihza konusu etmişlerdir.¹⁵⁴ Kur'ân'ın Kureyş müşriklerinden asker bakımından daha kalabalık ve iktidarca daha kuvvetli olan Firavun'u hakka davet uğrunda Musa'nın (a.s) çektiği meşakkatleri anlatma maksatlarından biri de muhataplarının bu tavrı kendisine ağır gelen Hz. Peygamber'i tesellidir.¹⁵⁵ Müşrikler, Hz. Peygamber hakkında soru

¹³⁹ en-Nâziât 79/13,14.

¹⁴⁰ el-Kıyâme 75/3.

¹⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 21/407.

¹⁴² el-Kıyâme 75/4.

¹⁴³ Kâf 50/2, 3.

¹⁴⁴ Kâf 50/4.

¹⁴⁵ el-Müminûn 23/35-37, 81.

¹⁴⁶ el-Müminûn 82; es-Secde 32/10,11.

¹⁴⁷ el-Müminun 23/83.

¹⁴⁸ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/39, 40.

¹⁴⁹ el-İsrâ 17/50, 51.

¹⁵⁰ er-Ra'd 13/5.

¹⁵¹ Taberi, *Camîu'l-beyân*, 13/434.

¹⁵² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/213.

¹⁵³ el-Müminûn 23/84-89.

¹⁵⁴ en-Nâziât 79/10-12.

¹⁵⁵ en-Nâziât 79/15-26; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/39.

soracak kimselerin O'nu ciddiye almalarını engellemek ve kendilerinin O'na karşı düşmanca tavır takınmalarını mazur göstermek istemişlerdir. Bu sebeple Mekke dışından gelenlere O'ndan bahsederken fazla tanınıp bilinmeyen bir şahıstan söz ediyor izlenimi vermek amacıyla¹⁵⁶ "Size, siz parça parça dağılıp yok olduğunuz zaman yeniden dirileceğinizi haber veren bir adam gösterelim mi?"¹⁵⁷ demişlerdir. Bununla da iktifa etmeyip onlar yalanlarının ortaya çıkmamasını temin¹⁵⁸ ve O'nun sözlerinin kabul kulağıyla dinlenmesini engellemek için, kendisinin iftiracı veya deli olabileceğini iddia etmişlerdir.¹⁵⁹ Kur'ân geçmişte Hz. Nûh'un da müşriklerce bu tür bir ithama maruz bırakıldığını ve akabinde ilâhî yardıma mazhar olduğunu haber vermiştir.¹⁶⁰

Kur'ân, müşriklerin ölümden sonra dirilmeyi bir sihir olarak algıladıklarını ifade etmektedir.¹⁶¹ Onlar, ahiretle ilgili haberlerin varlıklarının dünya hayatının tadını çıkarmalarını engellemek, fakir ve yoksulları da avutmak maksadıyla ortaya atılmış düzmece sözler olduğu yönündeki düşüncelerini "sihir" kelimesiyle ifade etmişlerdir.¹⁶²

Kur'ân, Anne ve babasına "Öf be size! Benden önce nice nesiller gelip geçmişken, beni tekrar dirilmemle mi tehdit ediyorsunuz?"¹⁶³ demek suretiyle ba'sı inkâr eden bir kişiden bahsetmektedir. Anne babası Allah'a sığınarak: "Sana yazıklar olsun! İman et! Allah'ın sözü gerçektir."¹⁶⁴ dedikleri halde "Bu, Kur'ân öncekilerin masallarından başka bir şey değildir."¹⁶⁵ diye cevap veren bu şahsın Abdurrahman b. Ebî Bekr olduğu, bu hadisenin o Müslüman olmazdan evvel yaşandığı söylenmiştir. Hz. Âişe âyetin Abdurrahman hakkında indiğini kabul etmemiştir. Bir sonraki âyet O'nun, iddiasında haklı olduğunu göstermektedir.¹⁶⁶ Zira âyet, söz konusu kişinin aleyhlerine söz hak olmuş kimselerden olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁷ Bu durum iman etmemiş olmayı gerektirmektedir. Abdurrahman (r.a.) ise müminlerin en faziletlielerindendir.¹⁶⁸

Müşriklerin sarf ettiği "Benden önce nice nesiller gelip geçmişken..."¹⁶⁹, "Bu, öncekilerin masallarından başka bir şey değildir."¹⁷⁰ gibi sözler ba's hususunda atalarına yapılan vaatten haberdar olan¹⁷¹ bu zümrenin inkâr gerekçelerinden birinin de malum hadisenin uzun zamandan beri dillendirilmesine

¹⁵⁶ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/413.

¹⁵⁷ Sebe 34/7.

¹⁵⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/245.

¹⁵⁹ Sebe 34/8.

¹⁶⁰ el-Kamer 54/9-15.

¹⁶¹ es-Sâffât 37/15-17; Hûd 11/7.

¹⁶² Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/150.

¹⁶³ el-Ahkâf 46/17.

¹⁶⁴ el-Ahkâf 46/17.

¹⁶⁵ el-Ahkâf 46/17.

¹⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/201.

¹⁶⁷ el-Ahkâf 46/18.

¹⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/201.

¹⁶⁹ el-Ahkâf 46/17.

¹⁷⁰ Müminûn 23/83.

¹⁷¹ en-Neml 27/67, 68.

rağmen henüz vuku bulmaması olduğunu göstermektedir. Kur'ân'ın onlara nispet ettiği "Doğru sözlü iseniz babalarımızı getirin."¹⁷² ifadesi de bu kanaatimizi desteklemektedir.

Kur'ân, ba'sı inkâr edenlerin ahirette nedamet izharında bulunacaklarını beyan etmiş,¹⁷³ göreceklere muameleyi de tafsilatlı olarak haber vermiştir.¹⁷⁴

Öyle ki âyetler onlardan birinin dünya hayatındayken ifsat etmeye çalıştığı fakat başaramadığı bir mümin tarafından cehennemde ortasında azap çekerken görüldüğünden ve mümin kişinin ona hitaben sarf ettiği sitemkâr ifadelerden dahi bahsetmiştir.¹⁷⁵

Mekke müşriklerinin zenginliklerinden kaynaklı müstağni olma halleri onları âhiretle ilgili meseleleri inkâra sevk eden sebepler arasındadır.¹⁷⁶ Kur'ân, sahip oldukları dünyevi nimetlerin sefasını sürmekten başka bir amaçları olmayan bu insanlara, çeşitli misaller eşliğinde, yeniden dirilişin hak olduğuna dair akli deliller sunmuştur. Bu delillerin yer aldığı âyetleri birkaç grupta değerlendirmek mümkündür. Bu gruplardan birini ilk yaratmaya gücü yetenin yeniden yaratmaktan aciz olamayacağına¹⁷⁷ dikkat çeken âyetler oluşturmaktadır. Bir başka grubu oluşturan âyetlerde ise Allah'ın ölü arzı yeniden diriltmesi¹⁷⁸ delil olarak kullanılmış, müşriklerin bu husustaki bazı farkındalıklarına da¹⁷⁹ yer verilmiştir. Kur'ân'ın uykuyu ölüme teşbih etmesi de¹⁸⁰ muhataplarına ölümden sonra bir hayat olduğunu ihsas ettirme çabasına matuftur. Bu teşbihin bir amacının da, arzularının esiri olmuş müşrik toplumun fertlerine, ölümün kendilerine ne kadar yakın olduğunu hissettirmek olduğu düşünülebilir. Allah'ın hidayetine mazhar olan bir grup gencin başından geçenleri konu alan ve muhtevasıyla muhatabını uyku ile ölüm arasında bağ kurmaya teşvik eden ashâb-ı kehf kıssasının¹⁸¹ somut bir örnek olarak hedef kitlenin karşısına çıkarılmış olması da birden çok amaca hizmet etmektedir. Bu kıssa, müşriklere, ölümler ve ba'sla ilgili tefekkür imkânı tanırken, onların baskılarına maruz kalan müminleri de uğrunda bedeller ödedikleri İslâm davası adına yılmadan yaptıkları mücadelenin karşılığını er geç göreceklere hususunda motive etmektedir.

Kur'ân bazı varlıkları zikrederek¹⁸² onları yaratmaya gücü yetenin, insanı da yeniden yaratmaya muktedir olduğunu vurgulamıştır. Söz konusu varlıklar semavât ve arzıdır.¹⁸³ Mükemmel bir köşkü sıfırdan inşa eden birisi için, yıkılmış küçük bir kulübeyi yeniden yapmak basit olduğu gibi, varlık bakımından semavât

¹⁷² Duhân 44/36, Câsiye 45/25.

¹⁷³ es-Secde 32/12.

¹⁷⁴ er-Rad 13/5; Meryem 19/68; Sebe 34/8; es-Sâffât 37/60-68; ed-Duhân 44/43-50. el-Vâkıa 56/41-56.

¹⁷⁵ es-Sâffât 37/50-61.

¹⁷⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, ts.), 83.

¹⁷⁷ el-İsrâ 17/50, 51; Meryem 19/7-9, 67; el-Ankebût 29/20, 21; er-Rûm 30/27; Yâsîn 36/79; Kâf 50/15.

¹⁷⁸ el-Bakara 2/164; en-Nahl 16/65; er-Rûm 30/19; Yâsîn 36/33; el-Câsiye 45/5; Kâf 50/9-11.

¹⁷⁹ el-Ankebût 29/63.

¹⁸⁰ el-En'âm 6/60.

¹⁸¹ el-Kehf 18/9-26.

¹⁸² el-Mü'min 40/57; el-Ahkâf 46/33; en-Nâziât 79/27, 28.

¹⁸³ Yasin 36/81.

Mekke Müşriklerinin Kıyamet ve Ba's Hakkındaki Soruları Üzerine Nâzil Olan Âyetlerin Düşündürdükleri

ve arza nispetle oldukça küçük olan insanın yaratılışının, kâinatın yaratılışı yanında, oldukça basit kalacağı aşikârdır.¹⁸⁴

Zıt iki şeyin bir arada bulunması muhal olmasına rağmen Allah'ın yeşil ağaçtan ateşi çıkarmış olmasını¹⁸⁵ O'nun (c.c.) yeniden diriltmeye kâdir olduğuna delil gösteren Kur'ân,¹⁸⁶ müşriklere ba's sonrası ile ilgili malumat da vermiştir. Nitekim insanların, dünyada iken yapıp ettiklerinin yazılı olduğu amel defterleriyle¹⁸⁷ yüzleşeceklerinden;¹⁸⁸ mahlûkatın dünyada işlediklerinin hesabını vermek üzere¹⁸⁹ bir mekânda bir araya getirilmeleri¹⁹⁰ anlamına gelen haşirden;¹⁹¹ amellerin miktarını gösteren, mahiyetini tasavvur etmek mümkün olmayan¹⁹² mizandan¹⁹³ ve sair âhiret ahvâlinde¹⁹⁴ bahseden âyetler mevcuttur. Tüm bu âyetler, "Hayat ancak dünyadaki hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız ve bizi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler."¹⁹⁵ diyen müşriklere¹⁹⁶ kendilerini bekleyen süreç hakkında mühim bilgiler sunmuştur.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm nüzûl devrinde Mekke'de ikamet eden ve müşrik olarak adlandırdığı insanların yaşantılarına, kültürel seviyelerine, din telakkilerine, davranışlarına ve psikolojilerine dair önemli bilgiler sunmuştur.

Mekke dönemi müminler için oldukça meşakkatli bir süreçtir. Zira tebliğe gönüllerini açarak Hz. Muhammed'in etrafında kenetlenen insanların sayıca az olmaları müşriklerin cüretkârlığını artırmıştır.

Müşrikler Hz. Peygamber'e gaybî meseleler hakkında alay ve tahrik amaçlı birçok soru sormuşlardır. Soru Kur'ân'da bazen "İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi ki ... Çürümüş kemikleri kim diriltecekmiş!" diyerek, Bize misal vermeye kalkar?" ve "Ölup toprak ve bir yığın kemik olduğumuzda mı diriltileceğiz?" örneklerinde olduğu gibi doğrudan muhatabın sözü nakledilerek yer almış; bazen de soruya "Birbirlerine neyi soruyorlar?", "İnsan, kemiklerini bir araya toplayamayız mı sanıyor?" ifadelerinde görüldüğü üzere bir başka soruyla işaret edilmiştir.

Allah inancına sahip olmalarına rağmen ahiretin varlığını kabullenemeyen malum zümrenin Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan suallerinin ölüm sonrası sürecin ilk iki safhası olan kıyamet ve ba's odaklı olduğu müşahede edilmektedir. Dillerine kıyamet ve ba'sı dolamakla birlikte onların asıl korkularının

¹⁸⁴ Muhammed Gazâlî, *Akâdetü'l-Müslim* (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1980), 259.

¹⁸⁵ Yâsîn 36/80.

¹⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/491.

¹⁸⁷ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-emâli* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 40.

¹⁸⁸ el-Kehf 18/49; el-Hâkka; 69/19, 20, 25, 29; el-İnşikâk 84/7, 9, 10, 12.

¹⁸⁹ el-Enbiyâ 21/1. İbni Abbas'tan bu ayetteki "insanlar" ifadesiyle kastedilenlerin müşrikler olduğu rivayet olunmuştur. Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 17/2.

¹⁹⁰ Mekki, *el-Beyân fi erkânî'l-İman*, 332.

¹⁹¹ el-Kehf 18/47; el-Kamer 54/7, 8; Hûd 11/103.

¹⁹² Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-emâli*, 41; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 137.

¹⁹³ el-A'râf 7/8; el-Enbiyâ 21/ 47.

¹⁹⁴ es-Secde 32/19; el-Vâkıa 56/35-38; Meryem 19/86; ed-Duhân 44/43-46.

¹⁹⁵ el-Câsiye 45/24.

¹⁹⁶ Taberi, *Camîu'l-beyân*, 21/95.

zulümlerinin hesabını verecekleri ve cezasını çekecekleri diğer ahiret merhaleleri olduğu aşikârdır.

Mekke müşriklerinin kıyametle ilgili suallerine Kur'ân'ın verdiği cevaplar malum hadisenin nasıl gerçekleşeceğine dair bilgiler içerir. Âyetlerde fonetik ve şekilsel olarak okuyanı ve dinleyeni etkileyecek bir üslûp hâkimdir. Hadisenin gerçekleşmesinin kesin ve yakın olduğu ifade edilmekle birlikte vaktinin insanlarca bilinemeyeceği vurgulanmaktadır. Kur'ân, insanın dünyadaki yaşantısının ne kadar da kısa olduğunun farkına varmasına vesile olacağını beyan ettiği bu müthiş olayı muhataplarını derinden etkileyecek tasvirler eşliğinde sunmuştur.

Kur'ân'da kıyamet ve ba's konularının beraberce yer aldığı bazı sûreler mevcuttur. Bu iki mesele hakkında müşriklerce sorulan kısa sorulara Kur'ân'ın verdiği cevapların muhtevaları oldukça geniştir. Âyetlerde, peygamberlerin ba's hakkında verdiği bilgilerin geçmişte Mekke müşriklerinin ataları tarafından da reddedildiği ifade edilmektedir. Müşrikler kendilerinin de ikrar ettiği bu durumu inkâr gerekçeleri arasında zikretmişlerdir. Onlar malum meselenin asırlardır anlatıla gelmesine rağmen hala gerçekleşmemiş olmasının gerçekleşmeyeceğinin delili olduğu yanılığına düşmüşlerdir. Müşriklerin ba'sı inkâr etme sebeplerinden biri de bedenlerin çürüyüp toprağa karıştıktan sonra daha önceki şekliyle sahiplerine iade edilmesinin zor olduğunu düşünmeleridir. Onların Allah'ın varlığını ve kudretini kabul etmelerine rağmen bu tarz söylemler üretmeleri içerisinde bocaladıkları kafa karışıklığının ve tutarsızlığın izharıdır.

Müşrikler, Kur'ân'ın kendilerine nispet ettiği bazı ifadeleri Hz. Muhammed'i ve O'nun yeniden dirilmeye ilgili verdiği bilgileri itibarsızlaştırmak amacıyla sarf etmişlerdir. Onlar kendilerine tebliğ edilen uhrevî malumatın zenginlerin dünyevî lezzetlerden istifadesini engellemek, yoksulları ise avutmak gayesiyle uydurulmuş olduğunu düşünmektedirler. Kur'ân, söz konusu münkir güruhu ba'sın kesinlikle gerçekleşeceği hususunda ikna etmek amacıyla birçok delil sunmuştur. Onlara, dünyadaki yaşantılarını inkârcı olarak tamamlamaları durumunda, ahirette ne tür bir muameleye maruz kalacaklarını tekrar tekrar hatırlatmıştır.

Kaynakça

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fitarîhi'l-Arab*. 10 Cilt. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1970.
- Aliyyü'l-Kârî. *Şerhu'l-emâlî*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Âlûsî, Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-firak*. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. 7 Cilt. thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr. 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Ebû Hakâ, Ahmed. *Mu'cemü'n-nefâis*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Erul, Bünyamin. "Varaka b. Nevfel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/517. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed. *Tehzîbü'l-luğa*. 8 Cilt. thk. Muhammed İvaz Mir'ab. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Firûzâbâdî. *Kâmûsu'l-muhît*. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Gazâlî, Muhammed. *Akîdetü'l-Müslim*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1980.
- İsfahânî, Râğib. *Müfredât*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2005.

Mekke Müşriklerinin Kıyamet ve Ba's Hakkındaki Soruları Üzerine Nâzil Olan
Âyetlerin Düşündürdükleri

- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, ts.
- İbn-i Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitâbü'l-esnâm*. çev. Beyzâ Düşüngen. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- İbn-i Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. yy: Dâr'u Hicr, 1997.
- İbn-i Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbni Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. 6. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr*. 9 Cilt. 3. Basım. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâeddîn el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Îcî, Adududdîn. *el-Mevâkif fi ilmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İsmail bin Abbâd. *Muhîtu'l-luğa*. thk. Muhammed Hasen Âli Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Karagöz vd., İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 5. Basım. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2010.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karataş, Şuayip. "Kur'an'da Tevhidin Zitti Olarak Şirk Kavramı". *Uluslararası Hz. İbrâhim ve Nübüvvet Sempozyumu*. 1 (2019). 199-222.
- Kılıç, Sadık. "Kutsalın Tezâhürü ve Kur'an'da Taş Kavram Alanı". *EKEV Akademi Dergisi*. 3/1 (2001): 1-23.
- Köksal, Mustafa Âsım. *İslâm Târîhi*. 11 Cilt. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1981.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. 11. Basım. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1985.
- Kutub, Seyyid. *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çizgi Yayınları, ts.
- Matürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-Sünne*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mekkî, Mecc. *el-Beyân fi erkâni'l-iman*. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2003.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. 7 Cilt. çev. Muhammed Hân Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 11/1 (Ocak-Haziran 2014): 9-50.
- Suyûtî, Celalettin Abdurrahmân. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. 3. Basım. Dımaşk: Dâr'u İbn-i Kesîr, 2000.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Camîu'l-beyan an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001.

Mekke Müşriklerinin Kıyamet ve Ba's Hakkındaki Soruları Üzerine Nâzil Olan
Âyetlerin Düşündürdükleri

Taftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l- akâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi,
ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*. 4 Cilt.
Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

ÇAĞDAŞ DÖNEMDE KUR'AN MUHTEVASINA YÖNELİK ÇALIŞMA TÜRLERİ HAKKINDA BİR İNCELEME

AN ANALYSIS ON WORK TYPES REGARDING THE CONTENT OF THE QUR'AN IN THE CONTEMPORARY PERIOD

Abdullah KARACA

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı,
akaraca@selcuk.edu.tr,
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6755-257X

Öz*

Çağdaş dönemde Kur'an muhtevasına dair çalışmalar özel bir ilgi alanı olmuş ve bu amaçla çeşitli kitaplar telif edilmiştir. Kur'an içeriğini ele alan çağdaş çalışmalar, konulu tefsir araştırmaları ve başvuru kaynağı türü eserler olabilmekte, aynı zamanda akademik veya halka yönelik olarak hazırlanabilmektedir. Bu çalışma Kur'an muhtevasına yönelik hazırlanan çağdaş çalışmaların ne tür telif yöntemleri şeklinde tezahür ettiğini incelemektedir. Çalışma, tespit edilen telif türlerine örnekler vermekte ve aralarında bir tasnif denemesi yapmaktadır. Araştırmanın ulaştığı veriler neticesinde şu üç çalışma türü tespit edilmiştir: Kur'an muhtevasını müstakil bir mesele olarak inceleyen/tartışan betimleyici/teorik eserler, Kur'an'ın bütün muhtevasına yönelik çalışmalar ve Kur'an'ın başlıca konularına yönelik çalışmalar. Kur'an'ın bütün muhtevasına yönelik çalışmalar içerisinde Kur'an ansiklopedileri, fihrist türü çalışmalar, Kur'an'ın konulu tefsiri çalışmaları ve sîret eksenli Kur'an okumaları bulunmaktadır. Konularına göre ayrılmış mealleri, tefsir fihristlerini ve *tebvîb* türü çalışmaları fihrist türü eserlere; Kur'an'ın sistematik bir yapıya sahip oluşu ve tenâsübü ile ilgili eserleri de Kur'an'ın konulu tefsiri çalışmalarına dâhil edebiliriz. Bazı tefsirler ve mealler de âyetleri konu başlıkları altında izah etmektedir. Kur'an'ın başlıca konularına yönelik çalışmalar ise küçük hacimli Kur'an ansiklopedileri, Kur'an'ın ana konularını ele alan eserler, Kur'an'ın ilkelerine/prensiplerine dair eserler, kavram çalışmaları ve Kur'an'ın maksatlarına

* Bu çalışma hazırlanırken, 04.01.2019 tarihinde Prof. Dr. Ömer Çelik'in danışmanlığı ve destekleriyle tamamladığımız "Kur'an Muhtevası Bağlamında Kur'an Ansiklopedilerinin Tahlil ve Değerlendirmesi" başlıklı yüksek lisans tezimizin (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019) birinci bölümünden istifade edilmiş, gerekli düzenleme ve ilaveler yapılmıştır/ During the preparation of this study, the first part of my master thesis "An Analysis and Evaluation of Encyclopedias of the Qur'an in Terms of the Content of the Qur'an", (Marmara University, İstanbul/Turkey, 2019), completed on 04.01.2019 by the advisory and support of Prof. Dr. Ömer Çelik, was utilized, additionally, necessary arrangements and additions were included.

yönelik eserlerden oluşmaktadır. Âyet seçimleri ile oluşturulan eserler ve konulara göre renklendirilen Mushaflar ana konuları tespit eden eserlere dâhil edilebilir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kur'an muhtevası, Konulu Tefsir, Başvuru Kaynakları

Abstract

Studies on the content of the Quran in the contemporary period have been a special area of interest and various books have been written for this purpose. Contemporary works that deal with the content of the Quran can be thematic tafsir and reference books as well as can be prepared academically or for the general public. This study examines the types of contemporary works prepared for the content of the Quran. The study examples of types of related works found out and makes a classification attempt between them. As a result of the data obtained by the research, the following three types of works have been identified: descriptive/theoretical works that examine/discuss the content of the Quran as a matter, studies on the whole content of the Quran and studies on the main subjects of the Quran. Among the studies on the whole content of the Quran, there are encyclopaedias of the Quran, index studies, thematic tafsirs and readings of the Quran based on sîra. The translations of the Quran classified according to their subjects, exegesis indexes and *tabvib* works can be included in index type works. The works related to the systematic structure of the Quran and its coherence can be included in the thematic interpretation of the Quran. Some commentaries and translations of the Quran also interpret Quranic verses under subject headings. Studies on the main subjects of the Quran consist of small-volume Quran encyclopaedias, works dealing with the main topics of the Quran, works on the principles/doctrines of the Quran, concept studies and works on the purposes of the Quran. The works created with the verse selections and the Mushafs coloured according to the subject can be included in the works that determine the main subjects.

Keywords: Tafsir, Quran, The Content of The Quran, Thematic Exegesis, Reference Books

Giriş

Kur'an, içerdiği konuları belli bir tertip ile ele almamakta, farklı konuları iç içe sunmaktadır. Âyetler bir konuyu işlerken, daha başka konulara da atıfta bulunmaktadır.¹ Âyetlerin siyak-sibak çerçevesi, doğrudan veya dolaylı olarak diğer pasajlarla irtibat halindedir. Bu sebeple, değil bir âyet grubu, bir terkip bile birden fazla hedef gözetebilmekte, birimler tek bir konuya kolayca tahsis edilememektedir.² Kur'an'ın 'i'câz' yönü ile muhtevası irtibatlandırılarak, onun zengin bir içeriğe sahip olduğuna dair de yaygın bir kanaat vardır. Örneğin, Râğıb el-İşfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) Kur'an'ın pek çok manayı içermesini mucize

¹ Hasan Yılmaz, *Kur'ân ve Muhtevası-Tematik ve Sistematik Bir İnceleme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 15.

² Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2011), 155.

yönlerinden saymaktadır.³ Kur'an'ı yorumlayan insanların farklı zaman ve zemine ait oluşu Kur'an muhtevasını -muhataplar açısından- esnek kılan bir diğer husustur. Dolayısıyla, Kur'an'ın yapısı, i'câz meselesi ve muhatapların farklılığı gibi etmenlerle, "Kur'an muhtevası" algısı önemli ölçüde öznel bir karakter taşımaktadır.

Kur'ân ve muhtevası kendine özgü olduğu için, ondaki konuları tespit ve tasnif ciddi manada zorluk taşımaktadır. Kur'ân muhtevasının özgün oluşu, doğal olarak onun muhtevasına yönelik yaklaşımları da çeşitlendirecektir. Zira Kur'ân muhtevasına yönelik farklı farklı açıklamalar, sınıflandırmalar yapılmaktadır. Durum böyle olunca, Kur'ân muhtevasına yönelik çalışmalar bir nevi öznel yaklaşımlar olacaktır. Esasen Kur'ân muhtevasına yönelik çalışmalardaki farklılık, bir bakıma onun muhtevasının kapsamlı veya -en azından- hususi oluşuna delil teşkil etmektedir.⁴

Çağdaş dönemde Kur'an hakkındaki çalışmalar, geçmişe nazaran nitelik ve nicelik açısından farklılıklar taşımaktadır. Bu meyanda, Kur'an muhtevasının günümüzde özel bir ilgi alanı haline geldiği söylenebilir. Günümüzde Kur'an muhtevası hakkında birçok çalışma yapılmaktadır. Çalışmamız, yakın dönemde Kur'an muhtevasını ele alan farklı çalışma türlerini tespit etme amacını taşımaktadır. Kur'an muhtevasını inceleme açısından farklı hareket noktaları bulunmaktadır. Kimi çalışmalar Kur'an'ın maksatlarını ele alırken, kimi çalışmalar Kur'an ilkelerini/prensiplerini incelemektedir. Yine, bazı eserler konu endekli iken, bazı çalışmalar kelime-kavram merkezli oluşturulmaktadır. İncelenecek çalışmaların bir kısmı "konulu tefsir" türü eserler arasında yer alabilecek yapıdadır. Diğer bir kısmı da Kur'an araştırmaları hakkında başvuru türü eserler niteliğindedir.⁵ Kur'an muhtevası ile ilgili teliflerin bir kısmı akademik mahiyette iken, kimi çalışmalar halka yönelik olabilmektedir. İster konulu tefsir türünden olsun ister başvuru kaynağı olsun ister akademik ister halka yönelik olsun, Kur'an'ın muhtevası ile ilgilenen tüm çalışmalar, "Kur'an muhtevasına yönelik telifler" şeklinde bir şemsiye kavramın içerisinde değerlendirilebilir. Biz bu çalışmada, Kur'an muhtevası ile ilgili farklı çalışma türlerini tespit edeceğiz. Ayrıca, tespit ettiğimiz telif türleri arasında bir tasnif ortaya koyacağız.

Kur'an'ın her bilgiyi içerip içermediği, Kur'an'da kavram bulunup bulunmadığı, kavramın muhteva temsili noktasında işlevsel olup olamayacağı, kelime-kavram ayrımının nasıl belirlenebileceği gibi hususlar tartışmaya açıktır.⁶

³ er-Râğıb el-İşfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Şafvân Adnân Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 53.

⁴ Hasan Yılmaz, *Kur'ân ve Muhtevası*, 110.

⁵ Kur'an ve Tefsir araştırmaları ile ilgili başvuru kaynakları hakkında bk. Muhammet Abay, "Kur'an ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (01 Eylül 2012), 390-437.

⁶ Kur'an'da geçen her kelime ve konunun müstakil bir mevzu teşkil edip etmediği, daha açık bir ifadeyle, nüzul süreci göz önünde bulundurulduğu takdirde Kur'an'da geçen veya işaret edilen her bir kavram ve mevzunun müstakil olarak araştırmaya konu olup olamayacağı başlı başına bir meseledir. Mesela, erken dönem Mekki âyetlerde öne çıkan *şalât*, *tezkiye*, *hasene*, *seyyie* gibi kavramların ve yaratılış ile ilgili ifadelerin müstakil konu olamayıp, "tevhit-şirk", "meâd" ve "adalet"

Çalışmamız ideal bir Kur'an tasavvuru oluşturmanın imkanını tartışmayı değil, vakıa ve literatür üzerinden Kur'an muhtevasına yönelik ilginin yansımalarını sunmayı ve Kur'an içeriğine ilgi duyan araştırmacılara muhtemel başvuru alanları göstermeyi amaçlamaktadır. Kısaca, araştırmamız neticesinde, tefsir araştırmalarında, "Kur'an muhtevasına yönelik eser türleri" gibi bir alana dikkat çekmeyi amaçlamaktayız. Ayrıca, Kur'an muhtevasına ilgi duyan okurlara, araştırmalarında ne tür kaynaklara/kaynak türlerine başvurabileceklerine dair bir fikir sunma gayesini de gütmekteyiz. Öncelikle belirtmeliyiz ki çalışmamız literatürde tespit edilmemiş, yeni veya nadir eser türleri tespiti gibi bir amaç taşımamaktadır. Zira işaret edeceğimiz eserler ve eser türleri başvuru kaynakları ve konulu tefsir araştırmalarında tanıtılmaktadır. Biz, farklı perspektiflere ve farklı başlıklara sahip eser türlerini, "Kur'an muhtevasına dair veri sunma" potansiyeline haiz olmaları açısından bir araya getirecek, "Kur'an muhtevası araştırmaları" diye muhtemel bir alana işaret edeceğiz.

Çalışmamızda tespit edilecek telif türlerine örnekler verilecektir. Aynı başlık altına girebilecek tüm eserlerin tespiti, karşılaştırılması ve dökümü amaçlanmamaktadır. Telif türleri tanıtılırken kapsamlı incelemeler ve kıyaslamalar giriş mahiyetindeki bir çalışmanın sınırlarını zorlayacağı için, zaman zaman genel değerlendirmeler ile yetinilecektir. Dolayısıyla çalışmamız, Kur'an içeriğine dair çağdaş çalışma türlerine giriş yapıp panoramik bir bakış atma amacını taşımaktadır.

İlk olarak çağdaş dönemde Kur'an'a yönelik çalışmalarda görülen değişime işaret etme amacıyla klasik döneme ait Kur'an muhtevasıyla alakalı bazı çalışmalara kısaca işaret edilecektir. Daha sonra çağdaş dönem telif türleri incelenecek ve bunlar üç yan başlıkta ele alınacaktır. Öncelikle Kur'an muhtevasını bir mesele olarak ele alan eserlerin telif edildiğine dikkat çekilip diğer çalışmalar ikiye ayrılacaktır. İlk kısım "Kur'an'ın bütün muhtevasına yönelik çalışmalar" şeklinde, ikinci kısım ise "Kur'an'ın başlıca konularına yönelik çalışmalar" şeklinde ifade edilecektir.

1. Klasik Dönemde Kur'an Muhtevası Hakkındaki Kaynaklar ve Çalışmalara Örnekler

Kur'an muhtevasına dair bilgiler ilk olarak bizzat Kur'an'ın kendisinden elde edilmektedir. Kur'an'ın kendisini nitelediği bazı isimleri ve sıfatları, onun muhtevası

gibi temel kavramların anlam örgüsünden birer parça, istidlal unsuru oldukları ileri sürülmektedir. Bk. Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Sürelerin Muhteva Tahlihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 7, 443. Hatta Bazı akademisyenler tarafından, Kur'an'ın teknik anlamda tek konusunun 'tevhit' olduğu iddia edilmektedir. Hasan Elik, "Nüzûl Dönemini Esas Alan Bir Tefsir Çalışması Olarak 'Tevhit Mesajı' ve Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar", *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları - I*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer, 2017), 95-96. Diğer taraftan Kur'an'da her bilginin mevcut olduğu da farklı dönemlerde dile getirilen bir iddidir. Bk. İsmail Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi-Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/1 (2003), 236-242. Diyebiliriz ki Kur'an'ın her şeyi içerdiği ve Kur'an'ın sadece bir(kaç) ana mesaj(lar)ını konu edinip diğer konuları bu bağlamda sadece araç olarak kullandığı şeklindeki iki yaklaşım, Kur'an muhtevası algısı hakkında iki ucu temsil etmektedir.

ile ilgili olabilmektedir. Ayrıca vahiy ediliş amacına dair zikrettiği çeşitli sebepler, hedefler de muhtevası bağlamında önemli veriler içerebilmektedir. Mesela Kur'an'ın *ez-zıkr* diye isimlendirilmesi öğütler, geçmiş ümmetlerden haberler veya farzlar ve müeyyideler içermesine dayanır.⁷ Sıfatlarından *el-mufaşşal* ise bir yoruma göre Kur'an'ın sırasıyla sûre, âyet, hükümler, vaad gibi içeriklere ayrılmasına ve deliller ihtiva etmesine yöneliktir.⁸ Kur'an'ın indiriliş amaçlarından olan 'problemlerin çözümü' ve 'müjdelemek için gönderilişi' de muhtevası ile alakalıdır.⁹ Görüyoruz ki, Kur'an bazı isim ve nitelikleriyle kendi muhtevasına işarette bulunmaktadır.

Bazı rivâyetlere göre Kur'an muhtevası Hz. Peygamber'in açıklamalarına da konu olmuştur. Örneğin, merfû bir rivâyette şöyle buyrulmaktadır:

"Kur'an'ı i'rab ediniz (doğru ifade ediniz, anlayınız, açıklayınız) ve onun kapalı kısımlarını (غرائبه) araştırınız, onun garip kısımları farzlar ve hadlerdir. Ayrıca, Kur'an beş vecih üzere nazil oldu: *Helal, haram, muhkem, müteşâbih ve emsâl*. Helal kısım ile amel edin, haram kısımdan kaçının, muhkeme tabi olun, müteşâbihe inanın ve emsâlden ibret alın."¹⁰

Kur'an muhtevası hakkında –veciz de olsa- sahabeden aktarılan bilgiler de vardır. Mesela, Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652) şu sözü, Kur'an'ın içeriğine yönelik bir yargı bildirmektedir: "Geçmiştekilerin ve sonrakilerin ilmini araştıran kimse Kur'an'ı çokça incelesin".¹¹ Yine, İbn Abbâs (ö. 68/687-88) *hikmet* kelimesini şöyle tefsir eder: "Hikmet Kur'an'ı, yani onun nâsihini, mensûhunu, muhkemini, müteşâbihini, mukaddemini, muahharını, helalini, haramını ve emsâlini bilmektir".¹² Anlaşıyor ki, Kur'an âyetlerinde, Hz. Peygamber'in ifadelerinde ve selevin sözlerinde Kur'an'ın muhtevasına dair işaretler bulunmaktadır.

Kur'an-ı Kerîm'e dair günümüze kadar telif edilen çalışmaların genel olarak "Tefsir" ve "'Ulûmu'-Kur'ân" olmak üzere iki ana başlıkta seyrettiği söylenebilir.¹³

⁷ Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûfî, *el-İtkân fi 'ulûmi'-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed Zümerli (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2005), 138; Zülfikar Durmuş, *Kur'an'a Göre Kur'an* (İstanbul: Rağbet, 2012), 54.

⁸ Durmuş, *Kur'an'a Göre Kur'an*, 152.

⁹ Durmuş, *Kur'an'a Göre Kur'an*, 207, 223.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid, Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003, 3/548 (No. 2095); Hâfız Ebû Fadl Celâleddîn 'Abdurrahmân Celâleddîn es-Süyûfî, *ed-Dürü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993) 2/150. Bazı rivâyetlerden hareketle bazı âlimlerin Kur'an'ın muhtevasına yönelik çıkarımda bulunduğu görülmektedir. Örneğin, "İhlâs sûresi Kur'an'ın üçte birine denktir" rivâyeti Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından şöyle açıklanmaktadır: "*Kur'an'ın önemli üç konusu vardır: Marifetullah, ahiret ve doğru yol. İşte İhlas sûresi bunlardan Marifetullah, tevhid ve takdis ile ilgilenir... Bu sebeple Kur'an'ın üçte birine denk gelir*". Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî et-Tûsî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Reşîd Rızâ el-Gabbânî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-'ulûm, 1986), 77-78. Bu izahtan yola çıkarak, bazı rivâyetlerin zımnen Kur'an muhtevasına işaret ettiğini ileri sürebiliriz.

¹¹ Süyûfî, *el-İtkân*, 873.

¹² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 5/8.

¹³ Bk. Abdülhamit Birışık, "Kur'an (Literatür)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/417.

Bu sebeple, çağdaş dönem öncesi Kur'an etrafında gelişen literatüre bu iki alan açısından bakmak isabetli olacaktır.

Klasik dönemde rivâyet ve dirâyet ağırlıklı tefsirlerde, Kur'an'ın tertip sırasına göre ve parçacı bir yaklaşımla ele alındığı, bunun uzun bir dönem devam ettiği ifade edilmektedir.¹⁴ Fıkhî tefsirlerin bu genel değerlendirmeye uyup uymadığı meselesi, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Ahkâm tefsirleri, fıkıh bablarına veya Mushaf tertibine göre düzenlenmesi sebebiyle iki biçime sahiptir.¹⁵ Dolayısıyla, bilhassa fıkıh bablarına göre tanzim edilen ahkâm tefsirlerini, zikredilen genel ifade altında değerlendirmek tartışmaya açıktır. Ayrıca, "Kıyasü'-Kur'ân" veya "Kıyasü'l-Enbiya" türü eserler, klasik dönemde geleneksel tefsir metodunun yaygın tarzı olan Mushaf tertibi üzere tefsiri, "konusal bütünlük" lehine tercih etmeyen yaklaşımların da bulunduğunu göstermektedir.¹⁶ Yine, kimi eserlerde bazı 'ulûmu'-Kur'ân çalışmalarının konulu tefsirin bir kısmı olarak telakki edilişi ve "genel konulu tefsir" şeklinde değerlendirilişi bu noktada dikkat çekmektedir.¹⁷

Kur'an ilimlerinin konulu tefsir olup olamayacağı tartışılması gereken bir konu olmakla birlikte, Kur'an ilimlerinin Kur'an muhtevası ile dolaylı şekilde alakası bulunduğunu düşünüyoruz. Nitekim Kur'an ilimlerini tasnif eden bazı çağdaş çalışmalar "Muhkem-Müteşâbih", "Müşkilü'-Kur'ân" ve "Münâsebâtü'-Kur'ân" gibi disiplinleri "Kur'an'ın anlamıyla ilgili ilimler" çerçevesinde değerlendirmektedir.¹⁸ 'Ulûmu'-Kur'ân bahislerinde Kur'an muhtevasına farklı konu başlıklarında temas edildiği görülmektedir. Örneğin, *el-İtkân*'ın Kur'ân muhtevası ile alakalı bazı bölümleri şunlardır: *el-'ulûmu'l-Müstenbeğa mine'l-Kur'ân* (Kur'ân'dan elde edilen ilimler), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, *Kur'ân'daki İsimler*, *Künyeler ve Lakaplar*, *Müfredâtü'l-Kur'ân*.¹⁹

Müstakil çalışmalardan bağımsız düşündüğümüz takdirde, klasik dönemde Kur'an muhtevasına yönelik bazı bilgilendirmeler ve tasniflerin tefsir eserlerinde dile getirildiğini görüyoruz. Tefsir eserlerinin gerek mukaddimelerinde gerekse bazı

¹⁴ Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), xix.

¹⁵ Selim Türkan - Süleyman Gezer, "Fıkhi Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 1/187-195.

¹⁶ Bilal Gökçir, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçir vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 455.

¹⁷ Abdussettar Fethullah Said, *el-Medhal ile't-tefsiri'l-mevdû'i* (Kahire: Dâru't-Tevzî ve'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1991), 24.

¹⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 165-218.

¹⁹ es-Süyûfî, *el-İtkân*, 725-732, 746-765, 815-820. Ömer Nasûhî Bilmen Müfredâtü'l-Kur'ân ilmini şöyle tarif eder: "Bu ilim Kur'ân-ı Azîm'deki âyetlerin mânâları ve hükümleri itibariyle hususî hallerinden bahseder. Binaenaleyh hangi âyetlerin en belîğ, en ziyade mânâları camî', hangi âyetlerin en ziyade beşâret verici veya korku arttırıcı bulunduğu bu ilim sayesinde malûm olur". Bk. Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1/118. *el-İtkân*'da Kur'an muhtevası ile dolaylı yoldan alaka içeren başlık örnekleri için bk. Abdullah Karaca, *Kur'ân Muhtevası Bağlamında Kur'ân Ansiklopedilerinin Tahlil ve Değerlendirmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 136-144.

âyetlerin tefsirleri esnasında Kur'an muhtevasına yönelik bilgi verilmektedir. Söz gelimi, elimize ulaşan ilk tam tefsir çalışmasının müellifi kabul edilen Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), tefsirinin hem mukaddime kısmında hem de benzer ifadelerle Nahl sûresinin 89. âyetinin tefsiri esnasında şöyle demektedir: “*Yüce Allah Kur'an'ı beş vecih üzere indirmiştir: Emir, nehiy, va'd, va'îd ve öncekilerin haberleri (haberü'l-evvelîn)*”.²⁰ Yine, İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) tefsirinin birinci mukaddimesinin üçüncü babı Kur'an muhtevası hakkındadır (*el-me'ânî ve'l-'ulûmi'lletî teteğammenuhâ'l-Ķur'ân*).²¹ el-Hevârî (ö. 280/893 civarı) de şöyle bir ifadeye bulunmuştur: “Bazı müfessirler, Kur'an'ın altı âyet (çeşidi) üzere indiğini söylemiştir: Müjdeleyen, uyarıcı, farz bildiren, emreden, yasaklayan, kıssa ve haberleri bildiren âyet.”²²

Tefsir ilminin mahiyeti tartışmalarında ve bazı tefsir tariflerinde de Kur'an muhtevası ile alakalı bilgiler bulunmaktadır. Nitekim *el-İtkân*'da nakledilen tefsir tanımlarından biri şöyledir: “*Tefsir; âyetlerin nüzulü, bunların ihtiva ettiği çeşitli yönler ve olaylar, iniş sebeplerini bilmek, ayrıca; Mekki-Medenî, muhkem müteşâbih, nâsîh-mensuh, 'umûm-huşûş, mutlak-mukayyed, mücmel-müfesser, helal ve haram, va'd ve va'îd, emir ve nehiy, ibretli ifade ve emsâli tespit etmektir*”.²³ Buradaki helal, haram, va'd, va'îd, emir, nehiy, ibretli ifade ve emsâl Kur'an'ın içeriğiyle alakalıdır.

Klasik dönemde Kur'an muhtevasına dair fikirler ve tasniflerin, tefsir eserleri dışında çeşitli eserlerde dile getirildiği de görülür. Mesela Bedreddin Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Kur'an ilimleri ile ilgili eserindeki aktarımına göre, İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) Kur'an'ın tevhit, ahbâr ve diyânât olmak üzere üç şeyi muhteva olduğunu (*Yeştemilü 'alâ şelâseti eşyâ'*) ifade etmektedir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de “*Kur'an ilimlerinin başlıcaları (Ümmü 'ulûmu'-Ķur'ân) tevhit, tezkir ve ahkâm olmak üzere üçtür*” demektedir.²⁴ Görüldüğü üzere, klasik dönemde “Kur'an ilimleri ('ulûmu'-Ķur'ân)”, “Kur'an'ın manaları (meânî'-Ķur'ân)”, “vücûh”, “âyet (grupları)” ve “Kur'an'ın içerdiği şeyler (eşyâ)” gibi başlıklarla Kur'ân'ın muhtevası kastedilmekte ve konuya ilişkin bazı bilgiler verilmektedir.

Klasik dönemde doğrudan Kur'an muhtevasına yönelik müstakil çalışmalar yoktur, denemez. Örneğin, Celaleddin Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İklîl fi'stinbâti't-tenzîl* adlı eseri Kur'an'dan elde edilecek hükümler ile alakalı bir kitaptır. Girişte

²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/121.

²¹ Ebü'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/8.

²² Hüd b. Muḥakkem el-Hevârî, *Tefsîru kitâbillâhî'l-'azîz*, thk. el-Hâcc eş-Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1990), 1/268.

²³ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 727.

²⁴ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'-Ķur'ân*, thk. ed-Dimyâţî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 24-25. Klasik dönemde Kur'an muhtevasına atıflar sadece Kur'an ilimleri veya Tefsir çalışmalarında değil, farklı alanlara dair çalışmalarda da bulunabilir. Akaid ile ilgili bir eserde Kur'an muhtevasına temas edilmesine bir örnek için bk. Molla 'Aliyyü'l-Kârî, *Şerhü'l-fıkhi'l-ekber*, thk. Mervan Muhammed eş-Şa'âr (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2016), 39-40.

Kur'an'ın bütün ilimlerin kaynağı olduğu ve her şeyin bilgisinin Kur'an'da mevcut olduğunu ifade eden Süyûtî, bu eseri Kur'an'da bulunan fikhî, usulle ilgili, itikâdî çıkarımlar ve bunların haricindeki bazı ilimler hakkında bilgiler vermek için telif etmiştir.²⁵ Eserin Mushaf tertibine göre düzenlenmesi, Kur'an muhtevasına yönelik sistemli bilgiye ulaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Klasik dönemde Kur'an muhtevasına yönelik çalışmalar içerisinde, Mushaf tertibine göre düzenlenmeyenler de vardır. Meselâ, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Cevâhirü'l-Kur'ân* adlı eseri büyük oranda Kur'an muhtevası ile ilgilidir. Bu eserde Kur'an'ın özellikleri, incelikleri ve sırları açıklanmaktadır. Eserde Kur'an'ı Kerim'in çok değerli hazinelere sahip bir okyanus olduğu vurgulanmakta, bu okyanustan elde edilen dinî ve diğer ilimlere değinilmektedir.²⁶ Yine, İbnü'l-Arabî *Ķânûnu't-te'vil* adlı eserinde Kur'an'a tematik yaklaşımı çağrıştıran bazı ifadeler kullanmaktadır.²⁷ Bir değerlendirmeye göre İbnü'l-Arabî, klasik tefsir geleneğinde modern anlamdakine benzer bir konulu tefsir hususunda ilk kafa yoranların başında gelmektedir.²⁸

Klasik dönemde Kur'an muhtevasına yönelik eserleri ortaya koymak adına yapılacak kapsamlı bir tarama ile daha başka eserler de keşfedebilir. Burada vurgulamak istediğimiz husus şudur: Klasik dönemde Kur'an muhtevasına yönelik çeşitli görüşler, incelemeler ve telifler bulunmaktadır. Ayrıca tefsir ilminin mahiyeti gibi çeşitli konularda Kur'an muhtevasına temas edilmiştir.

2. Kur'an Muhtevasına Yönelik Çağdaş Telif Türleri

Çağdaş dönemde Kur'an muhtevasına yönelik çalışmalarda gözle görülür bir canlanma müşahede edilmektedir. Öyle ki Kur'an muhtevasına özel çalışmalar ivme kazanmış ve farklı çalışma türleri ortaya çıkmıştır.²⁹

Kur'an muhtevasına yönelik söz konusu ilgi, çağdaş dönem Kur'an algısı ile irtibatlandırılabilir. Bilindiği üzere çağdaş dönemde bizzat Kur'an'ı Kerim'in kendisinin konuşması amaçlanmış ve kendisi anlaşılmaya çalışılmıştır.³⁰ Klasik dönemle çağdaş dönemin Kur'an muhtevası algılarındaki farklılığı gösteren muhtemel delillerden biri de müfessirin donanımı çerçevesinde görülen değişimdir. Rey ile tefsir tartışmaları sonrasında müfessirin donanımı gündeme gelmiştir. Müfessirin bilmesi gereken ilimler dönemlere göre farklı yaklaşım ve kapsamlarla ele alınmıştır. Klasik dönemde söz konusu şartlar genel anlamda İslâmî ilimlerin kendi iç dinamikleriyle alakalı iken, modern dönemde ileri sürülen bazı şartlarda

²⁵ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İklîl fi'stinbâti't-tenzîl*, thk. el-Ğumârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 10-11.

²⁶ el-Gazâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 14-20. Eserin tanıtımı için bk. H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî (Eserleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/523; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmam Gazâlî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 61.

²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. İbnü'l-Arabî el-Me'âfirî el-İşbîlî, *Ķânûnu't-te'vil*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Cidde-Beyrût: Dâru'l-Kible li's-Şekafeti'l-İslâmiyye, Müessesetü 'ulûmî-Kur'ân, 1986), 655.

²⁸ Gökkır, "Konulu Tefsir", 463-466.

²⁹ İsmail Çalışkan, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 111.

³⁰ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 66-67.

sosyal ve siyasal faktörlerin de rol oynaması dikkat çekmektedir.³¹ Ömer Nasuhi Bilmen klasik dönemde ileri sürülen şartlara ahlak, psikoloji, sosyoloji, 'ilmü't-tekvîn, astronomi, coğrafya, tarih ve siyer ilimlerini eklemektedir.³² Kur'an muhtevası algısı ile müfessirin donanımı algısı arasında irtibat kurulabilir. Söz gelimi, Kur'an tefsiri için, sosyolojiyi şart koşan bir düşünce, Kur'ân'da bu ilimle ilgili verilerin bulunduğu algısından yola çıkıyor olabilir. Yine, bilimsel tefsirin çağımızda popüler oluşu da Kur'an muhtevası ve i'câz algısındaki dönüşüm ve beklentileri gösteren bir diğer olgu olarak nitelenebilir.

Kur'an muhtevasına yönelik malumat içeren kaynaklar ve çalışmalar oldukça çoktur. Burada bir sınır belirleyip bu sınır içerisindeki çalışmalara örnek vermek gerekmektedir. Bu sınırı "özel" ve "kapsamlı çalışmalar" şeklinde belirleyebiliriz. İlk ölçümüz eserlerin Kur'an muhtevasına özel çalışmalar olmasıdır. Kur'an muhtevasını hedefleyen müstakil çalışmalar yanında, doğrudan alakalı olmayıp bu konuya değinen veya alt başlık olarak bu konuyu ele alan çalışmalara rastlanır. Mesela, Osman Keskiöğlü *Kur'an-ı Kerîm Bilgileri* adlı eserinde "Kur'an-ı Kerîm'in Mevzuu" adında bir başlık açıp Kur'an içeriğine dair bilgiler vermektedir.³³ Kur'an ve tefsir ile ilgili olmayıp Kur'an muhtevasına değinen çalışmalar da mevcuttur. Söz gelimi, genel olarak İslam dinini anlatan bir eserde Kur'an muhtevasına temas edildiği görülebilir.³⁴ Yine, Kelam ilmine dair giriş niteliğinde bir eserde de Kur'an muhtevasına temas edilebilmektedir.³⁵ Dolayısıyla burada verilecek örnekler doğrudan/sadece Kur'an muhtevasına yönelik çalışmalarla sınırlı olacaktır.

İkinci ölçümüz ise 'bütüncül yaklaşım'dır. Kur'an içeriğine yönelik çalışmaları bütüncül ve sınırlı olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Şöyle ki, Kur'an'ın içeriğinin kısmen ele alındığı çalışmalar vardır. Başta özel bir konuyu/konuları ele alan konulu tefsir çalışmaları olmak üzere birçok çalışma Kur'an muhtevasını kısmen, yani bazı başlıklar ekseninde ele almaktadır *Kur'an'da Nifak*,³⁶ *Kur'an'da Cehennem*,³⁷ *Kur'ân'da Sebilüllah Kavramı*³⁸, *Kur'an'da Din Kavramı*³⁹ ve *Kavram ve Olgu Yönüyle Kur'ân'da Ticaret*⁴⁰ gibi sınırlı çalışmalara Kur'an muhtevasına yönelik kapsayıcı bilgi vermemeleri ve bu çalışmayı doğrudan ilgilendirmemeleri hasebiyle

³¹ Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, c. XIII, sa. 3, (Kış, 2013), 9.

³² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/139.

³³ Osman Keskiöğlü, *Nüzulünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 246-248.

³⁴ Abdülhamit Birışık, "Kur'an-ı Kerîm'i Bilmek", *İslam'a Giriş/Gençliğin İslam Bilgisi*, ed. Hayati Hökelekli (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 118-132.

³⁵ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 21. Baskı (İstanbul: Ensar, 2014), 272.

³⁶ Hüseyin Çelik, *Kur'an'da Nifak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018).

³⁷ Osman Kara, *Kur'an'da Cehennem* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014).

³⁸ İbrahim Yıldız, *Kur'ân'da Sebilüllah Kavramı* (Bursa: Emin Yayınları, 2015).

³⁹ İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

⁴⁰ Cengiz Güneş, *Kavram ve Olgu Yönüyle Kur'ân'da Ticaret* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2019)

burada değinilmeyecektir. Burada doğrudan/özel olarak Kur'an muhtevasını bütüncül şekilde veya ana hatlarıyla hedef alan çalışmalara değinip tasnif etmeye çalışacağız.

Kur'an'ın içeriğini hedefleyen çalışmalar içerisinde, öncelikle Kur'an muhtevasını bir mesele olarak incelemeye ve tanıtmaya çalışan eserler bulunmaktadır. Bu tarz çalışmaları "Kur'an muhtevasına yönelik betimleyici/teorik çalışmalar" olarak adlandırabiliriz. Açıklama ve tanıtmaya amaçlı bu eserlerin dışındaki çalışmaları, "Kur'an'ın bütün muhtevasına yönelik" ve "Kur'an'ın başlıca konularına yönelik" olmak üzere ikiye ayırabiliriz.

2. 1. Kur'an Muhtevasına Yönelik Betimleyici/Teorik Çalışmalar

Bir kısım çalışmalar Kur'an muhtevasını teorik olarak incelemektedir. Söz konusu çalışmalar Kur'an'ın mahiyetini ve özelliklerini incelemekte, nasıl bir içeriğe sahip olduğuna dair özlü bilgiler, tasnifler vermektedirler.

Kur'an muhtevasını özel olarak inceleyen eserlere örnek olarak Hasan Yılmaz'ın *Kur'an ve Muhtevası* adlı çalışmasını zikredebiliriz. Eserde Kur'an muhtevasına dair açıklamalar, daha önce yapılan bazı tasnifler, yazarın kendi yaklaşımı ile konu sınıflandırması gibi bölümler bulunmaktadır.⁴¹

Konuya ilişkin bir diğer örnek, Muhammed Vehbi Dereli'nin *Kur'an Muhtevası ve Yorumu* başlıklı çalışmasıdır. Yazar, "Kur'an'ın Muhtevası" başlıklı birinci bölümde, Kur'an'ın mahiyetini ve ana konularını irdelemekte, konulu tefsir örnekleri vermekte ve Kur'an hakkında bazı tanıtıcı notlar sıralamaktadır.⁴²

Kur'an muhtevasının mahiyetini tartışan bir makale örneği, İsmail Çalışkan'ın *Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi-Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım*- başlıklı çalışmasıdır. Çalışkan, Kur'an'ın her tür bilgiyi içerdiğine dair kanaatin, bazı âyetlerin lafzından değil de yorumundan elde edilmiş bir fikir olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, Kur'an'ın muhteva analizinde gaye-muhteva dengesini gözetmenin makul olacağını ifade etmektedir.⁴³

Hasan Karayığit'in *Kur'an Bugün İnseydi Muhtevası Ne Olurdu?* başlıklı çalışmasını da anmalıyız. Yazar, bu eserde ilahi kelamın yapısı ve ilâhi iradenin vahiy tarihinde izlediği hikmet gereği Kur'an'ın nasıl bir içeriğe sahip olduğunu incelemektedir. Aynı zamanda, günümüz algısı merkeze alınarak Kur'an analizinin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğine dair mütalaalar sunmaktadır.⁴⁴

Bu örnekler gösteriyor ki çağdaş çalışmalardan bazıları Kur'an muhtevasını Kur'an mahiyeti çerçevesinde incelemektedir. Yine, bazı çalışmalar da tarihsellik vb. konular ekseninde Kur'an muhtevasını analiz etmektedir.

2. 2. Kur'an'ın Bütün Muhtevasına Yönelik Çalışmalar

Kur'an'ın bütün muhtevasına dair eserleri araştırdığımızda Kur'an ansiklopedileri, fihrist türü çalışmalar, Kur'an'ın konulu tefsiri çalışmaları ve Siret eksenli okumalar şeklinde dört farklı telif tarzıyla karşılaşmaktayız.

⁴¹ Hasan Yılmaz, *Kur'an ve Muhtevası*, 6.

⁴² Muhammed Vehbi Dereli, *Kur'an Muhtevası ve Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2011), 21-48.

⁴³ Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi", 235-248.

⁴⁴ Hasan Karayığit, *Kur'an Bugün İnseydi Muhtevası Ne Olurdu?* (İstanbul: Köprü Kitapları, 2011).

2. 2. 1. Kur'an Ansiklopedileri

Kur'an ansiklopedilerinden bazıları Kur'an muhtevasına yöneliktir. Örneğin, Süleyman Ateş'in telif ettiği *Kur'an Ansiklopedisi* genel olarak Kur'an muhtevasına yani Kur'an'ın tüm konularını ele almaya yönelmiştir. Çalışma Kur'an Bilimleri Araştırmaları Vakfı (KUBA) tarafından, müellifin 1997 tarihli önsözünü ile basılmaya başlamıştır. İlave ciltler ile çalışma otuz cilde ulaşmıştır. Ateş, Kur'an'ın bütün konularını sunan ve başka bir esere müracaata ihtiyaç bırakmayan, anlaşılır bir eser telif etmeyi düşündüğünü belirtmektedir. Yine, Kur'an ile ilgili konulu tefsir çalışmaları oldukça çok olmasına rağmen, Kur'an konularının hepsini içeren ansiklopedik bir tefsirin henüz yazılmadığına, eserinin ilk olacağına işaret etmektedir. Eser, müellifin tabiriyle, "ansiklopedik bir tefsir"dir.⁴⁵

Muhammad Tahir ul-Qadri'nin hazırladığı *el-Mevsû'atü'l-Ḳur'âniyye* (انسائيكلوبيڊيا قرآني) adlı hem Urduca hem İngilizce basılan sekiz cilt hacmindeki bir çalışma da Minhaj-ul-Quran Publications tarafından 2019 yılında basılmıştır. Kapağındaki "Compilation of over 5000 Quranic topics" ifadesinden anlaşıldığı gibi, çalışma Kur'an muhtevasına dair 5000'in üzerinde konu başlığı içermektedir.

2. 2. 2. Fihrist Türü Eserler

Fihrist türü eserlerden kastımız Kur'an fihristleri ve *tebvîb* çalışmaları tarzındaki teliflerdir. Kur'an hakkında farklı fihrist çalışmaları vardır. Hafızlık geleneğinin yaygın olması gibi muhtelif sebeplerle Kur'an ile ilgili fihristlerin geç dönemlerde telif edildiği görülür. Alfabetik şekilde düzenlenen *Gâribü'-Ḳur'ân* eserleri Kur'an fihristlerinin başlangıç ürünleri olarak görülebilir.⁴⁶ İlerleyen süreçte ilim ehline yönelik hazırlanan ve hatırlatma mahiyetinde olan bazı fihristler hazırlansa da, ciddi manada Kur'an fihristi çalışmaları 19. asrın başlarında ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Günümüzde çeşitli türlerde Kur'an fihristleri bulunmaktadır.⁴⁸ İlk Kur'an fihristi örneklerini oluşturan ve âyetlerin başlangıç ifadelerine göre telif edilen *etrâf* fihristlerinin⁴⁹ ve kelime fihristlerinin Kur'an muhtevası hakkında doğrudan bilgi sunmadıklarını söyleyebiliriz. Örneğin, kelime fihristlerinde bazı zamir türlerinin dahi yerleri belirtilmektedir.⁵⁰ Bu tarz kelimeler muhteva ile doğrudan ilgili değildir. Dolayısıyla burada bizi ilgilendiren tür, konu fihristleridir.

Kur'an hakkında ilk konu fihristi Jules la Beume tarafından *Le Koran Analyse* adıyla yapılmıştır. Bu eser M. Fuad Abdulkâki tarafından *Tafşîlu âyâtî'*

⁴⁵ Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi* (İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırmaları Vakfı (KUBA), ts.), 1/3-5.

⁴⁶ Abay, "Kur'an ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları", 407-408.

⁴⁷ Ali Osman Kahveci, "Kur'an-ı Kerim Hakkında Hazırlanan İndeksler", (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 1.

⁴⁸ Bedrettin Çiftçi tarafından hazırlanan, Kur'an fihristleri ile ilgili ayrıntılı bir tasnif çalışması için bk. İnteraktif Okuma, "Kuran Fihristleri", <http://www.interaktifokuma.org/bc-fhrs-icerik.html> (Erişim 20 Ağustos 2020).

⁴⁹ Abay, "Kur'an ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları", 409.

⁵⁰ Bk. Muhammed Fuad Abdulkâki, *el- Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'-Ḳur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 138.

Kur'âni'l-Hakîm adıyla Arapça'ya da çevrilmiştir.⁵¹ Bu tarz fihristlerin Nevzat Yüksel'in *Kur'an Fihristi* adlı çalışması gibi Türkçe örnekleri de mevcuttur.⁵² Söz konusu eserlerden bazıları aynı zamanda alfabetiktir. Örneğin, Abdülvehhab Öztürk'ün hazırladığı *Kur'an-ı Kerîm Fihristi* böyledir.⁵³

Fihrist türü çalışmalar "tebvîb" ve "tasnif" gibi taksim bildiren isimler altında da telif edilebilmektedir. Mesela Ahmed İbrahim Muhannâ'nın fihristi *Tebvîbu âyi'-Kur'âni'l-Kerîm mine'n-nâhiyeti'l-mevdû'iyye* başlığını taşımaktadır.⁵⁴ Muhammed Zeki Salih'in kısa tefsirler ile de bezediği çalışmasının adı ise *et-Tertîbü ve'l-beyân 'an tafşîli âyi'-Kur'ân*'dır.⁵⁵ "Mucem" başlığını taşıyan kimi çalışmalar da fihrist görünümündedir. Mesela Subhî Abdurraûf 'Aşar'ın *el-Mu'cemü'l-mevdû'î li âyâtî'-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri fihrist görünümündedir.⁵⁶ Fihrist çalışmaları daha farklı başlıklarla da sunulabilmektedir. Mesela Erdoğan Bakkalbaşı, hazırlamış olduğu fihrist türü çalışmasını *Kur'an'daki Buyruk ve Yasaklar* başlığı ile sunmaktadır.⁵⁷

Konulara göre düzenlenmiş birçok meal çalışması da vardır.⁵⁸ Konularına ayrılmış meallerin de fihristlerin işlevine benzer fonksiyona sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmalar da âyetleri tasnif etmektedirler. Ayrıca, hemen her Kur'an mealinin konu fihristleri içerdiği de bilinmektedir.⁵⁹ Diğer taraftan "fihrist" başlığını taşıyan eserlerin bazıları meal de içermektedir.⁶⁰ Son olarak, meal rehberi olarak hazırlanan fihristler de bulunmaktadır.⁶¹

Burada, tefsir fihristlerinin de Kur'an muhtevası hakkında bilgi verme potansiyeline sahip çalışmalar olduğuna işaret etmeliyiz. Tefsir kitaplarının hacimli ve Mushaf tertibinde oluşları, âyetlerin izahı esnasında ele alınan konuları okuyucuya sunacak fihrist çalışmalarına ihtiyaç meydana getirmiştir. Yakın zamanlarda basılan tefsir eserleri muhtevaları hakkında bizzat müellif yahut diğer araştırmacılar tarafından hazırlanan fihristler içermektedir. Burada, müellifin hazırladığı fihriste Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'nin 12. cildini ve

⁵¹ Abay, "Kur'an ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları", 415. Bu çalışmanın konu fihristleri arasında en kapsamlısı olduğu söylenmektedir. Bk. Özsoy - Güler, *Konularına Göre Kur'an*, xx. Çalışma Arapça tercümesi üzerinden Türkçeye de çevrilmiştir. Bk. Muhammed Fuad Abdalbaki, *Mevzularına Göre Ayet-i Kerimeler ve Mealleri*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Şamil, ts.).

⁵² Bk. Nevzat Yüksel, *Konularına Göre Kur'an-ı Kerîm Fihristi* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000).

⁵³ Bk. Abdülvehhab Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm Fihristi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1998).

⁵⁴ Bk. Ahmed İbrahim Muhannâ, *Tebvîbu âyi'-Kur'ân'ı'l-Kerîm mine'n-nâhiyeti'l-mevdû'iyye* (Kahire: Dâru'ş-Şa'b, ts.).

⁵⁵ Bk. Muhammed Zeki Salih, *et-Tertîbü ve'l-beyân 'an tafşîli âyi'-Kur'ân*, (Bağdad: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1979).

⁵⁶ Bk. Subhî Abdurraûf 'Aşar, *el-Mu'cemü'l-mevdû'î li Âyâtî'-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.).

⁵⁷ Bk. Erdoğan Bakkalbaşı, *Kur'an'daki Buyruk ve Yasaklar* (İzmir: Tesav Yayınları, 1995).

⁵⁸ Bu eserlere ait örnekler için bk. Abay, "Kur'an ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları", 416-417. Hikmet Taşkın'ın *Kur'an Bize Ne Diyor?* başlıklı meali, "Kur'an ile İlmihal" diye bir kayıt da taşımaktadır. Bk. Hikmet Taşkın, *Kur'an Bize Ne Diyor?* (İstanbul: Madve Yayınları, 1989).

⁵⁹ Örnek için bk. Bk. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 605-620.

⁶⁰ Mesela, Özsoy ve Güler'in hazırladığı çalışma, meal de içermektedir.

⁶¹ Ertuğrul Özalp, *Türkçe Mealler İçin Alfabetik Fihrist* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012).

araştırmacıların eklediği fihristlere de Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirinin 10. cildini örnek olarak anabiliriz.⁶²

Fihrist türü çalışmalar genel anlamda Kur'an muhtevası hakkında bilgi verme özelliğine sahip olmakla beraber birtakım eksiklikler içerebilmektedir. Şöyle ki, bu eserlerden bazıları Kur'an'ın tamamını tasnif etmemektedir, bazıları da Kur'an'da geçen bütün unsurları içerip kelime dizini hüviyetine bürünmektedir.⁶³ Örneğin, bazı eserlerde "açığa vurmak", "açlığı gidermek", "açlıktan kurtarmak" gibi müstakil konu niteliğinde olmayan veya Kur'an muhtevası tasnifinde yerini belirlemek zor olan ifadelere değinilmekte;⁶⁴ bazı eserlerde de "yüz", "göz" gibi her türden kelime bir başlık teşkil edebilmektedir.⁶⁵ Bu yönüyle, fihrist türü eserlerin muhtevaya yönelik sistematik eserler olduğunu iddia etmek tartışmaya açıktır. Bu durum okurları daha sistematik çalışmalara muhtaç etmektedir ki bu ihtiyacı karşılamak amacıyla da bazı eserler hazırlanmıştır. Ömer Özsoy ve İlhami Güler tarafından hazırlanan *Konularına Göre Kur'an* adlı sistematik fihrist buna bir örnektir. Sadece lafız üzerinden gitmemeye, mana yönünü de dikkate almaya odaklanan fihrist türü çalışmaların bir diğer örneği de Abdu's-Şabûr Zağzûk'un *Mu'cemü'l-a'lâm ve'l-mevdû'ât fi'-'Kur'ân'i'l-Kerîm* adlı çalışmasıdır.⁶⁶

2. 2. 3. Kur'an'ın Konulu Tefsiri Çalışmaları

Kur'an'ın bütün muhtevasına yönelik bir diğer tür, "Kur'an'ın konulu tefsiri" çalışmalarıdır. "Kur'an'ın konulu tefsiri" ifadesini bazı çalışma başlıklarından hareketle kullanıyoruz.⁶⁷ Burada kastımız, özel bir konu veya konuları araştıran - spesifik/sınırlı- konulu tefsir eserleri değil, Kur'an'ın tümünü konu veya sûre tasnifi üzere ele alıp tefsir eden eserlerdir.

Kur'an tertibi üzere ve sûre eksenli konulu tefsir çalışmalarına Muhammed el-Gazâlî'nin *Nahve tefsîrin mevđûiyyin li süveri'-'Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserini, Kur'an'ın tamamını konularına göre tefsir eden eserlere de eş-Şeyh Nâşîr Mekârim eş-Şîrâzî'nin *Nefeħâtü-'Kur'ân* adlı çalışmasını örnek verebiliriz.⁶⁸

Kur'an'ın sistematik konu bütünlüğüne sahip olduğuna ve tenâsübüne dair çalışmalar da burada zikredilebilir.⁶⁹ Kur'an sistematliğini teorik ağırlıklı ele alan

⁶² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser, 1982) X; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar, ts.), XII.

⁶³ Özsoy - Güler, *Konularına Göre Kur'an*, xxi.

⁶⁴ Bk. Abdülvehhab Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm Fihristi*, 7.

⁶⁵ Bk. Sıtkı Güllü, *Konularına Göre Kur'an Âyetleri* (İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2010), 4/130, 147.

⁶⁶ Abdu's-Şabûr Zağzûk, *Mu'cemü'l-a'lâm ve'l-mevzû'ât fi'-'Kur'ân'i'l-Kerîm* (Kahire: Dâr' Şurûk, 1968).

⁶⁷ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Konulu Kur'an-ı Kerîm Tefsiri (Örnek Fasikül)*, Ankara, 2001. "Konulu Kur'an-ı Kerîm Tefsiri" ifadesi, burada büyük ihtimalle "Kur'an'ın tüm konularının tefsiri" anlamında kullanılmaktadır.

⁶⁸ Bk. Muhammed el-Gazâlî, *Nahve tefsîrin mevđûiyyin li süveri'-'Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâr'u's-Şurûk, 1995); Nâşîr Mekârim eş-Şîrâzî, *Nefeħâtü-'Kur'ân* (Kum: Medresetü'l-İmâm Ali b. Ebî Talib, h. 1426).

⁶⁹ Kur'an'ın bütünlüğünü ele alan çalışmaların konulu tefsir çerçevesinde değerlendirilebileceği bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir. Bk. Said, *el-Medħal*, 24-25. Ömer Kara da konulu tefsir literatürünü sayarken, bu tür eserleri "konulu tefsir yardımcı literatürü" başlığı altında, "tenâsüb ve siyâk literatürü" olarak ele almaktadır. Bk. Ömer Kara, *Tefsir Tetkikleri II*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 336-338.

çalışmaların yanı sıra⁷⁰ bazı çalışmalar Kur'an'ın tüm muhtevası için irtibat sunmaya çalışmaktadır. Bu alanda yapılan çalışmaları da Kur'an muhtevasına yönelik çalışmalar içerisinde mütalaa edebiliriz. Bu noktada Abdülmute'âl eş-Şa'îdî'nin bütün sûreleri muhteva ve uyum açısından ele alan *en-Nazmü'l-Fennî fi'Kur'ân* adlı çalışmasını örnek olarak zikredebiliriz. Kendisi eserin girişinde, Kur'an'ın da bir önsöze sahip olduğunu, sûrelerin Kur'an'ın bölümlerini oluşturduğunu iddia etmektedir. eş-Şa'îdî, önce sûrelerin nüzul tarihi ile adını ele alıp diğer sûreler ile münasebetini, amacını belirler ve sonrasında sûre içindeki konuları çeşitli başlıklar altında özetler.⁷¹

Şa'îdî'nin *en-Nazmü'l-Fennî fi'Kur'ân* eseri, Hidayet Aydar tarafından "tefsir" olarak nitelenmektedir.⁷² Bu noktada, bazı tefsirlerin ve meallerin de âyetleri konu başlıkları altında taksim ederek bir nevi fihrist yahut bütünlük örneği sunduğunu ifade etmeliyiz. Örneğin, Muhammed Mahmûd Hicâzî *et-Tefsîru'l-Vâdîh* adlı üç ciltlik veciz tefsirinde âyetleri konu başlıklarına ayırarak tefsir etmektedir.⁷³ Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* adlı meal-tefsiri de sûreleri konularına göre başlıklandırarak bölümlere ayırmaktadır.⁷⁴

Kur'an'ın bütün konularını, "kelimeler" veya "kavramlar" başlığında inceleyen eserler de vardır. Örneğin Ahmed Kalkan'ın *Ansiklopedik Kur'ân Kavramları ve Güncel Yansımaları* adlı çalışması Kur'an'ın tüm konularını kelime bazlı ele alma amacıyla hazırlanmaya başlamış, akabinde alfabetik bir kavram ansiklopedisi halinde okurlara sunulmuştur.⁷⁵

2. 2. 4. Siret Eksenli Kur'an Okumaları

Kur'an'ın bütün muhtevasına dair çalışmalardan son zikredeceğimiz kısım, siret eksenli Kur'an okumalarıdır. Burada kastımız, genel olarak nüzül sırasına göre tefsirler değildir. Söz konusu çalışmalar, hem nüzül sırasını ve sireti dikkate alan hem de bu sıralama içerisinde konu tasnifi yapan çalışmalardır.

Câbirî'nin *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakim* adlı çalışması bu noktada uygun bir örnektir. Kendisi, nüzul dönemine göre sûreleri dizip, tasnifler yapmakta, her kısım için başlıca konular belirlemektedir. Mekke dönemini altı aşamaya ayıran Câbirî, sırasıyla bu altı grubun konularını şöyle tespit etmektedir: "Nübüvvet, rububiyet ve uluhiyyet", "diriliş, hesap ve kıyamet sahneleri", "şirk eleştirisi", "davetin açıkça zikredilmesi ve civar kabilelerle iletişim", "muhasara ve Habeşistan'a hicret",

⁷⁰ Bk. Muhammed Mahmûd Hicâzî, *el-Vahdetü'l-mevdûiyye fi'Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1970).

⁷¹ Bk. Abdülmute'âl eş-Şa'îdî, *en-Nazmü'l-Fennî fi'Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.).

⁷² Hidayet Aydar, "Cumhuriyet Dönemi Tefsir Çevirileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 220.

⁷³ Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâdîh* (Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, h. 1413).

⁷⁴ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1980).

⁷⁵ Ahmed Kalkan, *Ansiklopedik Kur'ân Kavramları ve Güncel Yansımaları* (İstanbul: Kalemder Yayınları, 2011 1/XII). Nitekim konulu tefsir uygulamaları "kavram", "konu" ve "sûre" şeklinde üç tür içerisinde sınıflandırılmaktadır. Bk. Esra Gözeler, "Konulu Tefsir", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 1/234.

“muhasara sonrası civar kabilelerle iletişim ve Medine'ye hicret hazırlıkları”. Eserde Medine dönemi ise on bir alt başlık altında ele alınmaktadır⁷⁶

Kur'an'ın muhtevasını tamamen ele alan farklı çalışma türlerini bu şekilde ele aldık. “Ansiklopedi”, “konulu tefsir” ve “kavram” çalışmalarının birbirine benzeyebileceği, iç içe olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Abay, şöyle der:

*“Türkçede gerek içerdiği konu çeşitliliği, gerekse ele alınan konunun sunulduğu, yani içerik bakımından ansiklopedi tarzında olmayan ama şekil bakımından yan ansiklopedik bir görüntü arz eden pek çok kavram çalışması vardır. Bir müracaat kaynağı olmaktan ziyade belli bir ideolojik bakış açısını yansıtan bu tarz çalışmaların ilk örneğini Mevdudî'nin bir İslam ideolojisi oluşturmak amacıyla İlah, Rab, Din ve İbadet kavramlarını ele aldığı Kur'an'a Göre Dört Terim (çev. Osman Cilacı, İsmail Kaya, İstanbul: Düşünce, 1979) adlı çalışması oluşturmaktadır”*⁷⁷

Abay daha sonra ansiklopedi benzeri çalışmalardan şunları zikretmektedir: Ali Ünal'ın *Kur'an'da Temel Kavramlar*'ı, Muhammed el-Behiy'in *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*'ı, Yaşar Nuri Öztürk'ün *Kur'an'ın Temel Kavramları* adlı eseri, Mustansır Mir'in *Kur'ânî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü* adlı eseri, Cavit Yalçın'ın *Kur'an'da Temel Kavramlar*'ı, Ömer Dumlu'nun *Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış*'ı, Abdurrahman Kasapoğlu'nun *Psikolojik Kur'an Terimleri Atlası* adlı eseri, Fevzi Zülaloğlu'nun *Yolumuzu Aydınlatan Kur'an Kavramları* ve Mustafa Aydın'ın *Kur'ânî Kavramlar*'ı.⁷⁸

Söz konusu üç tür arası girişkenlik ve benzerliğe bir işaret olması açısından, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları ve Güncel Yansımaları* adlı çalışmanın müellifi Ahmed Kalkan'ın şu ifadelerini burada anmak istiyoruz:

*“Aslında konulu tefsir cinsinden bir çalışma idi bu kitabın başlangıcı ve devamı. Fâtihâ'dan başlayıp Nâs sûresine kadar kavram niteliği taşıyan tüm Kur'an kelimelerinin açıklanması şeklinde ve adına 'Kavram Tefsiri' dediğim tarzda ders olarak işlenmişti. Ama kitaplaşırken konuların bulunması çok zor olduğundan, alfabetik olarak farklı şekilde düzenlenmesi gerekti. Artık konulu tefsir özelliğinden çıkıp Ansiklopedi özelliğine girdi”*⁷⁹

2. 3. Kur'an'ın Başlıca Konularına Yönelik Çalışmalar

“Kur'an'ın başlıca konularına yönelik çalışmalar” ifadesinden kastımız Kur'an'ın her konusunu ele almayıp öne çıkan esas konularını ele alan çalışmalardır. Bu çalışmaları; küçük hacimli Kur'an ansiklopedileri, ana konuları tespit eden eserler, ilke/prensip çalışmaları, kavram çalışmaları ve Kur'an'ın maksatlarına yönelik eserler olarak inceleyebiliriz.

2. 3. 1. Küçük Hacimli Kur'an Ansiklopedileri

⁷⁶ Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ânî'l-ḥakîm*, 3. Baskı (Beirut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdet'il-Arabiyye, 2010).

⁷⁷ Abay, “Kur'an ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları”, 425.

⁷⁸ Abay, “Kur'an ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları”, 427-428.

⁷⁹ Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları*, 1/XII.

Kur'an ansiklopedilerinden bir kısmının Kur'an muhtevasına yönelik olduğuna değinmiştir. Ansiklopedilerden bir kısmı onlarca cildi bulurken, "ansiklopedi" başlığını taşıyan küçük hacimli eserler de bulunmaktadır. "Kur'an Ansiklopedisi" vb. başlıklı muhtasar çalışmalardan bazıları da Kur'an muhtevasına yönelik olabilmektedir. Hacimleri ile bağlantılı olarak bu eserler de Kur'an'ın başlıca konularını ele almaktadırlar.

Örneğin, Yaşar Nuri Öztürk tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Ansiklopedisi* başlıklı çalışma Hürriyet Gazetecilik ve Matbaacılık tarafından basılmıştır. Eser müellifin daha önce hazırladığı *Kur'an'ın Temel Kavramları* adlı çalışmasından seçtiği maddelerden oluşmaktadır. Yazar önsözde, seçtiği maddelerin Kur'an ile alakalı akla gelebilecek öncelikli maddeler olduğunu belirtmektedir. Yazarın ifadesine göre, Kur'an'ın temel kavramları sadece meal okuyarak anlaşılmaz, istenen madde Kur'an bütünlüğü içerisinde ve diğer kavramlar ile ilişkisi gözetilerek ele alınmak durumundadır. Yazarın amacı, Kur'an'ı tanımak isteyenlere özlü ve toplu bilgiler vermektir. Müellifin ifadesine göre, eserin kaynakları bizzat Kur'an'ın kendisi ve Peygamber Efendimiz'in izahlarıdır. Dolayısıyla çalışma Kur'an'ın insan, kâinat, hayat ve din hakkındaki temel verilerini özlü şekilde sunan bir kompozisyon olmayı hedeflemektedir. Eserde, 217 madde yer almaktadır. Maddeler Kur'an kavramları ve sûre isimlerinden oluşmaktadır.⁸⁰

2. 3. 2. Kur'an'ın Ana Konularına Yönelik Eserler

Son yıllarda Kur'an muhtevasının ana başlıklarını ele alan birçok kitap ve makale hazırlanmıştır.⁸¹ Bu çalışmalar konulu tefsir çalışmalarından bir tür olarak nitelenebilir.⁸² Bu alanda meşhur bir eser olan Fazlur Rahman'ın çalışması *Kur'an Yolu* adlı tefsirde "Terkip ve Tahlile Dayalı (Sistematik) Tefsir" olarak nitelenmektedir. Devamında gelen şu değerlendirme de ele aldığımız eserler hakkında bakış açısı sunar niteliktedir:

"Belli bir konudaki âyetlerin derlenip bir düzene göre açıklanması şeklindeki konulu tefsirlerden farklı bir tefsir örneği de Fazlurrahman'ın "Ana Konularıyla Kur'an" adlı kitabında yaptığı gibi terkip ve tahlile dayanan tefsirdir. Bu tip çalışmaların amacı, "Kur'an'ın temel fikirlerini ve doktrinlerini sistemli bir şekilde sunup Allah, tabiat, insan ve hayat gibi konulardaki görüşlerini sergilemektir."⁸³

Bazı çalışmalar Kur'an'dan âyet seçimleri içermektedir. Burada Bereketzâde İsmail Hakkı'nın *Necâib-i Kur'aniyye* adlı eserini anabiliriz. Müellif, Fransa'da iken

⁸⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Ansiklopedisi* (İstanbul: Hürriyet, 1990), 3.

⁸¹ Bk. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu, 2014); M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul: Beyan, 2011); Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul: İFAV. Yayınları, İstanbul 2010); Hasan Yılmaz, "Kur'an'ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler", *Kur'an'ın Nüzulünün 1400. Yılı Anısına Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı*, 2. Baskı (Ankara: DİB, 2012), 299-314.

⁸² Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 10.

⁸³ Hayrettin Karaman vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1/47. Fazlur Rahman'ın eserinin metodu hakkındaki ifadeleri için bk. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 23-24.

lise talebelerine Kur'an'ın özünü göstermek amacıyla hazırlanmış, seçme âyetler içeren bir risalenin düzensizliğinden ve çarpıtmalarından rahatsız olmuş, akabinde Kur'an'ın kutsi muhtevası hakkında hakikatleri gösteren bir ayna, İslam dininin insanları ilettiği yolun yönünü gösteren, meal ve tefsir ilaveli seçme âyetlerden oluşan bir çalışma yapmıştır.⁸⁴ Bu ve benzeri, âyet seçmeleri içeren çalışmaların da ana konuları tespit hakkındaki eserler ile benzer fonksiyonu amaçladıkları söylenebilir ve dolayısıyla bu eserler de bu başlık altında mütalaa edilebilir. Ayrıca, Kur'an'ı baştan sona mana eksenli tarayıp, ana hatlarıyla Kur'an konularını tespit etmeyi amaçlayan eserler de vardır.⁸⁵ Bu çalışmaları her ne kadar fihrist tarzına benzetmek mümkün olsa da bu kısım ile alakalı olarak da değerlendirebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'in bazı baskılarında, âyet grupları konularına göre renklendirilmektedir. Örneğin *Muşhafu't-teheccüd me'at-tafşili'l-mevdû' li âyâti'-Kur'âni'l-Kerim* adlı Kur'an-ı Kerim baskısı böyledir.⁸⁶ Bu tarz Kur'an baskılarının da Kur'an'ın başlıca konularına yönelik çalışma olarak değerlendirilmeleri muhtemeldir.

Kur'an'ın ana temasını tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmaların da birtakım eksiklikleri olabilir. Mesela, bunlardan bazılarının Kur'an'ın bütün konularını ihtiva etmediğine rastlanabilmektedir.⁸⁷ Bu çalışmalar -yapıları gereği doğal olarak- her konuyu hedeflememektedirler.

Sistematik fihristler ve tevbib çalışmalarının Kur'an'ın ana başlıklarını tespit noktasında da kullanılabilecekleri ileri sürülebilir. Ne var ki ana başlıklara yönelik eserlerin, esas konuları tespit noktasında fihristlerden fazla olarak açıklamalar içermesi fihristlerde bulunmayan bir artıdır. Sonuç olarak bu çalışmaların okuyuculara bir hareket noktası kazandırdığını söyleyebiliriz. Bu çalışmalar ile belli bir bakış açısı kazanan okuyucunun fihristler gibi diğer kaynaklara başvurarak Kur'an muhtevası hakkında detaya ulaşması beklenebilir.⁸⁸

2. 3. 3. İlke/Prensip Başlıklı Çalışmalar

Bazı çalışmalar, "Kur'an'ın İlkeleri" ve "Kur'an'ın Prensipleri" gibi başlıklara sahiptir. Bu eserler de Kur'an'ın başlıca konularına yönelik çalışmalar içerisinde değerlendirilebilir. Örneğin, Hüseyin Atay'ın *Kur'an'daki İlkeler* adlı bir eseri bulunmaktadır.⁸⁹

Süleyman Ateş'in *Kur'an Prensipleri* adlı çalışması da bu türe örnek olarak gösterilebilir. Ateş bu çalışmasında, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserinde, her surenin sonunda zikrettiği temel prensipleri müstakil bir ciltte toplayıp okurlarının istifadesine sunma gereği duymuştur. Kendisi, tefsirde sûre sonlarına koyduğu prensipleri, konularına göre sınıflandırarak ve mümkün olduğu ölçüde tekrarları da

⁸⁴ Bereketzade İsmail Hakkı, *Necâib-i Kur'aniye* (İstanbul: Yeni Zamanlar, 2002), 7-8.

⁸⁵ Bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 1995).

⁸⁶ *Muşhafu't-Teheccüd* (Dimeşk: Müessesetü'l-Galâyinî, 2011).

⁸⁷ Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 10.

⁸⁸ Ömer Dumlu, *Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), xvi.

⁸⁹ Hüseyin Atay, *Kur'an'daki İlkeler* (Ankara: Atay Yayınları, 2000).

kaldırarak Kur'an-ı Kerim'in insanlığa gösterdiği temel hedefleri ve yasaları topluca bir arada bulma imkânı sunmayı hedeflemektedir.⁹⁰

2. 3. 4. Kavram Çalışmaları

Kur'an'ın başlıca konularına yönelik çalışmalardan bir diğer tür, kavram çalışmalarıdır. Burada kastedilen Kur'an'ın temel kavramlarını bir arada ele alan çalışmalardır.

Kur'an kavramları çalışmalarının iki şekilde yapıldığını söyleyebiliriz. Bazı kavram çalışmaları, merkezi/en önemli kavramları ele alıp açıklamaktadır. Örnek vermek gerekirse, İzutsu *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* adlı eserinde Kur'an'ın, her biri belli bir semantik alan oluşturan zıt kavramlara dayalı birçok-katmanlı sisteme sahip olduğunu ve bu sistemin ilk ve en önemli zıtlığının Allah ve insan arasındaki ilişki olduğunu belirtir. Böylece İzutsu, bu iki temel kavram üzerinden Kur'anî dünya görüşünü sunmayı hedefler.⁹¹ Bir diğer örneğimiz de Mevdûdî'nin *Kur'an'ın Dört Temel Terimi* adlı eseridir. Kendisi eserin girişinde; "ilah", "rab", "din" ve "ibadet" terimlerinin Kur'an terminolojisinde temel bir öneme sahip olduğunu ifade etmektedir.⁹²

Bazı kavram çalışmaları biraz daha kapsamlı olup Kur'an'da öne çıkan birçok kavramı ele alıp izah ederler. Bu eserler birçok kavramı sözlük manaları ve Kur'an içerisinde kazandıkları anlamlar ile sunarlar. Buna türe bir örnek, Muhammed Esed'in *The Message of The Qur'an* adlı eserinden derlenerek oluşturulan, *Kur'an Kavramları* adlı çalışmadır. Bu eserde, Esed'in çalışması içerisinde izah edilen kavramlar alfabetik olarak derlenmiştir.⁹³ Kavram veya konu ile kayıtlı Kur'an sözlükleri de kavram çalışmaları kapsamında değerlendirilebilir. Mustansır Mîr'in *Kur'anî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü* adlı çalışması bu noktada bir örnek olabilir.⁹⁴

Kavram çalışmalarından bazıları da ansiklopediktir. Yukarıda andığımız Ahmed Kalkan'ın *Ansiklopedik Kur'an Kavramları* başlıklı çalışması, alfabetik olarak Kur'an'ın kavram niteliği taşıyan tüm kelimelerinin ele alındığı kapsamlı bir çalışmadır.

2. 3. 5. Kur'an'ın Maksatlarına Yönelik Eserler

Kur'an'ın başlıca konularına yönelik diğer bir çalışma türü, Kur'an'ın maksadını veya maksatlarını belirlemeyi amaçlayan eserlerdir. Kur'an'ın maksatlarının muhtevasına ışık tutabileceği kimi çalışmalarda dile getirilmektedir.⁹⁵

Şehmus Demir'in *Kur'an'ın Temel Hedefi* adlı çalışması, Kur'an'daki bütün konuların etrafında dönüp dolaştığı temel konunun ne olduğu konusuna açıklık

⁹⁰ Bk. Süleyman Ateş, *Kur'an Prensipleri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996).

⁹¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Mehmet Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 122-124.

⁹² Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, çev. Mahmut Osmanoglu (İstanbul: Özgün, 2000), 9.

⁹³ Muhammed Esed, *Kur'an Kavramları*, haz. Ömer Aydın-Ertuğrul Özalp (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016).

⁹⁴ Bk. Mustansır Mir, *Kur'anî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1996).

⁹⁵ Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 111.

getirmek ve Kur'an'ın bu bilinçle okunmasına katkı sağlamak gayesiyle kaleme alınmıştır. Yazar, söz konusu odak konunun "Allah" olduğunu belirtmekte ve çalışmasını bu merkezde oluşturmaktadır.⁹⁶

Kur'an'ın maksatlarını sûre eksenli ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Buna örnek olarak Abdullah Mahmud Şahhâte'nin *Ahdâfû külli sûretin ve mekâşidühâ fi'-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri gösterilebilir.⁹⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an muhtevasına dair bazı açıklamalar bizzat Kur'an, Sünnet ve Selef âlimlerinden gelmiştir. Klasik dönemdeki kimi çalışmalarda çeşitli vesileler ve farklı ifadelerle Kur'an muhtevasına değinilmiştir. Klasik dönemde Kur'an muhtevasını ele alan bazı müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Günümüzde ise Kur'an muhtevasına yönelik çalışmalar özel bir ilgi alanı olmuştur. Başta Kur'an muhtevasını tanıtmayı amaçlayan eserler olmak üzere, gerek Kur'an'ın bütün muhtevasına yönelik çalışmalar gerek Kur'an'ın başlıca konularına yönelik çalışmalar telif edilmektedir.

Kur'an muhtevasına yönelik müstakil çalışma metotlarını tespit amacıyla yaptığımız incelemede ulaştığımız çalışma türlerini şöyle kategorize edebiliriz:

1. *Betimleyici/teorik eserler*. Söz konusu eserler ya Kur'an'ın yapısı ve içeriği arasındaki ilişkiyi incelemekte ya da tarihsellik vb. konular çerçevesinde Kur'an muhtevasını analiz etmektedir.

2. *Kur'an'ın bütün muhtevasına yönelik eserler*: Kur'an Ansiklopedileri, fihrist türü çalışmalar (Konularına göre ayrılmış mealler, tefsir fihristleri ve tevbîb çalışmaları dahil), Kur'an'ın konulu tefsiri çalışmaları (Kur'an bütünlüğüne yönelik çalışmalar dahil) ve sîret eksenli okumalar. Bazı tefsirler de âyetleri konu başlıkları altında tefsir ederek bir nevi fihrist veya konu bütünlüğü tespiti sunmaktadır.

3. *Kur'an'ın başlıca konularına yönelik eserler*: Küçük hacimli Kur'an ansiklopedileri, ana konuları tespit eden eserler (âyet seçimleri içeren eserler ve konulara göre renkli Mushaf'lar dahil), Kur'an'ın prensipleri/ilkelere yönelik eserler, Kur'an'ın maksatlarına yönelik eserler ve kavram çalışmaları.

Kur'an muhtevasını sunma noktasında, hangi çalışma türlerinin öne çıktığı/çıkabileceği, cevaplanması zor bir sorudur. Kur'an'ın başlıca konularına yönelik eserler okuyucular/araştırmacılar için giriş niteliğinde iken Kur'an'ın bütün muhtevasına yönelik eserler Kur'an muhtevasını tamamıyla sunmaya çalışan geniş kaynaklardır. Dolayısıyla bu eserler daha çok tefsir sahasında altyapı sahibi olanlara veya Kur'an muhtevasına ilgi duyan araştırmacılara hitap etmektedir. Kur'an'ın bütün muhtevasına yönelik eserlerden, fihrist türü eserlerde "başvuru eseri olma" özelliğinin baskın olduğunu söylemek mümkündür. Ansiklopediler, Kur'an'ın tamamını ele alan konulu tefsirler ve sîret eksenli okumalar hem başvuru kaynağı niteliğinde olan; aynı zamanda da sistematik bilgi veren telifler olarak değerlendirilebilir. Kur'an ansiklopedileri hem konu hem kavram hem de sure eksenli başlıklar içermeleri açısından, farklı yönlerden Kur'an muhtevasını tanıma

⁹⁶ Şehmus Demir, *Kur'an'ın Temel Hedefi*, 4. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2016).

⁹⁷ Abdullah Mahmud, Şahhâte, *Ahdâfû külli sûra ve mekâşidühâ fi'-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1976).

imkanı sunmaktadır. Kur'an'ın başlıca konularına değinen eserler de farklı açılardan artılara sahip gözükmetedirler.

Kur'an içeriğine ilgi duyan araştırmacıların, her üç türe de başvurusu gerekebilir. Bir okur öncelikle, Kur'an'ın mahiyeti ve muhtevası arasındaki ilişkiyi ele alan betimleyici/teorik eserlerden fikir edinebilir. İkinci adım olarak, Kur'an'ın başlıca konularına yönelik çalışma türleri aracılığıyla Kur'an'ın temel ve talî konuları hakkında fikir edinebilir. Böylece Kur'an içeriğine dair bilgi edinen araştırmacılar, üçüncü adımda başvuru kaynaklarından ve ansiklopedik eserlerden istifade ederek Kur'an kültürünü geliştirebilir.

Kur'an'ın mahiyetine dair nasıl bir algı varsa, muhteva analizi de söz konusu algıya göre şekillenecektir. Örneğin, Kur'an'ı tamamen siyerle ilişkili bir vahiy derlemesi olarak gören bir yaklaşım sîret eksenli okumaları daha çok benimseyecektir. Kur'an'ı bütünlüğe sahip sistematik bir kitap olarak benimseyen okurlar için ise tenâsüb merkezli çalışmalar öne çıkabilir. Diğer taraftan Kur'an'ı hem siyerle iç içe gören hem de bütünlüğe sahip bir metin olarak değerlendiren okurlar her iki tür eserlerden de aynı anda istifade edebilir.

Kur'an muhtevasına yönelik çalışmalardan bir kısmı, sunduğumuz taksiminden birden fazla başlığıyla ilişki içerisinde olabilir. Örneğin, Süleyman Mollaibrahimoğlu'nun eseri; ana konu, fihrist ve sûre merkezli konulu tefsir özelliklerini adeta birleştirir. *Tebvîb* türü eserler ana konuları da başlık olarak sunmaktadır. Yine, Kur'an'ın başlıca maksatlarını, ilkelerini veya kavramlarını ele alan çalışmalar 'ana konular'; maksatlar, ilkeler ve kavramlar üzerinden verebilmektedir. Dolayısıyla taksimimiz eserlerin genel çerçevesine göre oluşturulmuştur.

Kur'an muhtevasının mahiyeti ve kapsamı, konulu tefsir ve bilimsel tefsir tartışmaları gibi farklı alanlarda tahlil edilmektedir. Fakat Kur'an muhtevası günümüzde özel bir ilgi alanı olduğu için, müstakil olarak incelenmesi gereken bir bahistir. Bu çalışmada tespit ettiğimiz telif türleri Kur'an içeriği incelemeleri noktasında göz önünde bulundurulmalıdır. Kur'an muhtevasına dair telif türleri ve tüm teliflerin tespiti, bibliyografik ve metodolojik açıdan daha farklı çalışmalarca ele alınmalı ve detaylandırılmalıdır. Bu noktada, belli başlı kavram veya konuyu ele alan müstakil konulu tefsir çalışmalarının envanterinin çıkarılması da Kur'an muhtevası ile ilgili farklı açılar sunabilecektir. Kur'an muhtevası ile ilgili yeni çalışmalar tefsir ilminin farklı meselelerine katkıda bulunabilecek ve Kur'an içeriğine ilgi duyan araştırmacılara da rehberlik edebilecektir.

Kaynakça

- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 2011.
- 'Aliyyü'l-Kârî, Molla, *Şerhü'l-fıkhi'l-ekber*. thk. Mervan Muhammed eş-Şa'âr. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- 'Asar, Subhî Abdurraûf. *el-Mu'cemü'l-mevzû li Âyâtî'-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Abay, Muhammet. "Kur'an ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 390-437.

- Abdulbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali (ed.). *Dictionnaire Du Coran*. Paris: Robert Laffont, 2007.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'daki İlkeler*. Ankara: Atay Yayınları, 2000.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an Ansiklopedisi*. İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırmaları Vakfı (KUBA), ts.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar, ts.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an Prensipleri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Aydar, Hidayet. "Cumhuriyet Dönemi Tefsir Çevirileri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 165-229.
- Bakkalbaşı, Erdoğan. *Kur'an'daki Buyruk ve Yasaklar*. İzmir: Tesav Yayınları, 1995.
- Bereketzade, İsmail Hakkı. *Necâib-i Kur'aniye*. İstanbul: Yeni Zamanlar, 2002.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-İman*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid, Muhtâr Ahmed en-Nedvî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an (Literatür)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/417-422. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an-ı Kerîm'i Bilmek", *İslam'a Giriş/Gençliğin İslam Bilgisi*. 118-132. ed. Hayati Hökelekli. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'-Kur'âni'l-hakîm-et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl*. 3. Baskı. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdet'il-Arabiyye, 2010.
- Çalışkan, İsmail. "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi-Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/1 (2003), 235-248.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Çalışkan, İsmail. *Kur'an'da Din Kavramı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Çelik, Hüseyin. *Kur'an'da Nifak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Demir, Şehmus. *Kur'an'ın Temel Hedefi*. 4. Baskı. Ankara: Fecr, 2016.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: İFAV, İstanbul 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Kur'an Muhtevası ve Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2011.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Konulu Kur'an-ı Kerîm Tefsiri (Örnek Fasikül)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2001.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1980.
- Dumlu, Ömer. *Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur'an'a Göre Kur'an*. İstanbul: Rağbet, 2012.

- Elik, Hasan. "Nüzûl Dönemini Esas Alan Bir Tefsir Çalışması Olarak 'Tevhit Mesajı' ve Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar". *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları -I*, ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer, 2017, 89-108.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser, 1982.
- Eren, Ali Cüneyt. "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 129-152.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Kavramları*. haz. Ömer Aydın - Ertuğrul Özalp. İstanbul: İşaret, 2016.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Gazâlî, Ebû Hâmid et-Tûsî. *Cevâhirü'l-Kur'an*. thk: Muhammed Reşid Rıza el-Gabbânî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1986.
- Gazâlî, Muhammed. *Naḥve tefsîrin mevḏûiyyin li süveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1995.
- Gökkır, Bilal. "Konulu Tefsir: Hedef, İmkan ve Sınırları". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkır vd. 455-466. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Gözeler, Esra. "Konulu Tefsir". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. 1/231-243. ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak. Ankara: Otto, 2015.
- Gülle, Sıtkı. *Konularına Göre Kur'an Âyetleri*. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2010.
- Güneş, Cengiz. *Kavram ve Olgu Yönüyle Kur'an'da Ticaret*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2019.
- Hevvârî, Hûd b. Muḥakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*. thk. el-Hâcc eş-Şerîfî. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1990.
- Ḥicâzî, Muhammed Mahmûd. *el-Vaḥdetü'l-mevḏûiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1970.
- Ḥicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîru'l-Vâḏıḥ*. Beyrut: Dâru'l-Cîli'l-Cedîd, h. 1413.
- el-İşfehânî, er-Râğîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. Thk. Şafvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Me'âfirî el-İşbîlî, Ḳânûnüt-te'vîl. Thk. Muhammed es-Süleymânî. Cidde-Beyrût: Dâru'l-Kible li'ş-Şekafeti'l-İslâmiyye, Müessesetü 'ulûmi'l-Kur'an, 1986.
- İnteraktif Okuma. "Kuran Fihristleri". Erişim 20 Ağustos 2020. <http://www.interaktifokuma.org/bc-fhrs-icerik.html>.
- İbn Cüzey. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Mehmet Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Kahveci, Ali Osman. *Kur'an-ı Kerîm Hakkında Hazırlanan İndeksler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kalkan, Ahmed. *Ansiklopedik Kur'an Kavramları ve Güncel Yansımaları*. İstanbul: Kalemder, 2011.
- Kara, Osman. *Kur'an'da Cehennem*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.

- Kara, Ömer. *Tefsir Tetkikleri II*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Karaca, Abdullah. *Kur'an Muhtevası Bağlamında Kur'an Ansiklopedilerinin Tahlil ve Değerlendirmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karagöz, Mustafa. "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. 1/323-356. ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak. Ankara: Otto, 2015.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Karayiğit, Hasan. *Kur'an Bugün İnseydi Muhtevası Ne Olurdu?*. İstanbul: Köprü Kitapları, 2011.
- Karlığa, H. Bekir, "Gazzâlî (Eserleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/518-530. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, c. XIII, sa. 3, (Kış, 2013), 9-31.
- Keskioglu, Osman. *Nüzulünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. 21. Baskı, İstanbul: Ensar, 2014.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*. çev. Mahmut Osmanoglu. İstanbul: Özgün, 2000.
- Mir, Mustansır. *Kur'anî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1996.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Kur'an Mesajı*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 1995.
- Muhannâ, Ahmed İbrahim. *Tebvîbu âyi'-Kur'ânî'l-Kerîm mine'n-nâhiyeti'l-mevdû'iyye*. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmam Gazâlî Örneği*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu, Yayınları, 2017.
- Özalp, Ertuğrul. *Türkçe Mealler İçin Alfabetik Fihrist*. İstanbul: İşaret, 2012.
- Özsoy, Ömer – Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Öztürk, Abdülvehhab. *Kur'an-ı Kerîm Fihristi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1998.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim Ansiklopedisi*. İstanbul: Hürriyet, 1990.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Şa'îdî, Abdulmute'âl. *en-Nazmü'l-Fennî fi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
- Sa'id, Abdussettar Fethullah. *el-Medhal ile't-tefsîri'l-mevdû'î*. Kahire: Dâru't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1991.
- Salih, Muhammed Zeki. *et-Tertîb ve'l-beyân 'an tafsîli âyi'-Kur'ân*. Bağdad: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1979.

- Süyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'ulûmi'-Kur'ân*. Thk. Fevvâz Ahmed Zümerli. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2005.
- Süyûtî, Hâfız Ebû Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Süyûtî, Hâfız Ebû Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân. *el-İklîl fi'stinbâti't-tenzîl*. thk. el-Ğumârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şahhâte, Abdullah Mahmud. *Ahdâfû külli sûra ve mekâşidühâ fi'-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l'Âmme li'l-Kitâb, 1976.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan, 2011.
- Şîrâzî, Nâşîr Mekârim. *Nefeħâtü'-Kur'ân*. Kum: Medresetü'l-İmâm Ali b. Ebî Talib, h. 1426.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. Câmî'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Taşkın, Hikmet. *Kur'an Bize Ne Diyor?*. İstanbul: Madve Yayınları, 1989.
- Türcan, Selim – Gezer, Süleyman. "Fıkhi Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak. 1/185/204. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekki Sûrelerin Muhteva Tahlili*. Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'ân'da Sebilüillah Kavramı*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an'ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler". *Kur'an'ın Nüzulünün 1400.Yılı Anısına Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı*. 2. Baskı. 299-314. Ankara: DİB, 2012.
- Yılmaz, Hasan. *Kur'an ve Muhtevası (Tematik ve Sistematik Bir İnceleme)*. Ankara: Fecr, 2008.
- Yüksel, Nevzat. *Konularına Göre Kur'an-ı Kerîm Fihristi*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000.
- Zağzûk, Abdu's-Şabûr. *Mu'cemü'l-a'lâm ve'l-mevzûât fi'-Kur'ân'ı'l-Kerîm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1968.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'-Kur'ân*. thk. ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

BİLİMSEL TEFSİRİN SERENCÂMI: ZAĞLÛL EN-NECCÂR ÖRNEĞİ*
THE CONSEQUENCE OF SCIENTIFIC TAFSİR: INSTANCE OF ZAGL AL-NAJJAR

Halil İbrahim TEKİN

Yüksek Lisans Öğrencisi

ibraahimtekin@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1325-4638

Gökhan ATMACA

Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

gatmaca@sakarya.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8672-3810

Öz

Kur'ân'ın bilimsel verilerle izah edilmesi meselesi yeni bir olgu değildir. Öteden beri bazı âlimler bu hususta doğrudan veya dolaylı bir şekilde birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Bilimsel tefsire dair yorumlar her ne kadar 20. asırdan itibaren hız kazanmış olsa da bu yorumların geçmişini Gazzâlî'ye kadar dayandıranlar olmuştur. Tefsir literatürüne bakıldığı zaman bilimsel tefsiri müstakil bir eser şeklinde ele alan müfessirler olduğu gibi, sadece belirli âyetlere bilimsel açıklama yapan müfessirlerin de olduğu gözlemlenmiştir. Bu çalışmanın ilk kısmında geçmişten günümüze bilimsel tefsir hususunda adından söz ettiren müfessirler ve bilim insanları tanıtılmaya çalışılmıştır. Makalenin ikinci kısmında ise asıl mesleği itibariyle bir jeolog olmasına rağmen Kur'ân-ı Kerîm'deki bilimsel yönü ağır basan âyetler hakkında yapmış olduğu açıklamalarla son yüzyılda ön plana çıkan Zağlûl en-Neccâr ve bilimsel tefsir anlayışı ele alınmıştır. Neccâr'ın bilimsel tefsire ilişkin görüşleri için daha çok *Tefsiru'l-âyâtî'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eserinden olmak üzere bu hususta kaleme aldığı diğer eserlerinden de istifade edilmiştir. Bununla birlikte diğer müfessirlerin de ilgili konulara dair görüşleri, Neccâr ile mukayeseli bir biçimde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Bilimsel Tefsir, İcâz, Zağlûl en-Neccâr

Abstract

The issue of explaining the Quran with scientific data is not a new phenomenon. For a long time, some scholars have made some explanations on this issue directly or indirectly. Though comments on scientific interpretation XX. Although it has gained momentum since the century, there have been some who base the history

* Bu makale Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Doç. Dr. Gökhan Atmaca danışmanlığında hazırlanmakta olan "Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu: Zağlûl en-Neccâr Örneği" adlı yüksek lisans tezinin ön bulgularından hazırlanmıştır.

of these comments back to Ghazali. When we look at the tafsir literature, there are commentators who treat scientific exegesis as a separate work, as well as commentators who only make scientific explanations for certain verses. In the first part of this study, the commentators and scientists who have made a name for themselves in scientific exegesis from the past to the present are introduced. In the second part of the article, although he is a geologist in terms of his main profession, Zağlu'n-Najjar and his understanding of scientific interpretation are discussed with his explanations about the verses of the Quran whose scientific aspect is dominant. For his views on scientific interpretation, Najjar's other works on this issue, including his work named Tefsiru'l-â-yâti'l-ke-vniyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, were also benefited. However, the opinions of other commentators on the relevant issues were handled in comparison with Najjar.

Key words: Quran, Tafsir, Scientific Tafsir, E'jaz, Zaghloul Najjar

Giriş

Bilimsel tefsir, hicrî 5. asırdan itibaren üzerinde birçok âlimin söz söylediği alanlardan biri olmuştur. Özellikle son birkaç asırdan bu yana keşfedilen teknolojik buluşlarla da önemini iyiden iyiye artırmıştır. Söz gelimi 19. asırdan günümüze bilimsel tefsir ile alakalı müstakil olarak kaleme alınan tefsir sayısı azımsanmayacak oranda çoktur. Görüşlerine, müstakil bir kitapta değil de bazı âyetler altında yer veren müellifleri de düşündüğümüzde bu sayı epey fazla olmaktadır.

Kur'ân'ın bilimsel yorumlarında dikkat çeken birkaç unsur vardır. Bunlardan ilki Kur'ân'ın birçok modern ilmi öncelemesi ve birtakım bilimsel buluşların işaretlerinin Kur'ân'da mevcut olduğu savunularak onun üstün ve eşsiz olduğunun vurgulanmasıdır. İkinci husus ise yeni ortaya çıkmış olan bilimsel bazı düşünceleri veya buluşları Kur'ân'a arz etme ve onun onayını aldıktan sonra dini bir çehreye büründürme çabasıdır. Kur'ân buna onay verirse bu takdirde Kur'ân ve söz konusu bilimsel veri evrenselliğini ispat etmiş olacaktır.¹

Yöntem olarak belirtilecek olursa çalışmanın ilk kısmında bilimsel tefsirin temel anlayışı nedir? Doğuşunda etkili olan sâikler nelerdir? Bu tefsir türünü savunanların ve reddedenlerin argümanlarının mahiyeti nedir? gibi sorulara özet bir şekilde cevaplar verilmeye çalışılacaktır. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, bu çalışmada güdülen amaç, bilimsel tefsir hususunda görüş belirten kimselerin görüşlerinin kritize edilmesi değil, bu alanda literal bir çalışmanın yapılmasıdır. Her ne kadar ülkemiz ve başka coğrafyada bilimsel tefsire dair çalışmalar epeyce bir yekûn oluştursa da derli toplu bir çalışmanın yapılmadığı tarafımızca gözlemlenmiştir. Çalışmanın ikinci kısmında ise, çağımızın önde gelen bilimsel tefsir savunucularından olan Zağlûl en-Neccâr'ın, bilimsel tefsire dair görüşleri ve eserlerinde yer verdiği bazı örnekler diğer müelliflerin görüşleri ile karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1. Bilimsel Tefsirin Tanımı ve Konusu

Bilimsel tefsir için üzerinde uzlaşılan bir tanımdan bahsetmek kolay değildir. Kişinin bilimsel tefsire olan tavrı, onun söz konusu tefsir için yapmış olduğu açıklamaları üzerinde de etkili olmuş ve çok farklı tanımlamalar yapılmıştır. Ayrıca

¹ Süleyman Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 9.

kavramın kapalı olmasından ve mahiyetinin açık olmamasından dolayı da çeşitli kavramlaştırmalar ve tanımlar yapılagelmıştır. İlmî tefsir, fennî tefsir veya bilimsel tefsir olarak bilinen bu yorum çeşidi, Kur'ân ifadelerini ilmî kavramlarla açıklamayı ve buradan hareketle ilmî ve felsefî sayılabilecek görüşleri çıkarmayı hedeflemektedir.² Bilimsel tefsir, “*Kur'ân'daki bilimsel terimlerden bahseden ve onlardan çeşitli ilmî ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışan tefsirdir*” şeklinde tarif edilmiştir.³ Yenilikçi görüşleriyle tanınan Mısırlı mütefekkir Emin el-Hûlî de bu tefsir çeşidini “*Kur'ân metninde ilmî istılahları hâkim kılan, muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan bir tefsirdir*”⁴ şeklinde yorumlamıştır.

Bilimsel tefsirin konusuna dair birtakım farklı görüşler bulunmaktadır. Bu tefsir türünü savunanlara göre Kur'ân; dinî ve i'tikâdî alanda birçok bilgiye sahip olmakla beraber daha farklı ilimleri de içerisinde bulundurmaktadır. Örneğin Gazzâlî (ö. 505/1111) bilimsel tefsirin konusunu oldukça geniş tutmuştur. Öyle ki; geçmiş ve gelecekteki birçok bilginin Kur'ân'da var olduğunu savunmakta ve tıp, astronomi, anatomi, sihir, tılsım gibi birçok ilim dalının Kur'ân'da var olduğunu ve buradan dallara ayrıldığını söylemektedir.⁵

2. Bilimsel Tefsir Hareketinin Tarihi

Geçmişten günümüze birçok müfessir, eserlerinde doğrudan veya dolaylı bir şekilde âyetleri bilimin ışığında yorumlamıştır. Bilimin, birikimli olarak ilerleyen bir yapıya sahip olması sebebiyle müfessirler de yorumlarını yaparken, kendi dönemlerinde meydana gelen keşiflere kayıtsız kalmamışlardır. Yine birçok bilim insanı, keşiflerini Kur'ân'a arz etme ihtiyacı hissetmiş, Kur'ân'da yapmış oldukları keşiflerin izini aramaya koyulmuştur.

Bilimsel tefsir son zamanlarda biraz daha ön plana çıkan konulardan olmuştur. Aslında Kur'ân âyetlerine bilimsel izahların getirilmesi meselesinin kökü eski dönemlere dayanmaktadır.⁶ Söz gelimi birçok araştırmacı bilimsel tefsir hareketinin temelini Gazzâlî ile başlatmaktadır.⁷ Gazzâlî ile bilimsel tefsirin ilk döneminde Ebu'l-Velîd İbn Rüşd (ö. 520/1126), Ebu'l-Fadl el-Mursî (ö. 570/1174), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi isimler zikredilmiştir.⁸

Bilimsel tefsirin ikinci döneminde (12.-19. asırlar arası) ilmî ve fikrî açıdan bir durgunluk yaşanmış ve bu durum bilimsel tefsirin sürecini de olumsuz yönde etkilemiştir. Bu dönemde her ne kadar Kâtip Çelebi (ö. 1067/1656) ve Erzurumlu

² Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*, 24.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 303.

⁴ Emin el-Hulî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kuran Kitaplığı, 1995), 41.

⁵ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân* (Beyrut: Dar-u İhyâi'l-Ulûm, 1986), 1/44.

⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 303.

⁷ Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 52; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 2/371; Mesut Okumuş- Mehmet Akif Koç, *Tefsir: El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 213; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2008), 95; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003), 240.

⁸ Kırca, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, 81-86.

İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) gibi isimlerle bilimsel tefsir hareketi devam etse de tikel örneklerden öteye geçememiştir.⁹

Bilimsel tefsirin üçüncü döneminde ise (19. Asır sonrası) Müslüman toplumlardaki ilmî ve fikrî bu durgunluk sona ermiş ve ilmî çalışmalar adına Müslüman toplumlar çok geçmeden ilk eserlerini vermeye başlamıştır. Bu bağlamda bilimsel tefsir alanında da yedi asırlık süren durgunluktan sonra günümüze kadar birçok eser telif edilmiştir.¹⁰ Bilimsel tefsir 19. asırda yoluna Muhammed b. Ahmed El-İskenderânî'nin (ö. 1306/1889) *Keşfu'l-esrârî'n-nuraniyyeti'l-Kur'âniyye fî mâ yetealleku bi'l-ecramî's-semaviyye ve'l-arziyye ve'l hayvanât ve'n-nebâtât ve'l-cevahiri'l-ma'deniyye* isimli eseriyle¹¹ devam etmiştir. Bu eser, bilimsel tefsirin uzun süren fetret döneminden sonra ortaya çıkan ilk eser olması sebebiyle önem arz etmektedir.¹²

Bilimsel tefsir hareketinin son dönemini oluşturan bu dönemde bilimsel tefsire dair müstakil eserler kaleme alındığı gibi eserlerinin bir bölümünde bilimsel tefsire dair görüş belirtenler de olmuştur. Bu eserlerden bazıları zikredilecek olursa şöyledir; Muhammed Abduh, Reşid Rıza (ö. 1905) – *Tefsirü'l-menâr*, Tantâvî Cevherî (ö. 1940)- *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1254/1839)- *Serâirü'l-Kur'ân fî tekvîni ve ifnâi ve iâdeti'l-ekvân*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942)- *Hak Dini Kur'ân Dili*, Mustafa el-Merâğî (ö. 1952) – *Tefsiru'l-merâğî*, Seyyid Kutub (ö. 1966) – *Fî Zilâilil-Kur'ân*, Ebü'l-A'la el-Mevdûdî (ö. 1979) – *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Maurice Bucaille (ö. 1998) – *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân*, Celal Yıldırım, (ö. 2009) – *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, Süleyman Ateş – *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Bayraktar Bayraklı – *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*.

3. Bilimsel Tefsire Yöneltilen Eleştiriler

3.1. Bilimsel Tefsiri Savunanlar ve Gerekçeleri

Bilimsel tefsiri savunan kimseler, Kur'ân'ın bilimsel yaklaşımlarla ele alınabileceğini savunmaktadır. Bu görüşlerini açıklarken Kur'ân'dan, hadislerden ve sahâbe sözlerinden deliller getirmektedirler. Çünkü onlara göre bütün ilimlerin kaynağı Kur'ân'dır ve meydana gelmiş ve gelecek olan bütün ilimler Kur'ân'da mevcuttur.¹³ Genel anlamda usûl kitaplarında zikredilen delilleri ise âyetler,¹⁴

⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 241.

¹⁰ Kırca, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, 87; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*, 34.

¹¹ Eser ile ilgili geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Ateş, "Keşfü'l-Esrar: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003).

¹² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 305.

¹³ Gazâlî, *İhya-u Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 1/822.

¹⁴ el-En'âm 6/38, el-En'âm 6/59, en-Nahl 16/29, en-Nisâ 4/82 vs.

hadisler¹⁵ ve aklî birtakım gerekçelerdir.¹⁶ Bu savı savunanların bazı aklî gerekçeleri şunlardır:

a) Kur'ân'ın i'câzı; nazım, belâgat ve fesâhat gibi hususlara hasredilemez. Kur'ân'ın bütün insanları ilgilendiren bir i'câz yönü olmalı ki inanmayanlar için bir mazeret söz konusu olmasın.¹⁷

b) Bilimsel yani ilmî i'câz günümüzde diğer i'câz türlerinden çok daha fazla önemi hâizdir. Çünkü Kur'ân'da yer verilen ilmî hakikatler Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunun en önemli delillerindendir. Bu i'câz türünün bilim adamlarının Müslüman olmalarında önemli bir etken olduğunu savunurlar.¹⁸

c) Kur'ân'da geçen ontolojik/kevnî âyetlerin araştırılıp anlatılması asrımızda Allah'ın dinine davet noktasında önemli kolaylıklar tanıyacaktır.¹⁹

d) Kur'ân'ın tabiata delâlet eden âyetleri, indiği döneme nispetle günümüzde daha iyi anlaşılabilir. Bu çerçevede bilimsel tefsiri savunanlar Kur'ân'ın her dönemde anlaşılabilmesi gerektiğini, şayet anlaşılmazsa bu takdirde bir fayda umulamayacağını savunurlar. Tüm bunlardan hareketle Kur'ân'ın indiği dönemdeki Arap anlayışına da ters düşmemesi gerektiğini belirtirler.²⁰

e) Kur'ân, Allah kelâmıdır ve içerisindeki âyetlerde de bütün kâinata ibret nazarıyla bakılması istenmektedir. Öyleyse bilimsel birtakım verilerin maksadını aşmayacak bir ölçüde Kur'ân'ı Kerîm'in tefsirinde kullanılmasında bir sakınca bulunmamaktadır.²¹

3.2. Bilimsel Tefsire Karşı Çıkanlar ve Gerekçeleri

Usûl kitaplarına ve bu hususta kaleme alınan makalelere bakıldığında bilimsel tefsire karşı çıkan kimselerin başında genel itibarıyla Şâtîbî (ö.720/1320) görülmektedir. Şâtîbî bu hususu geniş bir biçimde ele almış ve Kur'ân'ın indiği toplumun ümmî olması sebebiyle Kur'ân'da sadece Arapların bildiği ilimlerin var olduğunu söylemiştir. Önceki ve sonraki nesillerin bildiği ilimleri Kur'ân'a izâfe edenleri oldukça sert bir dille eleştirmiştir.

Şâtîbî'ye göre Kur'ân'ı en iyi bilenler sırasıyla Allah Rasûlü, onun ashâbı, tâbîn ve sonraki gelen nesildir. Hal böyleyken onlardan da bu şekilde bir bilgi bize gelmediğine göre bu durumda önceki ve sonrakilerin ilimlerinin Kur'ân'a izâfe

¹⁵ "Çok yakında bazı fitneler patlak verecek. Denildi ki: "Onlardan çıkış yolu nedir?" Şöyle buyurdu: "Sizden önce vuku' bulmuş olanların ve sizden sonra vuku' bulacak olanların haberi ve aranızda geçenlerin hükmünün yer aldığı Allah'ın kitabıdır". Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Daru'l-Ğarb el-İslâmî, 1998), 5/"Fadâilü'l-Kur'ân", 14; "Kim ilim istiyorsa Kur'ân'a yönelsin. Çünkü geçmiştekilerin ve gelecektekilerin haberi ondadır". Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniyye* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1998), 13/18.

¹⁶ Veysel Güllüce, *Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımların Değerlendirilmesi* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010), 382.

¹⁷ Güllüce, *Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımların Değerlendirilmesi*, 386.

¹⁸ Güllüce, *Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımların Değerlendirilmesi*, 386.

¹⁹ Güllüce, *Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımların Değerlendirilmesi*, 386.

²⁰ Hayati Aydın, "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 33.

²¹ Mehmet Emin Yurt, "Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2019), 115.

edilmesi isabetsiz bir tutumdur. Şâtıbî, ilmî tefsiri savunanların ileri sürdüğü diğer gerekçelere de cevap vermekte ve bu çerçevede En'am 6/38 ve Nahl 16/89.²² âyetlerinde kastedilenin, kulun ibadet hayatı ve diğer dini sorumlulukları olduğunu belirtmektedir. Yine En'âm sûresinin 38. âyetinde geçen "kitab" kelimesinden maksadın Levh-i Mahfuz olduğunu, müfessirlerin bu âyette Kur'an'ın bütün aklî ve naklî ilimleri içerdiğini gerektirecek herhangi bir şey zikretmediklerini söylemektedir.²³

Bilimsel tefsire karşı çıkan isimlerden birisi de İmam Zehebî olmuştur. Zehebî, Şatıbî'nin görüşlerini yerinde bulmuş ve bilimsel tefsire karşı olan tutumunu, lügat, belâgat ve itikâd olmak üzere üç açıdan ele almıştır. Kısaca zikredecek olursak:

- Zehebî, bir dilin kelimelerinin günümüze kadarki sürecinde tek bir manada kalamayacağını aksine zamanla çok farklı manalara gelebileceğini, bunun sonucunda ise lafızların asıl manalarından uzaklaşılacağını savunmaktadır. Buradan hareketle Kur'ân lafızlarının inmiş olduğu Arap toplumunun anlayamayacağı şekilde genişletilmesinin uygun olmadığını düşünmektedir.²⁴

- Zehebî'ye göre Kur'ân'ın her türden ilmi barındırdığını ve onun lafızlarının sonradan meydana gelen her türlü manayı içerdiğini söylemek Kur'ân'ın belâgatını bozmakla eş değerdir. Çünkü indiği dönemde Kur'ân'ın kendilerine hitap ettiği kimseler, Allah'ın hitabında kastedilmesine rağmen şayet bu manaları bilmiyorlarsa bu durumda muhatabın halini gözetmediği için Kur'ân'ın belîğ olmaması gerekir. Bu ise Kur'ân'ın belîğ olma özelliğini yok saymaya götürür.²⁵

- Zehebî, Kur'ân'ın insanların zihinlerine hitap eden bir yapıya sahip olması sebebiyle dünyaya getirmiş olduğu düzenin insanlar için en faydalı düzen olduğunu söylemektedir. Bu çerçevede Kur'ân'ın genel ve kapsayıcı bir şer'î kitap olduğunu söyleyen Zehebî, bütün Müslümanların bu hakikate inanmalarının elzem olduğunu dile getirmektedir.²⁶ Bilimsel tefsire karşı çıkanlar Şâtıbî ve Zehebî'den ibaret değildir. Reşid Rıza (ö. 1935)²⁷, Mustafa el-Merâğî (ö. 1952), Mahmut Şeltut (ö. 1963) ve Emin el-Hûlî (ö. 1966) gibi isimler de bilimsel tefsire karşı çıkanlar arasında gösterilebilir.²⁸

4. Zağlûl en-Neccâr ve Bilimsel Tefsir Anlayışı

4.1. Hayatı ve İlmî Faaliyetleri

²² İlgili âyetlerin meâli: "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık".- "Biz bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik".

²³ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Suudi Arabistan: Dar-ı İbn-i Affân, 1997), 2/127-128.

²⁴ Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü'l-Wahbah, 1977), 2/358-360.

²⁵ ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 2/358-360.

²⁶ ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 2/358-360.

²⁷ Reşid Rıza her ne kadar bilimsel tefsire karşı çıkan kimseler arasında zikredilse de tefsirinde bazı âyetlerde bilimsel açıklamalara yer vermekten de kendisini müstağni kılamamıştır. Detaylı bilgi için bkz: Mehmet Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım: Menâr Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 113-117.

²⁸ Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 136.

Zağlûl en-Neccâr 17 Kasım 1933 senesinde muhafazakâr bir ailede dünyaya gelmiş ve 10 yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiştir. 1951 yılında Arap dili alanında lise diplomasını almıştır. 1955'te Kâhire Üniversitesi Fen Bilimleri bölümünden mezun olmuştur.²⁹

1963 senesine geldiğinde İngiltere'deki Wales Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayıp bu üniversitenin akademik kadrosuna atanmıştır.³⁰ Tüm bu çalışmalarının nihâyetinde 1972 yılında profesör ünvanını almış ve Kuveyt Üniversitesi'nin jeoloji departmanının başına geçmiştir.³¹

Zağlûl en-Neccâr'ın yüz elliden fazla araştırması ve yayınlanmış birçok makalesi bulunmaktadır. Kâhire Ehrâm gazetesinde “*Min esrâri's-sünneh*” başlığı altında Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz yönlerine dair makaleler yayınlamıştır. Şimdiye kadar iki yüz elliden fazla makalesi yayınlanmıştır. Neccâr, Ramazan aylarında ise “*Sünnette İ'câz İlmî*” başlığıyla günlük makale kaleme almıştır. ed-Da'veh, er-Risâle, el-Furqân, el-i'câz gibi birçok dergide seriler şeklinde makaleler yazmıştır. En önemlileri (İslam ve bilim) olmak üzere çeşitli alanlarda bir dizi görsel-işitsel kaset ve CD'leri bulunmaktadır. “*Kuran ve Sünnet'teki toplumsal mucizeler programı*” 2008 yılı Ramazan ayı boyunca “İqra” kanalında yayınlanmıştır. Ayrıca el-Cezire kanalında “*Sınır Tanımayan*” (بلا حدود) programıyla röportajlar gerçekleştirmiştir.³² Neccâr interaktif (etkileşimli) medyayı da yoğun bir şekilde kullanmıştır. “*د زغلول* Dr. Zaghoul Al Najjar” ismiyle bir de Youtube kanalı vardır.³³

4.2. Başlıca Eserleri

Zağlûl en-Neccâr'ın yirmiden fazla kaleme aldığı eser vardır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Medhal ilâ dirâseti'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân'ı Kerîm ve's-sünneti'l-nebevviyeti'l-mutahhirah*, *Haza Hüve'l-Kur'ân*, *el-İ'câz el-enbaî ve't-tarihî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *el-İnsân ve'l-Kevn*, *Medhâl ilâ dirâseti'l-i'câz el-ilmî*, *el-İnsân mine'l-mîlâd ile'l-ba's*, *Hakâikun İlmîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *Havâtır fî maiyyeti hâtemi'l-enbiyâ ve'l-murselîn seyyidina Muhammed (s.a.s)*, *Risâletü ile'l-ümme*, *Min esrâri's-Sünne*, *Kaziyetü't-tehallüfi'l-ilmî ve't-teknî fi'l-âlemî'l-İslâmiyyi'l-muâsır*, *İ'câzu'l-ilmî fi's-sünne*, *Tefsiru'l-Âyâti'l-Kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *el-Ard fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *el-Hayevân fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *es-Semâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *Ulûmu'l-ard fi'l-hadâratî'l-İslâmiyye*.

4.3. Zağlûl en-Neccâr'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı

Zağlûl en-Neccâr, Kur'ân-ı Kerîm'in bilimsel metotlarla tefsirinin yapılabilmesi hususunda oldukça geniş düşüncelere sahiptir. O, Allah'ın kitabında var olan i'câz çeşitlerinin, araştırma yapanın ilmî birikimi ölçüşünde çeşitlilik arz edeceğini savunmaktadır. Zağlûl en-Neccâr, Kur'ân'ın her bir harfinde, her bir kelimesinde, her bir âyetinde lafız, beyan ve delalet (mana) açısından bir i'câzin

²⁹ Zağlu'l en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü'ş-şurûk ed-devliyye, 2007), 1/9.

³⁰ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/9.

³¹ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/11.

³² Wikipedia Özgür Ansiklopedi, “زغلول النجار” (Erişim 11.11.2020)

³³ Youtube “د زغلول النجار” Dr. Zaghoul Al Najjar” (Erişim 11.11.2020)

olduğunu savunmaktadır. O, her bir âyet grubu ve sûre grubunun, içerisinde akîdevî kuralların, taabbudî emirlerin, ahlakî ölçütlerin, davranışsal kuralların, târihî olayların ve ilmî işaretlerin olması sebebiyle Allah'ın kitabının aciz bırakıcı (mu'ciz) bir özelliğe sahip olduğunu savunmaktadır.³⁴

Neccâr'a göre Kur'ân'ın bütün ilimleri içerisinde barındırdığı söylemi isâbetli değildir. Ona göre, bilimsel tefsiri aşırı bir şekilde savunan kimselerin sıklıkla görüşlerine dayanak ettikleri her iki âyetin de (*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık* (el-En'âm 6/38), (*Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik* (En-Nahl 16/89) vermek istediği mesaj farklıdır. Çünkü bu her iki âyet, Kur'ân-ı Kerîm'in esas mesajına işaret eder ki bunlar da dinin dört temelini oluşturan inanç, ibadet, ahlak ve sosyal ilişkilerdir.³⁵

Neccâr, bazı tefsir âlimlerinin lügavî, fikhî ve konulu tefsir metotları başta olmak üzere birçok tefsir çeşidini kabul ettiklerini ama hâlâ bilimsel tefsiri reddettiklerini söylemektedir. Çünkü onlara göre Kur'ân bir hidayet kitabıdır ve insanları, Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Onun hedefi kesinlikle güncel verilerden haber vermek değildir.³⁶ Tefsir âlimlerinin bilimsel tefsire yapmış olduğu ikinci bir eleştiri ise, Kur'ân'ın, vahiy kaynaklı oluşudur. Hal böyleyken deneme yanılma esasına dayanan bilimin verileri ile Kur'ân'ı açıklamaya çalışmak beşerî çabalardan öteye geçemez. Neccâr ise söz konusu itirazlara cevaben Kur'ân'ın bir hidayet kitabı olmasıyla, bilimsel hakikatlerden bahsetmesi arasında bir tenakuzdan bahsedilemeyeceğini, haddi zatında Kur'ân'ın söz konusu hakikatlere detaylıca yer verdiğini vurgulamaktadır. Neccâr'a göre Müslümanlar, bu hakikatleri çok önceden fark etselerdi, kozmoloji alanında söz sahibi olurlardı.³⁷

5 Zağlûl en-Neccâr'ın Tefsirinde Yer Verdiği Bilimsel İzahlar

Zağlûl en-Neccâr, eserlerinde çok sayıda âyete bilimsel açıklamalar getirmiştir. Ancak bu açıklamalarından bazıları özgün fikirler iken bazıları ise önceki müfessirlerin açıklamaları ile aynı paraleldedir. Bilimsel tefsirin kapsamına psikoloji, sosyoloji, kıyamet alametleri gibi çok farklı konuların dahil edildiği görülse de bu başlık altında insan, hayvan, bitki, yeryüzü ve gökyüzü gibi bilimsel açıdan biraz daha ön plana çıkmış konulara dair örneklere yer verilecektir.

5.1. İnsanın Yaratılışına Dair

İnsanın yaratılışına dair Kur'ân-ı Kerîm'de çok sayıda âyet vardır.³⁸ Ancak insanın yaratılış evresine en belirgin şekilde işaret eden âyetler şunlardır:

³⁴ Zağlûl en-Neccâr, *Medhal ilâ dirâseti'l-i-câzi'l-ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm-i ve's-Sünneti'n-Nebevviyeti'l-Mutahhirati* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009), 73.

³⁵ en-Neccâr, *Medhal ilâ dirâseti'l-i-câzi'l-ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm-i ve's-Sünneti'n-Nebevviyeti'l-Mutahhirati*, 118.

³⁶ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/31.

³⁷ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/32.

³⁸ Örnekler için Bkz: el-Bakara 2/28, el-Bakara 2/30, Al-i İmran 3/6, en-Nisa 4/1, el-En'âm 6/2, el-En'âm 6/98, el-A'râf 7/11, el-A'râf 7/189, el-Hicr 15/26, el-Hicr 15/28, en-Nahl 16/4, en-Nahl 16/72, el-İsrâ 17/99, et-Taha 20/55, el-Hac 22/5, el-Mu'minun 23/12/13/14, el-Mu'minun 23/79, el-Furkan 25/54, er-Rum 30/22, el-Câsiye 45/4, ez-Zâriyât 51/21, et-Târık 86/5/6/7

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا
الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

12. “Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık.”

13. “Sonra onu az bir su (meni) hâlinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik.”

14. “Sonra bu az suyu “alaka” hâline getirdik. Alakayı da “mudga” yaptık. Bu “mudga”yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihâyet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir! “

Zağlûl en-Neccâr, bu âyetleri ele alırken önce âyetteki bazı kelimeleri lûgat açısından incelemiş sonra resimlerle destekleyerek açıklamıştır.³⁹ Neccâr “Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık” âyetini birkaç yönden ele alarak insanın çamur ile bağlantısını kurmaya çalışmıştır.⁴⁰ Bu çerçevede Neccâr, insan vücudunun kimyevî yapısının çamur ile benzerliğine dikkat çekmiştir. İnsanda %65 oranında oksijenin, %18 oranında karbonun, %10 oranında hidrojenin, %7 oranında fosforun %3 oranında nitrojenin, %1,4 oranında da kalsiyumun olduğunu belirten Neccâr, çamurda da aynı bileşenlerin olduğunu dile getirmiştir.⁴¹ Neccâr’a göre insanın, yeryüzündeki bitkilerle beslenerek gelişmesi de çamurla olan bağlantısını destekler mahiyettedir.⁴²

Neccâr, insanın öldüğünde vücudunun toprağa karışmadan önce çamurlaşmasını yine insan vücudunun çamurdan yaratıldığına delil saymıştır. Ona göre insanın yaratılış aşamaları dikkate alındığında tersine bir durum söz konusudur. Şöyle ki, insanın yaratılışı suyla toprağın karışması sonucu meydana gelen çamurdan oluşmaktadır. Su, çamurda eriyip yok olmadan önce bileşenleri eritir ve çamurun taneleri arasından (سلالة من طين) şeklinde isimlendirilen çamurdan bir öz ortaya çıkar. Bu öz için oluşturulan çözeltilerin buharlaşıp yok olmasıyla da topraktaki madenlerin taneleri arasındaki oluşumlar dibe çöker ve çamur birbirine yapışık bir vaziyet alır. Birbirine yapışık vaziyetteki bu çamur kurumaya bırakılır ve çömlek gibi kuru bir toprak halini alır. Son aşamada ise Allah, bu kuru çamura ruh üfler ve çamur tastamam bir insan haline gelir.⁴³

Zağlûl en-Neccâr spermin, alakadan mudga haline gelmesini içeren Mu’minûn sûresinin 12. ve 13. âyetlerini ileri tıbbın verileri ile açıklamaya çalışmıştır. Neccâr, bir sperm hücresinin ilk iki haftalık süreçte birden fazla bölünme ve birbirine karışmış halde olan nutfenin (zigot) gelişmesi sonucu adım adım alaka haline sonra ise mudga haline geldiği şeklinde embriyo uzmanlarının verilerine yer vermektedir.⁴⁴ Ona göre Kur’ân’ın on dört asır evvel belirtmiş olduğu hakikatlerin,

³⁹ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/201.

⁴⁰ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/201.

⁴¹ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/200.

⁴² en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/201.

⁴³ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/202.

⁴⁴ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/209.

günümüzün tıbbî verileriyle benzerlik göstermesi, bu kitabın ilâhî olduğuna ve ona meydan okumanın da imkânsız olduğuna bir delil mesabesindedir.⁴⁵

Neccâr söz konusu âyette geçen mudga (مضغة) kelimesine ise kavramsal açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın bu aşamayı mudga şeklinde isimlendirmesi önem arz etmektedir. Çünkü mudga, çiğnenebilecek hacimdeki bir et parçasıdır ve boyu 4 ile 13 mm arasında değişiklik göstermektedir. Kur'ân'ın kullanmış olduğu bu lafzın, tıbbî verilerle benzerlik arz ettiğini ifade eden Neccâr, bu durumun göz kamaştırıcı olduğunu söylemektedir.⁴⁶

Fahreddin er-Râzî, âyette geçen (إنسان) kavramı üzerinde durmuş ve bu kavram hususunda birçok müfessirin ihtilâf ettiğini söylemiştir. Örneğin İbn Abbas (ö. 68/687-88), İkrime (ö. 105/723), Katâde (ö. 117/735) ve Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi müfessirler insan kavramından maksadın Hz. Âdem olduğunu ve Hz. Âdem'in topraktan çıkarıldığını onun zürriyetinin ise basit bir sudan yaratıldığını söylemiştir.⁴⁷ Bir diğer grup alim ise âyette geçen (إنسان) kavramından maksadın Hz. Âdem, çamurdan (طين) maksadın ise Hz. Âdem'in ismi olduğunu, bununla birlikte (سلالة) kelimesiyle kastedilenin Hz. Âdem'in organlarına yayılmış çamur parçacıkları olduğunu savunmuştur.⁴⁸ Buna ek olarak İbn Kesir, çamurla (طين) kastedilenin Hz. Âdem olduğunu söylemiş⁴⁹, Taberî (ö. 310/923) ise Âdem'in yeryüzünden alınan bir toprak parçasından yaratılması sebebiyle burada geçen çamur (طين) kelimesinin Âdem'e râci olduğunu dile getirmiştir.⁵⁰

Râzî, insanların yaratılışını genel anlamda ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilki inorganik diğeri ise organik safhadır. Bu aşamalar maddenin insan olma süreciyle ilgilidir. Söz gelimi ilk aşama maddenin insan formatına dönüştürülmesidir. İkinci aşama ise insanların organlarının yerli yerinde bir bütünlük oluşturacak şekilde yaratılmasıdır. Buradan hareketle birinci aşama olan inorganik aşamanın Hz. Âdem'e has iken ikinci aşama olan organik aşamanın tüm insanlığın yaratılışı ile ilişkili olduğu sonucuna varılmıştır.⁵¹

İşârî tefsirlerin birçoğunda da bu husus tefsir anlayışları doğrultusunda ele alınmaya çalışılmıştır. Örneğin, Tüsterî (ö. 283/896), tefsirinde Hz. Âdem'in yaratılışının Hz. Muhammed'in nurundan olan şerefli bir çamurdan olduğunu dile getirmiştir.⁵² Kuşeyrî de (ö. 465/1072) "*Hani rabbın meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti.*" âyeti hakkında bu âyetin Âdem ve zürriyetinin sırrının

⁴⁵ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/204.

⁴⁶ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/209.

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsiru'r-Râzî - Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabi, ts.), 23/264.

⁴⁸ er-Râzî, *Tefsiru'r-Râzî - Mefâtihu'l-gayb*, 23/265.

⁴⁹ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-kur'ân'il-azîm tkh. Muhammed Hüseyin Şemseddin* (Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1998), 5/406.

⁵⁰ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân, thk. Ahmed Muhammed Şâkir* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 19/14.

⁵¹ Seyithan Can, "Mefâtihu'l-Gayb Ekseninde İnsanın Yaratılış Süreci", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 75.

⁵² Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî* (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2002), 27.

ortaya çıkarılmasının ilk aşaması olduğunu ifade etmiştir.⁵³ Kuşeyrî, insanın yaratılışının aşamalar şeklinde oluşuna dikkat çekerek Allah'ın emretmesi sonucu insanların çamur parçacıklarından meydana geldiğini ve bu çamurun kırk sabah vakti boyunca mayalanmaya bırakıldığını söylemektedir.⁵⁴ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ise tefsirinde Muhammed b. Ali el-Bâkır'a (ö. 114/733) atfen babamız Âdem'den önce bin küsur Âdem'in yaşadığını dile getirmektedir. Buna ek olarak İbn Arabî'nin naklettiği bir hadise de yer veren Bursevî, söz konusu hadiste İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) Kabe'yi tavaf ederken ruh şeklinde birtakım insanlar gördüğünü, onlara kim olduklarını sorduğunda onların cevaben Âdem'den kırk bin sene önce yaşamış ataları olduğunu söylediklerini nakletmektedir.⁵⁵

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) ise sülâle (سلالة) kavramı üzerinde durmuştur. Ona göre bu kavram bir kök yani asıl değildir. Asıldan çıkarılan bir özdür. Elmalılı, Allah'ın çamurdan sonra bir sülâle yarattığını, o sülâleyle önce hayvanları ve kâinatı yarattığını, insanın yaratılışına ise son aşamada geçtiğini dile getirmiştir.⁵⁶ Elmalılı bununla birlikte insanın yaratılışının bitkilerin yaşantısı ile başlamış olabileceğini iddia etmiştir. Bu görüşüne ise "*Allah nezdinde İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona "ol" dedi ve oluverdi*" âyeti ile "*Allah sizi yerden bitirip yetiştirmiştir*" âyetini delil getiren Elmalılı, Kur'an'ın insanın yaratılışına delalet eden âyetleri ile bilimin bugün işaret etmiş olduğu veriler arasında bir benzerlik olduğunu belirtmiştir.⁵⁷

Tantâvî Cevherî (ö. 1940) ise insanın diğer varlıklardan üstün ve şerefli bir yapıda olduğunu söylemektedir.⁵⁸ İnsanlığın ilk atası olarak Hz. Âdem'in yaratıldığını söyleyen Tantâvî, dünyadaki bütün canlıların özelliklerinin insanda yaratıldığını ve insanın âdeta dünyanın küçük bir prototipi olduğunu dile getirmiştir.⁵⁹ Tefsirinde beynin, kafatasının oluşumu ve dilin yapısı gibi insanın anatomik yapısı ile ilgili görsellere yer veren Tantâvî, bu görseller üzerinden insanın yaratılışına dair birtakım açıklamalar yapmıştır.⁶⁰

Süleyman Ateş de konu ile ilgili Neccâr'ın söylediklerini destekler mahiyette açıklamalara yer vermiştir. Söz gelimi insanın embriyo aşamasının çiğnenmiş bir ete benzediğini 40-42 günlük oluncaya dek insan sûretini almadığını dile getirmektedir.⁶¹ Ateş bu açıklamalara yer verdikten sonra "*Rabbın Âdem oğullarının zürriyetlerini bellerinden aldı*" âyeti hususunda bu âyetin, Kur'an'ın şeksiz şüphesiz

⁵³ Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyetu'l-Amme, 2000), 1/74.

⁵⁴ el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/74.

⁵⁵ İsmail Hakkı b. Mustafa el-İstanbulî el-Hanefî el-Hanbelî Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2008), 8/405.

⁵⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, 1971), 5/539-541.

⁵⁷ Recep Orhan Özel, *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002), 109-110.

⁵⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır, 1932), 1/53.

⁵⁹ Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/54-55.

⁶⁰ Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 25/95-97.

⁶¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997), 6/89.

ilmî bir mucize olduğuna ve Allah katından geldiğine bir delil mesabesinde olduğunu dile getirmiştir. Çünkü bu hakikatler cenin ilmi denilen Jinekolojinin gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. Cenin anne karnında oluşurken, husyeler böbreklerin hemen altında yani bel kısmında biterler. Cenin oluşumunu tamamlayınca husyeler aşağı doğru iner ve normal yerlerini alırlar. Dişi ceninde de aynı durum söz konusudur. Ateş, henüz anatomi ilmi ve röntgen keşfedilmemişken, söz konusu âyetin herhangi bir kapalılığa mahal bırakmaksızın bu denli ifadelerde bulunmasını, Kur’ân-ı Kerîm’in bilimselliği ve Allah katından oluşu ile ilişkilendirmiştir.⁶²

İnsanın ilk aşamasının neden topraktan olduğu hususu da gündemde yerini almıştır. İnsanın yaratılışının ilk aşamasının topraktan oluşu, balçık ve suyun da insanın yaratılış aşamasında zikredilmesi Allah’ın kudretiyle ilişkilendirilmiştir. Allah ilk insan olarak Hz. Âdem’i yaratmıştır. Ancak burada odaklanması gereken meselenin Hz. Âdem’in fizyolojik, biyolojik ve psikolojik tarafları veya hangi maddeden nasıl yaratıldığından ziyade onun Kur’ân’ın ifadesiyle (el-Mürselât 77/20) değersiz bir sudan yaratılması olduğu dile getirilmiştir.⁶³

Yine bazı kimseler, Kur’ân’da insanın yaratılışından söz ettiği iddia edilen birçok âyetin aslında teknik bilgi vermek gibi bir amacının olmadığını savunmaktadır. Bu türden âyetlerin alandaki teknik bilgi eksikliğini giderme ve bilimsel açıklamalar getirme gibi amaçlar taşımadığını belirten bazı kimseler, insanın yaratılışı hususunda Kur’ân’da yer verilen âyetlerin en önemli amacının Allah’ı inkâr eden bir kimseye değersizliğinin hatırlatılması ve O’nun insanları aciz bırakıcı sanat eserlerinin zihinlere yerleştirilmesi olduğunu vurgulamıştır.⁶⁴

Geçmişte insanın yaratılışı hususunda tartışılan konulardan birisi de Hz. Âdem ve Havvâ’dan başka kimselerin olduğunun iddia edilmesidir. Kimi âlimler de aksi yönde görüş belirtmiş ve Kur’ân’ın, metni⁶⁵ itibariyle bunu reddettiğini söylemiştir. Âyetin zâhirî manasına bakıldığı zaman insanoğlu Hz. Âdem ve Havva ikilisinden yaratılmıştır. Önce Hz. Âdem sonra Havvâ bu ikiliden ise tüm insanlık günümüze kadar yaratıla gelmiştir. Bu çerçevede başka Âdemlerin ve Havvalar’ın olması Kur’ânî bir temeli olmayan iddiadır.⁶⁶

Semâî dinlerde de insanın yaratılışı ile ilgili birtakım bilgilerin bulunduğu göze çarpmaktadır. Kaleme alınan bazı çalışmalarda da bu husus Tevrat ve Kur’ân özelinde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Ortodoks Yahudilerinin, yeryüzü ve ilk insanlık da dahil olmak üzere insanlığın başlangıcını Tevrat ile başlattıklarına dikkat çekilmiştir.⁶⁷ Tevrat’ta insanlığın yaratılışının genel itibariyle İsrailoğulları

⁶² Süleyman Ateş, *İslam’a İtirazlar ve Kur’ân-ı Kerîm’den Cevaplar* (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1972), 286.

⁶³ Çağfer Karadaş, *Kafama Takılanlar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 73-74.

⁶⁴ Mustafa Öztürk, *Kur’ân ve Yaratılış*, ed. Ahmet Baydar (İstanbul: Kuramer, 2015), 191-192.

⁶⁵ “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen yayan rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah’a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir”. En-Nisâ 4/1

⁶⁶ Maşallah Turan, “İlk İnsan ve İlk Peygamberin Yaratılış Serüveni” (Mardin: Farabi Yayınevi, 2019), 543.

⁶⁷ Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan’ın Yaratılışı ve Cennet’ten Düşüş”, *İslâm Araştırmalar Dergisi* 9 (2003), 3.

özelinde ele alındığı söylenilmiş, Kur'ân'ın, Tevrat'taki durumun aksine yaratılış mefhumunu tüm insanlığa yaydığı vurgulanmıştır.⁶⁸ Tevrat'ta Yahudiler'in yaratılış tasavvuruna da yer verilmiş ve kâinatın yaratılışının son günü olan altıncı günde bütün canlıların yaratılmasından sonra tanrının insanı kendi suretinde erkek ve dişi şeklinde yarattığı dile getirilmiştir.⁶⁹

5.2. Arılar ve Balları

Arıların anatomileri ve ürettikleri ballar itibariyle hayvan biliminin geçmişten günümüze en önemli konularından birisi olmuştur. Bilimsel gelişmeler ışığında ele alınan arılar kendisinden birçok ilmî hakikatlerin ortaya çıkarılmasına zemin hazırlamıştır. Bilimsel tefsiri benimseyenler de Kur'ân'ın on dört asır önce arılar ve ballarına dair işaretlerde bulunduğunu söylemiştir. Söz konusu âyetler ve meâlleri ise şöyledir:

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ
ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلَالًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ
فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin.” Sonra meyvelerin hepsinden ye de Rabbinin sana kolaylaştırdığı (yaylım) yollarına gir.” Onların karınlarından çeşitli renklerde bal çıkar. Onda insanlar için şifa vardır. Şüphesiz bunda düşünen bir (toplum) için bir ibret vardır.” (en-Nahl 16/68-69)

Zağlûl en-Neccâr ilgili âyetleri birkaç açıdan ele alır. Ona göre âyette zikredilen arı bal arısıdır. Çünkü âyetin devamındaki *“Onların karınlarından çeşitli renklerde bal çıkar. Onda insanlar için şifa vardır”*. (en-Nahl 16/69) şeklindeki kısım, bu arının bal arısı olduğunu desteklemektedir. Neccâr, on iki binden fazla arı çeşidinin olduğunu, bunlardan altı yüz kadarının koloni halinde yaşadığını ve kalanının ferdî şekilde hayatlarını devam ettirdiğini kaydetmektedir. Bununla birlikte âyette kastedilenin düzenli birlikler halinde yaşayan bal arıları olduğunu, bu sebeple de Kur'ân-ı Kerîm de sûrenin “Nahl” şeklinde çoğul sîga ile getirildiğini savunmaktadır.⁷⁰

Neccâr, âyetin işaret ettiği gibi balın güçlü bir antibiyotik etkisine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte balın tüm bakteri çeşitlerine, mantarlara ve virüslere karşı etkili bir temizleyici olduğunu, birçok yaranın temizlenmesinde ve birçok hastalığın tedavisinde kullanıldığını söylemektedir. Neccâr, bu hakikatlerin ancak 20. yüzyıl dolaylarında gün yüzüne çıktığını, Kur'ân'ın ise bu hakikatlere on dört asır önce işaret ettiğini belirtmektedir.⁷¹

Klasik tefsir kaynaklarında da bu âyetler hususunda vahyin mahiyeti, şifa kelimesinin râci' olduğu zamir gibi konular üzerine epeyce açıklamalar yapılmıştır.⁷²

⁶⁸ Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş”, 3.

⁶⁹ Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş”, 6.

⁷⁰ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyeti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/495.

⁷¹ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyeti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/508.

⁷² Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Osman Cüme Damîre (Riyad: Dâru Tîbe, 1997), 5/29.

Örneğin; Râzî, arıların kendilerine kenarları birbirine eşit altıgen şeklinde yuva yaptıklarını, insanların ise bu yuvaların projesini ancak cetvel ve pergel gibi aletlerle yapabileceklerini dile getirmiştir. Râzî, yuvanın altıgen olmasını da matematiksel olarak açıklamaya çalışmış ve yuvanın altıgenin dışında olması durumunda yuvada birtakım açıklıkların olabileceğini vurgulamış ve zayıf hayvan olarak nitelendirdiği arının böyle bir sanat eseri meydana getirmesini son derece acayip bulmuştur.⁷³

Modern dönemde de arıların inşa ettiği petekler üzerine birtakım araştırmalar yapılmıştır. Örneğin Fransız Zoolog Antoine Ferchault “*arılar problemi*” adını verdiği bir problemi bilim dünyasına yöneltmiştir. Söz konusu problem şudur: “*Tabanı birbirlerini gören eğimi aynı olan üç çeşit eşkenar dörtgen ile kapanmış düzgün altıgen bir dik prizma verilsin. Bu prizmanın toplam yüzey alanının en küçük değerinde olması için eşkenar dörtgenler arasındaki açılar ne olmalıdır?*” Bilim adamları, yapmış olduğu araştırma ile 70° 32’ (70 derece ve 32 dakika) sonucuna ulaşmışlardır. Bunun ise arıların yapmış olduğu petekler ile birebir örtüştüğünü dile getirmişlerdir.⁷⁴

Modern dönem tıp doktorlarından olan Haluk Nurbâki (ö. 1997) ise bal ve arı üzerine yapmış olduğu araştırmalar neticesinde bal ve arılarda birçok bilimsel hakikatin olduğunu dile getirmiştir.⁷⁵ Arıların inşa ettiği altıgen prizma şeklindeki peteklerin bugün mimaride de kendisinden en iyi yararlanılabilen geometrik şekil olduğunu, özel ses dalgalarına sahip olmaları sebebiyle olağanüstü bir yayılım gösterdiklerini söylemiştir. Balda ise insanlığın ihtiyacı olan tüm besinlerin olduğunu, örneğin hastalandığı zaman iyileşme sürecinde, yetiştirme çağında ve kan yapımında insanın ihtiyacı olan temel besin maddesi olan Riboz’u barındırdığını buradan hareketle bu hakikatin Kur’ân’da geçen şifa kavramı ile örtüştüğünü savunmuştur.⁷⁶

Fransız Doktor Maurice Bucaille (ö. 1998) ise arıların birçok araştırmaya tâbi tutulduğunu ve olağanüstü bir sinir sistemine sahip olduğunu söylemektedir. Bucaille, arıların dans etmek suretiyle birbirleriyle iletişime geçtiklerini, bu sebeple faydalanacakları çiçeğin hangi yönde ve ne kadar mesafede olduklarını bildiklerini savunmaktadır.⁷⁷

Geçmişten günümüze balın birçok faydasının yanı sıra insanların rahatsızlıklarında kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin; rivayete göre bir sahâbî, kardeşinin karın ağrısından dolayı sancılar içerisinde olduğunu haber etmek için Rasûlullah’a (a.s) gelmiş ve peygamberimiz kardeşine bal içirmesini tavsiye etmiştir. Sahâbî, kardeşine balı içirmiş ve Rasûlullah’a gelip bir faydasının olmadığını söylemiştir. Rasûlullah, sahâbîye Allah’ın doğru söylediğini, kardeşinin karnının ise yalan söylediğini ifade etmiş ve tekrardan bal içmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine sahâbînin kardeşi sağlığına kavuşmuştur.⁷⁸

⁷³ er-Râzî, *Tefsiru’r-Râzî - Mefâtihu’l-gayb*, 20/236.

⁷⁴ Kur’ân Araştırmaları Grubu, *Kur’ân Hiç Tükenmeyen Mucize* (İstanbul Yayınevi, 2015), 164-165.

⁷⁵ Haluk Nurbaki, *Kur’ân-ı Kerîm’den Ayetler ve İlmî Gerçekler* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 116.

⁷⁶ Nurbaki, *Kur’ân-ı Kerîm’den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 117.

⁷⁷ Bucaille, *Müspet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur’ân*, 308.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned thk. Şuayb el-Arnâvûdî* (Kahire: Müessesetu’r-Risâle, 2001), 17/234; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b.

Süleyman Ateş ise aynı şekilde balın şifa oluşu üzerinde durmuş ve batı dünyasında antiseptik olarak ameliyatlarda sıklıkla kullanıldığını nakletmiştir. İngiliz doktorların antiseptik kullanımının yarayı tahriş ettiğini bununla birlikte balın yaranın çabucak iyileşmesine katkı sağladığına dair sözlerine yer vermiştir. Ateş, bilim çağında ortaya çıkan bu hakikatlerin öteden beri Kur'ân'ın söylemiş olduğu ile benzerlik göstermesinin, Kur'ân'ın bilimsel anlamda icâzına güzel bir örneklik oluşturduğunu ifade etmiştir.⁷⁹

5.3. Bitkilerin Aşılması /Rüzgârların Aşılabilirliği

Rüzgârların bitkileri aşılması hususu genel itibarıyla şu âyet mihrinde dönmetedir:

وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ

“Rüzgârları da aşılabilir olarak gönderip yukarıdan su indirerek sizi onunla suladık. Onu toplayıp depolayan da siz değilsiniz”. (el-Hicr 15/22)

Zağlûl en-Neccâr, rüzgârlara dair bazı teorik bilgiler verdikten sonra yaptığı açıklamaların sonunda konuyu toparlama babında, rüzgârların yönlendirilmesinin Allah'ın dilemesiyle, aynı şekilde bulutların hareket etmesinin de hava ve gerekli olan nemi yüklenmesiyle olduğunu söylemektedir. Şöyle ki; rüzgârların farklı yoğunluktaki yerlere gönderilmesi bulutların içerisindeki buharlaşan su miktarını belirlemektedir. Farklı yoğunluktaki yerlere gönderilen bulutlar, su damlalarının büyümesinde de etkin rol oynamaktadır ve nihâyetinde su damlaları yeryüzüne yağmur, kar ve dolu şeklinde inmektedir. Bitkilerin aşılmasının rüzgârların hareketleri doğrultusunda olduğunu söyleyen Neccâr, bu hakikatin ancak 20. yüzyılın başlarında anlaşılabilirliğini Kur'ân'ın ise bunu tüm açıklığı ile yüzyıllar öncesinden haber verdiğini söylemektedir. Tüm bu açıklamalardan hareketle Neccâr, Kur'ân'ın bir beşer mahsulü olamayacağını vurgulamıştır.⁸⁰

Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir olmasıyla temayüz eden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), tefsirinde rüzgârların aşılabilir olması hususunda Neccâr'ın aksine rüzgârların bitkileri aşılabilirliğine dair net bir görüşte bulunmamıştır. Tefsirinde, Allah'ın rüzgârları gönderip bu rüzgârlarla belli bir miktarda suyu dünya semasından alıp götürdüğünü, sonra rüzgârların, içinde bitki sularının da (ماء النبات) bulunduğu bulutlara bunu bıraktığını dile getirmiştir.⁸¹

Mâverdî, (ö. 450/1058) bu âyetin iki farklı şekilde anlaşılabilirliğini söylemektedir. Bunlardan ilkinin yağmurun inebilmesi için bulutların aşılması olduğunu, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde'nin de bu görüşü savunduğunu ifade etmektedir. Mâverdî'nin yer verdiği ikinci anlam ise İbn Abbas'ın savunduğu gibi meyve verebilmesi için ağaçların aşılmasıdır.⁸²

Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekavil fi Vucûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kitâb el-arabî, 1986), 2/519.

⁷⁹ Ateş, *İslam'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerîm'den Cevaplar*, 303.

⁸⁰ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyeti'l-kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/445-450.

⁸¹ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman thk. Abd ullah Mahmîd Shihatah* (Beyrut: Dar-u ihyâi't-turâs el-arabiyye, 2002), 2/427.

⁸² Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn = Tefsiru'l-Mâverdî thk. es-Seyyid b. Abdi'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm* (Beyrut: Daru'l-Kitâb el-ilmîyye, 2010), 3/155.

Râzî, söz konusu âyetin tefsirinde İbn Abbas'ın ve İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) görüşüne yer vermektedir. İbn Abbas, rüzgârların ağaçları ve bulutları aşıladığını söylemektedir. Razi aynı zamanda Hasan el-Basri, Katâde ve Dahhâk'ın (ö. 105/723) da bu görüşte olduğunu zikrettikten sonra İbn Mes'ûd'un söz konusu âyet ile ilgili açıklamasına yer verir. İbn Mes'ûd, Allah'ın, rüzgârları bulutların aşılması, sonrasında suyu yüklenmesi ve suyu bulutların içine bırakması için gönderdiğini söyler. Akabinde rüzgârların bulutları sıkıştırdığını ve sütü bol develerin sütünün sağılması⁸³ gibi bulutların da içerisindeki yağmuru düşürdüğünü nakleder.⁸⁴

Beydâvî de rüzgârların aşılama olarak gönderildiğine işaret eden Hicr sûresinin 22. âyetinin tefsirinde Allah'ın, yağmurlu bulutlar getirmesi sebebiyle rüzgârı gebeye (حامل) benzettiğini ve böyle olmayan rüzgârları ise kısra (العقيم) benzettiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte bu âyette kastedilenin rüzgârlar sebebiyle ağaçlar ve bulutların aşılması olduğunu savunmaktadır.⁸⁵

Tasavvufî tefsirler de rüzgârların bitkileri aşılmasını tefsir anlayışları doğrultusunda ele almaya çalışmıştır. Bu çerçevede Kuşeyrî, tefsirinde rüzgârların yağmurun habercileri olduğu gibi, kalplerdeki arzuların da böyle olduğunu, bu durumda kulun kalbine gelip de onu düşüncelerine ve arzusundaki başarı esintilerine yaklaştıran bir şeyin meydana geldiğini ve arzulan başarı ve lütuf daha meydana gelmeden önce kalbin sakinleştiğini dile getirmektedir.⁸⁶

Reşid Rıza ise Menâr tefsirinde Hicr sûresinin 22. âyeti indiği vakit insanların rüzgârların bitkileri aşıladığından haberlerinin olmadığını ve aşılama işini elleriyle yaptıklarını dile getirmiştir.⁸⁷ Ona göre İbn Abbas, İbn Mes'ud ve Hasan el-Basrî gibi klasik dönem müfessirleri de âyetten böyle bir aşılama çıkarmamış ve mecâzî bir hitap olmasına hamletmişlerdir.⁸⁸ Hal böyleyken bazı Batılı bilim insanları bu hakikati keşfedince Arapların kendilerinden çok önce bu ilme vakıf oldukları sonucuna varmışlardır. Öyle ki Oxford Üniversitesi'nde Arap Dili hocası olan oryantalist Ecnîrî'nin; devenin sahipleri, Batılıların keşfinden on üç asır önce rüzgârın ağaçları ve meyveleri aşıladığını öğrenmişlerdi şeklindeki görüşünü de kendisine delil almıştır.⁸⁹

Mısırlı müfessir Seyyid Kutub (ö. 1966), bu âyeti bilimsel açıdan ele alanları eleştirmektedir. Söz konusu âyetten bilimsel anlamda rüzgârların ağaçtan ağaca döllenmeyi sağlamasının kastedilmediğini, âyetin en uzak tevilinden dahi bitkilerin çıkarılmayacağını, âyetin siyak ve sibakından rüzgârların yağmur yüklü oluşuna işaret edildiğini ifade etmektedir.⁹⁰

⁸³ Tefsirinde geçen الفحة kelimesi, sütü bol devenin sağılması anlamına gelmektedir. Bkz: İbrahim Mustafa vd. (Kahire: Dâru'd-Da'Ve, 2004), "el-Mu'cemu'l-Vasî't", 2/334.

⁸⁴ er-Râzî, *Tefsîru'r-Râzî - Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, ts.), 19/134.

⁸⁵ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî* (Beyrut: Dar-u İhyâi't-turâs el-arabiyye, 1997), 3/209.

⁸⁶ el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 2/267.

⁸⁷ Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr* (Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyetu'l-Amme, 1990), 8/434.

⁸⁸ Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 7/409.

⁸⁹ Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/176.

⁹⁰ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 6/473.

Süleyman Ateş rüzgârların aşılabilirliği hususuna farklı bir perspektif kazandırmıştır. Ateş, rüzgârların bulutları birbirine sürttüştürmesi sebebiyle elektron akımının meydana geldiğini bu sayede gök gürültüsü ve şimşegin oluştuğunu dile getirmiştir. Rüzgârların birbirine elektron aşılması sebebiyle bitkilerin döllenmesinin meydana geldiğini söyleyen Ateş, rüzgârların erkek tohumları dışı çiçeklerin üzerine bırakmak suretiyle aşılama etkin faktör oynadığını ifade etmiştir.⁹¹

Modern dönem akademisyenleri de rüzgârların aşılabilir olma özelliğine kayıtsız kalmamıştır. Bu çerçevede Celal Kırca Hicr sûresinin 22. âyetinde geçen rüzgârların aşılabilirliği hususunda; bu hakikatin asırlarca insanlığa gizli kalmasına rağmen Kur'ân'ın bunu çok önceden haber verdiğini ve bu sebeple rüzgârların bitkileri aşılmasının ilmî bir mu'cize olduğunu ifade etmektedir. O'na göre Râzî dahi bir müfessir hatta bir doktor olmasına rağmen bu hakikate ulaşamamıştır. Kırca bu hakikatin "...orada meyvelerin her birinden çiftler çiftler yaratan O'dur" (er-Ra'd 13/3) âyeti anlaşıldıktan yani her bir bitki türünün çifti olduğu ve erkeğin dişiye aşılması sonucu meyvelerin meydana geldiği ortaya çıktıktan sonra, rüzgârların aşılabilir olduğuna dair bir kanaatin oluştuğunu dile getirmiştir. Aynı kanaat Menna' el-Kattân'ın (ö.1999) *Mebâhis* isimli eserinde de görülmektedir. El-Kattân ek olarak Kur'ân'da bilimsel verilere yer verilmesinin insanların hidayeti üzerinde de etkili olduğunu savunmuştur.⁹² Bazı akademisyenler rüzgârların iyonları sürüklemesi sebebiyle yağmuru her tarafa yağdığını, bitkilerin döllenmesine katkıda bulunduğunu ve böylelikle meyve sebzelerin meydana geldiğini ifade etmiştir.⁹³ Bununla birlikte rüzgârların, bitkiler ve bulutların aşılması üzerinde önemli bir rol oynadığı ve bu sayede meyve sebzelerin meydana geldiği hususu da dile getirilmiştir.⁹⁴

Bazı akademisyenler de Levâkîh (لواقح) kelimesinin etimolojik tahliline girmiş ve klasik müfessirlerle günümüz müfessirleri arasında farklı anlamlandırmanın olduğuna dikkat çekmiştir. Örneğin; klasik müfessirler bu kelimeyi bulut taşıyıcı manasında anlamış ancak günümüzde bu kelime yağmur yüklü bulutlardaki artı ve eksi yüklerin birbirleriyle aşılması şeklinde anlaşılmıştır.⁹⁵

5.4. Big Bang ve Evrenin Genişlemesi

Big Bang ilk defa 1920'lerin başında Alexander Friedmann Georges Lemaître (ö. 1966) tarafından ortaya atılmış ve temelinde evrenin bir başlangıcının olduğu iddiası yatan bir teoridir. Çok sayıda delille ispat edilmeye çalışılması da dünya

⁹¹ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/61.

⁹² Menna' Halil el-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2000), 280-281.

⁹³ Abdurrahman Çetin, "Kur'an-ı Kerim ve Müsbet İlimler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 190.

⁹⁴ Necdet Çağıl, "Kur'an'da Yer Alan Başlıca Ziraî Temalar", *Dini Araştırmalar* 10/30 (2008), 202.

⁹⁵ Osman Ertuğrul, "Kur'ân Dilinde Kelimenin İfade Biçimi", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 114; İbrahim Hilmi Karlı, "Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Diyanet İlmî Dergi* 46/ (2010), 88; Mehmet Okuyan, "Kur'ân'ın Tabiat İlimlerine Bakışı", *İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/16-17-18 (1999), 163.

genelinde birçok bilim insanının kabulünü almasında etkili olmuştur.⁹⁶ Ülkemizde de Big Bang teorisi ile alakalı yapılmış birçok kitap, makale ve tez çalışması mevcuttur.⁹⁷ Big Bang teorisi İslam dünyasında da çokça tartışılan konulardan birisi olmuştur. Bu bölümde Big Bang ve evrenin genişlemesi ile alakalı ön plana çıkan görüşlere yer verilecektir. Big Bang ve evrenin genişlemesi ile ilişkilendirilen âyetler genel itibariyle şunlardır:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

“İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?”. (el-Enbiyâ 21/30)

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِإِيدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

“Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz”. (ez-Zâriyât 51/47)

Zağlûl en-Neccâr Big Bang ile evrenin genişlemesi hadiselerine birlikte yer vermiş ve bu iki hadiseyi sebep sonuç ilişkisi içerisinde ele almaya çalışmıştır. Ona göre eskiden, bu evrenin ezeli ve ebedî olduğuna dair yanlış birtakım inançlar vardı. Bu çerçevede Neccâr, söz konusu âyetlerin açık bir şekilde bu dünyanın bir başlangıcının olduğuna delalet ettiğini savunmaktadır. Büyük patlama olayına Kur’ân’ın üç aşama ile işaret ettiğini söyleyen Neccâr, ilk aşamanın ratk (رتق) yani yer ve göğün bitişik olduğunu, sonra Allah’ın emretmesi ile ikinci aşama olan fetk (فتق) yani yer ve göğün ayrılması haline geçildiğini son olarak ise üçüncü aşama olan duman (دخان) tabakasının oluşumuna geçildiğini nihai aşamada ise bu duman tabakasından bilip bilmediğimiz nice yer ve gök cisimlerinin yaratıldığını dile getirmiştir.⁹⁸

Neccâr, Big Bang denilen büyük patlamanın meydana gelmesiyle kâinatın oluşum sürecinin başlamasını Allah’ın kudreti ile ilişkilendirmektedir. Çünkü bir patlama meydana geldiği zaman patlamaya sebep olan maddeler saçılır ve arkasında bıraktığı şey hüsrandan başka bir şey olmaz. Bu çerçevede Big Bang sonrası kâinatın içerisindeki ince nizam düşünüldüğü vakit, bu nizamın gelişigüzel oluşmadığı ve ancak alemlerin rabbi olan Allah’ın kudretiyle oluşabileceği kolaylıkla anlaşılmaktadır. Ancak, Kur’ân bunu 1400 yıldan daha fazla bir süre öncesinde haber vermesine rağmen, insanlık bu ilmi gerçeklere ancak 20. yüzyılın ortalarında ulaşabilmiştir.⁹⁹

Taberî, tefsirinde Enbiyâ sûresinin 30. âyetinde yer alan yer ve göğün arasının ayrılmasına konusunda farklı görüşlere yer vermiştir. Bu görüşlerden ilki yeryüzü ile gökyüzünün ilk başta birbirine yapışık haldeyken Allah’ın yeryüzü ve

⁹⁶ Bu konuda yapılan çalışmalar için bkz: Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013), 27-33.

⁹⁷ Metin Hotinli, *50 Soruda Büyük Patlama Kuramı* (İstanbul: 7 Renk, 2010); Osman Caner Taslaman, *Din felsefesi açısından Büyük Patlama Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2002); Ahmet Mekin Kandemir, *Big Bang teorisinin hudus delili açısından değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014); Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*.

⁹⁸ en-Neccâr, *Tefsiru’l-â-yâti’l-kevnîyye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 2/109.

⁹⁹ en-Neccâr, *Tefsiru’l-â-yâti’l-kevnîyye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 2/111.

gökyüzünün arasını hava ile doldurmasıdır. Tâbiîn müfessirlerinden olan Hasan Basri ile Katâde bu görüştedir.¹⁰⁰ İkinci görüş Allah'ın, birbirine yapışık halde bulunan yeryüzü ve gökyüzünün arasını ayırıp bu ikisini yedi kat yeryüzü ve yedi kat gökyüzü şeklinde yaratmasıdır. Tâbiîn müfessiri Mücâhid (ö. 103/721) bu görüştedir.¹⁰¹ Üçüncü görüş ise gökyüzünün yağmur yağdıramayacak, yeryüzünün ise bitki bitiremeyecek şekilde bitişik bir haldeyken Allah'ın gökyüzünü su, yeryüzünü bitki ile ayırmasıdır. Tâbiîn müfessiri İkrime bu görüştedir.¹⁰²

Modern dönem araştırmacılarından Zeki Yıldırım Big Bang hadisesinin bilim dünyasının en çarpıcı olaylarından biri olduğunu savunmaktadır.¹⁰³ Ona göre büyük patlama ile atom altı parçacıklar meydana gelmiş ve kâinatın her bir tarafına olağanüstü bir ahenk hâkim olmuştur. Meydana gelen büyük patlama ile evren halen genişlemeye devam etmektedir. Ancak bir müddet sonra çekim kuvvetleri sebebiyle evrenin genişlemesi duracak ve büzülmeye başlayacaktır. Bu olaya bilim insanlarının “Big Crunch” yani büyük çöküş ismini verdiğini söyleyen Yıldırım “Big Crunch” hadisesine Kur’ân’ın “*O dehşet günü gökleri yazılı kâğıt tomarlarını dürer gibi düreriz. Yaratmaya başlamadan önceki hale döndürürüz. Sözümüz sözdür; biz bunu mutlaka yaparız*” (el-Enbiya 21/104) âyetini delil olarak getirmektedir.¹⁰⁴ Evrenin yoktan var edilmesi ile Kur’ân’ın ifadeleri arasında büyük bir uyum olduğunu söyleyen Yıldırım, Kur’ân’ın salt bir kâinat kitabı olmamasına rağmen bilimin kesin olarak gördüğü verilerle tezat oluşturmadığını belirtmektedir.¹⁰⁵

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, tefsirinde Enbiyâ sûresinin 30. âyeti ile ilgili Taberî'nin rivayetlerine benzer rivayetlere yer verdikten sonra bilimsel veriler ışığında âyeti tefsir etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Elmalılı, yer ile göğün arası ayrılmadan önce kâinatta güneş ve ay dahil olmak üzere herhangi bir şeyin yaratılmadığını dile getirmiştir. Kâinatın ilk aşamada duman halindeyken Allah'ın sonraları birçok gezegen ve cisimleri var ettiğini söyleyen Elmalılı, kendi dönemindeki bilimsel verilerden de hareketle yeryüzünün güneşten ayrılmış olabileceğini savunmuştur.¹⁰⁶

Çağdaş Müfessir Süleyman Ateş de Big Bang teorisini kabul etmektedir. Bu çerçevede Enbiyâ sûresinin 30. âyetinde geçen ratk (رتق), fetk (فتق) gibi kelimelerin etimolojik tahlillerini yaptıktan sonra tefsirinde kâinatın oluşum süreciyle ilgili görüşlerine yer vermiştir. Ona göre büyük patlama sonrasında dünyamızın da dahil olduğu bütün yıldız kümeleri birleşik bir gaz kütesinden ayrılmıştır. Güneş, gezegenler ve galaksi, işte tam bu aşamada oluşturulmaya başlanmıştır. Ateş, Big Bang sonrası dünyanın güneşten koptuğu gibi güneşin de kendisinden çok daha büyük bir güneş parçasından koptuğunu ve her birinin uzay boşluğunda birbirlerinin

¹⁰⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 18/431.

¹⁰¹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 18/431.

¹⁰² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 18/432.

¹⁰³ Zeki Yıldırım, “Enbiya 30 Ekseninde Evrenin Oluşumu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 52.

¹⁰⁴ Yıldırım, “Enbiya 30 Ekseninde Evrenin Oluşumu”, 53.

¹⁰⁵ Yıldırım, “Enbiya 30 Ekseninde Evrenin Oluşumu”, 57.

¹⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 5/476-477.

etrafında döndüğünü dile getirmektedir. Ateş, bu hakikati şu âyetle ilişkilendirmiştir: “Geceyi, gündüzü, Güneş’i ve Ay’ı yaratan O’dur; her biri kendi yörüngesinde yüzüp gidiyor”. (el-Enbiyâ 21/33) Ona göre ilim ilerledikçe Kur’ân’ın söylemi daha da doğrulanacaktır.¹⁰⁷ Ayrıca Zâriyât sûresinin 47. âyetinde geçen “Biz genişleticiyiz” ifadesinden genişleme eyleminin sürekli olarak devam ettiği sonucunun çıkarılabileceğini düşünmektedir.¹⁰⁸

Araştırmacı Haluk Nurbâki, Zâriyât sûresinin 47. âyetinde yer alan göğün genişlemesini astrofizik bir mesele olarak ele almaktadır. Astrofizikçilerin hesabına göre kâinatın genişlemesi on milyar ışık yılı mesafesine denk gelmektedir. Nurbaki, evrenin genişledikçe merkezden dışa doğru zayıflayacağını düşünenlerin büyük bir yanılğı içerisinde olduğunu ve Kuasar denilen galaksilerin keşfedilmesinden sonra genişleyen kâinatın her tarafında büyük bir enerjinin olduğunu söylemiştir.¹⁰⁹

Son dönem araştırmacılarından olan Ahmed Yüksel Özemre ise Big Bang hadisesi ile göğün genişlemesi arasında bağlantı kuran müfessirlere karşı çıkmaktadır. Özemre, bang hadisesine dair oldukça fazla argüman bulunmaktayken müfessirlerin Zâriyât sûresinin 47. âyetinin tefsirinde Big Bang veya buna benzer açıklamalarda bulunmasını, müfessirliğin ruhu ile bağdaşmamaktadır. Özemre’ye göre âyet “semâvât, evren, âlem, melekût” gibi kavramlara yer vermemekte sadece semâ/gökyüzü kavramına yer vermektedir. Gökyüzü ise evrende bulunmamaktadır.¹¹⁰

5.5. Yeryüzünün Etrafından Eksiltilmesi

Bu konu genel itibarıyla Kur’ân’ın şu iki âyeti üzerinde dönmektedir:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْفُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

“Bizim, yeryüzünü etrafından nasıl eksiltip durduğumuzu görmüyorlar mı? Allah hükmeder, O’nun hükmünü denetleyecek yoktur; O’nun hesaba çekmesi de hızlıdır.” (er-Ra’d 13/41)

بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءِ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْفُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ

“Oysa biz onları da atalarını da nimetlerimizden faydalandırdık. Hatta bu, ömürleri boyunca sürüp gitti. Şimdi bizim yeryüzünü etrafından nasıl eksiltip durduğumuzu görmüyorlar mı? Şu hâlde üstün gelen onlar mı?” (el-Enbiyâ 21/44)

Zağlûl en-Neccâr bu âyetin tefsirinde yeryüzü ile ilgili bilimsel verilere yer vermiş ve yeryüzünün etrafından eksiltilmesi meselesine çok farklı açılardan yaklaşmıştır. Neccâr bu çerçevede dünyanın çapının 12742 km, çevresinin 40042 km, büyüklüğünün ise milyonlarca kilometre olduğunu dile getirmiştir. Big Bang sonrası dünyanın hacminde büyük değişikliklerin olduğunu söyleyen Neccâr, yapılan bilimsel araştırmaların, dünyanın etrafından içe doğru bir küçülmeye işaret ettiğini

¹⁰⁷ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 5/501-503.

¹⁰⁸ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 9/67.

¹⁰⁹ Nurbaki, *Kur’ân-ı Kerim’den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 199-200.

¹¹⁰ Ahmed Yüksel Özemre, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vahyin Egemenliği* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 168.

dile getirmiştir.¹¹¹ Bu noktada dünyanın hacimsel anlamda küçülmesinin güneş ile mesafesi açısından son derece önemli olduğunu ifade etmiştir. Güneşin her geçen saniye helyum ve hidrojenin tepkimesi sonucu 5 milyon ton hacim kaybettiği şeklinde bilimsel bir veriye yer veren Neccâr, dünyanın da güneşin hacminden kaybettiği kadar bir hacim kaybı yaşamasının zorunlu olduğunu, aksi takdirde güneşin 15 milyon °C dereceye ulaşan ısısı karşısında yeryüzü ve üzerinde var olan her şeyin yok olacağını belirtmiştir.¹¹²

Birçok müfessir gibi¹¹³ Neccâr da Enbiyâ sûresinin 44. âyetini dünyanın geoit bir yapıya sahip olmasıyla ilişkilendirmiştir. Bu çerçevede dünyanın kutuplardan basık ve ekvatorun şişkin olduğu hakikatine dikkat çeken Neccâr, kuzey yarım kürenin, güney yarım küreden daha basık olduğunu, ekvatorun çapının 12756,1 km, kutuplarda dünyanın çapının ise 12713,5 km olduğunu dile getirmiştir. Bu bilimsel verinin ise âyetin işaret etmiş olduğu hakikat ile birebir uyuştuğunu savunmuştur.¹¹⁴

Yeryüzünün etrafından eksiltilmesi, klasik dönem tefsirlerinde de farklı şekillerde ele alınmıştır. Örneğin; İbn Abbas, Katâde, Dahhâk ve Hasan el-Basrî buradaki eksilmeden maksadın, Hz. Peygamberin kafirlere karşı zafer kazanmasıyla yeryüzünün onlara dar gelmesi veya topraklarının eksilmesi şeklinde mecâzî olabileceğini dile getirmişlerdir.¹¹⁵ Mâverdî ise âyete farklı bir bakış açısıyla yaklaşmış ve yeryüzünün eksiltilmesinden maksadın yöneticilerin zalimce davranmaları olabileceğini söylemiştir.¹¹⁶

Söz konusu mesele işârî/sûfî tefsirlerde de farklı şekillerde ele alınmıştır. Örneğin Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* isimli eserinde buradaki eksilmeden maksadın âlimlerin ve velilerin ölümü olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁷ *Rûhu'l-Beyân'da* bu husus; bereketin gitmesi, insanların, hayvanların, fakihlerin ve salih insanların ölmesi şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁸ Tâbiîn müfessirlerinden Kelbî (ö. 146/763) ve Şa'bî'nin (ö. 104/722) de bu görüşte olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.¹¹⁹

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Süleyman Ateş'in de tefsirlerinde bazı farklılıklar olsa da genel itibarıyla klasik dönem müfessirlerinin anlayışlarını yansıttıkları görülmüştür.¹²⁰ Örneğin; Ateş, âyette geçen yeryüzünden maksadın hicaz bölgesi olduğunu, yeryüzünün etrafından maksadın ise o bölgeye sınır olan ülkeler olduğunu ifade etmiştir. Bu minvalde hicaza komşu olan kentlerin helak olmasını âyette geçen yeryüzünün eksiltilmesi meselesiyle ilişkilendirmiştir.¹²¹

¹¹¹ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyeti'l-keviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/422.

¹¹² en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyeti'l-keviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/473.

¹¹³ Ebû Muhammed Abdül-kerim b. Salih b. Abdül-kerim el-Hamîd, *el-Furkân fi beyâni 'i'câzi'l-Kur'ân* (Medine: Fihristu Mektebeti'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2002), 1/423.

¹¹⁴ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyeti'l-keviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/424.

¹¹⁵ el-Belhî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman thk. Abd ullah Mahmîd Shihatah*, 3/81-82; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 16/494.

¹¹⁶ el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn = Tefsiru'l-Mâverdî thk. es-Seyyid b. Abdi'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm*, 3/119.

¹¹⁷ el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 2/236.

¹¹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/389.

¹¹⁹ el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn = Tefsiru'l-Mâverdî thk. es-Seyyid b. Abdi'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm*, 3/119.

¹²⁰ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 5/186; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 4/487.

¹²¹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 4/487.

Sonuç

Kur'ân âyetlerinin tefsir edilmesi Hz. Peygamber'den günümüze kadar devam edegelen bir süreçtir. Her millet kendi ilmî birikimi ve gelişmişliği ölçüsünde Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Ancak Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın tefsir edilmesine günümüzdeki kadar ihtiyaç hissedilmemişti. Çünkü ashabın, Kur'ân'ı anlama noktasında çok fazla problemleri olmuyordu. Anlamadıkları mesele olduğu zaman ise Hz. Peygamber'e sorabiliyorlardı. Hz. Peygamberin vefatından sonra ise Kur'ân âyetleri hususunda çok çeşitli yorumlar yapılagelmiştir. Bunlardan birisi de Kur'ân âyetlerinin bilimsel bir şekilde yorumlarının yapılmasıdır.

Bilimsel tefsirin temel hareket noktası Kur'ân'ın kevnî âyetleridir. Kur'ân'da, kâinata, insanın yaratılışına ve canlı cansız birçok varlığa dair âyetler vardır. Bu âyetleri her müfessir, döneminin şartlarına göre farklı açılardan yorumlamaya çalışmıştır. Bu çerçevede bir müfessirin yaşamış olduğu coğrafyanın ilmî ve teknik anlamdaki gelişmişliği ile onun âyetleri yorumlaması arasında bir paralellikten söz edilebilir. Hal böyle Kur'ân âyetlerine bilimsel açıklamaların yapılması çok eskiye dayanmaktadır. Bilimsel tefsirin geçmişinin kiminle başladığı hususu hakkında birbirinden farklı görüşler bulunsa da bu tefsir ekolünü Gazzâlî ile başlatanlar çoğunluktadır.

Bilimsel tefsir hakkında yapılan tartışmaların büyük çoğunluğu onun bir tefsir çeşidi olarak ele alınıp alınamayacağı ile ilgilidir. Bu tefsir çeşidini reddedenlere göre Kur'ân bir hidayet kitabıdır ve insanların her iki dünya için de mutluluğunu amaçlamaktadır. Bilimsel açıdan insanları bilgilendirmek gibi bir amacı yoktur. Yine bu tefsir çeşidini reddedenlere göre Kur'ân'ın bilimsel tefsirini yapan kimseler nassı bağlamından ayırmaktadır. Halbuki tefsirin ana gayesi Kur'ân'ı daha iyi anlayabilmek için onun bağlamıyla buluşmasını sağlamak ve böylece anlam arayışlarına girmektir. Bilimsel tefsirde ise tersine bir durum söz konusudur. Şöyle ki; tefsir, Kur'ân'ı merkeze alır ve bir anlam arayışına girer. Bilimsel tefsir ise hâlihazırda keşfedilmiş olan bir meselenin iç yüzünün Kur'ân'da izinin sürülmesidir.

Günümüzde bilimsel tefsir alanında söz sahibi kimselerden birisi de Mısırlı Jeolog bir müfessir olan Zağlûl en-Neccâr'dır. Ülkemizde her ne kadar bilimsel tefsir alanına dair çok sayıda çalışma yapılmış olsa da Zağlûl en-Neccâr ve tefsir anlayışına dair derli toplu bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Buradan hareketle konunun daha iyi anlaşılması için bilimsel tefsirin geçmişten günümüze panoramik bir anlatımına yer verilmiş ve Kur'ân'ın kevnî âyetlerine yapmış olduğu açıklamalarla adından söz ettiren Zağlûl en-Neccâr'ın bilimsel tefsir anlayışı başkaca müfessirlerin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

Zağlûl en-Neccâr, asıl mesleği bir jeolog olması sebebiyle Kur'ân'ın kevnî âyetlerine ilişkin yapmış olduğu yorumlar çok dikkat çekmiştir. Kaleme almış olduğu eserlerin büyük bir çoğunluğu Kur'ân'ın kevnî âdetlerine yapmış olduğu açıklamaları içermektedir. Bilimsel tefsiri radikal bir şekilde savunan isimlerden birisi olan Neccâr, eserlerinde güncel verileri de kullanarak âyetlere çok boyutlu açıklamalar getirmeye çalışmıştır. Ona göre Kur'ân'ın i'câzı ile bilimsel tefsir farklı şeylerdir. Bu çerçevede o bilimsel tefsiri, Kur'ân'ın kevnî âyetlerine yapılan açıklamalar olarak

görürken, ilmî i'câzı, Kur'ân'ın asırlar öncesinde haber verdiği bilginin günümüzde ispatlanması şeklinde görür.

Neccâr, ancak son yüzyıllarda ortaya çıkarılmış bilimsel gelişmelere Kur'ân'ın on dört asır önce atıfta bulunduğunu, buradan hareketle Kur'ân'ın bir insan ürünü olamayacağını ifade etmiştir. Neccâr'a göre, Kur'ân'ın bilimsel birtakım hakikatlerden bahsetmesi, onun i'câzının en büyük delillerinden birisidir. Neccâr, hemen hemen bütün eserlerinde Kur'ân'ın bilimsel gelişmelere işaret ettiğini ifade etmiş, bununla birlikte klasik dönem âlimlerinin âyetlerdeki bilimsel mesajları gereği gibi anlayamadıklarını belirtmiştir.

Sonuç itibarıyla söylemek gerekirse her ne kadar bilimsel tefsir, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında bir nebze katkıda bulursa da -kimi zaman- âyetlerin aykırı bir şekilde zorlama te'villerle tefsir edilmeye çalışılması Kur'ân'ın ruhuna aykırı bir durum teşkil etmektedir. Ancak nihai noktada bilimsel tefsir de fikhî tefsir, içtimâî tefsir, işârî tefsir ve mezhebi tefsir gibi bir arayış sonucunda ortaya çıkmış bir tefsir çeşididir. Çalışmada görüşleri mukayeseli bir şekilde ele alınan Zağlûl en-Neccâr da bazı âyetlere dair zorlama te'viller yapmak suretiyle âyetlere bilimsel açıdan yaklaşmıştır. Çünkü her insandan aynı anlayışın beklenmesi oldukça güçtür. Buradan hareketle bilimsel tefsirin de Kur'ân'ın anlaşılması noktasında sade bir çaba olarak algılanması yerinde bir tutum olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned thk. Şuayb el-Arnâvudî*. Kahire: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-. *el-Metâlibu'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniyye*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1998.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 117-141.
- Ateş, Abdurrahman. "Keşfü'l-Esrar: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003).
- Ateş, Süleyman. *İslam'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerîm'den Cevaplar*. Ankara: Kılıç Kitabevi, 3. Basım, 1972.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997.
- Aydın, Hayati. "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 31-44.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Me'âlimü't-tenzîl, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Osman Cüme Damîre*. Riyad: Dâru Tîbe, 1997.
- Belhî, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân thk. Abd ullah Mahmîd Shihatah*. Beyrut: Dar-u İhyâi't-turâs el-arabiyye, 2002.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî*. Beyrut: Dar-u İhyâi't-turâs el-arabiyye, 1997.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa el-İstanbûlî el-Hanefî el-Hanbelî. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2008.
- Can, Seyithan. "Mefâtihu'l-Gayb Ekseninde İnsanın Yaratılış Süreci". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018).
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 27. Basım, 2015.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır, 2. Basım, 1932.

- Çağıl, Necdet. "Kur'an'da Yer Alan Başlıca Ziraî Temalar". *Dini Araştırmalar* 10/30 (2008), 193-214.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an-ı Kerim ve Müsbet İlimler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987).
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.
- Ertuğrul, Osman. "Kur'ân Dilinde Kelimenin İfade Biçimi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016).
- Gazâlî. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâi'l-Ulûm, 1986.
- Gazâlî. *İhya-u Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroglu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 3. Basım, 1974.
- Gezer, Süleyman. *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Güllüce, Veysel. *Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımların Değerlendirilmesi*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş". *İslâm Araştırmalar Dergisi* 9 (2003).
- Hamîd, Ebû Muhammed Abdül-kerim b. Salih b. Abdül-kerim el-. *el-Furkân fî beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. Medine: Fihristu Mektebeti'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2002.
- Hotinli, Metin. *50 Soruda Büyük Patlama Kuramı*. İstanbul: 7 Renk, 2. Basım, 2010.
- Hulî, Emin el-. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kuran Kitaplığı, 1995.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsiru'l-kur'ân'il-azîm tkh. Muhammed Hüseyin Şemseddin*. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1998.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Big Bang teorisinin hudus delili açısından değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.
- Karadaş, Çağfer. *Kafama Takılanlar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Karslı, İbrahim Hilmi. "Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Diyanet İlmî Dergi* 46/ (2010).
- Kattân, Menna' Halil el-. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2000.
- Kırca, Celal. *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Kur'ân Araştırmaları Grubu. *Kur'ân Hiç Tükenmeyen Mucize*. İstanbul Yayınevi, 4. Basım, 2015.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *Letâifu'l-İşârât*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyetu'l-Amme, 2000.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan vd. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan el-. *en-Nuket ve'l-uyûn = Tefsiru'l-Mâverdî thk. es-Seyyid b. Abdi'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm*. Beyrut: Daru'l-Kitâb el-İlmiyye, 2010.
- Mustafa, İbrahim vd. Kahire: Dâru'd-Da've, 2004.
- Neccâr, Zağlû'l en-. *Medhal ilâ dirâseti'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm-i ve's-Sünneti'n-Nebevviyyeti'l-Mutahhirati*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009.
- Neccâr, Zağlû'l en-. *Tefsiru'l-âyâti'l-kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü's-şurûk ed-devliyye, 2007.
- Nurbaki, Haluk. *Kur'ân-ı Kerîm'den Âyetler ve İlmî Gerçekler*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Okumuş, Mesut- Koç, Mehmet Akif. *Tefsir: El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Okuyan, Mehmet. "Kur'ân'ın Tabiat İlimlerine Bakışı". *İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/16-17-18 (1999).
- Özel, Recep Orhan. *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002.
- Özemer, Ahmed Yüksel. *Çağdaş İlmî Tefsirde Vahyin Egemenliği*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.

- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Yaratılış*. ed. Ahmet Baydar. İstanbul: Kuramer, 2015.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsiru'r-Râzî - Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 3. Baskı., ts.
- Reşid Rıza. *Tefsirü'l-Menâr*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyetu'l-Amme, 1990.
- Salmazem, Mehmet. *Kur'an'ın İcâzına Çağdaş Bir Yaklaşım: Menâr Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dar-ı İbn-i Affân, 1997.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân, thk. Ahmed Muhammed Şâkir*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Taslaman, Caner. *Big Bang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013.
- Taslaman, Osman Caner. *Din felsefesi açısından Büyük Patlama Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2002.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *Sünenü't-Tirmizî*. Daru'l-Ğarb el-İslâmî, 1998.
- Turan, Maşallah. "İlk İnsan ve İlk Peygamberin Yaratılış Serüveni". Mardin: Farabi Yayınevi, 2019.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsiru't-Tüsterî*. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-ilmıyye, 2002.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, 1971.
- Yıldırım, Zeki. "Enbiya 30 Ekseninde Evrenin Oluşumu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 47-76.
- Yurt, Mehmet Emin. "Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2019), 103-142.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Wahbah, 1977.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşaf 'an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekavil fi Vucûhi't-Te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kitâb el-arabî, 1986.

**MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN ESERLERİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME
- SÜHEYLÎ, GASSÂNÎ, İBN CEMÂA VE SÜYÛTÎ'NİN ESERLERİ ÇERÇEVESİNDE-
AN EVALUATION OF THE WORKS OF MUBHAMÂT AL-QURÂN -IN THE CONTEXT
OF SUHAYLÎ, GASSÂNÎ, İBN AL-JAMÂAH AND SUYUTÎ'S WORKS-**

Ömer TIRYAKI

Yüksek Lisans Öğrencisi

tiryaki_118@outlook.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6128-8472

Ali KARATAŞ

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

karatasali5@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3365-0627

Öz

Kur'ân'daki insan, melek, cin ve peygamber gibi varlıklar yahut topluluk veya kabile isimleri bazen açıkça zikredilmez. Bu tür mübhem ifadelerin bilinmesi âyetlerin anlaşılmasında bazen önemli iken bazen de gerekli bir unsur değildir. Kur'ân'ın mübhemleri rivâyetler yoluyla ve âyetlerin siyakına göre belirlenebilir. Bazı tefsirlerde gerek rivâyetlerden gerekse âyetlerin bağlamından hareketle mübhemleri tespit etmeye dair bilgiler yer almaktadır. Fakat bazı tefsirlerde - âyetlerde açıkça belirtilmediği için- mübhemlerin tespit edilmesine gerek olmadığı ifade edilmiştir. Bazı âlimler ise eserler yazarak bu konudaki bilgileri bir araya getirmeye önem vermişlerdir. Böylece Mübhemâtü'l-Kur'ân'a dair kıymetli kitaplar yazılmıştır. Makalemiz bu alanda yazılan Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân es-Süheylî'nin (ö. 581) *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm fîmâ (bimâ) übhime mine'l-esmâ' ve'l-a'lâm fi'l-Kur'ân*, İbn Asker el-Gassânî'nin (ö. 636) *et-Tekmîl ve'l-itmâm li-Kitâbi't-ta'rîf ve'l-i'lâm*, Bedreddin İbn Cemâa'nın (ö. 733) *Gurerü't-Tibyân fî men lem yüsemme fi'l-Kur'ân'ı* ve Celâlettin es-Süyûtî'nin (ö. 911) *Müfhemâtü'l-akrân fî mübhemâti'l-Kur'ân* adlı eserleri yöntemleri bakımından değerlendirmekte ve karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Bu müelliflerden her birinin kendine has yöntemi olmakla birlikte, takip ettiği metot sebebiyle Gassânî'nin eseri bir Mübhemâtü'l-Kur'ân türü olmaktan ziyade içerisinde mübhem âyetleri izah eden bir tefsir kitabı mesabesinde.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Mübhem, Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa, Süyûtî.

Abstract

The names of beings such as humans, angels, jinn and prophets in the Quran or names of communities or tribes are not mentioned explicitly. Knowing such ambiguous expressions is sometimes important in understanding the verses, but sometimes not. The ambiguities of the Quran can be determined through related narrations and also according to the context of the verses. Some commentaries on Qur'an contain information on identifying the ambiguous based on both the narrations and the context of the verses. However, in some commentaries, it is stated that there is no need to determine the meaning of ambiguous because it is not clearly stated in the verses. Some scholars, on the other hand, attach importance to gathering information on this subject by writing works. Thus, valuable books on the mubhamât al-Qur'ân were written. This article evaluates and examines by comparing the following works; *al-Ta'rif wa-al-i'lâm fîmâ ubhima min al-asmâ' wa-al-a'lâm fî al-Qur'ân al-karîm* of Abû al-Qâsim 'Abd al-Rahmân al-Suhaylî (ö. 581), *al-Takmîl wa-al-itmâm li-Kitâb al-Ta'rif wa-al-i'lâm* of Ibn 'Askar al-Ghassânî (ö. 636), *Ghurur al-Tibyân fî man lam yusamma fî al-Qur'ân* of Badr al-Dîn Muḥammad ibn Jamâ'ah (ö. 733) and *Mufḥamât al-aqrân fî mubhamât al-Qur'ân* of Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (ö. 911). Although each author of these books has his own method and method, al-Ghassânî's work stands out from the crowd since his method is different than the rest. Therefore, his book is not exactly a mubhamât al-Qur'ân instead, it is seen as a tafsir book which includes ambiguous verses.

Key Words: Tafsir, Quran, Mubham, Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa, Süyûtî

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in nüzul ortamından uzaklaştıkça gerek vahyin indiği bağlam ve vahye şahit olan neslin geride kalması gerek dilin bir takım gelişim ve değişim evrelerinden geçmesi gerekse farklı coğrafya ve kültürlerle karşılaşılması gibi etkenlerden dolayı Kur'ân ilimleri çoğalmış ve zamanla sistematik bir hale gelmiştir.

Kur'ân'ı isabetli bir şekilde anlamaya yönelik çaba sarf edilen ilim dallarından biri de âyetlerdeki zamir, ismi işaret, ismi mevsul ve cins isim gibi kapalı/mübhem lafızlarla ifade edilen belli kişi, topluluk, yer, zaman ve olaylardan kastın kim/kimler, ne/neler ve ne zaman olduğunu ortaya koyan *Mübhemâtü'l-Kur'ân* ilmidir. İlk dönemlerde bu alana dair malumat tefsir kitaplarındaki açıklamalardan ibaret iken altıncı asra gelindiğinde müstakil olarak *Mübhemâtü'l-Kur'ân* eserleri kaleme alınmış ve Kur'ân'daki anlamı kapalı ifadeler tek bir kitap içerisinde bir araya getirilmeye başlanmıştır.

Biz bu çalışmamızda *Mübhemâtü'l-Kur'ân* alanında yazılmış dört farklı eseri karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz. Öncelikle *Mübhemâtü'l-Kur'ân* hakkında yeteri kadar malumat verip ardından ele almaya çalıştığımız eserler ve müellifleri hakkında kısa bilgilendirme yapacağız. Eserlerle ilgili tafsilatlı bilgiyi kendi başlığı altında vereceğimizden ve ayrıca gayemiz müelliflerin biyografilerine yönelik bir çalışma yapmak da olmadığı için bu bölümleri kısa tutmaya çalışacağız. Sonrasında makalemize konu olan eserlerin her birine müstakil başlık açmak suretiyle kitaplarda takip edilen yöntemleri anlatıp bir başlık altında da incelenen eserlerin yöntem farklılıklarını izah edeceğiz. Kur'ân'da geçen hangi mübhem kelime ve

ifadelerin ilgili eserlere alınıp alınmadığını, birinin aldığı öteki/ötekilerin alıp almadığını karşılaştırmalı olarak görebilmek adına bir örnek olması için Fâtîha ve Bakara sûreleri özelinde yaptığımız bir tabloyu verdikten sonra değerlendirme ve sonuç bölümüyle makalemizi tamamlayacağız.

Çalışmamızı, bahsi geçen eserleri müelliflerinin uyguladıkları menhec açısından analiz etme ve mübhem ifadeleri açıklarken kullandıkları metotları mukayese etme yöntemiyle gerçekleştireceğiz.

Mübhemâtü'l-Kur'ân alanında genel olarak mahiyet, tefsire etkisi, farklı fırkalarca nasıl anlaşıldığı ve istismar edildiği gibi konular bağlamında bazı çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca bazı müfessirler özelinde mübhem ifadeleri nasıl yorumladıklarına yönelik birkaç araştırma olup bu alana mahsus olarak kaleme alınmış eserlerden ise sadece Debrelî Vildan Fâik Efendi'nin (ö. 1343) *Tavdîhu'l-mübhemât fî mâ verade fi'l-Kur'ân mine'l-kelimât* adlı eseri üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Bizim çalışmamız hem Mübhemâtü'l-Kur'ân alanında yazılmış olan dört eserin değerlendirilmesi hem de yöntemleri açısından bu eserlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi noktasında ilk çalışma olacaktır. Zira makalemize konu edeceğimiz eserler kendilerine sürekli atıfta bulunulmasına rağmen daha önce müstakil olarak incelenmemiş ve kendilerine yönelik herhangi bir analiz yapılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın, Mübhemâtü'l-Kur'ân bağlamında telif edilmiş dört eserin incelenmesi ve karşılaştırmalı olarak ele alınması sebebiyle bu alana önemli bir katkı sağlayacağını ve büyük bir boşluğu dolduracağını düşünüyoruz.

1. Mübhemâtü'l-Kur'ân

Sözlük anlamı itibariyle “söylemek istediğini ifade etmemek”, “konuşmamak”, “çözüme ulaşmamak” gibi anlamlara gelen¹ sülâsî كَيْم kökünden türemiş olan mübhem kelimesi, sülâsî mezidlerin birinci babı افعال kalıbından ismi mef'ûl olup “gizli olmak”, “gizli bırakmak”, “açığa çıkmamak” ve “açığa çıkarmamak” anlamlarına gelmektedir.² Mübhem (مبهم) kelimesinin duyularla algılanabilecek olmasına rağmen algılanamayan ve akılla kavranabilecek olmasına rağmen kavranamayan her şeyi kapsadığı da ifade edilmiştir.³ Buna göre mübhem kelimesi istilâhî olarak, Kur'ân'da kimin, neyin, nerenin ve ne zamanın kastedildiği sarîh bir şekilde ifade edilmeyip kendisinden ismi işaret, ismi mevsul ve zamirlerle veya kadın, erkek, melek, cin, kabile, yıldız gibi cins isimlerle bahsedilen hususları ifade etmektedir. Kapalı bir şekilde zikredilmiş olan bütün bu ifadeler *Mübhemâtü'l-Kur'ân* olarak kabul edilmektedir.⁴ Bu ilmin temel amacı bütün bu kapalı ifadeler ve

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993), 12: 56.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12: 56-57; Kelimenin anlamına yönelik ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Yaşar, *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler* (Beyan Yayınları: Ankara, 1997), 23-27.

³ Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1412), 1: 148.

⁴ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 1974), 4: 93; İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2001), 238; Bûtî, *Min revâ'i'l-Kur'ân: Te'emmülât 'ilmiyye ve edebiyye fî Kitâbillâhi 'azze ve celle* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999), 90; Mübhemle ilgili terim ve isimler hakkında detaylı bilgi için bk. Yaşar, *Anlamı Kapalı Âyetler*, 28-44; Halis Albayrak,

bahsi geçen olaylar ile neyin kastedildiğinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Zira yapılmak istenen, mübhem ifadeyi vuzûha kavuşturmak olup muhataba verilmek istenen mesajı aktarmak yahut olaylarla ilgi detaya yönelik malumatlar aktarmak değildir.⁵

Âlimlere göre Kur'ân'da mübhem ifadeler bulunmasının çeşitli nedenleri bulunmaktadır. İlgili lafzın başka bir yerde zikredilmiş olması, zikredilen kimsenin meşhur olması, bahsi geçen kişinin Kur'ân'a konu olmasını gerektiren hata veya günahından dönmüş olması, mübhem ifadenin açıkça zikredilmesinde kayda değer bir faydanın hâsıl olmaması, kapalı ifadelerle gelmiş olan ikaz ve uyarıların kapsayıcı ve evrensel olabilmesi, söz konusu kişinin tahkir edilmesi gibi gerekçeler Kur'ân'da mübhem lafızlar bulunmasının sebepleri arasında zikredilegelmiştir.⁶

Mübhemâtü'l Kur'ân ilminin kaynakları noktasında Süyûtî her ne kadar "Bu ilmin dayanağı, sadece nakil olup bu hususta re'ye yer yoktur. Çünkü bu konudaki bilgiler, bizzat Resûlü Ekrem'in (s.a.v.) sözlerine, O'ndan bu sözleri alan sahâbeye ve bunları da sahâbeden nakleden tâbiîne dayanmaktadır."⁷ dese de mübhemât ilminin kaynakları arasında sahabe ve tabiinin şahsi kanaatleri, Tevrat, tarih ve mitoloji de sayılmaktadır.⁸

2. Mübhemâtü'l-Kur'ân'a Dair Eser Yazan Dört Müellif

İlk müellifimiz *et-Ta'rif ve'l-İ'lâm* eseriyle mübhemât alanına dair telif geleneğini başlatan Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân es-Süheylî'dir.⁹ Hicrî 508-581 yılları arasında yaşamış olan Endülüslü âlim Süheylî, özellikle nahiv, tefsir ve fıkıh alanında şöhret bulmuş olmakla birlikte kıraat, hadis, kelâm, siyer, ahbâr, lügat ve ensâb gibi birçok alanda daha kendini göstermiştir.¹⁰ İlimle iştiğal eden bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş olması hasebiyle ilk eğitimini ailesinin yanında almış, ardından Kurtuba, İşbiliyye ve Gırnata gibi birçok ilim merkezinde ilim tahsilini devam ettirmiştir.¹¹

Devrin önde gelen âlimlerinden çeşitli alanlarda dersler almış olan Süheylî çok sayıda öğrenci yetiştirmenin yanında hem farklı dallarda eserler ortaya koyması

"Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmî ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXII (1992),156-163.

⁵ Albayrak, *Mübhemâtü'l-Kur'ân*, 162.

⁶ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Celâlüddîn es-Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân fi mübhemâtü'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatu's-Sâade, 1908), 2-3; Süyûtî, *el-İtkân*, 4: 93; Bûtî, *Revâ'î'l-Kur'ân*, 95-96.

⁷ Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 3.

⁸ Mübhemât ilminin kaynakları konusunda detaylı bilgi için bk. Albayrak, *Mübhemâtü'l-Kur'ân*, 162-167.

⁹ Müellifin tam adı Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî'dir.

¹⁰ Ebû Abdillâh el-Kudâî, *et-Tekmile li-kitâbi's-Sıla* (Lübnan: Daru'l-Fikir, 1995), III, 32; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Süheylî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (26 Ocak 2021).

¹¹ Kudâî, *et-Tekmile*, 3: 32-33; Ferihan Özmen, "Abdurrahmân es-Süheylî'nin Müfessir Kişiliği ve er'razzü'l-ünûf isimli Eserinin Tefsir İlmî Açısından Tahlili" (Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic), 12/35 (2017), 380.

hem de muhtelif konulara yönelik ortaya koyduğu çözümler sebebiyle yaşadığı çağda ve sonrasında da takdirle anılan bir âlim olmuştur.¹²

İkinci müellifimiz sahanın ilk eseri olan *et-Ta'rif ve'l-i'lâm* kitabını tamamlamak üzere *el-İkmâl ve'l-İtmâm* adlı eseri kaleme alan İbn Asker el-Gassânî'dir. Hicrî 584-636 yılları arasında yaşamış olan Malikî fakihî Gassânî öğrenimini doğmuş olduğu Mâleka'da tamamlamış olup farklı bölgelerdeki hocalardan da ders almıştır.¹³ Bir süre kadı yardımcılığı yapan Gassânî 635 yılında getirildiği kadılık görevini vefat edinceye kadar devam ettirmiştir. Gassânî'nin kıraat, nahiv, edebiyat gibi birçok ilim dalında temayüz etmiş olmasının yanında şairlik yönü de bulunmaktadır.¹⁴

Üçüncü müellifimiz yukarıda bahsi geçen iki kitabı bir araya getirmek maksadıyla *et-Tibyân*'ı kaleme alıp ardından bu çalışmayı ihtisar ederek *Gurerü't-Tibyân* adlı eseri ortaya koyan Bedreddin İbn Cemâa'dır. Beyâniyye tarikatının şeyhi, muhaddis ve fakih Ebû İshak'ın oğlu olarak hicrî 639'da Hama'da dünyaya gelen İbn Cemâa eğitim hayatına babasının yanında başlamış olup birçok âlimden icazet almıştır.¹⁵ Uzun yıllar müderrislik, hatiplik, şeyhlik, kadılık, kâdılkudâtılık ve şeyhüşşüyûhluk vazifelerini icrâ eden İbn Cemâa başta Zehebî (ö. 748), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751), Tâceddin es-Sübkî (ö. 771) ve İbn Kesîr (ö. 774) olmak üzere birçok talebe yetiştirmiş, Salâhiye medresesi müderrisliğine devam ederken 733 yılında vefat etmiştir.¹⁶

¹² Müellifin hocaları, öğrencileri ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, (Müessesetü'r-Risale, 1985), 21: 157; 479; Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü tabakatü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1993), 37: 423; 42: 434; 43: 167; 183; 207; 326; 342; Kudâî, *et-Tekmile*, 3: 32; 35; 47; 143; 157; İbn Saîd el-Girnâti el-Endelüsi, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib* (Kahire: Daru'l-Mâarif, 1955), 1, 448; Komisyon, *Mevsûatu'l-müeyyera fi eimmeti't-tefsir ve'l-ikrâ ve'n-nahv ve'l-lüğâ* (Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 2003), 2: 1209; Küçükaşçı, "Süheylî"; Özmen, *Süheylî'nin Müfessir Kişiliği*, 380-383.

¹³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16: 319; Komisyon, *Mevsûa*, 3: 2253-2254; Hüseyin Abdülhâdî Muhammed, "İbn Asker el-Gassânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ocak 2021).

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16: 319; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn ez-Ziriklî ed-Dimaşkî, *el-A'lâm* (Daru'l-İlm li'l-Mellâyin, 2002), 6: 281-282; Âdil Nuvayhid, *Mu'cemu'l-Müfessirin (Min Sadri'İslâmi ve hatta'l-Asri'l-Hâzır)* (Beyrut: Müessesetü Nuvayhid, 1998), 2: 581; Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-mevsûl ve's-sıla* (Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 4: 492-495; Komisyon, *Mevsûa*, 3: 2253-2258; Abdülhâdî, "İbn Asker el-Gassânî".

¹⁵ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr eş-Şâfiî, *Tabakâtu'l-fukahai's-Şâfiyyîn* (Mektebetü's-Sekâfetü'd-diniyye, 1993), 1: 908; Ebû Muhammed e't-Tayyib b. Abdullâh el-Hicrânî, *Kılâdetu'n-nahr fi vefâyâti a'yâni'd-dehr* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 6: 205; Cemil Akpınar, "İbn Cemâa Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ocak 2021).

¹⁶ Zehebî *Târîhu'l-İslâm*, 15: 687; 818; Ebû Abdillâh Salâhuddîn el-Kütübî ed-Dimaşkî, *Fevâtü'l-vefeyât* (Beyrut: Daru Sâdir,1973), 3: 298; Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1998), 1: 111; 133; Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Daru İhyâit-Türâs, 2000), 1: 183; 2: 195, 4: 259-260; 21: 61; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmet b. Alî el-Askalânî, *Raf'u'-'isri an kudâti Mısır*

İbadete olan bağlılığı, vakar ve tevazuu, hoşgörü ve sabrı ile tanınan İbn Cemâa yeniliklere ve ilmi gelişmelere açık olması ve yargılamadaki tarafsızlığı ile de takdir kazanan bir âlim olmuştur. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, siyaset, eğitim ve tarih gibi çeşitli alanlarda eserler telif etmiş olan İbn Cemâa'nın şiiire olan ilgisi sebebiyle bazı eserlerini manzum şeklinde kaleme aldığı da bilinmektedir.¹⁷

Makalemize konun olan dördüncü müellifimiz diğer üç müellifin Mübhemât konusunda ortaya koymuş oldukları çalışmaları zirveye taşıma gayesiyle *Mübhemâtü'l-Akrân* kitabını yazan Celâlettin es-Süyûtî'dir. Kahire kadılığına vekâlet etmiş ve birçok şerh, ta'lik ve haşiye türünde eser sahibi bir babanın oğlu olan Süyûtî hicrî 849-911 yılları arasında yaşamış, babasının ilme olan merakı sebebiyle küçük yaşta ilim halkalarına katılma fırsatı yakalamıştır. Bu vesileyle dönemin önde gelen âlimlerinden farklı alanlara dair ilim tahsil etmiş ve icazetnameler almıştır.¹⁸

Tasavvufa karşı ciddi bir eğilimi bulunan hatta ömrünün son zamanlarını inziva yaparak geçiren Süyûtî daha ziyade Hadis ilmiyle meşgul olmuş, hadis alanında kendine özgü bazı yaklaşımlar ortaya koymuş ve bu alana dair çokça eser vermiştir. Bununla birlikte Süyûtî'nin tefsir, Kur'ân ilimleri, fıkıh, usul-i fıkıh, usûlî'd-dîn, tasavvuf, lügat, sarf, nahiv, belâgat, edebiyat gibi birçok alanda daha onlarca eseri bulunmaktadır.¹⁹

3. Yöntem Açısından Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserleri

Kur'ân'da geçen mübhem ifadelerle yönelik açıklamalar daha ilk yıllardan itibaren kendini göstermektedir. Bu tür açıklamalara genelde lugavî tefsirlerde, esbâb-ı nüzûl kitaplarında müşkilü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, müteşâbihü'l-Kur'ân gibi bazı Kur'ân ilimleri bağlamında kaleme alınmış eserlerde ve diğer tefsir

(Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 367; Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine* (Haydarâbâd: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Oşmâniyye, 1972), 3: 153; 164; 176; Hicrânî, *Kılâdetu'n-Nahr*, VI, 205; Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî el-Buhârî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer* (Daru İbn Hazim, 1998), 4: 94; Akpınar, "İbn Cemâa Bedreddin".

¹⁷ Safedî, *el-Vâfi*, 1: 183; Şihâbüddîn, *Raf'u'l-Isri*, 164; Hicrânî, *Kılâdetu'n-nahr*, 6: 205; Akpınar, "İbn Cemâa Bedreddin".

¹⁸ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhadara*, 1: 5; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Nüzûlu'r-rahme fî't-tahaddüs bi'n-ni'me* (Cidde: Mektebetu Dârü'l-Vefâ, 1407), 10-11; Ömer Ridâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), X, 144; 11: 255; Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-sâ'ira bi a'yânî'l-mietî'l-âşira* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1: 131; Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ocak 2021); Enbiya Yıldırım, "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Süyûtî Çekişmesi Bağlamında)", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2006), 150; Ferzende İdiz, "İmâm Süyûtî'nin İlm-i Bâtın'a Dâir Bir Risâlesi: el-Bâhir fî Hükmi'n-nebî Bi'l-bâtın ve'z-zâhir", *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 178; Nurullah Atioğlu, "Bir Hadisçi Olarak Süyûtî'nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı et-Teşvîh Adlı Eseri Bağlamında", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2014), 106-107.

¹⁹ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhadara*, 1: 5; Süyûtî, *Nüzûlu'r-rahme*, 16-21; Yıldırım, *Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar*, 150-151; İdiz, *İmâm Süyûtî'nin İlm-i Bâtın'a Dâir Bir Risalesi*, 178; Agitoğlu, *Süyûtî'nin Haberî Sıfatlara Yaklaşımı*, 106-107; Özkan, "Süyûtî".

kitaplarında rastlanmakta olup müstakil olarak Mübhemâtü'l-Kur'ân'la ilgili eserlerin yazılması altıncı asra tekabül etmektedir.²⁰

Makalemizde inceleyeceğimiz eserlerden birincisi Mübhemâtü'l-Kur'ân alanında ortaya konan ilk eser olma özelliği sebebiyle seçtiğimiz Abdurrahmân es-Süheylî'nin kaleme aldığı *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*²¹ adlı eserdir. Bu alana mahsus ilk telif olması sebebiyle bu eser temel alınarak birtakım çalışmalar da yapılmıştır.²²

İncelememize konu olacak bir diğer eser, İbn Asker el-Gassânî'nin kaleme aldığı *et-Tekmîl ve'l-itmâm*²³ eseridir. Gassânî bu eserini Süheylî'nin kitabına tamamlayıcı nitelikte yazdığı için Süheylî'nin ele aldığı mübhem ifadeleri ve âyetleri kitabına almamış, onun mübhem ifadeleri açıklama sadedinde kitabına almadığı fakat açıklanması gerektiğini düşündüğü âyetleri almıştır. Eserlerin yöntemleri başlığında da detaylıca göreceğimiz üzere Gassânî Süheylî'nin kitabına almış olduğu mübhem ifadeleri biraz daha açıklama yapılması gerektiğini düşündüğü yerlerde getirmiş ve kendi görüş ve değerlendirmelerine Süheylî'nin o âyetle ilgili yaptığı açıklamaları zikrettikten sonra yer vermiştir.

İnceleyeceğimiz üçüncü eser Bedrüddîn İbn Cemâa'ya ait *Gurerü't-tibyân*²⁴ adlı eseridir. İbn Cemâa bu eserini, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz sonrakinin bir öncekini tamamlamak üzere kaleme alındığı *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm* ve *et-Tekmîl ve'l-itmâm* eserlerini bir araya getirmek suretiyle ortaya koymuştur. Bu sebeple de mübhemât eserleri içerisinde mübhem ifadelerin sayısal olarak en yoğun olduğu eser budur. Şu kadar var ki anlam kapalılıklarına yönelik açıklamaları kısa ifadelerle, ayrıntı ve detaya girmeksizin vermesi sebebiyle kitabın hacmi ele aldığı ifadelerin sayısı kadar geniş değildir.

Araştırmamıza konu olan dördüncü ve son kitabımız Celâlüddîn es-Süyûtî'nin *Müfhemâtü'l-akrân*²⁵ eseridir. Süyûtî bu eserini diğer üç eserin geldikleri noktayı daha ileri taşımak ve mübhemât konusunda son noktayı koymak için yazmıştır. Eserde dikkat çeken en önemli husus Süyûtî'nin senet ve kaynak konusundaki hassasiyetidir. Zira bir önceki kitaplarda verilen açıklamaların kime ait olduğuna dair açıklamalar ve kaynak bilgileri çok cılız kalmakta iken Süyûtî'nin eserinde kaynak ve senet bilgisi çok büyük bir yeküne tekabül etmektedir.

Bu dört eseri gerek birbirlerini tamamlayıcı ve geliştirici nitelikleri gerek anlamı kapalı kelimelere yönelik açıklamalarındaki faydalı bilgiler gerekse

²⁰ Hüseyin Muhammed Abdülhâdî -Abdülhamit Birişik, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 25 Ocak 2021); Albayrak, *Mübhemâtü'l-Kur'ân*, 156.

²¹ Eserin tam adı *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm fîmâ (bimâ) übhime mine'l-esmâ' ve'l-a'lâm fî'l-Kur'ân* olup *Gavâmizü'l-esmâ'î'l-mübheme ve'l-ehâdîsi'l-müsneve fî'l-Kur'ân* gibi farklı isimlerle de neşredilmiştir. (nşr. Heysem Ayyâş, Beyrut 1988)

²² Bu çalışmalardan birisi bizim de incelemiş olduğumuz *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, bir diğeri ise İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İhkâm li-beyâni mâ fî'l-Kur'ân mine'l-ibhâm* adlı eseridir. (Küçükaşçı, "Süheylî"; Albayrak, *Mübhemâtü'l-Kur'ân*, 156)

²³ Eserin tam adı *et-Tekmîl ve'l-itmâm li-kitâbî't-ta'rîf ve'l-i'lâm*'dir.

²⁴ Eserin tam adı *Gurerü't-tibyân fî men lem yüsemme fî'l-Kur'ân*'dir.

²⁵ Eserin tam adı *Müfhemâtü'l-akrân fî mübhemâti'l-Kur'ân*'dir.

mübhemât ilmi denince akla gelen ilk eserler olmaları²⁶ sebebiyle tercih ettik. Öncelikle her bir eserde takip edilen yöntemler ayrıntılı bir şekilde müstakil olarak ele alınacak ve daha sonra yeni bir başlık altında da eserlerde takip edilen metotlardaki farklılıklara temas edilecektir.

3.1. Et-Ta'rif ve'l-i'lâm

Süheylî, bu eserini mukaddime, mübhem ifadelerin beyanı ve sonuç olmak üzere üç bölümden müteşekkil olarak kaleme almıştır.²⁷ Mukaddimesinde iki husussa dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Kur'ân'da geçen mübhem ve kapalı ifadelerin bilinmesinin, Kur'ân talebesi için büyük bir gereklilik olduğu, ikincisi ise mübhemât ilminin ve bu ilme gösterilen özenin sahabe dönemine kadar dayanan kadîm bir ilim olduğudur. Müellif bu sadede İbn Abbas'ın "Resûlullah'a (s.a.v.) karşı birbirine arka çıkan iki kadın hakkında Hz. Ömer'e soru sormak için senelerce bekledim." sözünü²⁸ ve yine mübhem bir ifade ile ilgili olarak İkrime'nin (ö. 105) "Evinden Allah ve Resûlü uğrunda hicret etmek için çıkıp sonra vefat eden kişinin kim olduğunu bulana dek on dört yıl boyunca araştırdım."²⁹ ifadesini zikretmektedir. Süheylî bu rivâyetlerin sonrasında serdettiği "Bahsi geçen olay, bu ilmin ne kadar kıymetli olduğuna, ona özen göstermenin değerine ve bu ilmi bilmenin bir üstünlük sebebi sayılacağına delildir."³⁰ sözleriyle mübhemât ilminin ne denli kıymetli ve gerekli bir ilim olduğunu vurgulamaktadır.

Müellif âyetlerde bulunan mübhem ifadeleri beyan ederken öncelikle ilgili sûrenin ismini vermekte ve sonra o sûre içerisinde geçen kapalı ifadeleri sırasıyla ele alarak açıklamaktadır. Sûreye giriş yaparken "... sûresinde de şu âyetler vardır." şeklinde bir ifadeyle başlamaktadır.³¹ Ayrıca sûre sıralamasında da Mushaf tertibini esas almaktadır.

²⁶ Cermî, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 239.

²⁷ Süheylî, Ebü'l-Kâsım es-Süheylî, *Gavâmizu'l-esmâ'i'l-mübheme ve'l-ehâdîsi'l-müsnede fi'l-Kur'ân (et-Ta'rif ve'l-i'lâm fîmâ (bimâ) übhime mine'l-esmâ' ve'l-a'lâm fi'l-Kur'ân)* (Beyrut: Daru'l-Firi'l-Arabî, 1988), 10.

²⁸ İbn Abbas'ın senelerce Resûlullah'a (s.a.v.) karşı birbirine arka çıkan iki kadın öğrenmek için bekledim sözü, "İkiniz de Allah'a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğrilmmişti. Ama peygambere karşı bir dayanışma içine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrâil ve iyi müminler. Melekler de bunların ardından onun yardımcısıdır." (et-Tahrîm, 66/7) âyetinde geçen *وَإِنْ تَطَّهَّرَا* "peygambere karşı bir dayanışma içine girecek olursanız" ifadesinin kimlere hitap ettiği hususuyla ilgilidir.

²⁹ İkrime'nin merakını celbeden, "Kim Allah ve resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah'a aittir; Allah daima günahları örtmektedir, engin rahmet sahibidir." (en-Nisâ, 4/100) âyetinde zikredilen *وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ* "Kim Allah ve resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa" ifadesinde geçen kişinin kimliğiğidir.

³⁰ Süheylî, *et-Ta'rif ve'l-i'lâm*, 13.

³¹ Müellif bu ifadeyi her sûrenin ilk âyetinde kullanmakta olup *من سورة البقرة* ve *من سورة البقرة* şeklinde getirmektedir. (Süheylî, *et-Ta'rif ve'l-i'lâm*, 17); Farklı örnekler için bk. Süheylî, *et-Ta'rif ve'l-i'lâm*, 29; 37; 43; 51; 55; 61.

Süheylî mübhem ifadeleri açıklarken delil olarak getirdiği hadislerin senedine yer vermemiş, doğrudan hadisi aktarmıştır.³² Sahabe, tabiin veya sonraki âlimlerden herhangi bir alıntı yapacağı zaman قال نقاش “Nakkaş (ö. 351) şöyle dedi”, يحيى الطبري “Taberî (ö. 310) şöyle diyor”³³, وفي قول الطبري “Taberî'ye göre”³⁴ gibi ifadeler kullanmakla yetinmekte, verdiği sözün kaynağı veya senedi ile alakalı ayrıntı zikretmemektedir. Örneğin Bakara sûresi 34. âyette geçen İblîs ifadesine yönelik tahlilde Nakkâş'tan yaptığı alıntıda “Nakkâş dedi ki; İblîs'in künyesi Kurdûs'tür.” demekle yetinmiş sözün kaynağına dair farklı bir detaya yer vermemiştir.³⁵ Aktarmış olduğu bilgilerin yeri ve senedine yönelik sergilediği bu tutumun sebebi bağlamında, vermiş olduğu bilgilerin ilgili kişilerin eserlerinde ve daha birçok telifte geçiyor olmasını dolayısıyla edebiyatla iştilal eden herkesçe malum ifadelerle delil getirmeyi gerekli görmediğini söylemiştir.³⁶

Süheylî ele aldığı mübhem âyetleri verirken içerisinde mübhem ifadeler geçen bütün sûrelere müstakil bir başlık açarak ele almaktadır.

Müellif âyetlerde söz konusu mübhem ifadeyle ilgili farklı görüşleri serdettikten sonra bazen *en doğru görüş ise*³⁷ bazen de *وهذا اقرب الى الصواب* *doğru olmaya en uygun olan ise budur*³⁸ diyerek kendi kanaatini ifade etmektedir.

Süheylî eserinin sonuç bölümünde, bu eserini talebelerinin kendisine mübhem ifadeleri sormaları üzerine, hali hazırda ve önceden tefsir kitaplarından, rivâyetlerden, tabiin veya sahabe sözlerinden ve hadisi şeriflerden ezberlediği malumatlarla yazdığını ifade etmektedir. Ayrıca eseri yazarken aktarmış olduğu bilgileri aynen ezberlediği lafızlarla vermeye, rivâyetlerde farklılıklar bulunması durumunda ise doğruyu verebilecek en isabetli mana ile aktarmaya özen gösterdiğini de ifade etmektedir.³⁹

3.2. et-Tekmîl ve'l-itmâm

Gassânî bu eserini kendi ifadesiyle hocalarının hocası Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'nin kaleme aldığı *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm fimâ (bimâ) übhime mine'l-esmâ' ve'l-a'lâm fi'l-Kur'ân* adlı eserine tamamlayıcı nitelikte kaleme almış ve içerisinde mübhem ifadeler bulunmasına rağmen Süheylî'nin almadığı âyetleri alarak mübhem ifadeleri açıklamıştır.⁴⁰ Eser mukaddime, mübhem ifadelerin beyanı ve sonuç olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

Müellif âyetlerde bulunan mübhem ifadeleri beyan ederken öncelikle ilgili sûrenin ismini vermekte ve sonra o sûre içerisinde geçen kapalı ifadeleri sırasıyla

³² Örnek için bk. Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 15; 16; 24; 22.

³³ Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 19.

³⁴ Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 27.

³⁵ Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 17; Farklı örnekler için bk. Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 19; 21; 23; 26; 27.

³⁶ Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 236.

³⁷ Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 21.

³⁸ Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 25.

³⁹ Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 236.

⁴⁰ Gassânî, Ebû Abdillâh İbn Asker el-Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm li-kitâbi't-ta'rîf ve'l-i'lâm* (Şam: Daru'l-Fikir, 1997), 33-36.

ele alarak açıklamaktadır. Ayrıca sûre sıralamasında da mushaf tertibini esas almakta; bazı sûrelerin isimlerini alışlagelmişin dışındaki farklı bir ismi ile başlatmaktadır. Söz gelimi Fâtiha sûresini *Ümmü'l-Kur'ân*,⁴¹ İsrâ sûresini *Subhân*,⁴² Muhammed sûresini *Kıtâl*,⁴³ Nebe' sûresini sûrenin başlangıcı olan *Amme Yetesâelûn*,⁴⁴ Tekvir sûresini yine sûrenin başlangıcı olan *İze's-Şemsu Kuvvirat*,⁴⁵ Mâûn sûresini *Din*,⁴⁶ Nasr sûresini ise *Fetih*⁴⁷ şeklinde isimlendirmektedir. Yer yer sûrelerin isimlendirilme sebeplerine sûreler için kullanılan farklı isimlere de temas etmektedir. Hatta bazen sûrenin isimleriyle alakalı geniş açıklamalara yer vermektedir. O kadar ki Fâtiha sûresine başlarken bu sûrenin dokuz farklı isminden ve bu isimlerin neden verildiğinden uzun uzadıya bahsetmektedir.⁴⁸

Bazı sûrelerde âyetlerin veya âyetler içerisinde geçen bazı kelimelerin kapalılığını gidermek yerine sûrenin tamamının kimle alakalı olarak indirildiğini zikretmektedir.⁴⁹ Bazen de gerek sûreye giriş yaparken gerekse ilgili âyetteki kapalılığa değinirken sebebi nüzûl bilgisi vermektedir.⁵⁰

Gassânî sûrelerin büyük çoğunluğunda Süheylî'nin açıklamış olduğu fakat verilen bilgilere ilave olarak bazı bilgiler daha verilmesi gerektiğini düşündüğü âyetler için sûrenin bitiminde *tenbih* başlığı açıp zikretmek istediği âyetleri sırasıyla önce Süheylî'nin o âyete yönelik yapmış olduğu açıklamayı sonra da kendi eklemek istediği malumatı vermek suretiyle ele almaktadır. Örneğin Bakara sûresinin sonundaki *tenbih* başlığının altında 35. âyette geçen *اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجَكَ الْجَنَّةَ* ifadesi hakkında Süheylî'nin yaptığı açıklamalara ilave olarak Hz Âdem ve eşinin cennette ne kadar kaldıkları, hangi gün ve hangi vakitte cennetten çıkarıldıkları gibi meseleler hakkında da açıklamalar yapılması gerektiğini ifade etmiş ve Hz Âdem'in yaratılışından fiziki özelliklerine, hangi gün yaratıldığından ne kadar yaşadığına, eşyle birlikte cennetten indirildikleri dağın isminden İblis'in asıl ismine kadar birçok mesele ile alakalı malumata yer vermiştir.⁵¹

Gassânî mübhem âyetleri verirken içerisinde mübhem ifadeler geçen bütün sûrelere müstakil bir başlık açarak ele almaktadır. Ayrıca Süheylî'nin içerisinde

⁴¹ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 37.

⁴² Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 235.

⁴³ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 385.

⁴⁴ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 457.

⁴⁵ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 463.

⁴⁶ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 479.

⁴⁷ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 482; Müellif *Fetih* sûresini meşhur ismiyle yani *Nasr* sûresini isimlendirdiği "Fetih" ismiyle zikretmektedir. (Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 387)

⁴⁸ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 37-39; Farklı örnekler için bk. Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 173; 194; 222.

⁴⁹ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 477; 478; 479; 480; 481.

⁵⁰ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 54; 432-433; 473.

⁵¹ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 68-72; Diğer örnekler için bk. Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 44-45; 88-90; 106-109; 124-132; 141-146; 157-159; 168-172; 184-189; 193; 200-201; 205-206; 211; 214; 221; 229-232; 241-244; 251-256; 260-262; 269-273; 290; 292; 295-298; 305-306; 313-314; 326; 330; 335-336; 340; 343-345; 349; 357; 366; 369; 373; 382-384; 389; 421-425; 431; 441; 446; 455; 456; 457; 458; 462; 469; 472.

mübhem ifade bulunmaması sebebiyle almayıp kendinin almış olduğu sûrelere giriş yaparken, önce Süheylî'nin o sûreden bahsetmediğini söyleyip sonra âyetleri ele almaktadır.⁵² Mübhem ifadeleri açıklamaya geçmeden önce de sûreye girişte, sûre içerisinde kaç âyette mübhem ifade olduğunu zikretmektedir.⁵³

Gassânî mübhem ifadelerin izahına yönelik serdettiği hadislerle ilgili senet bilgisi vermemekle birlikte bazen hadisin geçtiği kitaba bazen de hem kitaba hem de senedin ibtidâsına işaret etmektedir.⁵⁴ Yine âlimlerden yaptığı alıntılarda bazen zikri geçen ifadelerin sözünü naklettiği kişinin hangi eserinde geçtiğini haber vermekte⁵⁵ bazen de sadece âlimin ismini vermekle yetinmektedir.⁵⁶

Gassânî yer yer fasıllar açarak yorumlar yapmakta ve mübhemâtle doğrudan ilgisi bulunmayan bir takım malumatlar vermiştir.⁵⁷ Kıraat farklılıklarına ve bu farklılıkların anlama olan etkisine değinmeyi de ihmal etmemektedir. Örneğin; وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ifadesindeki الْمَلَائِكَةِ lafzında yer alan "ل" harfinin çoğunluğa göre fetha üzere okunduğunu ve iki melek anlamında *Harût ve Marut* kastedildiğini, Hasan Basrî'ye (ö. 110) göre ise kesralı okunduğunu ve melik, kral anlamında *Davut ve Süleymân* kastedildiğini ifade etmektedir.⁵⁹

Gassânî yer yer kelimelerin dilsel tahliline yer vermiştir. Örneğin; وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ⁶⁰ ifadesindeki أُمِّيُونَ kelimesinin ismi mensup olduğunu dolayısıyla bahsi geçen kişilerin okumayı öğrenmedikçe veya herhangi bir öğretiyi mütalaa etmedikçe ümmîler zümresinde olduklarını ifade etmiştir.⁶¹ Bazen de gerek sarf ve nahiv gerekse belâgat açısından inceleme ve açıklamalarda bulunmuştur.⁶² Gerekli gördüğünde kullanılan lafızların seçilme sebeplerine kadar değinmiştir. Söz gelimi لَيْلَةَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ifadesinde özellikle لَيْلَةَ kelimesinin kullanılmasını açıklarken tarihlendirmelerde gecenin esas alındığını gündüzün ise geceyi takip ettiğini vurgulamıştır.⁶³

⁵² Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 331; 361; 434; 435; 439; 457; 459; 467; 470.

⁵³ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 91; 110; 133; 147; 160; 173; 190; 202; 207; 212; 215; 233.

⁵⁴ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 60; 61; 86; 96; 99; 121; 178; 320; 328; 390; 42.

⁵⁵ İlgili esere atıf yaparken eserin tanınan kısa ismini vermekle yetinmektedir. Örneğin; حكي Taberî *Târîhu'l-kebir* Taberî *tefsir kitabında şöyle diyor* veya حكي الطبري في التاريخ الكبير *Taberî Târîhu'l-kebir eserinde şöyle diyor* şeklinde getirmektedir. (Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 62-63); Farklı örnekler için bk. 72; 77; 83; 91; 218; 224; 248.

⁵⁶ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 67; 70; 75; 78; 79; 80; 112; 137; 170; 194; 233; 271; 339.

⁵⁷ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 40-43; 57; 154; 425-428; 447; 425-428.

⁵⁸ el-Bakara, 2/102.

⁵⁹ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 52; Farklı örnekler için bk. Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 137-138.

⁶⁰ el-Bakara, 2/78.

⁶¹ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 51.

⁶² Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 43; 52-53; 57-58; 117-118; 138; 258; 351.

⁶³ Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 50.

Bazı âyetlerde söz konusu mübhem ifadeyle ilgili farklı görüşleri serdettikten sonra bazen “والاظهر *güçlü görüş ise*”⁶⁴ bazen “والصحيح *doğru olan ise*”⁶⁵ bazen de “والاظهر عندي *kanaatimce en doğrusu*”⁶⁶ diyerek kendi görüşünü ifade eden Gassânî, açıkladığı mübhem ifadelere istidlâl maksadıyla eserine Arap şiiirlerinden örnekler almayı da ihmal etmemiştir.⁶⁷

3.3. Gurerü't-tibyân

İbn Cemâa'nın daha önce yazmış olduğu *et-Tibyân fî mübhemâtü'l-Kur'ân* eserini ihtisar ederek kaleme aldığı⁶⁸ bu eseri, kısa bir mukaddime ve mübhem ifadelerin açıklanmış olduğu ana bölüm olmak üzere iki kısımdan ibarettir.⁶⁹

Müellif âyetlerde bulunan mübhem ifadeleri beyan ederken öncelikle ilgili sûrenin ismini vermekte ve sonra o sûre içerisinde geçen kapalı ifadeleri sırasıyla ele alarak açıklamaktadır. Sûreye giriş yaparken “... sûresinde de şu âyetler vardır.” şeklinde bir ifadeyle başlamakta⁷⁰ ve sûre sıralamasında da mushaf tertibini esas almaktadır. Ayrıca bazen sûre girişinde sûrenin Mekki veya Medeni oluşu hakkında da bilgi vermektedir.⁷¹

İbn Cemâa otuzuncu cüze kadar bütün sûreleri müstakil bir başlık altında ele alırken son cüzdeki bazı sûreleri ikiye, üçer, dörder veya beşerli gruplar halinde ele almakta olup her birine müstakil başlık açmamaktadır.⁷²

Müellif içerisinde kapalılık bulunan kelime veya cümleyi verdikten sonra direkt açıklamayı getirmekte olup ilgili açıklamayı kimden aldığına, hangi kaynaktan geçtiğine dair hiçbir açıklama yapmamaktadır. İbn Cemâa bunun sebebinin mukaddimesinde sözü uzatmamak için tafsilatı almadığını sadece meramı ifade edecek açıklamayı verdiğini söyleyerek ifade etmektedir.⁷³ Bazı sûrelerde âyetlerin

⁶⁴ Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 220; 250; 347.

⁶⁵ Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 196; 205; 262.

⁶⁶ Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 273.

⁶⁷ Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 135; 147; 152; 223; 371; 377.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn İbn Cemâa, *Gurerü't-tibyân fî men lem yüsemme fi'l-Kur'ân* (b.y, yy, t.s), 1.

⁶⁹ Eserin ilk yarım sayfası mukaddime olup geriye kalan 94 sayfası mübhem ifadelerin açıklandığı kısımdır. (İbn Cemâa, *Gurerü't-tibyân*)

⁷⁰ Müellif bu ifadeyi her sûrenin ilk âyetinde kullanmakta olup *ومن سورة الفاتحة* şeklinde getirmektedir. (İbn Cemâa, *Gurerü't-tibyân*, 2); Farklı örnekler için bk. İbn Cemâa, *Gurerü't-tibyân*, 7; 9; 11; 14; 17.

⁷¹ İbn Cemâa, *Gurerü't-tibyân*, 2.

⁷² Müellif bu yöntemi İnfîât sûresinden itibaren başlatmakta olup İnfîât ve Mutaffifin sûrelerini beraber, İnşikâk, Burûc ve Târik sûrelerini beraber, Âlâ ve Gâşiye sûrelerini beraber, Fecr ve Beled sûrelerini tek başlarına, Şems ve Leyl sûrelerini beraber, Duhâ, İnşirâh ve Tîn sûrelerini beraber, Alak, Kadr, Beyyine ve Zilzâl sûrelerini beraber, Âdiyât, Kâri'a, Tekâsür, Asr ve Hümeze sûrelerini beraber, Fil, Kureys, Mâ'ûn, Kevser ve Kâfirûn sûrelerini beraber, Nasr, Tebbet, İhlas, Felak ve Nâs sûrelerini beraber ele almaktadır. (İbn Cemâa, *Gurerü't-tibyân* 88-94)

⁷³ İbn Cemâa, *Gurerü't-tibyân*, 1.

veya âyetler içerisinde geçen bazı kelimelerin kapalılığını gidermek yerine sûrenin tamamının kimle alakalı olarak indirildiğini zikretmektedir.⁷⁴

Müellif açıklama yapacağı zaman âyet numarasına hiç temas etmeksizin sadece ilgili mübhem ifadeyi verip ardından hemen açıklamayı getirerek bir sonraki mübhem ifadeye geçmektedir.⁷⁵

3.4. Müfhemâtü'l-akrân

Süyûtî bu eserini kendinden önce bu alanda yazılmış olan üç eserin geldiği noktayı daha ileri taşımak için yazmıştır. Zira eserin mukaddimesinde “*Mübhemât'a dair Süheylî'nin et-Ta'rîf ve'l-İlâm isimli kitabını kaleme almış, talebelerinden ders almış olan İbn Asker de et-Tekmîl ve'l-itmâm adlı eseriyle bu kitaba birtakım ilavelerde bulunmuş, İbn Cemâa da et-Tibyân fî Mübhemâtü'l Kur'ân diye adlandırdığı kitabıyla, bu iki eseri bir araya getirmiştir.*” ifadelerini kullandıktan sonra “*İşte elimizdeki bu eser; barındırdığı faydalı ilaveler, veciz ifadeler ve her sözü -isnad yoluyla elimize ulaşan tefsir ve hadis kitapları kanalıyla- sahibine ulaştırması yönüyle diğer üç kitabın geldiği noktayı daha da ileriye taşımıştır. Zira akla yatkın ve kabule şayan olan usûl budur.*” diyerek gayesini açıkça kendisi de zikretmiştir.⁷⁶

Eser mukaddime, Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmiyle alakalı *Faydalı Mülâhazalar*⁷⁷ başlıklı ikinci bir mukaddime ve mübhem ifadelerin ele alındığı ana bölüm olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.

Süyûtî *faydalı mülâhazalar* diye ifade ettiğimiz başlık altında dört maddede mübhemât ilmine dair ön bilgilendirme yapmaktadır. Genel olarak sahabe başta olmak üzere ulemanın mübhemât ilmine göstermiş oldukları teveccühü, bu sebeple de bu ilmin ne denli önemli olduğunu;⁷⁸ mübhemât ilminin tamamen rivâyet kaynaklı olup bu hususta akla yerin olmadığını; Kur'ân'da mübhem ifadeler olmasının birçok sebebinin bulunduğunu ve bu sebeplerin neler olduğunu ele almaktadır.⁷⁹

Süyûtî âyetlerde bulunan mübhem ifadeleri beyan ederken öncelikle ilgili sûrenin ismini vermekte ve sonra o sûre içerisinde geçen kapalı ifadeleri sırasıyla

⁷⁴ İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 80.

⁷⁵ Örnek için bk. İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 1; 2; 7; 9; 14; 17; 20; 23; 28.

⁷⁶ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân fî mübhemâtü'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatu's-Sâade, 1908), 2.

⁷⁷ Müellif bu kısmı مقدمة فيها فوائد şeklinde başlıklandırmaktadır. (Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 2)

⁷⁸ Süyûtî bu kısımda Süheylî'nin İbn Abbas ile ilgili aktarmış olduğu rivâyetin Buhârî'de (ö. 256) geçtiği bilgisiyle beraber aynen aktarmakta ve Süheylî'nin rivâyet sonrası yapmış olduğu açıklamalara yer vermektedir. Ayrıca Süheylî'nin İkrime'nin dilinden aktarmış olduğu rivâyetin İkrime aracılığı ile yine İbn Abbas'tan geldiğini ifade etmiştir. Zira sözün İbn Abbas'a ait olduğunu ispat için “*Kanaatimce bu söz, İbn Abbas'ın bizzat kendisinden nakledilmiştir. Çünkü İbn Mende (ö. 395) Ma'rifetü's-Sahâbe adlı eserinde Yezid b. Ebî Hakîm'in Hakem b. Eban'dan, o da İkrime'nin İbn Abbas'tan "Evinden Allah ve Resûlü uğrunda hicret etmek için çıkıp sonra vefat eden kişiden maksat Damre b. Ebî'l 'Ays'tır."* dediğini aktarmıştır.” ifadelerini kullanmaktadır. (Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 2)

⁷⁹ Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 2-3.

ele alarak açıklamaktadır. Ayrıca Süyûtî de sûre sıralamasında da mushaf tertibini esas almaktadır.⁸⁰

Müellif açıklama yapacağı zaman âyet numarasına hiç temas etmeksizin sadece ilgili mübhem ifadeyi verip ardından hemen açıklamayı getirerek bir sonraki mübhem ifadeye geçmektedir.⁸¹ Mübhem ifadelerle ilgili açıklamayı yaparken de çoğunlukla açıklamayı mukaddimede de ifade ettiği gibi sözü sahibine ulaştırarak senediyle birlikte zikretmektedir.

Ele aldığı mübhem âyetleri verirken içerisinde mübhem ifadeler geçen bütün sûrelere müstakil bir başlık açan Süyûtî, açıklama yaparken kullandığı hadislerin bazen hem kaynak hem de senedini bazen de sadece kaynağını zikretmekle birlikte⁸² yer yer de vermiş olduğu rivâyetlere yönelik değerlendirme yapıp sonrasında *وعندي kanaatimce* demek suretiyle kendi yaklaşımını da aktarmaktadır.⁸³

Süyûtî tıpkı Gassânî gibi eserinde kıraat farklılıklarına ve bu farklılıkların anlama olan etkisine yönelik açıklamalara da yer vermiştir.⁸⁴

⁸⁰ Örnek için bk. Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 3; 4; 8; 10; 13.

⁸¹ Örnek için bk. Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 3; 4; 8; 10; 13.

⁸² Örneğin Fâtîha sûresinin 7. âyetindeki *غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ* ifadesini açıklarken “Âyette belirtilen gazaba uğramış kimseler Yahudiler, sapkınlar ise Hristiyanlardır. Nitekim Ahmed b. Hanbel, (ö. 241) İbn Hibban (ö. 354) ve Tirmizî, (ö. 279) Adî b. Hâtim'den Resûlullah'ın (s.a.v.) “Gazaba uğramış kimseler Yahudiler, sapkınlar ise Hristiyanlardır.” buyurduğunu rivâyet etmişlerdir.” şeklinde delil olarak kullandığı hadisi hem kaynağıyla hem de senediyle birlikte vermektedir. (Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 3); Farklı örnekler için bk. Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 9; 11; 23; 32; 41; 46.

⁸³ Örneğin, Bakara sûresi 35. âyette geçen *وَلَا تُقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ* ifadesindeki anlam kapalılığını giderirken “İbn Cerîr ve İbn Ebî Hâtim, İkrime'den İbn Abbas'ın: “Âyetteki ağaçtan maksat, sümbüldür.” dediğini rivâyet etmiştir. Bu rivâyetin İbn Abbas'tan sahih bir tariki de vardır. İbn Cerîr, Süddî'den (ö. 127) “Âyetteki ağaç, asma ağacıdır.” dediğini nakletmiştir. Yahudiler de bu ağacın buğday olduğunu iddia etmişlerdir. Ebû Şeyh (ö. 369), bu rivâyetin başka bir versiyonunu, İkrime aracılığıyla İbn Abbas'tan “Bu ağaç, badem ağacıdır.” şeklinde aktarmıştır. Bu rivâyetin isnadı zayıftır. Kanaatimce *لَوْ* kelimesi *كَمْ* kelimesi ile karışmıştır.” diyerek senetlerle ilgili değerlendirmelerini kendi yaklaşımını zikretmektedir. (Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 4)

⁸⁴ Süyûtî'de Gassânî'nin eserini anlatırken kıraat farklılıkları bağlamında ele aldığımız Bakara sûresi 109. âyette geçen *وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ* ifadesindeki mübhemliği giderirken “İbn Cerîr'in İbn Abbas'tan rivâyet etmiş olduğuna göre bu iki melek Hârût ve Mârût'tur. İmam Buhârî'nin Tarih-i Kebir'inde, İbn Münzîr'in (ö. 318) İbn Abbas'tan ve İbn Ebî Hâtim'in Atıyye'den rivâyet ettiğine göre bu iki melek, Cebrâil ve Mikâil'dir. *مَلَكَيْنِ* ifadesi *ج* harfinin kesre ile harekelenmesi neticesinde *مَلَكَيْنِ* şeklinde okunmuştur. Dolayısıyla âyette geçen iki melek, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman olmaktadır. Yine İbn Ebî Hâtim'in Abdurrahman b. Ebzâ'dan ve onun da Dahhâk'tan rivâyet ettiğine göre bu iki melekten kasıt, Babillî iki inkârcı kimsedir.” şeklinde bir açıklama yaparak kıraat farklılıklarına da değinmektedir. (Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 5)

4. Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerinin Yöntem Açısından Farklılıkları

Yaptığımız inceleme sonunda eserlerde benimsenmiş olan metot farklılıklarını şu şekilde özetlemek mümkündür.

a. Gassânî mübhem âyetleri ele alacağı sûreye girişte bazen sûrenin isimlerinden bahsetmiş, diğer üç eser ise sûrenin isimlerine yönelik herhangi bir açıklama yapmadan, doğrudan ilgili âyetleri vermiştir. Bununla birlikte İbn Cemâa da bazen sûrenin Mekkî veya Medenî oluşu ile ilgili bilgi vermiştir.

b. Gassânî sûreye başlarken sûre içerisinde kaç âyette mübhemlik bulunduğunu zikretmiş fakat diğer üç müellif zikretmemiştir.

c. Gassânî bazen sûrenin neden o isimle isimlendirildiğine değinmiş, diğer üç eser değinmemiştir.

d. Gassânî'nin eserinde sarf, nahiv, belagat tahlilleri yer alırken diğer üç eserde bu tür bilgilere yer verilmemiştir.

e. Gassânî eserinde mübhemât ilmiyle doğrudan alakalı olmayan bazı malumatlara da yer vermiş diğer üç müellif ise mübhemât ilmine odaklanmışlardır.

f. Süheylî, Gassânî ve Süyûtî ele aldığı mübhem âyetleri verirken içerisinde mübhem ifadeler geçen bütün sûreleri müstakil bir başlık altında ele almış İbn Cemâa ise otuzuncu cüzde bazı sûreleri ikişerli, üçerli vb. gruplar halinde ele alarak incelemiştir.

g. Gassânî diğer üç müelliften farklı olarak eserinde Arap şiirlerine çokça yer vermektedir.

h. Süyûtî diğer üç müelliften farklı olarak mübhem ifadelerle yönelik açıklamaları senet ve kaynaklara yönelik ayrıntılar belirtmek suretiyle ifadenin sahibine ulaştırmaktadır.

5. Fâtiha ve Bakara Sûresi Örneğinde Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri

Bu tablo, dört kitap baştan sona yöntemleri bakımından incelendikten sonra kitaplarda yer verilen mübhem ifadeleri karşılaştırmalı olarak tespit için yapılmış örnek bir çalışma olup ilgili tablo çalışması sadece Fâtiha ve Bakara sûreleri özelinde yapılmıştır. Mübhem ifadeler içerisinde geçtikleri âyetlerin Mushaf'taki sırası gözetilmek suretiyle alınmış, hangi müellif kitaplarında bu ifadeler yer vermiş ve açıklamalarda bulunmuş ise tabloda o müellife ait kısım işaretlenmiştir. Tablo, birbirlerini tamamlamak ve geliştirmek maksadıyla kaleme alınan dört eserdeki ortak ve farklı ifadelerin kolayca görülebilmesini sağlamaktadır.

Süyûtî	İbn Cemâa	Gassânî	Süheylî	Mübhem ifadeler
	*			الْعَالَمِينَ ⁸⁵
*	*			يَوْمَ الدِّينِ ⁸⁶

⁸⁵ el-Fâtiha, 1/1; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 1.

⁸⁶ el-Fâtiha, 1/3; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 1; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 3.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

	*			الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⁸⁷
*	*	*	*	أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ⁸⁸
*	*	*	*	الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ⁸⁹
*	*	*	*	الضَّالِّينَ ⁹⁰
	*			إِنَّمَا ⁹¹
	*			بِالْغَيْبِ ⁹²
	*			وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ ⁹³
	*	*		إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ⁹⁴
	*	*		وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ ⁹⁵
	*	*		كَمَا آمَنَ النَّاسُ ⁹⁶
	*			لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا ⁹⁷
	*			إِلَى شِبَابِهِمْ ⁹⁸
	*	*		وَقَوْمَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةَ ⁹⁹
	*			وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ¹⁰⁰

⁸⁷ el-Fâtiha, 1/5; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 1.

⁸⁸ el-Fâtiha, 1/7; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 15; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 44; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 1; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 44; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 3.

⁸⁹ el-Fâtiha, 1/7; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 16; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 44; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 1; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 3.

⁹⁰ el-Fâtiha, 1/7; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 16; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 44-45; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 1; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 3.

⁹¹ el-Bakara, 2/1; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

⁹² el-Bakara, 2/3; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

⁹³ el-Bakara, 2/4; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

⁹⁴ el-Bakara, 2/6; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 46; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

⁹⁵ el-Bakara, 2/8; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 46; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

⁹⁶ el-Bakara, 2/13; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 46; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

⁹⁷ el-Bakara, 2/14; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

⁹⁸ el-Bakara, 2/14; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

⁹⁹ el-Bakara, 2/24; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 47; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

¹⁰⁰ el-Bakara, 2/26; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

	*			الَّذِينَ يَنْقُضُونَ ¹⁰¹
	*			عَهْدَ اللَّهِ ¹⁰²
	*			لِلْمَلِكَةِ ¹⁰³
*	*	*		إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ¹⁰⁴
	*	*		الْأَسْمَاءِ كُلَّهَا ¹⁰⁵
	*		*	فَسَجَدُوا ¹⁰⁶
	*		*	إِبْلِيسَ ¹⁰⁷
	*			الْجَنَّةَ ¹⁰⁸
*	*	*	*	وَزَوْجِكَ ¹⁰⁹
*	*			هَذِهِ الشَّجَرَةَ ¹¹⁰
*	*			أَهْبُطُوا ¹¹¹
	*			كَلِمَاتٍ ¹¹²
	*		*	بَنِي إِسْرَائِيلَ ¹¹³
		*		وَتَكْتُمُوا ¹¹⁴
	*	*		الْحَقَّ ¹¹⁵

¹⁰¹ el-Bakara, 2/27; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

¹⁰² el-Bakara, 2/27; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

¹⁰³ el-Bakara, 2/30; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2.

¹⁰⁴ el-Bakara, 2/30; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 47; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 2; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹⁰⁵ el-Bakara, 2/31; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 48; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹⁰⁶ el-Bakara, 2/34; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 17; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹⁰⁷ el-Bakara, 2/34; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 17; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹⁰⁸ el-Bakara, 2/35; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹⁰⁹ el-Bakara, 2/35; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 17; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹¹⁰ el-Bakara, 2/35; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 68; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹¹¹ el-Bakara, 2/36; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹¹² el-Bakara, 2/37; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹¹³ el-Bakara, 2/40; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 18; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹¹⁴ el-Bakara, 2/42; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 48.

¹¹⁵ el-Bakara, 2/42; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 48; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

	*			مَعَ الرَّكْعَيْنِ 116
	*			النَّاسِ بِالْبِرِّ 117
	*		*	فِرْعَوْنَ 118
	*			وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ 119
*	*	*		وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ 120
*	*	*		أَرْبَعِينَ لَيْلَةً 121
	*		*	مُوسَى 122
*				ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ 123
	*			الْفُرْقَانَ 124
	*			حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ 125
*	*	*	*	هَذِهِ الْقَرْيَةَ 126
*	*			الْبَابِ سُجَّدًا 127
	*			قَوْلًا غَيْرَ 128
		*		فَقُلْنَا اضْرِبْ 129
	*			بِعَصَاكَ 130

¹¹⁶ el-Bakara, 2/43; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹¹⁷ el-Bakara, 2/44; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹¹⁸ el-Bakara, 2/49; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 19; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹¹⁹ el-Bakara, 2/50; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹²⁰ el-Bakara, 2/50; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 49; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹²¹ el-Bakara, 2/51; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 50; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹²² el-Bakara, 2/51; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 19; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹²³ el-Bakara, 2/51; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹²⁴ el-Bakara, 2/53; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹²⁵ el-Bakara, 2/55; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 3.

¹²⁶ el-Bakara, 2/58; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 20; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 72; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 4; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹²⁷ el-Bakara, 2/58; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 4; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹²⁸ el-Bakara, 2/59; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 4.

¹²⁹ el-Bakara, 2/60; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 50.

¹³⁰ el-Bakara, 2/60; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 4.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

	*			131 الْحَجَرِ
	*			132 كُلُّ أَنَسٍ
		*		133 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا
*				134 وَالنَّصَارَى
	*			135 فَوْقَكُمْ الطُّورِ
	*			136 الَّذِينَ اعْتَدُوا
*	*			137 وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا
*	*			138 فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا
	*			139 فَرِيقٍ مِنْهُمْ
	*			140 لِقُوا الَّذِينَ
*				141 وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ
*	*	*		142 وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ
	*			143 لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ
*	*			144 لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً
	*			145 لِلنَّاسِ حُسْنًا

¹³¹ el-Bakara, 2/60; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 4.

¹³² el-Bakara, 2/60; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 4.

¹³³ el-Bakara, 2/62; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 51.

¹³⁴ el-Bakara, 2/62; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹³⁵ el-Bakara, 2/63; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 4.

¹³⁶ el-Bakara, 2/65; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹³⁷ el-Bakara, 2/72; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 4.

¹³⁸ el-Bakara, 2/73; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹³⁹ el-Bakara, 2/75; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁴⁰ el-Bakara, 2/76; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁴¹ el-Bakara, 2/76; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹⁴² el-Bakara, 2/78; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 51; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹⁴³ el-Bakara, 2/79; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁴⁴ el-Bakara, 2/80; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹⁴⁵ el-Bakara, 2/83; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

	*			إِلَّا قَلِيلًا ¹⁴⁶
	*			وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا ¹⁴⁷
*				وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ¹⁴⁸
*	*		*	نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ ¹⁴⁹
	*			كِتَابَ اللَّهِ ¹⁵⁰
*	*	*		وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ ¹⁵¹
	*		*	أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا ¹⁵²
	*			رَسُولَكُمْ ¹⁵³
*	*		*	وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ¹⁵⁴
	*			وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ ¹⁵⁵
*		*		وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى ¹⁵⁶
	*	*		قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ¹⁵⁷
*	*	*		وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ ¹⁵⁸
*				وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ¹⁵⁹

¹⁴⁶ el-Bakara, 2/83; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁴⁷ el-Bakara, 2/85; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁴⁸ el-Bakara, 2/87; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹⁴⁹ el-Bakara, 2/100; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 20; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹⁵⁰ el-Bakara, 2/101; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁵¹ el-Bakara, 2/102; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 52-53; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹⁵² el-Bakara, 2/108; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 20; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁵³ el-Bakara, 2/108; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁵⁴ el-Bakara, 2/109; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 21; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹⁵⁵ el-Bakara, 2/111; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁵⁶ el-Bakara, 2/113; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 53; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹⁵⁷ el-Bakara, 2/113; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 53; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁵⁸ el-Bakara, 2/114; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 54; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁵⁹ el-Bakara, 2/118; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

	*			160 مِنْ قَبْلِهِمْ
	*			161 الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ
	*			162 إِبْرَاهِيمَ
	*			163 بِكَلِمَاتٍ
	*			164 أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ
*			*	165 رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ
		*		166 وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ
*	*			167 إِبْرَاهِيمَ نَبِيهِ
	*	*		168 وَقَالُوا كُونُوا هُودًا
*	*			169 الْأَسْبَاطَ
*	*	*		170 سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ
	*			171 الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا
	*	*		172 وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ
	*			173 إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ
*	*			174 وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ

¹⁶⁰ el-Bakara, 2/118; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁶¹ el-Bakara, 2/121; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁶² el-Bakara, 2/123; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 5.

¹⁶³ el-Bakara, 2/123; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.

¹⁶⁴ el-Bakara, 2/128; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.

¹⁶⁵ el-Bakara, 2/129; Süheylî, *et-Ta'rif ve'l-İlâm*, 21; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹⁶⁶ el-Bakara, 2/130; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 54.

¹⁶⁷ el-Bakara, 2/132; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 5.

¹⁶⁸ el-Bakara, 2/135; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 54; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.

¹⁶⁹ el-Bakara, 2/136; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 6.

¹⁷⁰ el-Bakara, 2/142; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 55; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 6.

¹⁷¹ el-Bakara, 2/143; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.

¹⁷² el-Bakara, 2/154; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 55-56; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.

¹⁷³ el-Bakara, 2/159; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.

¹⁷⁴ el-Bakara, 2/159; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 6.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

	*			مَنْ يَتَّخِذْ ¹⁷⁵
*		*		وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ¹⁷⁶
	*			قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا ¹⁷⁷
		*		وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا ¹⁷⁸
		*		وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ¹⁷⁹
*				عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ ¹⁸⁰
*	*	*		يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ ¹⁸¹
		*		فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ آذَى مِنْ رَأْسِهِ ¹⁸²
*				الْحَيْجُ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ¹⁸³
*	*			ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ ¹⁸⁴
*	*			وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ ¹⁸⁵
*	*	*	*	وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ ¹⁸⁶
*	*		*	وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ¹⁸⁷

¹⁷⁵ el-Bakara, 2/165; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.

¹⁷⁶ el-Bakara, 2/170; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 56; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 6.

¹⁷⁷ el-Bakara, 2/170; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.

¹⁷⁸ el-Bakara, 2/171; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 44.

¹⁷⁹ el-Bakara, 2/187; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 57-59.

¹⁸⁰ el-Bakara, 2/187; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 6.

¹⁸¹ el-Bakara, 2/189; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 59; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 6.

¹⁸² el-Bakara, 2/196; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 59-60.

¹⁸³ el-Bakara, 2/197; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 44; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 6; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 44.

¹⁸⁴ el-Bakara, 2/199; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 6.

¹⁸⁵ el-Bakara, 2/203; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 6.

¹⁸⁶ el-Bakara, 2/204; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 23; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 44; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 7; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.

¹⁸⁷ el-Bakara, 2/207; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 24; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 7.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

	*	*		يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا ¹⁸⁸
	*			مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ¹⁸⁹
	*	*		كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ¹⁹⁰
	*			مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا ¹⁹¹
	*	*		يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ¹⁹²
*	*	*		يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ¹⁹³
		*		إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا ¹⁹⁴
*	*	*		يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ¹⁹⁵
*				وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ¹⁹⁶
*	*			وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى ¹⁹⁷
		*		وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ¹⁹⁸
*		*	*	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ¹⁹⁹
		*		وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً ²⁰⁰
		*		وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا ²⁰¹
			*	فَلَا تَعْضَلُوهُمْ أَنْ يَنْكَحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ²⁰²

- ¹⁸⁸ el-Bakara, 2/208; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 60-61; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.
¹⁸⁹ el-Bakara, 2/212; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.
¹⁹⁰ el-Bakara, 2/213; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 61; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6.
¹⁹¹ el-Bakara, 2/214; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.
¹⁹² el-Bakara, 2/215; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 61; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.
¹⁹³ el-Bakara, 2/217; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 62; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 7.
¹⁹⁴ el-Bakara, 2/218; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 62.
¹⁹⁵ el-Bakara, 2/219; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 63; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 7.
¹⁹⁶ el-Bakara, 2/219; Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 7.
¹⁹⁷ el-Bakara, 2/220; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 6; Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 7.
¹⁹⁸ el-Bakara, 2/221; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 63.
¹⁹⁹ el-Bakara, 2/222; Süheylî, *et-Ta'rif ve'l-i'lâm*, 24; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 74; Süyûtî, *Müfhemâtü'l-akrân*, 7.
²⁰⁰ el-Bakara, 2/224; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 64.
²⁰¹ el-Bakara, 2/229; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 64.
²⁰² el-Bakara, 2/232; Süheylî, *et-Ta'rif ve'l-i'lâm*, 25.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

	*			وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ 203
*	*		*	الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ 204
	*			وَهُمْ أُلُوفٌ 205
		*		مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ 206
	*			الْمَالُ 207
*	*	*	*	إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّنَا 208
	*			وَقَدْ أُخْرِجْنَا 209
	*			الطَّالُوتَ 210
	*			سَكِينَةً 211
	*			وَيَقِينَةً 212
*	*			فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ 213
*	*	*		مُتَّبِعِينَ 214
*	*			فَسَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ 215
	*			قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا 216

²⁰³ el-Bakara, 2/238; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

²⁰⁴ el-Bakara, 2/243; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 25; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 7.

²⁰⁵ el-Bakara, 2/243; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 7.

²⁰⁶ el-Bakara, 2/245; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 65.

²⁰⁷ el-Bakara, 2/246; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

²⁰⁸ el-Bakara, 2/246; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 25; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 75; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

²⁰⁹ el-Bakara, 2/246; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

²¹⁰ el-Bakara, 2/248; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

²¹¹ el-Bakara, 2/248; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

²¹² el-Bakara, 2/248; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

²¹³ el-Bakara, 2/249; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 7.

²¹⁴ el-Bakara, 2/249; Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm*, 65; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 7.

²¹⁵ el-Bakara, 2/249; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 7.

²¹⁶ el-Bakara, 2/249; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

	*			بِجَالُوتَ 217
	*			الَّذِينَ يَطُّنُونَ 218
	*			دَاوُدَ 219
*	*	*		مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ 220
*	*		*	الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ 221
*	*		*	الَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ 222
	*			طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ 223
	*			إِلَى الْعِطَامِ 224
*	*	*		فَخَذَ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ 225
	*			كُلِّ جَبَلٍ 226
*	*	*		مَثَلِ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ 227
		*		لَيْسَ عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ 228
	*			لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا 229

217 el-Bakara, 2/249; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

218 el-Bakara, 2/249; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

219 el-Bakara, 2/251; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7.

220 el-Bakara, 2/253; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 66; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 7-8.

221 el-Bakara, 2/258; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 26; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 7; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 8.

222 el-Bakara, 2/259; Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*, 27; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 8; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 8.

223 el-Bakara, 2/259; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 8.

224 el-Bakara, 2/259; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 8.

225 el-Bakara, 2/260; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 66; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 8; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 8.

226 el-Bakara, 2/260; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 8.

227 el-Bakara, 2/261; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 66; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 8; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 8.

228 el-Bakara, 2/272; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 66.

229 el-Bakara, 2/273; İbn Cemâa, *Gureru't-tibyân*, 8.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

*		*		الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً ²³⁰
		*		يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا ²³¹
	*			عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ²³²

Sonuç

Mübhemâtü'l-Kur'ân alanında birbirini tamamlayıcı nitelikte yazılmış dört eseri incelemeye ve yöntemlerini anlatmaya çalıştık. Bu eserlerin her biri Kur'ân'da bahse konu olmuş fakat gerek manası gerekse muhtevası açıkça bildirilmeyip kapalı şekilde getirilen veya zamir ve işaret isimleri ile ifade edilen kelimelerdeki anlam kapallılığını gidermek üzere kaleme alınmıştır.

Ele alınan eserler incelendiğinde anlaşılmaktadır ki Gassânî'nin kaleme aldığı *et-Tekmîl ve'l-itmâm* salt Mübhemâtü'l-Kur'ân telifi olmayıp küçük hacimli tefsir kitabı tadında bir eserdir. Zira gerek sarf, nahiv ve belâgat tahlilleri yapması, gerek kullanılan kelime ve isimlere yönelik analizlere yer vermesi, gerekse sûre isimlerine yönelik değerlendirmeleri ve sebebi nüzûl bilgileri başta olmak üzere Kur'ân tefsirine yönelik bir takım açıklamalarda bulunması onu mübhemât türü eserlerden farklı bir yerde konuşturduğudur. Şu kadar var ki Gassânî bu kitabını kaleme alırken hocalarının hocası olarak ifade ettiği Süheylî'nin *et-Ta'rif ve'l-İ'lâm* adlı eserini tamamlayıcı nitelikte yazdığı için yapmış olduğu açıklamalar, içerisinde mübhem ifadeler bulunan ve Süheylî'nin kitabında yer vermediği âyetlerle sınırlı kalmaktadır.

Yine eserlere yönelik incelemede dikkat çeken ve son derece önemli olan bir diğer husus ise Süyûtî'nin *Mübhemâtü'l-Akrân* eserini yazarken mübhem ifadelerle yönelik kitaba alacağı açıklamaları, bulabildiği ölçüde hem senet hem de kaynak bilgisiyle birlikte getirmiş olmasıdır. Kaldı ki Süyûtî, bu eseri yazmadaki en büyük gayelerinden birinin de kendinden önce yazılmış üç eserde geçen bilgilerin kaynaklarını tespit ederek diğer üç eserin geldiği noktayı biraz daha ileri taşımak olduğunu bizatihi kendisi mukaddimesinde zikretmektedir.

Biz bu araştırmamızla bir alanda telif edilen eserlerin birbirini izlediğini görmüş olduk. Bir eserin ortaya çıkması, başka eserlere temel oluşturduğu gibi sonradan yazılan eserler de öncekilerdeki eksiklikleri tamamlayıcı olabilmektedir. Bir kitabın hikâyesi aslında başka eserlerle birlikte bir anlam kazanmaktadır. Bu nedenle bir eser türünün izini sürmek amacıyla o olandaki başka eserleri incelemek önem arz etmektedir. Mübhemâtü'l-Kur'ân edebiyatında yer alan bilgilerin sahihliği önemli bir konudur. Bu nedenle bu konuda yeni çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bazı araştırmalarda mübhemât bilgilerin tespitinin nakil olduğunu söylenmiştir ancak bu konuda her naklin sahih olduğu husus tartışmalıdır. Çünkü tüm nakiller sahabeye dayanmamaktadır. Mübhemâtü'l-Kur'ân eserlerindeki bilgilerin tefsir kitaplarındaki bilgilerle karşılaştırılması da bu alanda yapılabilecek önemli bir gayret

²³⁰ el-Bakara, 2/274; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 67; Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân*, 8.

²³¹ el-Bakara, 2/278; Gassânî, *et-Tekmîl ve'l-itmâm*, 67.

²³² el-Bakara, 2/286; İbn Cemâa, *Gururu't-tibyân*, 8.

olacaktır. Ayrıca bu edebiyat türünde nakledilen bilgilerin tefsire ne kadar katkı sağlayacağı da değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Abdülhâdî, Hüseyin Muhammed. "İbn Asker el-Gassânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 27 Ocak 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-asker-el-gassani>
- Abdülhâdî, Hüseyin Muhammed - Birışık, Abdülhamit. "Mübhemâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 25 Ocak 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mubhematul-kuran>
- Agitoğlu, Nurullah. "Bir Hadisçi Olarak Süyûtî'nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı et-Teşvîh Adlı Eseri Bağlamında". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2014), 103-123.
- Akpınar, Cemil. "İbn Cemâa Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 28 Ocak 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-cemaa-bedreddin>
- Albayrak, Halis. "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (1992), 155-182.
- Aslan, Recep. "İmam Süyûtî'ye Muasırları Tarafından Yöneltilen Eleştiriler". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. Mahmut AYTEPE-TECELLİ KARASU. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 450-465.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî. *Min Revâ'i'l-Kur'ân: Te'emmülât 'ilmiyye ve edebiyeye fî Kitâbillâhi 'azze ve celle*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999.
- Cermî, İbrahim Muhammed el-Cermî. *Mu'cemu 'ulûmî'l-Kur'ân*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2001.
- Ebü'l-Fazl, Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseyinî el-Buhârî, Silkü'd-dürer fi a'yânî'l-karnî's-sânî aşer, Daru İbn Hazım, 1998.
- Gassânî, Ebû Abdillâh İbn Asker Muhammed b. Alî b. Hıdır el-Gassânî. *et-Tekmil ve'l-itmâm li-Kitâbi't-Ta'rif ve'l-i'lâm*. Şam: Daru'l-Fikir, 1997.
- Ğazzî, Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî. *el-Kevâkibu's-sâ'ira bi a'yânî'l-mietî'l-âşira (nşr. Halîl el-Mansûr)*. 1-3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Gırnâti, Ali b. Musa b. Muhammed b. Abdulmelik İbn Saîd el-Gırnâti el-Endelûsi. *El Muğrib fi hule'l- Mağrib*. Kahire: Daru'l-Mâarif, 1955.
- Hicrânî, Ebû Muhammed et-Tayyib b. 'Abdullâh, *Kılâdetu'n-Nahr fi vefâyâti a'yânî'd-dehr (nşr. Bu Cum'a Mekrî, Hâlid Zevvârî)*. 1-6 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh b. Cemâa. *Gurerü't-tibyân fi men lem yüsemme fi'l-Kur'ân*. B.y, y.y, t.s.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḫalânî. *ed-Dureru'l-kâmine fi A'yânî'l-mietî's-sâmine (nşr. Muhammed 'Abdulmu'îd Ḍân)*. 1-6 Cilt. Haydarâbâd: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1392/1972.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tabakâtu'Şâfiyyîn*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-diniyye, 1993.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfîî. *Lisân'l-'Arab*. 1-15 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1414/1993.
- İdiz, Ferzende. "İmâm Süyûtî'nin İlm-i Bâtın'a Dâir Bir Risâlesi: el-Bâhir Fî Hükmi'n-nebî bi'l bâtın ve'z-Zâhir". *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011), 177-202.
- Kehhâle, Ömer Ridâ Kehhâle. *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, 1-17 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Komisyon. *Mevsûatu'l-müyessera fi eimmeti't-tefsir ve'l-ikrâ ve'n-nahv ve'l-lüğâ*. Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 2003.

Mübhemâtü'l-Kur'ân Eserlerine Dair Bir Değerlendirme
- Süheylî, Gassânî, İbn Cemâa ve Süyûtî'nin Eserleri Çerçevesinde-

- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî. *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*. Lübnan: Daru'l-Fikir, 1995.
- Kur'ân Yolu. Erişim 29 Aralık 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Süheylî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 26 Ocak 2021. <https://islamsiklopedisi.org.tr/suheyli-abdurrahman-b-abdullah>
- Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dimaşkî. *Fevâtü'l-vefeyât*, Beyrut: Daru Sâdir, 1973.
- Merrâküşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâküşî. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-mevsûl ve's-sıla*. Tunus: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2012.
- Nuvayhid, Âdil. *Mu'cemu'l-Müfessirin (Min sadri'İslâmi ve hatta'l-asri'l-Hâzır)*. Beyrut: Müessetü Nuvayhid, 1988.
- Özkan, Halit. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 29 Ocak 2021. <https://islamsiklopedisi.org.tr/suyuti>
- Özmen, Ferihan. Abdurrahmân Es-Süheylî'nin Müfessir Kişiliği ve er'Ravzü'l-ünuf İsimli Eserinin Tefsir İlmi Açısından Tahlili, *International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic Volume*, 12/35, 375-391.
- Râğib Isfehânî, Ebû'l-Kâsim el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fi garibi'l-Kur'ân (nşr. Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî)* Beyrût: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: Daru İhyâ't-Türâs, 2000.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1998.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsim Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî. *Ğavâmizu'l-esmâ'i'l-mübheme ve'l-ehâdisi'l-müsne'de fi'l-Kur'ân (et-Ta'rif ve'l-İ'lâm fîmâ (bimâ) übhime mine'l-esmâ' ve'l-a'lâm fi'l-Kur'ân)*. Beyrut: Daru'l-Firi'l-Arabî, 1988.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî. *Nüzûlu'r-rahme fi't-tahaddüs bi'n-ni'me*, Tahk. Abdulhamid Munîr Şânûha. Cidde: Mektebetü Dârü'l-Vefâ, 1407.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî. *Mübhemâtü'l-akrân fi mübhemâti'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatu's-Sâade, 1908.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Hüsnü'l-muhadara fi ahbâri Mısır ve'l-Kahire*. Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h.1418.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, 1974.
- Şihâbüddîn, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalân. *Raf'u'-isri an kudâti Mısır*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Yaşar, Hüseyin. *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler*, Ankara: Beyan Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Enbiya. "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Süyûtî Çekişmesi Bağlamında)". C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2006), 149-174.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Müessetü'r-Risale, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakatü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1993.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dimaşkî. *el-A'lâm*. Daru'l-İlm li'l-Mellâyin, 2002.

IRAK AMEDİ İLÇESİNDEKİ OSMANLI YAPILARI
OTTOMAN STRUCTURES IN IRAQ AMEDI DISTRICT

Ömer EROĞLU

Doktora Öğrencisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi,
Edebiyat Fak. Sanat Tarihi Bölümü
erogluomer0707@gmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3840-1286

Öz

Günümüzde Irak Cumhuriyetine bağlı Federal bir yapının ilçesi olan Amedi ülkenin kuzeyinde bulunmaktadır. Geçmiş medeniyetlerin ve dönemlerin canlı malzeme kalıntıları olarak tanımlanan tarihi anıtlar ve arkeolojik değerler tarihi ve turistik öneme sahiptir. Bu alanlar aynı zamanda tarihi ve turistik yerleşimleri de taşımaktadır. Kültürel gelişim tarihi ve kültürel kaynaklara bağlıdır. Amedi ilçesi, kültürel kapsamda ele alınması gereken ve değerler açısından çok zengin tarihi ve kültürel değerlere sahip ilçelerden birisidir. Amedi, medeniyetlerin doğduğu, yaşadığı ve kültürel mirasları barındıran ilçelerden biridir. Geleneksel binaların çoğunda kullanılan yapı malzemeleri açısından tarih ve arkeoloji değere sahiptir. Maddi kültürel birikimler günümüze kadar oldukça zengin kalmıştır. Bu araştırmada stratejik konumuyla ilçenin önemli bir statüsünde bulunan Osmanlı yapıların kültürel durumu incelemesine, Amedi ilçesinin coğrafyası ve tarihi yapısı üzerine genel bilgilere yer verilmiştir. Osmanlı yapılarına ışık tutmanın yanı sıra Amedi ilçesinin klasik bir Türk şehrinin izlerini taşıdığını göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Amedi, Irak, Osmanlı, Türk Tarihi, Kültürel Miras

ABSTRACT

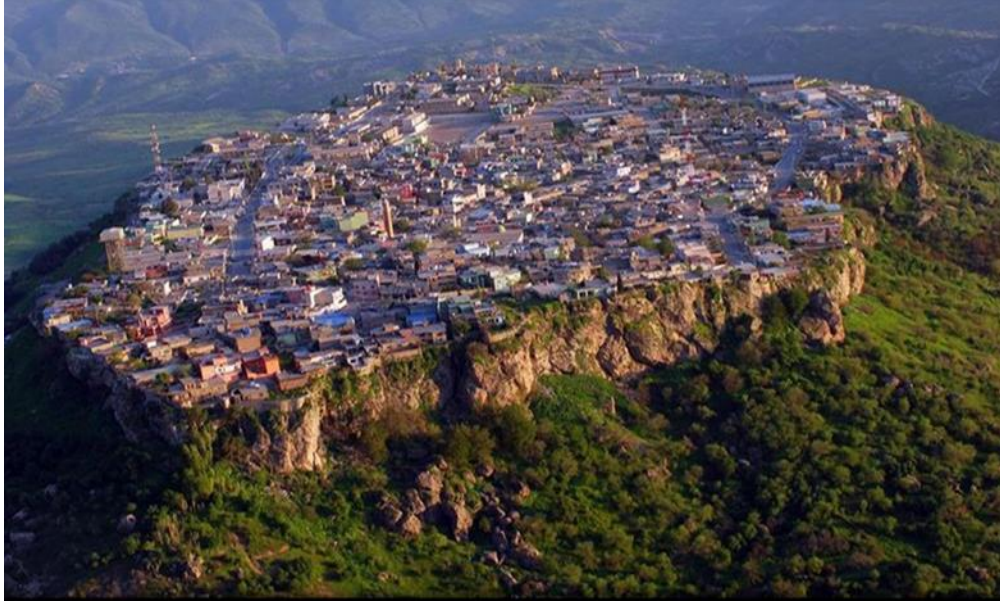
The region of Amedi, nowadays linked in a federal structure to the Republic of Iraq, is situated in the north of the country. The remains from the previous civilizations and eras such as the historical monuments and the archeological structures, have an historical and touristic importance. The cultural development is related to the historical and cultural resources. The region of Amedi is one of the regions that should be considered in a cultural context and that possesses powerful values from an historical and cultural point of view. Amedi, where the civilizations were born and evolved, is one of the regions which contains those cultural heritages. The construction materials in most of the traditional buildings have a historical and archeological value. The material cultural assets have stayed up to this day very rich and important. This research included the cultural analysis of the Ottoman structures that have an important status for the region with their strategic location and general information about the geography and history of the Amedi region. Apart from shedding light on the Ottoman structures, it is important to show that the Amedi region carries the traces of a classical Turkish city.

Key Words: Amadiya, Iraq, Ottoman, Turkish history, Cultural Heritage

Giriş

Amedi ilçesi, deniz seviyesinden yaklaşık 1250.m ve 300-400.m çevredeki arazinin yüzeyinden yüksektir. Bu yönüyle doğal bir kale görünümünde olan ilçe, Dohuk iline yaklaşık (70) kilometre uzaklıktadır. Kuzeyde Metin Dağ'ı; güneyde Gara Dağ silsileleri arasında yer almaktadır (Fotoğraf 1). Doğuda Paşa Kapısı batıda Musul Kapısı olarak denilen iki eski kapısı bulunmaktadır (Biqoli, 2014: 38). Amedi, tarih açısından özel bir öneme sahiptir. Asur kralı Shamshi-Adad'ın M.Ö. 823-810 kayıtlarında ve metinlerinde Amat ve Amadi şeklinde zikir edilmiştir. Kent beşinci yüzyıla kadar özel bir öneme sahipti. Ayrıca ünlü Şaneder Mağarası'na en yakın ilçedir. Mağarada yapılan arkeolojik kazılar sonucu M.Ö. 65.000-35.000 yılları arasına tarihlendirilen iskeletler ile günlük kullanım eşyalara rastlanılmıştır.

İlçe önemli stratejik konumu göz önüne alındığında, Irak'ın içinden ve dışından çok sayıda turist çeken binlerce ev ve kırsal alana sahiptir. Osmanlı İmparatorluğu'nun en güvenli kalelerinden birisi olan kale, Asur döneminden İslami döneme kadar birçok eseri barındırmaktadır. İlçede; Asurlar dönemine ait bazı arkeoloji kanıtları, eski bir kilise, Yahudi tapınak kalıntıları, kuzeybatısında Amedi Kalesi, Kubat Han Medresesi, Ulu Cami ve Minaresi ve tarihi giriş kapıları bulunmaktadır.



Fotoğraf.1. Amedi ilçesinin Genel Görünümü.
(<https://ar.wikipedia.org/wiki>, Erişim, 19/02/2021).

1. Amedi İlçesinin Coğrafi ve Kısa Tarihî Yapısı

Irak'ın kuzeyinde Dohuk iline bağlı bir ilçe olan Amedi, ilçenin kuzey batısında bulunmaktadır. Toprakları, Türkiye Cumhuriyeti ile Irak ve Dohuk sınırlarının bir parçasını oluşturmaktadır (Haşim'i, 1930: 159). Doğuda Erbil ile doğal sınırını teşkil etmektedir. Batıda ilçeyi Zaho topraklarından ayıran Habur Nehri, Güney'de Şeyhan ilçesi, güneydoğuda Akra ilçesi ve güneybatıda ise ilçenin toprakları Dohuk toprakları ile buluşmaktadır (Abdullah, 2013: 13).

Asur dönemine kadar uzanan Amedi ilçenin her yeri tarihi öneme sahiptir. Dağın tepesine inşa edilen Amedi ilçesi, Zengi hükümdarı İmadeddin Zengi tarafından kurulmuştur. İlçe tarih boyunca Asurlular, Medler, Emeviler, Abbasiler, Irak Selçukluları, Zengiler, Safeviler, Behdinin'in Kürt beyliği ve Osmanlı İmparatorluğu himayesinde kalmıştır (Göreni, 1939). Osmanlı zamanında Musul ve Van vilayetlerine bağlıydı. Birinci Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı hâkimiyetinde olan ilçe, 1920 yılında Osmanlıların I. Dünya Savaşı'nda yenilmesiyle birlikte İngilizlerin eline geçer. Yaklaşık beş asır Osmanlı egemenliğinde kalan ilçe, idaresinin 1932 yılında yeni kurulan Irak hükümetine geçmesiyle Osmanlı egemenliği de son bulur (Azavi, 1998: 92).

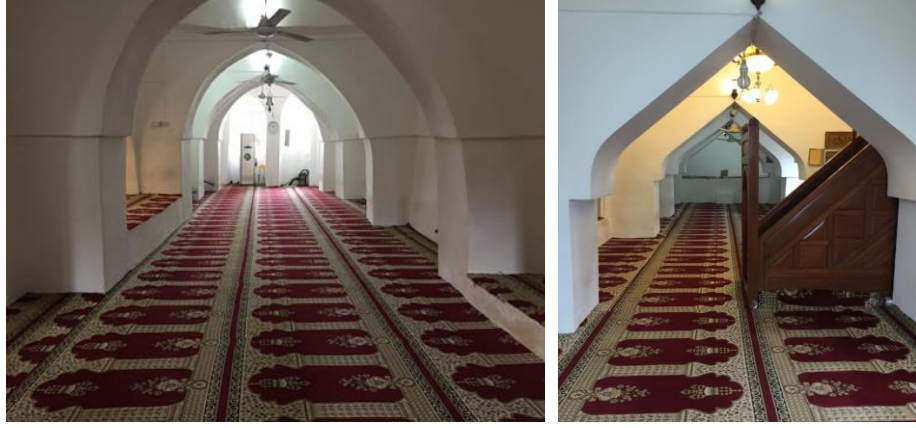
2. Amedi İlçesinde Yer Alan Osmanlı Yapıları

2.1 Ulu Cami ve Minaresi

Yaklaşık 2000 m² bir alana inşa edilen Ulu Cami (Fotoğraf 2); Irak'ın eski camilerinden ve kuzey Irak'taki en önemli tarihi eserlerden birisi olarak kabul edilmektedir. 573 / 1177'de Zengi hükümdarı Bedreddin Lülü döneminde inşa edilmiştir. Enine dikdörtgen plan şemasına sahiptir (Fotoğraf 3). Mihrap önü kubbeli ve üç sahnıdır. Sahnınlar beşik tonozlarla örtülmüş olup, yuvarlak ve sivri kemerlerle birbirlerinden ayrılmıştır. Caminin giriş Kapı açıklığı avlu duvarından dışa çıkıntılı olarak yapılmış olup, içe çıkıntılı dilimli bir kemere sahiptir (Fotoğraf 4).



Fotoğraf.2. Avlu



Fotoğraf.3. Harim Kısmı



Fotoğraf.4. Giriş kapı açıklığı

Minaresi 15. yüzyılda Sultan Hüseyin zamanında inşa edilmiştir. Kare kaideli, silindirik gövdeli, tek şerefeli olan minare 30 metre yüksekliğinde, kaidesi 3 metre genişliğinde, bir buçuk metrelik kapı açıklığına sahiptir. Kaide kısmının her dört yüzü dilimli kemerli birer sathi niş ve nişlerin ortası kabara şeklinde geometrik şekillerle süslenmiştir (Fotoğraf 5).



Fotoğraf.5. Cami minaresi

Cami kesme taş, alçı ve toprak; minaresi ise kesme taş malzemeden yapılmıştır. Cami avlusunda çok sayıda hücre yer almaktaydı. Hücrelerin bir kısmında çeşitli dinî, hukuk bilimleri ve Arapça dil bilimlerini öğretildiği mekânlar olarak değerlendirilmiştir. Bu hücrelerden bazıları ise buradaki hocalar ve öğrencilerin kaldığı yerler olarak kullanılmıştır. Ayrıca bir hücrenin de daha çok din ve hukuk kitapların ağırlıkta olduğu bir kütüphane olarak hizmet verdiği aktarılmıştır (Danyal, 2006: 109).

2.2. Kubat Medresesi

Sultan Hüseyin döneminde 1534-1570 yılında yapılan medrese (Fotoğraf 6); 75 metre uzunluğunda ve 30 metre genişliğinde iki katlı ve eyvanlı dikdörtgen bir plan şemasına sahiptir. Ortasında bir açık avlu, avlunun etrafına dizilmiş eyvan, öğrenci odaları, dershane ve mescitten oluşmaktadır (Fotoğraf 7). Eyvanın üstü sivri tonozla örtülmüştür. Medresenin giriş eyvanı günümüzde yıkılmış vaziyettedir. Avlunun ortasında bir havuz kalıntısı bulunmaktadır. Avlunun zemini toprak olarak, doğal haliyle bırakılmıştır.

Taç kapısı (Fotoğraf 8);doğu cephenin güney köşesine yerleştirilmiş sivri kemerli bir girinti şeklinde düzenlenmiştir. Her iki yanda sütüncelerle sınırlandırılmış olan kapı girintisi sivri kemerli olarak sonlandırılmıştır. Sütüncelerin hizasında boylamasına geometrik şekillere yer verilmiştir. Sütünceler silindirik gövdeli başlık ve küm saatli kaidelere oturulmuştur. Kapı açıklığı basık kemer şeklinde düzenlenmiş sivri kemerli bir açıklık yer almaktadır. Kemer hafif içeriye doğru girintili içeresi boş bırakılmıştır.



Fotoğraf.6. Kubat Medresesi

Medrese kesme taş malzemesinden inşa edilmiştir. İlim ve öğrenim açısından Bağdat'taki Müstansırıyye Üniversitesi ve Fas'taki Zeytûne Medresesi ile eşdeğer bir öneme sahipti. Medresede birçok bilim adamı, hukukçu ve doktor yetişmiştir. Osmanlı döneminde farklı zamanlarda medrese genişlettirip birkaç kes restore edilmiştir (Tarık, 2012: 98).



Fotoğraf.7. Medresesinin değişik işlevlere Sahip hücreleri.



Fotoğraf.8. Medresesinin Taç Kapısı

2.3. Murathan Medresesi

Murathan Medresesi 1635'te Emir Murathan tarafından yaptırılmıştır. Kalıntıları 1960'lara kadar kalabilmiş ve günümüzde tamamen yıkılmıştır.¹

2.4. Emirlere Ait Türbeler

Türbelerin 15. yüzyılda yapıldığı tahmin edilmektedir. İlki sekizgen planlı gövdesi kubbe ile örtülmüştür (Fotoğraf 9). İkincisi dıştan sekizgen planlı içten kubbeyle; dıştan piramidal külah ile örtülmüştür (Fotoğraf 10); (Fotoğraf 11). Genel olarak kesme taş malzemesinden inşa edilmişler. Türbelerde Amedi Emirlerin mezarları bulunmaktadır. Bunlardan; Sultan Hüseyin'in, Emir İsmail ve eşi Naile Hatun'un, Paşa ve kızı Ruşen Hatuna ait mezarları bulunmaktadır. Bu türbeler Kuzey Irak'ta nadir bulunan güzel ve gelişmiş mimari eserler olarak kabul edilmektedir. (Rauf, 2011: 14).

¹ Medresede mühürlü bir kitap (kölesi Murathan'dan Billah'a ve el-Manana bağış adlı kitap) bulunmaktaydı. Kitap Amedi müftüsü tarafından koruma altına alınmıştır. Medrese Bahattin oğlu Emir Gıyasettin Kasım ve torunları tarafından miras olarak alınmıştır. (Tarık, 2012: 99).



Fotoğraf.9. Emirler Türbesi.1.



Fotoğraf.10. Emirler Türbesi.2.



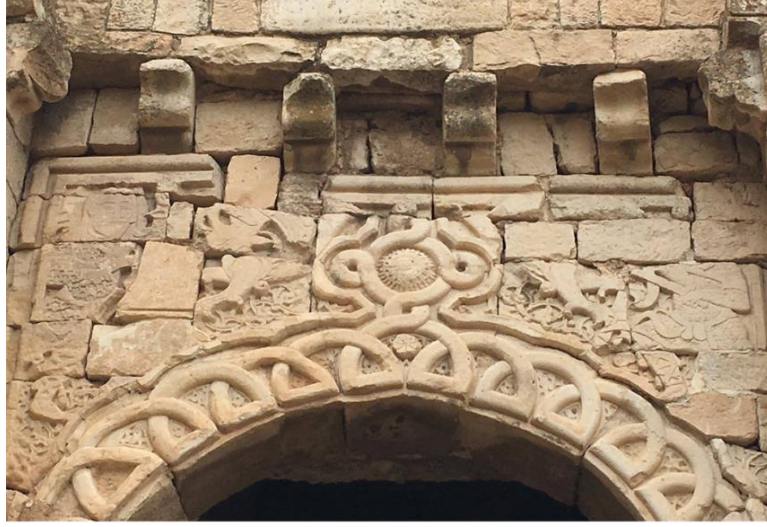
Fotoğraf.11. Emirler Türbesi.2. iç mekânı

2.6. Musul Kapısı

Sakafa, Badinan ve Sincar Kapısı olarak da bilinen Amedi ilçesinin ana giriş kapısıdır (Fotoğraf 12). 1699- 1701 yıllarında yapılan kapı Osmanlı döneminde özel bir öneme sahipti. Taç kapı ve burç şeklinde düzenlenmiştir. Üzerinde konumlandırılmış olduğu eğimli arazi yapısından dolayı girişe basamaklı bir yol ile ulaşılmaktadır. Yuvarlak kemerli bir açıklığa sahip olan kapıya üste birbirine bağlanarak ortalarında kabara bulunan simetrik olarak yılan figürü her iki tarafında kartal kabartması ile insan figürlerine yer verilerek hareketlilik sağlanmıştır (Fotoğraf 13).



Fotoğraf.12. Musul Kapısı



Fotoğraf.13. Süsleme Ayrıntısı

2.7. Paşa Kapısı

İlçenin doğu tarafında yer almaktadır. Amedi'nin Emiri olan Sultan Hüseyin'in torunu Emir Osman zamanında yaptırılan kapı, giriş cephesini oluşturan sivri kemerli bir açıklığa sahiptir (Fotoğraf 14). Her iki tarafında yılan figürü ve üste iki kandı açık şekilde duran kartal figürü bulunmaktadır (Fotoğraf 15). Ayrıca Kapıda Osman Bey'e izafeten iki şiir yazılmıştır. Kapı Osmanlı döneminde birkaç defa restore edilerek günümüze kadar sağlam gelebilmiştir (Rauf, 2011: 45).



Fotoğraf.14. Paşa Kapısı



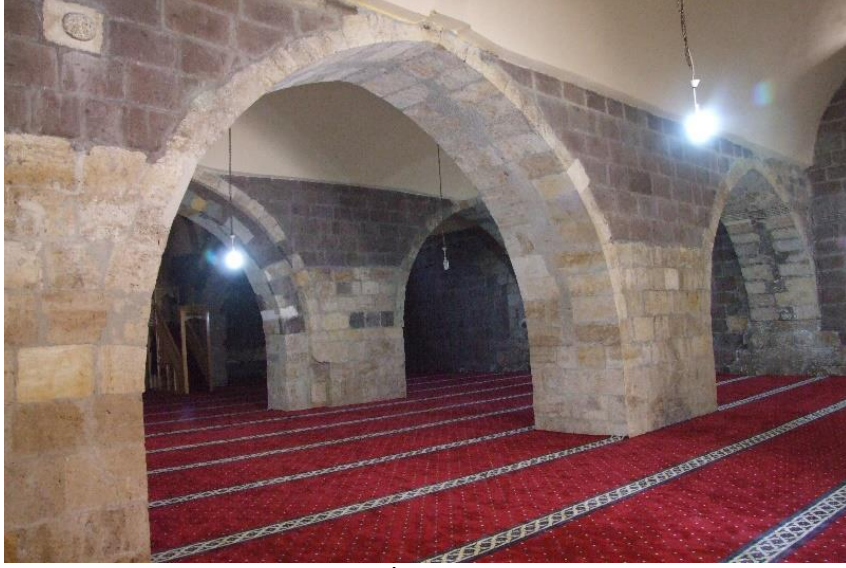
Fotoğraf.15. Kapının Süsleme Ayrıntısı

Sonuç

Çok sayıda uygarlıklara ev sahipliği yapan ilçe, stratejik konumu nedeni ile önemli siyasi ve ekonomi mücadelelerin yaşandığı bir ilçe yer olmuştur. Ulaşım yolları üzerinde bulunması ve ticari kervanların kesişme noktası üzerinde yer alması bu ilçenin önemini artırmıştır. Ticari kervanların yanın da birçok seyyahın da uğrak yeri olmuştur. Osmanlı Devleti döneminden kalan birçok niteliği günümüzde de barındıran ilçe, bugüne bıraktığı etnik mirasın yanı sıra önemli Osmanlı yapısı tarihi eserlerin

varlığını korumasıyla bu izlerini geleceğe taşıyacak bir görüntü sunmaktadır. İlçe önemli stratejik konumu göz önüne alındığında Osmanlı İmparatorluğu'nun en güvenli ilçelerinden birisiydi.

Amedi ulu camisi mihrap önü kubbeli ve üç sahnıdır. Sahnınlar beşik tonozlarla örtülmüş olup, yuvarlak ve sivri kemerlerle birbirlerinden ayrılmıştır. Bu plan şeması ile Gevaş İzzettin Şir Camisi (Fotoğraf 16) ve Bitlis Ulu Camisi ile (Fotoğraf 17) yakın benzerlik göstermektedir.



Fotoğraf.16. Gevaş İzzettin Şir Camisi.



Fotoğraf.17. Bitlis Ulu Camisi.

Minaresi 'de 15. Yüzyılında Sultan Hüseyin zamanında inşa edilmiştir. Kare kaideli, silindirik gövdeli, tek şerefelidir. Anadolu'daki bazı minareler ile karşılaştırma yaptığımız zaman yakın özelliklere sahip minareler olduğu görülmektedir. Bunlardan; kare kaideli, silindirik gövdeli, tek şerefeli Mardin Ulu Cami minaresi (Fotoğraf 18) ve Hasankeyf Er-Rızk Camii minaresidir (Fotoğraf 19).

Medresenin planı, süsleme ve malzeme özellikleri analiz edilmiş olup, açık avlulu, eyvanlı ve iki katlı plan tipiyle ilçedeki günümüze ulaşan tek medrese örneği olması açısından özeldir. Yapı iki katta dağılan öğrenci odaları, dersane odaları içermektedir. Anadolu'daki bazı medreseler ile karşılaştırma yaptığımız zaman yakın özelliklere sahip medreseler olduğu görülmektedir. Bunlardan; tek katlı ve tek eyvanlı olarak inşa edilen merkezi avlulu yapının üst örtüsü içerden tonoz, dışardan düz damlı olan Diyarbakır Ali Paşa Medresesi'dir (Fotoğraf 20). Ayrıca plan şeması olarak Anadolu Selçuklu dönemine ait olan Konya Sırçalı medrese plan şeması devam ettiği görülmektedir (Fotoğraf 21). İlçede Osmanlı dönemine ait Murathan Medresesi ise günümüzde var olmaması sebebi ile hangi plan şemesine sahip olduğu bilinmemektedir.



Fotoğraf. 18. Mardin ulu cami minaresi **Fotoğraf. 19.** Hasankeyf el-rızk cami minaresi



Fotoğraf.20. Diyarbakır Ali Paşa Medresesi.
(<https://www.guneydoguekspres.com>, Erişim, 05/03/2021)



Fotoğraf.21. Konya Sırçalı Medresesi

Girişler (kapılar) buldukları bölgeye göre değişik göstermektedir. Amedi ilçesindeki kapılar Osmanlı döneminde önemli bir yere sahiplerdi. Musul kapısı taç kapı ve burç şeklinde yapılmış ve figürlü süslemeler ile süslenmiştir. Bu tarza benzer Hoşap kalesinin giriş kapısında da bulabiliriz (Fotoğraf 22).



Fotoğraf.22. Hoşap kalesinin giriş kapısı.

Paşa kapısı giriş cephesini oluşturan silmelerle çerçevenilmiş, sivri kemerli Osmanlı döneminin en eski âbidevî kapılardan sayılmaktadır. Kapıda ise Osman Bey'e izafeten iki şiir, tepesinde hanedan amblemi, sağ ve sol tarafında ise yılan figürü bulunmaktadır.

Türebelerin ilki sekizgen planlı gövdesi kubbe ile örtülmüş, ikincisi dıştan sekizgen planlı içten kubbeye; dıştan piramidal külah ile örtülmüş ve Kesme taştan inşa edilen yapılardır. Anadolu'daki bazı türbeler ile karşılaştırma yaptığımız zaman yakın özelliklere sahip türbeler olduğu görülmektedir. Bunlardan; gövdesi sekizgen planlı ve kubbeye örtülü Beyce Sultan (Fotoğraf 23) ve Sekizgen planlı iç mekân kubbeye ve dış mekân piramidal külahla örtülü Şeyh Abdülcélil türbeleridir (Fotoğraf 24).



Fotoğraf. 23. Beyce Sultan Türbesi.
(Dağdelen, 2016: 34)



Fotoğraf. 24. Şeyh Abdülcelil Türbesi.
(Çığ, 2017: 273)

Cami, minare, medrese, türbe ve giriş kaplarda Anadolu'da olduğu gibi malzeme olarak en çok kesme taş malzeme kullanılmıştır. Bu da ilçede taş

malzemenin çok olmasından kaynaklanmaktadır. Her yönüyle zengin sosyal ve kültürel özelliklerini taşıyan Amedi ilçesi, kültürler açısından önemli bir yere sahiptir.

Kaynakça

- Abdullah, Nasır. *Duhok ili*. Duhok: Bedirhan Yayınları, 2013.
- Aman, Ali. *Sırat Siyahiye Fi Duhok*, Duhok: Duhok Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Azavi, Abbas. *İmadiye*. Erbil: Erbil Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Biqoli, Hassan. *Tarih Amedi*. Musul: Mektep Cami Yayınları, 2014.
- Çiğ, Cemal. *Diyarbakır Türbeleri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2017.
- Dağdelen, Murat. *Denizli Türk Dönemi Mezar Anıtları*, Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2016.
- Danyal, Bünyamin. *Emirlikliler*. Erbil: darul 'adıl Yayınları, 2006.
- Göreni, Ali. *Umandan Amediye'ye*. Erbil: Suat Yayınları, 1939
- Haşimî, Taha Bek. *Irak coğrafyasının özeti*. Bağdat: Bağdat Yayınları, 1930.
- Rauf, İsmail. *İmaret'ul Behdinan Tarihi*. Erbil: Divan Yayınları, 2011.
- Tarık, Peşrev. *Mücellit Duhok*. Duhok: Duhok Üniversitesi Yayınları, 2012.

İBN TEYMIYYE'NİN TANRI TASAVVURU BAĞLAMINDA FITRAT DELİLİ EVIDENCE OF DISPOSITION BASED ON IBN TAYMIYYA'S GOD CONCEPTION

Mehmet Sabır ŞAYBAK

Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fak.

Felsefe ve Din Bilimleri

sabirmsaybak@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5585-2935

Öz

İbn Teymiyye (ö. 1328), İslâm düşünce sistemi ve ona etki eden konular üzerinde etraflıca tartıştıktan sonra, başta kendi oluşturduğu düşünce kalıpları üzerinden bir yapılanma çabasına girmekte ve çeşitli eleştirilerde bulunmaktadır. Tarihi süreç içerisinde ortaya çıkmış olan ekollerin ve âlimlerin görüş ve sistemlerini ayrıntılı bir şekilde tahlil ettikten sonra bunlara yöneltilen eleştirileri kendinde toplayarak kendi görüşlerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

İbn Teymiyye'nin bu usûl üzerinden yaptığı eleştirilerin başında felsefe, kelâm ve tasavvuf anlayışları gelir. İbn Teymiyye felsefe, kelâm ve tasavvufu yoğun bir tenkit süzgecinden geçirmiş, bunların temsilcilerini ağır bir dille eleştirmiştir. İbn Teymiyye'nin en çok ilgilendiği teolojik konular; Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, Tanrı-Âlem ilişkisi ve Tanrı'nın sıfatları konuları olmuştur.

Bu çalışmamızda ilk önce İbn Teymiyye'nin Tanrı ve sıfatları hakkındaki görüşlerini, Tanrı kanıtlamalarına İbn Teymiyye'nin yönelttiği eleştiriler ve en sonunda da İbn Teymiyye'nin Fitrat delilini ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Tanrı Kanıtlamaları, İbn Teymiyye, Fitrat Delili

Abstract

After discussing the Islâmic thought system and the issues affecting it, Ibn Taymiyya (d. 1328) makes a structuring and criticism based on the thought patterns he has created. He analyzes the views and systems of the schools and scholars that emerged in the historical process in detail and tries to reveal his own views by collecting the criticisms against them.

The most important criticisms made by Ibn Taymiyya over this method are philosophy, theology and mysticism. Ibn Taymiyya has filtered philosophy, theology and mysticism through an intense criticism, and criticized their representatives with a heavy language. The theological issues that Ibn Taymiyya is most interested in; Proving the existence of God, God-Realm relationship and God's attributes have been issues.

In this study, we will first try to deal with Ibn Taymiyya's views on God and his attributes, the criticisms of Ibn Taymiyya to the proofs of God, and finally Ibn Taymiyya's evidence of Disposition.

Key Words: The God, Proofs of God, Evidence of Disposition, Ibn Taym

1. İbn Teymiyye'nin Tanrı Tasavvuru

Tanrı tasavvuru, yani Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve kanıtlanması meselesi felsefenin ve dinlerin en temel sorunlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu disiplinin yetkinliğe ve hedefine ulaşabilmesi ancak Tanrı'nın bilgisinin –yani, O'nun varlığını, niteliklerini ve O'nun varlığını bize gösteren delillerin- ortaya konmasıyla gerçekleşir. Tanrı'nın bilgisi konusu aynı zamanda bir filozofu, bir kelamcıyı, bir sufiyi veya dini karakterli bir ekolü birbirinden ayırt eden en önemli özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı tasavvuru, insanın düşünceleri ve sezgileri arasında daima en yüksek yeri tutmakla birlikte, bu tasavvurun düşünce tarihinde farklı biçimlerde şekillendiğini görmekteyiz. Tanrı; kimine göre düşüncenin en yüksek ilkesi, ontolojik bakımdan tüm varlığın biricik prensibi, kimine göre ahlak yasalarının teminatı, bir başkasına göre var olan herşeyin yaratıcısı, düzenleyicisi ve nihayet bir başka yaklaşıma göre de, sadece insanın iç dünyasında kavranabilen; ama ifade kalıplarına dökülemeyen; sonsuz irade, kudret ilim sahibi bir varlık olarak kabul edilmiştir.¹

Tanrı tasavvuru, insanların Tanrı'ya ilişkin en genel kabullerini ifade eden bir kavramdır. Her insanın kendine özgü bir tanrı tasavvuru vardır. Bu durum tanrı ile tanrı tasavvurunu birbirinden ayrı düşünmemiz gerektiği hususunda güçlü bir gerekçe vermektedir. Öte yandan insanların birbirinden farklı tanrı tasavvurlarına sahip olması onların antropolojik, ekonomik, kültürel ve siyasi düşünceleri ile yakından ilgilidir.² Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin tanrı tasavvuruna yön veren birçok unsur olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bunlardan biri de hiç kuşkusuz İbn Teymiyye'in yaşadığı dönemin koşullarıdır. Nitekim ilahiyat konularında Selef'in anlayışının en doğru yol olduğu görüşünde olan İbn Teymiyye, Allah'ın zat ve sıfatları gibi konularda aklın tek başına doğru bir neticeye ulaşamayacağını belirtir. Allah'ın hiçbir varlığa benzemediği hususunda dört mezhep imamı, muhaddis ve selef uleması arasında ittifak olduğunu ifade eder. Bu konularda te'vil yapılmasının sakıncalı olduğu kanaatinde olan İbn Teymiyye, tahriften ibaret olan te'viller sebebiyle pek çok sapkın mezhebin ortaya çıktığına da dikkat çeker.³

İbn Teymiyye'ye göre, insanların Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi itikâdi konularda Allah'ın kitabında haber verdiklerine, Allah resulünden tevatür yoluyla gelen bilgilere ve Selef'in icma ettiği hususlara iman etmeleri gerekir.⁴

İbn Teymiyye'ye göre birtakım mevcudatın varlığı müşahade ve akılla bilinmektedir. Yine bilinmektedir ki, bunların bir kısmı daha önce iken sonradan meydana gelmiş ve var olmuştur. Örneğin kendimizin önce “yok” iken sonradan var olduğumuzu biliyoruz. Yine bulut, yağmur, bitkiler, hayvanlar ve benzeri şeyler sonradan var olmuşlardır. İbn Teymiyye'ye göre bütün bunlar Allah'ın varlığının

¹ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2015), 215-216

² Hamdullah Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi: Hak Metafiziğinin İlkeleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021) 31.

³ Burhanettin Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakil Bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009), 198-199; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Külliyyât*, çev. Komisyon (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 39.

⁴ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Akide'tü'l-Vâsıtiyye*, çev. İsa Canpolat (İstanbul: Takva Yayınları, 2011), 52.

delillerindedir.⁵ Yüce Allah, bu olayların kendi varlığına delil olmasını şöyle açıklar: “Şüphesiz göklerin yaratılışında, gece ile gündüzün değişmesinde, insanların faydasına olan şeyleri denizde taşıyıp giden gemilerde, Allah'ın gökten su indirip onunla ölmüş olan yeri dirilterek üzerine her çeşit canlıyı yaymasında; rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”⁶ İbn Teymiyye'ye göre bu ayette bahsedilen olayların ve varlıkların zorunlu olması mümkün değildir; çünkü varlığı zorunlu olanın yok olması düşünülemez. Bunlar ise sonradan yaratılmışlardır. Bunların yok iken sonradan var olmaları varlıklarının da yokluklarının da mümkün olduğunu gösterir; çünkü her iki husus da kendilerinde gerçekleşmiştir. Böylece varlığın sonradan meydana gelen mümkün varlığı kapsadığı zorunlu olarak ortaya çıkmış olur. İşte burada, sonradan meydana gelen mümkün varlık, varlığı kendine dayalı kadim bir varlık tarafından var edilmiştir. Aslında bu husus zaruri bilgilerin en açık olanlarıdır; çünkü insan yaratıldıktan ve güç sahibi olduktan sonra bile kendine bir organ yaratıp ekleyemez.⁷

İbn Teymiyye, varlıkla ilgili “zorunlu-mümkün” ayırımını yaptıktan sonra, “Yoksa kendileri hiçbir şey olmadan mı yaratıldılar, yoksa yaratıcılar kendileri midir?”⁸ ayetini zikreder; “İnsanlar kendi kendilerini yaratmadıklarına göre, bir yaratıcının olması gerekir ki, O da her türlü eksiklikten münezzehtir olan Yüce Allah'tır.”⁹

Allah, kendisine benzer olmadığı gibi isim ve sıfatlarıyla birlikte zikredilen zâtında ve fiillerinde de asla benzeri olmayandır. O'nun hakikaten bir zâtı, fiilleri ve sıfatları vardır. Bununla birlikte O'na sıfat ve fiillerinde şu veya bu biçimde benzeyecek hiçbir şey yoktur. Allah, eksikliği ve sonradan olmayı gerektirecek her şeyden münezzehtir. Çünkü O, daha üstünde hiçbir gaye olmayan en üstün kemâlin sahibidir. O'nun yok olması muhal olduğu için, sonradan olması da muhaldir. Sonradan olmak önce yok olmayı ve bir oldurucuya muhtaç olmayı gerektirdiğinden; O'nun varlığı ise Binfehihi Vacibü'l-Vücut olduğundan sonradan var olmamıştır.¹⁰ İbn Teymiyye'ye göre Tanrı'nın varlığıyla ilgili yukarıda zikrettiğimiz ayetler, onun Tanrı tasavvurunu oluşturmada yeterli birer delil olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, ileride göreceğimiz gibi o, Fıtrat Delili'ni de ortaya koyarken Kur'an ayetlerini en temel referans olarak kabul ettiğini görebiliriz.

⁵ İbn Teymiyye, *Külliyât*, 5: 64.

⁶ el-Bakara 2/64. Çalışmamızda Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili Meali* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1982). adlı mealden faydalanılmıştır.

⁷ İbn Teymiyye, *Külliyât*, 5: 264-265; Mustafa Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 9/[Prof. Dr. Nihad M. Çetin Hatıra Sayısı] (1995), 90 Bu açıklamalarda İbn Teymiyye'nin varlığı Zorunlu ve Mümkün şeklinde Farabî-İbn Sinacı terimlerle açıklaması ilginçtir. Her ne kadar kastı ayrı olsa da. İbn Teymiyye'nin bu ayırımdaki asıl amacı varlığı nedenli ve nedensiz olarak ikiye ayırmaktır. Çünkü ona göre filozofların Zorunlu-Mümkün, Nedenli-Nedensiz olarak yaptıkları bu ayırım, kadim ve başlangıçsız nedenlilerin var olabileceğini kabul etmeleri böyle bir sonuca ulaşmalarını imkânsız kılar.

⁸ et-Tûr 52/35

⁹ İbn Teymiyye, *Külliyât*, 5: 265.

¹⁰ İbn Teymiyye, *Külliyât*, 5: 77.

1.1. Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı'nın sıfatları konusu İslâm düşüncesinde temel bir konu olmakla birlikte düşünce ayrılıklarına da kaynaklık etmiş önemli bir meseledir. İbn Teymiyye kendinden önceki kelâm ekollerinin ve filozofların sıfat anlayışını eleştirdikten sonra kendi görüşünü ortaya koymaktadır.¹¹ İbn Teymiyye'nin sıfatlara bakışı Ehli-Sünnet kelâmcıları ile filozofların sıfatlara dair görüşleri arasında orta bir yol bulma çabasıdır.¹²

İbn Teymiyye'ye göre filozofların Tanrı'nın sıfatlarını reddederken dayandıkları önermeler şunlardır: 1. Tanrı için mutlak varlık olmaktan öte bir gerçeklik yoktur. Bu önerme Tanrı'nın "vücûd" ve "mahiyet"ten mürekkep bir varlık olmadığı sonucunu doğurur. 2. Tanrı için herhangi bir sıfat düşünülemez, bu da O'nun zât ve sıfattan mürekkep olmadığı sonucunu verir. 3. Tanrı'nın ne işlemi ne de kaplamı olan bir niteliği vardır. Bu önerme O'nun cins, tür, fasl gibi "külliyyat-ı hamse" denilen kategorilerden birine sokulmasını, dolayısıyla işlem ve kaplam bakımından öteki varlıklarla bir ilişkisinin bulunmasını imkânsız kılar.¹³

İbn Teymiyye, ne Tanrı'nın zâtının ne de sıfatlarının bir yaratıcısının bulunmadığı anlamında zât ve sıfatlara zorunlu varlık denilebileceğini bazı şartlarda kabul etmektedir. Şöyle ki, İbn Teymiyye'ye göre öncelikle mümkünlerin yaratıcısının "bir tek Tanrı" olduğuna ilişkin deliller sıfatları reddetme temeline dayanmaz; aksine Tanrı'ya bağlı olan bütün sıfatlar kadîmdir; yokluğu imkânsızdır ve bu sıfatların bir fâili de yoktur. Şu var ki eğer sıfatların varlığı zorunludur derken onların başka bir varlığa (yani Tanrı'ya) bağlı olmaksızın varlıklarının zorunlu olduğu kastedilirse bu yanlıştır. Çünkü varlığı zorunlu olan ne yalnız Tanrı'nın zâtı ne de yalnız sıfatları olmayıp, zorunlu varlık, bağlı (lâzım) sıfatlarla nitelenmiş olan zâttır.

İkinci olarak, eğer zorunlu varlık ifadesinden sadece bir fâili bulunmayan varlık kastediliyorsa bundan filozofların iddia ettikleri gibi, zât ve sıfatlardan ikisinin birden zorunlu kabul edilmesinin imkânsızlığı sonucu çıkmaz; aynı şekilde yine bundan, birden fazla kadîm ve zorunlu varlık bulunmayacağı da anlaşılmaz. Zorunlu varlık ifadesinden fâili bulunmayan ve kendi başına mevcudiyetini sürdüren varlık anlamı kastediliyorsa, bundan da sadece sıfatların değil, zâtın birlikte zorunlu olduğu sonucu ortaya çıkar.¹⁴

İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarından onun Ehl-i Sünnet kelâmcılarıyla filozofların sıfatlara dair görüşleri arasında orta bir yol bulma çabası içerisinde olduğunu görürüz. Nitekim görüldüğü gibi o, ilke olarak sıfatların varlığının zorunlu olduğunu belirterek Ehl-i Sünnet düşüncesine temelde katılmaktadır. Çünkü ona göre biz zihnen nitelikleri bulunmayan bir varlık düşünemeyiz. Bu sebeple Tanrı'nı zâtı gibi sıfatlarının da ezeli ve ebedi olması zorunludur. İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığından ayrı ve bağımsız birer zorunlu gerçeklik gibi düşünülebilecek olan sıfat anlayışını kabul etmediğinde filozofların sıfatlara dair görüşlerine yaklaşmaktadır. Çünkü Eş'ariler sıfatları "zâta zâid" kabul etmelerine karşın, karşılık, İbn Teymiyye

¹¹ Kıyıcı, *Akıl-Nakil İlişkisi*, 200-201.

¹² Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 6-7.

¹³ Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 100.

¹⁴ Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 100-101.

bu ifadeyi kullanmaktan titizlikle kaçınır bunun yerine sürekli sıfatlarının zâta bağlı olduğunu, zât ve sıfatın biri diğerinin faili olmadığını, zâtın sıfatlar için bir mahal ve mevsuf olduğunu, yine sıfatlar için bir taşıyıcı olduğunu kabul eder.¹⁵ O halde kendi başına var olan gerçek Zorunlu varlık, sıfatlarıyla birlikte yokluk kabul etmeyen zattır. Yani Tanrı ancak kendi başına vardır, O'nun öz varlığı kedisine bağlı bulunan sıfatlarıyla nitelenmiş olan zattır.¹⁶

İbn Teymiyye'ye göre insan cins ve fasıldan mürekkeptir, ya da insan konuşan canlıdır dediğimizde terkinin öteki anlamları gibi burada da insan hakkında iki ayrı, bağımsız birbirinden ayrılabilen unsurlardan söz etmiş olmayız; çünkü insan hakkında cins ve fasıl birbirinden ayrılmaz niteliklerdir. Aynı şekilde düşünme niteliği de ondan ayrı bir varlığa sahip olamaz. Şu halde kendi başına var olan zorunlu varlık, sıfatlarıyla birlikte yokluk kabul etmeyen zâttır. Soyut bir varlığın, hiçbir niteliği olmayan bir zâtın, mutlak varlığı zorunlu olmak şöyle dursun, gerçekte böyle bir varlığın kendi başına bulunması bile mümkün değildir. Çünkü sıfatlardan soyutlanmış bir varlık, var olması imkânsız şeyler gibi ancak zihnen düşünülebilir. Kısacası Tanrı, "ancak kendi başına vardır; O'nun öz varlığı kendisine bağlı bulunan sıfatlarıyla nitelenmiş olan zâttır". Bu yüzden İbn Teymiyye'de, filozofların sıfatların reddine ilişkin tartışmalarının tümüyle içeriksiz, temelsiz ve mugalâatadan öte bir değer taşımamaktadır.¹⁷

İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd ve diğer İslâm filozoflarını en şiddetli bir şekilde eleştirdiği konulardan biri de onların Tanrı'nın zât ve sıfatlarını, hatta sıfatların ve fillerin objelerini aynı ve bir tek realitenin farklı kavramlarla ifadesi saymalarıdır.¹⁸

Hatırlanacağı gibi İslâm filozofları, Tanrı'nın sıfatları meselesinde, sıfatları nefyederek Tanrı ile sıfatlarını aynı şey sayan yani bütün sıfatların tek bir zata irca edilmesi gerektiği anlayışı kabul etmişlerdi. İbn Teymiyye sıfatların nefyedilmesi konusunu şu şekilde açıklamaktadır: "Biz şu kişi bilgilidir dediğimizde iddia ettiğimiz gibi asıl bilen o kişinin bilgisi olduğunu değil; onun bilgi niteliğine sahip yani bilgiden soyutlanmış olmadığını ve bilgiyle nitelenmiş olduğunu anlarız."¹⁹ İbn Teymiyye'ye göre Allah hakkında sıfatları nefyedenler de ona birtakım nitelikler atfetmekten kendilerini kurtaramamışlardır. Sıfatları reddedenler, sıfatlar Tanrı'da anlam çokluğuna, bu da cisim ya da mürekkep olmaya yol açar düşüncesindedirler. Hâlbuki onlar, Allah'ın Mevcut, Vacip ve Nefsiyle Kaim ya da Âkil, Mâkul ve Akıl olduğunu söyleyerek aynı şeyi ifade etmişlerdir.²⁰

İbn Teymiyye'ye göre filozofların, sıfatların inkârıyla ilgili bu görüşleri aslında onların varlık felsefesindeki tutarsızlıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü onlar, söz gelimi bir olan şeyi iki gösteriyorlar. İbn Teymiyye buna filozofların cisim anlayışlarını örnek göstermekte ve bunun da Aristoteles felsefesindeki madde ve suretten oluşan cisim ile "esir" denilen özün oluşturduğu semavi cisimleri kastetmektedir. Fakat öte yandan filozoflar bilgi, bilen, irade, kudret gibi tanrısal

¹⁵ Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 101-102.

¹⁶ Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 103.

¹⁷ Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 103.

¹⁸ Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 103.

¹⁹ Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 104-105.

²⁰ Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-", 74-75.

isim ve sıfatları da tamamen aynı kavramlar olarak birleştiriyorlar. Yine onlar, Tanrı'nın sıfat ve fiilleri gibi var olan şeyleri yok; mutlak varlık, soyutlar, külliler gibi zihin dışında herhangi bir gerçekliği bulunmayan şeyleri de var sayıyorlar.²¹

İbn Teymiyye, sıfatların anlaşılması konusunda iki temel kaide ortaya koyar:

“1. Herhangi bir te'vile başvurmaksızın varlığını kabul ve tasdik etmek açısından Allah katında varlığı zorunlu olan Subûti sıfatları ile insanın niteliklerine benzediği düşünülen “Haberî sıfatlar” arasında hiçbir fark yoktur. Her iki sıfat grubunda gerçek mana ifade ettikleri şekliyle anlaşılmalıdır.

2. Allah'ın zatının keyfiyetini tam anlamıyla bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla gereken O'nun yaratılmışlardan ayrı ve farklı bir zatının bulunduğuna iman etmektir.”²²

İbn Teymiyye'ye göre sıfatlar konusunda takip edilmesi gereken yol, Allah'ın bizzat kendisi ve resullerinin gerek ispat ve gerekse nefyetme açısından vasıflandırdıkları şeylerle Allah'ın vasıflandırmasıdır. “Kendisinin kendisi hakkında ispat ettiğinin kabul edilmesi ve nefyettiğinin de reddedilmesidir. Ümmetin selefi ve imamları, onu başka şeye benzetmekten kaçınarak, tahrif ve ta'tile sapmadan Allah'ın kendisi için ispat ettiği sıfatları olduğu gibi kabul etmişlerdir. Kendisi hakkında nefyettiği şeyleri de ne isimlerini ne de ayetlerini inkâra sapmadan reddetmişlerdir.”²³

İbn Teymiyye, Yüce Allah'ın isim ve ayetleri hakkında küfre sapanları kınandığı “En güzel isimler Allah'ındır, o halde O'na onlarla dua edin ve O'nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın”²⁴ ayetini delil olarak gösterir. Ona göre, selefin yolu isim ve sıfatları kabul etmek; fakat bu konularda Allah'ın yaratılmışlara benzerliği reddetmektir. Bu, teşbihi bulunmayan bir ispat ve ta'tili bulunmayan bir tenzihtir.²⁵ Ali Sami en-Neşşâr'a göre, İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatlarını olduğu gibi kabul ederek Allah'ın tüm isimlerini ve ilgili sıfatlarını aynı zatla ilişkilendirmiştir.²⁶

Allah'ın zatına bağlı bütün sıfatları kadîmdir, yokluğu imkânsızdır ve failleri de yoktur. Sıfatlar Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar olmadığı için sıfatların kabulüyle zat ve sıfatlar arasında bir terkipten de söz edilmiş olmaz. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zat ve sıfatlar değil, kemal sıfatlarıyla nitelenen zattır; dolayısıyla sıfatlar zattan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün

²¹ Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, 106; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 446-447.

²² Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *er-Risaletü't-tedmuriyye (Tevhid Risalesi)*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 9.

²³ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 47; İbn Teymiyye, *Külliyât*, 3: 12-13; James Pavlin, “İslam Felsefesi Tarihi I”, çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu, *Sünni Kelam ve Kelami İhtilaflar*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitapevi, 2007), 149.

²⁴ el-A'raf 7/180

²⁵ İbn Teymiyye, *Külliyât*, 3: 13; Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları., 2009), 371-372.

²⁶ Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1:384; Pavlin, “İslam Felsefesi Tarihi I”, 149.

olmadığından sıfatların reddi mantikî olarak zatın varlığını da tehlikeye sokmuş olur.²⁷

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın sıfatlarının ne'liklerini, niteliklerini ve anlamlarını Allah'tan başka kimse bilemez.²⁸ Yani insan bilgisinin hakikatte Allah'ın zatının keyfiyetini kavrayamayacağı kanaatindedir. Sıfatlar genel ve mükemmel olarak tasavvur edilir. Zât-ı İlahiyye genelliği açısından bilinmekle birlikte; O yaratılmış olan zatlara benzemez, kendisinin ne olduğunu ancak zâtı bilir. O'nun zâtının benzeri olmadığı gibi sıfatlarının da bir benzeri yoktur.²⁹ Yine ona göre Allah'ın hiçbir benzeri olmadığından, O'na temsil ve ta'til yoluyla da kıyas getiremeyiz. İbn Teymiyye bu görüşüne baba-çocuk örneğini verir; baba olmadan çocuk olmaz, ya da çocuk babasız olmaz kıyasını Allah için düşünemeyiz. Allah için ancak Kıyâsü'l-Evl'a'yı (üstün) kullanabiliriz. Bu kıyas, varlıklarda olmayan bir eksikliğin Allah'ta olması daha evladır görüşüne dayanır. Örneğin varlıklarda bulunan kemâl sıfatı Allah'a daha çok lâyıktır. O, Vâcibu'l-Vücûd'tur. O'nun varlığı bütün mümkünlerin varlığından üstündür; çünkü O, bütün mümkünlerin yaratıcısıdır. Mümkünlerin kemâli O'ndan kaynaklanır.³⁰

Sıfatları te'vil etmeyi tahrif olarak değerlendiren İbn Teymiyye, selevin te'vilden kaçınarak Kur'an'ı çok iyi anladığını buna karşın selev kadar Kur'an'ı anlayamayan kelâmcıların "arş, istiva, yed" gibi haberi sıfatları te'vil etmelerine karşı çıkar.³¹

İbn Teymiyye'ye göre, "Kur'an-ı Kerim'de ve sahih hadislerde Allah'a nispet edilen vasıf ve fiiller hiç te'vil edilmeden olduğu gibi zahiri manasıyla anlaşılmalıdır. İlim ve Kudret nasıl Allah'ın sıfatıysa; "vechullah", "yedullah" tabirlerinde geçen yüz ve el de Allah'ın sıfatlarıdır. İlim ve Kudret nasıl ki te'vil edilemez ve mecaz olarak yorumlanamazsa yüz ve el de te'vil edilemez ve mecazidir denilemez. Eğer böyle bir ifade kullanılırsa naslardaki ifadeler tahrif edilmiş ve saptırılmış olur."³² Burada da İbn Teymiyye selev çizgisine atıfta bulunarak, onların herhangi bir keyfiyetlendirme, benzetme, değiştirme olmaksızın Allah'ın kendisi hakkında ispat ettiği sıfatları ispatlamak; yani, kendisine isnat ettiği sıfatları O'na isnat etmektir. Onlar aynı zamanda, Allah'ın kendisi hakkında ispat ettiği sıfatları ispat etmek ve kendisinden nefyettiği sıfatları da; isim ve ayetlerine dil uzatıp sapık te'viller yapmaksızın nefyederler.³³

Yine İbn Teymiyye'ye göre, "Allah, isimlerinde ve sıfatlarında yarattıklarına benzemez, bundan dolayıdır ki, Allah kendisini birtakım isimlerle isimlendirirken sıfatlarını da başka isimlerle göstermiştir. Kendisini isimlendirdiği isimler ona hastır.

²⁷ Mehmet Sait Özervanlı, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 406.

²⁸ İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, 222.

²⁹ Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-", 72.

³⁰ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'u tearuz el -akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Beyrut: Dârü'l-Künuzi'l Edebiyye, 1978), 7: 418-419 *Der'u Te'âruz*, 7: 362.

³¹ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7: 1 (2003), 223-224.

³² İbn Teymiyye, *Külliyât*, 1: 38.

³³ İbn Teymiyye, *er-Risaletü't-tedmuriyye (Tevhid Risalesi)*, 14.

Kendisine nispet ettiklerinde hiç kimse bu isimlerinde O'na ortak olamaz."³⁴ Bu nedenle Allah'ın sıfatları hakkında söylenenler, zatı hakkında söylenenlerin aynı olmalıdır. Nasıl ki, O'nun zatı konusunda eşi ve benzeri yoksa sıfatları ve fiilleri konusunda da O'nun bir benzeri yoktur. O'nun zatlara benzemeyen gerçek bir zâtı olunca, zâtı da diğer sıfatlara benzemeyen gerçek sıfatlarla muttasıftır. Düşünür bu konuda şöyle bir izah yapar: "Rabbimiz dünya göğüne nasıl iner?" şeklindeki bir soruya; "Allah'ın zatı nasıldır?" şeklindeki bir soruyla cevap veririz. Muhatabımız eğer ben onun nasıl olduğunu bilemem diyecek olursa, o zaman biz de inişin nasıllığını bilemeyiz deriz. Çünkü bir şeyin sıfatının nasıllığını bilmek, kendisinin nasıllığını bilmeyi gerektirir. Sıfat mevsufun ayrıntısıdır ve ona tabidir."³⁵

Allah'ın her şeyi bilmesi, her şeye gücünün yetmesi, her şeyi duyması ve görmesi kabûldür; "Kendisine ne uyku gelir ne de kendisini uyuklama tutar"³⁶ gibi ifadelerde nefy (reddir). İbn Teymiyye Allah'ın sıfatlarının kabulü ve nefyine şöyle açıklık getirmektedir: "İspat içermedikçe nefyedilenlerde övgü ve üstünlük yoktur; çünkü sırf nefy, sırf yokluktur. Sırf yoklukta bir şey yok ki, övgü ve üstünlük söz konusu olsun. Ayrıca sırf nefy ile olmayan ve mümteni (akla muhalif) şeyler vasıflanır. Olmayan ve mümteni bir şey ise övgü ve üstünlükle vasıflanamaz. Bu yüzden ki Allah kendisini bir nefy ile vasıflandırdığı zaman bir övgüyü, ispatı kapsayan bir vasıfla vasıflandırmaktadır. Yukarıda verdiğimiz ayet örneğinde uyuklama ve uyumanın nefyedilmesi yaratılmışları diri ve ayakta tutmayı yani Allah'ın diriliği ve yarattıklarını yönetme üstünlüğünü açıklar. Allah'ın kendisini tavsif etmediği her nefy bir ispatı gerekli kılmaz Bu sebeple Allah'ı ancak retlerle vasıflandıranlar, hakikatle ne övülmüş bir ilahı ne de mevcut bir ilahı ispat edebilirler."³⁷

2. İbn Teymiyye'ye Göre Delil Getrimenin (İstidlâl) Değeri

İbn Teymiyye'ye göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla Yunan ve İslâm filozofları tarafından kullanılan deliller, Tanrı'ya özgü olması gereken niteliklerden uzak olduğundan ve içerisinde çok fazla soyut ifadeler barındırdığından eksik ve yanlış bir Tanrı tasavvuru oluşturmuştur. İbn Teymiyye bu yüzden bu delilleri kabul etmez. O, felsefî kanıtların kuşku ve kararsızlık uyandırdığından güvenilmez olduklarını, anlaşılması zor, genel bir Tanrı fikrinden başka hiçbir şeyi kanıtlamadıklarını iddia eder.³⁸

İbn Teymiyye'nin bu konudaki bütün çabası filozofları ve kelâmcıları, Kuran ve sünnette zikredilen dini delillerin aynı zamanda aklî deliller olduğu hususunda ikna etmeye çalışmak ve Allah'ın varlığının ispatı başta olmak üzere inanç konusunda Yunan felsefesine dayanan kanıtlamaları kullanmanın yanlışlığını göstermek olduğunu söylemek mümkündür.³⁹

³⁴ İbn Teymiyye, *Külliyât*, 3: 38; İbn Teymiyye, *er-Risaletü't-tedmuriyye (Tevhid Risalesi)*, 24.

³⁵ İbn Teymiyye, *Külliyât*, 3: 31.

³⁶ el-Bakara 2/255

³⁷ İbn Teymiyye, *Külliyât*, 3: 38-39.

³⁸ Wael B. Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", çev. Hasan Basri Yel, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 1/32 (2007), 227.

³⁹ M.Nesim Doru, "Tanrı'nın Bilinmesi Meselesinde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Karşılaştırması", *Marife Dergisi* 3 (2009), 70.

İspat-ı Vacip'te Kur'an'da kullanılan delilleri de örnek göstererek, gözleme dayalı tabii ve psikolojik delillere önem veren İbn Teymiyye, kelâmcıların ve filozofların kullandığı zihnî ve felsefî delillere itibar etmez.⁴⁰ Ona göre kelâmcıların ve filozofların delilleri, gaye ve metot açısından kullanışlı ve elverişli değildir. Gaye açısından baktığımızda kelâmcıların ispat delillerinde çok çaba sarf edilmiş olmasına rağmen, Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda bu çabanın yetersiz olduğu görülür. Metot açısından baktığımızda ise sonuca ulaşmayı engelleyen ve ihtilafa sebep olan öncüllere dayandığını görürüz ki bu yüzden bu deliller verimli sayılmazlar. Kısaca kelâmcıların söz konusu düşünsel faaliyeti meseleyi aydınlatmak ve ispatlamaktan çok, karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.⁴¹

İspat-ı Vacip konusunda İbn Teymiyye'nin filozofların ve kelâmcıların kullanmış olduğu delillere yapmış olduğu eleştirilere geçmeden önce, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* eserinde üzerinde önemle durduğu istidlalin, yani delil getirmenin gereksiz olduğu konusundaki görüşlerine de kısaca değinmek uygun olacaktır.

İbn Teymiyye'nin marife (Allah'ı bilmek) zaruri yani doğuştan mıdır? yoksa Allah ancak istidlalle mi bilinir? sorularına verdiği cevaplar, onun hem delil getirmenin zorunluluğu hem de Fıtrat delili hakkındaki görüşlerini oluşturur. Ona göre "Eş'arîler, Mu'tezile ve kelâmcıların çoğuna göre Allah'ı bilmek ancak düşünmeyle yani delil getirmeyle gerçekleşir. Adı geçen ekollere göre düşünme Allah'ı tanımaya öncü olduğundan vesilenin de öncüsüdür, marife de vaciptir. Allah'ın bilinmesi maksat; nazar ise vesiledir. Örneğin, Ebu Hâşim, kelâmcılar, tasavvufçular ve Şiîlerin birçoğuna göre vâcibin ilkiyle düşünce kastedilmektedir. Bu sözlü münakaşadır, çünkü iradeli bir iş mutlaka iradeyle gerçekleşir."⁴² İbn Teymiyye'ye göre "Allah marifeyi (bilinmesini) sebepsiz olarak yaratır, yani bu irademizin dışında gerçekleşen ve doğuştan bize verilen bir özelliktir. Düşünme ve araştırmaya gerek kalmadan, akıl-baliğ olan kişilerin kalplerinde sebepsiz olarak yerleştirilmiştir. O, bu görüşü, -"Allah'ın bilinmesi zaruridir, nazari değildir"- görüşünü Mu'tezile ve Murcie kelâmcılarından olan Salih Kubbe, Fadl b. İsâ er-Rakkâşî (ö. 757) ve Câhız'dan (ö. 869) aldığını belirtir. Allah'ın bilinmesi sadece nazarla gerçekleşmez, Allah'ı düşünmeden idrak etmeye düşünme vaciptir; fakat düşünmeden idrak edene idrak vacip değildir."⁴³

Öncelikle belirtelim ki, İbn Teymiyye adı geçen eserinde, şüphesiz ki, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn dönemindeki mü'minlerin kelâm ilminin zikrettiği nazarla yani delil getirmekle emrolunmadıklarını savunmaktadır.⁴⁴ O şöyle demektedir: "Yüce Allah Kur'an'da delil getirmeyi bizzat kullanmış, teşvik etmiş; fakat emretmemiştir. Biz de delil getirmeyi tamamen inkâr etmiyoruz, bizim kabul etmediğimiz görüş delil getirmenin herkes üzerine farz olması ve onsuz kimsenin

⁴⁰ Özzerarlı, "İbn Teymiyye", 20: 405.

⁴¹ Mehmet Sait Özzerarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 119-120; Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-", 61.

⁴² İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 352.

⁴³ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 352.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 408.

Müslümanlığının kabul edilmemesidir. Delil getirmeyi zorunlu sayanların görüşleri ne Kur'an'da ne de icmada bulunmayan iftiralar"dır."⁴⁵

Allah Resulü insanları Allah'ın dinine, hiçbir grup, sınıf ve zümre farkı gözetmeksizin çağırıştır. Onları kabul etmiş, hiçbir insandan da delil istememiştir. Onlara Müslümanlığınız delil getirmeden kabul olmaz da dememiştir. Sonra sahabeler de aynı yolu takip etmişlerdir. Bu yüzden, delil getirmek şart olmuş olsaydı, Allah Resulü insanlara delil getirin derdi. "Delilsiz İslâm olmaz" diyerek bu görüşü ortaya koyanlar Allah Resulünün yapmadığı bir şeyi İslâm'a koymuşlardır.⁴⁶

İbn Teymiyye'ye göre insanlar iki kısma ayrılırlar. "Birinci kısma giren insanların nefsi İslâmıla teskin olmaz yani bunlar, mutmain bir kalple Allah'a iman etmezler. Bu yüzden bunlar Hz. İbrahim'den delil getirmelerini istediler, Hz. Peygamber de onlara mucizeler gösterdi. Bunların bir kısmı iman etti, diğer kısmı ise inat edip apaçık kâfir oldu. Bu özelliği taşıyan insanların delil getirerek Allah'a iman etmeleri farzdır. İnsanların diğer kısmı ise Allah'ın nefislerindeki iman yaratmasıyla peygamberleri tasdik ettiler."⁴⁷ Bu konuda Yüce Allah Kur'an'da "...eğer doğru kimselerseniz sizi imana erdirmesinden dolayı Allah size lütufta bulunmuş oluyor" buyurmuştur.⁴⁸ Ayrıca bunlar "Hz. Peygamber'e herhangi bir teklifte bulunmadan ve ondan mucize istemeden iman ettiler. İşte bunlar istidlali öğrenmeden İslâm'a gerçekten inananlardır."⁴⁹ Burada İbn Teymiyye'nin övgüye değer gördüğü ikinci gruba giren insanlar, hiçbir delile ihtiyaç duymayan ve hiçbir teklifte bulunmadan Allah'ın varlığına iman edenler olduğunu görmekteyiz.

İbn Teymiyye'ye göre istidlal lafzında bir belirsizlik vardır. "Eğer İstidlal ifadesinden deliller manzumesi, çekişmeler veya tartışmaların cevabı kastedilirse bunu ancak cedeli iyi yapanlar bilir. İstidlal lafzının belli bir terimi ve tertibi vardır, bunlar da sözcükler kısmına girer ki bunu da ancak lügatı iyi bilenler anlayabilirler. Bu yüzden bu da bütün insanlara vacip değildir. Eğer istidlal lafzından maksat, bir şeyin bilinmesi için delil getirmek veya bir şey üzerinde araştırma yapmaksa zaten bu bütün insanların selim fitratlarında vardır. İnsanların dünya işlerinde ve sanatlarında bir konu hakkında tartıştıklarını, o konuyu anlamak için araştırma yaptıklarını iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebildiklerini görebiliyoruz. Bunların var olması nasıl ki fitratımız gereği ise Allah'ın varlığının bilinmesi de aynı şekilde fitratlarımızda vardır."⁵⁰

2.1. İbn Teymiyye'nin Hudûs Delili Eleştirisi

İslâm düşünce tarihinde ilk defa Mu'tezile âlimleri tarafından kullanıldığı kabul edilen hudûs deliline yöneltilen eleştiriler, varlığın başlangıçsız olduğunu kanıtlamaya veya bir yaratıcının varlığını inkâr etme niyetinden ziyade konunun teknik tarafıyla ilgili olmuş, ancak maddenin ezeliğini iddia eden çok küçük bir zümre yaratılmışlık ilkesine karşı kesin bir tavır takınmıştır. İslâm filozoflarının hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin temelinde Aristoteles'ten gelen zamanın kadîm

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 417.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 433-434.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 438.

⁴⁸ el-Hucurât 49/17

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 438.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 438-439.

olduğu telakkisi bulunmaktadır. Onlara göre âlem mevcudiyeti için Allah'a muhtaç olmakla birlikte, bu, âlemin zaman içerisinde sonradan yaratıldığı anlamına gelmez; âlemin aslı, hudûs-i zamânîye mâruz değildir.⁵¹

İbn Teymiyye'ye göre, Cehmiyye, Mu'tezile ve onları takip eden kelâmcılar kadîm bir ihdas ediciyi kanıtladıklarını ileri sürmelerine rağmen; onların ortaya koydukları Hudûs delili daha çok Allah'a bir başlangıç nispet etme tehlikesi taşımaktadır. Çünkü bu delil her ne kadar isabetli olarak kıdemi reddediyorsa da ilk yaratılanın sebepsiz meydana geldiğini, yani hadis bir illet bulunmaksızın doğrudan Allah tarafından var edildiğini ileri sürerek kadîm olan Allah'ı zamanın içine taşımıştır. Kelâmcıların bir kısmı Allah'ın fiillerini sıfatlarından ayırıp onları hadis saymakla problemi çözmeye çalışmışsa da İbn Teymiyye'ye göre bu izah başlangıçtaki hadis fiilin nasıl olup da sebepsiz meydana geldiği sorusuna bir açıklık getirememektedir. Zira bir kimse hâdis varlıklar ancak hadis bir sebeple var olurlar dedikten sonra ilk hadis varlığın sebepsiz var olduğunu iddia ederse çelişkiye düşmüş olur. İbn Teymiyye, Hudûs delilinin önemli bir önermesini oluşturan illetlerin sonsuza kadar gidemeyeceği ilkesini kabul etmemektedir. Ona göre bu ilke Allah'ın yaratmasını geriye doğru bir yerde durdurarak onu bir noktadan itibaren atıl duruma bırakmakta ve yaratmasına bir sınır getirir görünmektedir.⁵²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye'ye göre, ârazların hudûsu ile evrenin hudûsuna istidlalde bulunmanın dini kaidelere dâhil edilmesi uygun değildir. Ârazların hudûsu ile âlemin hudûsuna delil getirmek gibi akıl yöntemleri dinde olmadıkları gibi güçlü deliller de değildir. Bu yüzden İbn Teymiyye öncelikle Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamak gerektiğini savunur. Allah'ın varlığını başka kesin bir delile dayandırmak mümkün olduğu için sonradan kâinatın yaratılmış olduğunu kabullenmek kolaylaşır.⁵³ Sonuç olarak İbn Teymiyye kelâmcıların aksine yaratmanın hadis illetler vasıtasıyla başlangıç ve sonsuz olarak devam ettiğini kabul eder. Ona göre hudûs yani Allah tarafından var edilme devam etmektedir.

İbn Teymiyye'nin Hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin benzerini İbn Rüşd de yapmıştır. İbn Rüşd'e göre kelâmcıların kullanmış olduğu bu yöntem, burhanî bir yol olmadığı gibi bizlere Allah hakkında kesin bir bilgi de vermez. Çünkü şayet; âlemi muhdes olarak kabul edersek, söylenildiği gibi o zaman bir muhdisin varlığını zorunlu olarak kabullenmek gerekir. Ancak bu akıl yürütmede bazı çıkmazlar vardır. Öncelikle bu muhdis ne ezeli ne de muhdes olarak kabul edilebilir. Eğer onu muhdes olarak kabul edersek, onun da bir muhdis muhtaç olduğu zorunlu olarak düşünülür ki, bu durum bizi muhale ve imkânsızlığa götüren bir teselsül kabul etmeye zorlar. Yok, eğer ezeli olarak kabul edersek, onun var olan her şey ile ilgili fiilin de olması

⁵¹ Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28: 307.

⁵² Özzerimli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, 121-122; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 339.

⁵³ Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar", 230.

gerekir, dolayısıyla varlığının da ezeli olması gerekir. Oysaki hadis olan, hadis bir fiille var olmalıdır.⁵⁴

2.2. İbn Teymiyye'nin İmkân Delili Eleştirisi

İmkân Delili, "Bir şey nasıl olur da var olur?" sorusunu esas alıp, var olma imkânını var olmama imkânına tercih eden ve buradan da bizleri Zorunlu İlk Sebep fikrine ulaştırmaya çalışan delildir.⁵⁵ İmkân Deliline öncül olan hükümlerde yer alan "mümkün", "zorunlu", "teselsül" gibi kavramlar bu istidlal şeklinin ana terimlerini oluşturur. Aristoteles'in mantığında geçen vacip, mümkün, caiz, müstahil gibi terimler yahut kategoriler; çok erken denebilecek dönemde İslam düşünürleri tarafından da kullanılmaya başlanmış ve söz konusu kavramlar felsefe ve ilahiyat literatüründe yeni anlamlar kazanmıştır.⁵⁶

Sonsuz nedenler dizisinin imkânsızlığını ve bir ilk nedenin bulunduğunu göstermek suretiyle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için Fârâbi ve daha geniş olarak İbn Sîna'nın öne sürdüğü; nedenler dizisi içinde yer alan Tanrı dışındaki her bir neden zorunsuz (mümkün) olmalıdır. Çünkü zorunlu olsaydı onun da bir nedeni olmazdı. Böylece tek tek nedenler zorunsuz olunca bu nedenlerin toplamı da zorunsuzdur.⁵⁷

İbn Teymiyye'ye göre "Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'ın dışındaki bütün varlıkların mümkün olduğu ve bütün mümkün varlıkların bir var edicisinin bulunması gerektiği" öncüllerine dayanan imkân delili tamamen gereksiz zihni bir çabadır. Çünkü âlemin zorunsuzluğunun felsefî olarak ispatlanmasına ihtiyaç yoktur; zira Allah'tan başka her şey ona muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan da ister istemez zorunsuz (mümkün) varlıktır. Mümkün kavramı "kendiliğinden varlık alanına çıkamayan" anlamına geldiğine göre bu tür bir şey eğer varlık alanında bulunuyorsa, İbn Teymiyye'ye göre bu, mümkün oluşunun ötesinde muhdes (yaratılmış) demektir.⁵⁸

İbn Teymiyye, filozofların kabul ettiği ve zorunlu-mümkün ayırımına dayanan imkân delilini geçersiz sayar. O, özellikle İbn Sîna'nın varlığı tarif ederken kullandığı Zorunlu, Mümkün ve Vâcib bi-gayrihi ayırımıyla, âlemi yokluğu düşünülemeden, öncesiz ve başlangıçsız olarak kabul etmesi; aynı zamanda âlemi varlığı ve yokluğu eşit mümkün statüsünde görmesini tutarsız bir yaklaşım olarak görür. Ona göre bir şey, hem vacib hem de mümkün olamaz. İbn Sîna'nın Vâcib bi-gayrihi dediğini kadîm varlığın içinde görmek gerekir. Çünkü İbn Teymiyye'nin düşüncesinde varlık "Kadîm ve Muhdes" olarak ikiye ayrılır. İleride bahsedeceğimiz gibi düşünür bu ayırımı aynı zamanda fitrî olarak görür. Ayrıca, sonsuza kadar

⁵⁴ Taylan Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Ü.İFAV. Yay., 1997), 249; İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Keşf'an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah yay., 2004), 146.

⁵⁵ Aydın Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2007, 61

⁵⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 51

⁵⁷ Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 86; Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed et-Türkî Farabî, "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri", çev. Mahmut Kaya, *'Uyûnü'l-mesâil*, Klasik yayınlar; 8 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 118.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 399; Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, 125; Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 89; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 75.

öncesiz sebeplerin varlığını düşünmek teselsüle yol açtığından bunlar kendileri dışında zorunlu bir varlığa bağlanmaz.⁵⁹ Ona göre zorunlu-mümkün ayırımı yapmadan mümkün kavramından “Hakiki Mümkünü ya da Hâdisi” anlamalıyız. Eğer bir İlk Neden'in varlığını kanıtlamak istiyorsak, böyle bir ayırma gitmemeliyiz. Ayrıca bu mümkünlerin sonsuza kadar sürüp gitmesine engel olarak teselsülün iptal edilmesini de kolaylaştırır. Bu yüzden varlık ayırımını yaparken varlığı nedenli olan ya da nedeni olmayan varlık olarak düşünürsek, zorunlu olarak nedeni olmayan varlığı da kanıtlamış oluruz. Bununla birlikte İbn Teymiyye, imkân delilini eleştirirken bu delilin yerine kullandığı ifadeler ve sunduğu öncüller, bize filozoflar tarafından kullanılan illet ya da İlk Sebep delilini hatırlatır.

İbn Teymiyye'ye göre Tanrı'nın varlığını imkân deliliyle kanıtlamanın yolu, “zorunlu mümkün” iddiasını bırakarak; mümkün terimini sadece “Nedensiz varlık” anlamında değerlendirmek gerekir. Yani mümkün kavramından sadece Hakiki Mümkün ya da Hâdis olanı anlamalıyız. Bunu bu şekilde kabul edersek o zaman mümkünlerin nedenlerinin sonsuza kadar sürüp gitmesi imkânsızlaşır ve bir “İlk Neden”in varlığı kanıtlanmış olur. İmkân delilinde ortaya çıkan mümkün kavramı böylece bir yönüyle mümkün, bir yönüyle muhdestir. Oysa bir varlık, yokluğu imkânsız, öncesiz ve başlangıçsız şekilde kabul edildikten sonra artık bunun varlığı da, yokluğu da düşünülebilen varlık olarak adlandırılması ne aklîdir ne de dil mantığı açısından anlaşılabilir. Başkasına bağlı olarak zorunlu olan şey, mümkün teriminin kapsamında gösterilemez. İbn Teymiyye'ye göre varlık ya nedenli ya da nedeni olmayan varlık olarak ikiye ayrılır. Nedenli varlığın bir nedeninin bulunması gerekir. Böylece zorunlu olarak nedeni olmayan varlığın kanıtı ortaya çıkar.⁶⁰

İbn Teymiyye “mümkünün bir fâilinin olması gerekir” yargısının doğru bir görüş olduğu fikrine katılmaktadır. Çünkü hem filozoflara hem de diğer düşünürlere göre mümkün sonradan var kılınan yani muhdes demektir. Sonradan var kılınanın ise bir fâilinin olması gerekir ve böylece Tanrı'nın varlığı kanıtlanmış olur. İbn Teymiyye'ye göre varlık ya nedenli, ya da nedeni olmayan varlık olarak ikiye ayrılır. Nedenli varlığın da bir nedeninin olması gerekir. Böylece zorunlu olarak nedeni olmayan varlığın kanıtı ortaya çıkar. Gerçi filozoflar da bu ayırımı yapmışlardır; ancak onların kadîm ve başlangıçsız nedenlilerin var olabileceğini kabul etmeleri böyle bir sonuca ulaşmalarını imkânsız kılmıştır. Çünkü bu son görüş, sonsuzca sürüp giden nedenler ve nedenlilerin bulunabileceği imkânına yol açar; bu da bir İlk Nedenin yani Tanrı'nın varlığının gerekliliğini ortadan kaldırır. İkinci olarak İbn Teymiyye, filozofların bu zorunlu mümkün veya kadîm varlık görüşlerinin doğuracağı çok daha önemli bir sonuca işaret etmektedir. Bütün bu spekülasyonların amacı Zorunlu Varlık'ın bulunduğunu kanıtlamaktır. Filozofların yukarıdaki görüşleri dikkate alınırca, biri kalkıp şöyle diyebilir: “Varlığın tümü aslında bir tek varlıktır; o; zorunludur, mümkün veya vacip gibi veya muhdes ve kadîm gibi bölümlere ayıramaz. Ona göre filozofların imkân delili hakkındaki görüşleri iki türlü inancın doğmasına yol açmaktadır. Bir kesime göre sonsuzca sürüp giden nedenler ve nedenlilerin bulunması mümkün olduğundan, Zorunlu Varlık kanıtlanamaz. Bu görüş beraberinde agnostizmi ortaya çıkarır. Diğer kesim ise, yukarıdakilerin

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 8: 202; İbn Teymiyye, *Külliyat*, 5: 389.

⁶⁰ Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, 89-90.

tersine, varlığın tümüyle zorunlu olduğunu, mümkün-hadis ile vâcib-kadîm varlığın aynı varlık olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu da vahdet-i vücudu benimseyen tasavvufçuların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁶¹

Hudûs ve İmkân deliline yapılan eleştiriler sadece İbn Teymiyye ile sınırlı kalmamıştır; yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Rüşd, Hudûs delinin eksik yönlerini açıklarken aynı zamanda yine kelâmcılar tarafından kullanılan İmkân deliline de eleştiriler getirir. İbn Rüşd'e göre kelâmcıların bu deliller yoluyla dine soktukları görüşler; muğlâklık, aşırılık gibi itham ettikleri felsefî görüşlerden daha az muğlâk değildir. Bu deliller, herkes tarafından kolay anlaşılır Kur'anî delilleri ikinci plana itmiş ve bu yüzden geniş kitlelerin zihinlerini karıştıran, onları rahatsız eden bir düşünce tarzı yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca bu delillerin savunulması bazı ilmi ve felsefî güçlükler ortaya çıkarmakta ve kelâm ilmi bunların üstesinden gelememektedir.⁶²

2.3. İbn Teymiyye'nin Hareket Delili Eleştirisi

Aristoteles ve onu takip eden filozoflara göre, Tanrı, kendisi hareket etmemekle birlikte ilk hareket ettiricidir. İbn Teymiyye, Aristoteles felsefesinde, Tanrı'nın âlemin ilk hareket ettiricisi olması gerektiği kabulüne dayanan Hareket Deliline ciddi eleştiriler yapmıştır. Ona göre İbn Sîna ve İslâm filozofları Aristoteles'in İlk Muharrik kavramı yerine Vâcibu'l-Vücûd kavramını koymuşlarsa da bununla Yunan felsefesinde kullanılan delil değişmemiştir.⁶³

İbn Teymiyye filozofların kullandığı Hareket Deliline başlıca şu eleştirileri yöneltmektedir:

“1. Filozoflar Tanrı'yı feleklere özgü hareketin fâil nedeni değil, gâi nedeni olarak görürler. Buna göre Tanrı feleğin hareketinin yaratıcısı ve sonradan var edicisi olması yönünden değil de, feleğin kendisini arzuladığı kendisine benzemeye çalıştığı bir sevgi ve aşk objesi olması bakımından feleklere özgü hareketi etkiledi. Bu görüşe bakılırsa artık Tanrı fail neden olmaktan çıkıp sadece gâi neden olacaktır. Yani onlar, Zorunlu Varlığı kendi özü bakımından herhangi bir hadis varlığın “faili” olarak görmezler.

2. Tanrı'yı felek ve âlemin varlığı kendisine bağlı ilk hareketin yaratıcısı ve meydana getiricisi olduğunu kabul etsek bile; bu, Tanrı'nın âlemin bütün cevherlerinin ve öteki âraziların faili olduğu anlamına gelmez. Belki âlemin âraziları içinde yalnız birinin; yani hareket ârazının faili olduğu anlamına gelir. İbn Teymiyye'ye göre böyle bir varlık âlemin yaratıcısı olmaktan uzaktır. Özellikle onun harekete ilişkin sevilen varlık olmasına bağlanırsa Tanrı tümüyle âlemin yaratıcı olmaktan çıkarak, namaz kılarken cemaatin kendisine uyma ihtiyacını duyduğu imam durumuna düşer. Bu durumda olan için fâil ifadesini kullanmak akıl işi değildir.⁶⁴

⁶¹ Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, 86-91.

⁶² Aydın, “İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-”, 53-54.

⁶³ Özervarlı, “İbn Teymiyye”, 20: 410; Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, 83.

⁶⁴ Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, 83; Özervarlı, “İbn Teymiyye”, 20: 410.

3. İbn Teymiyye, âlemin hareketsiz var olamayacağı şeklindeki Aristotelesçi görüşü de dayanaksız, hatta anlamsız bulmuştur. Çünkü âlemin hareketsiz var olamayacağını değil, ancak eksik olacağını söyleyebiliriz. Nitekim başka varlıklar da kendilerine özgü yetkinlik sıfatlarından birini kaybettiklerinde bu, onların yok olmaları anlamına gelmeyip kusurlu olmaları sonucunu doğurur.

4. İbn Teymiyye filozofların, Tanrı'nın fillerinin eserleri üzerindeki kesintisiz etkisine dayanarak böyle bir fâilin yapı ustasından daha değerli olduğu sonucunu çıkarmalarını da eleştirir. Ona göre filozoflar bu delille, Allah'ın yaratıcılığını ortadan kaldırmış ve Allah'ı nakıs duruma düşürmüşlerdir. Âlemin hareketsiz var olamayacağı görüşünün bir mesnedi bulunmadığından bu delil en baştan geçersiz sayılmalıdır. Ayrıca bir nesneyi hareket ettirmek, filozofların düşündüğü gibi cüzlerini bir araya getirip onu oluşturmaktan daha üstün bir vasıf değildir. Üstelik Aristoteles felsefesindeki Hareket delilinde Tanrı'nın evreni doğrudan hareket ettirmesi değil; ekmeğin acıkan ya da suyun susayanı harekete geçirmesi gibi bir tesir söz konusudur. O halde Kur'an'a dayalı olarak yaratılmışların hem ortaya çıktıkları zamanda hem de var oldukları süre boyunca Allah'a muhtaç oldukları kabul edildiği takdirde İbn Teymiyye'ye göre bu delile ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü Allah âlemin hem faili hem rabbi hem de sevilen ve ibadet edilen ilahıdır; yani âlemin sadece gai değil, aynı zamanda fail sebebidir.⁶⁵

Hareket delili konusunda İbn Teymiyye, İbn Rüşd ve onun gibi düşünen filozoflar, Tanrı'yı "âlemin cevherlerinin faili" olarak gördüklerinden onları Aristoteles felsefesinden ayrı tutmak gerektiğini belirtir; çünkü onlar Tanrı'yı sadece gâi sebep olarak değil; gerçek fâil olarak görürler.⁶⁶

3. İbn Teymiyye'nin Fitrat Delili

İbn Teymiyye kendinden önce filozoflar ve kelâmcılar tarafından kullanılan delilleri gereksiz görür. O, filozofların kullandığı delilleri eleştirirken; felsefeye ait olan terminolojileri kullanarak Tanrı'nın varlığına delil getiren kelâmcıları da eleştirir. Ona göre hem filozofların hem de kelâmcıların Tanrı'nın varlığını kanıtlarken kullandıkları delillerde müşahede ve dini tecrübe göz ardı edilmiştir, ayrıca İslâmî geleneğe yabancı olan teorik kavramlarla Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştıkları için de hata yapmışlardır. İbn Teymiyye'nin bu delillere alternatif olarak sunduğu, doğruluğuna inandığı ve benimsediği delil Fitrat delilidir. İbn Teymiyye'ye göre Tanrı'nın varlığı iki vasıtayla bilinebilir. Bunlar hiçbir çıkarım içermeyen "sezgisel yani fitrî yaklaşım" ve "akıl yürütme melekесini kullanmayı öngören yaklaşımdır".⁶⁷

Fitri yaklaşımı İbn Teymiyye "*Der'u Tearuz*" 'da "insanın selim fitratı, ilk düşüncesiyle ve fitratın zorunluluğu ile Âlim, Kadir, Hâkim olan Sâni'ye işaret eder." ifadeleriyle bizlere sunar.⁶⁸

İbn Teymiyye yaratılmışların yaratıcıya muhtaç olmalarının, ona delil ve tanık göstermelerinin Allah'ın verdiği fitrî bir şey olduğunu kabul etmektedir. Allah,

⁶⁵ Özervarlı, "İbn Teymiyye", 20/410; Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 83; Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 77-78.

⁶⁶ Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 85.

⁶⁷ Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", 231.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 397.

insanları kâinattaki deliller olmadan kendi varlığını kabul edecekleri bir fitratta yaratmıştır. Şöyle ki, sonradan var edileni bilmek, var edenin varlığını bilmeyi zorunlu kılar ki bu yaratılıştan gelen zaruri bir bilgidir.⁶⁹ Eğer insan delil olmadan yaratıcısını tanıyamaz bir yapıda bulunsaydı hiç kimse başkaları tarafından öne sürülen veya kendi kullandığı delilin bir yaratıcıya işaret ettiğini bilemezdi.⁷⁰

Nitekim insan kâinatın bir yaratıcısının olması gerektiğini hudûs ve imkân delillerini düşünmeden de bilir. Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız üzere Marifetullah'ın fitrî bir karakter taşıması sebebiyle İbn Teymiyye istidlalde bulunmanın zorunlu olmadığını ifade eder.⁷¹ Ona göre Peygamberlerin insanları dine davetlerinde insanlardan hiçbir delil istemeyip, onları ibadete yönelterek işe başlamaları⁷² müminlerin kalplerinin derinliklerinde Allah sevgisinin bulunması ve bunun tezahürlerinin her an görülmesi gibi psikolojik ve sosyal deliller, -yani iç ve dış gözleme dayalı bir tefekkür ve sevgiye dayalı bir iman- sırf teorik istidlallere gerek kalmadan daha kolay bir şekilde inanmamızı sağlar.⁷³

İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının ilk anda görüldüğünden çok daha anlaşılması güç bir kavram olan fitrat aracılığıyla bilindiği ifadesini sıklıkla kullanmaktadır. "Fatara" fiilinin temel anlamı yaratmak yahut varlık vermektir; bunun sonucu olarak da "Fitrat" terimi tabii anlayış melekesini ya da zihinlerimizde algılar üreten edinilmiş akıl yöntemlerinin aksine; değişmeden kalan, yaratılıştan olan kavrayış yetisini göstermektedir. İbn Teymiyye bu kavrama, bilgi edinmenin bir kaynağı olarak işlev görmeye, onu yetenekli kılan ilave anlamlar da vermektedir. Bununla beraber, bilgi edinmek için fitrat yetisinin hiçbir çıkarımsal süreç içermediği anlaşılabilir. Daha sonra mevcut kavramın işlevi çıkarımsal işlemleri yürütmek olan zihinden edinilmesi bu anlamdadır. Fitratla bütünleşen bilgi sadece oradadır, onun asıl kaynağı da Tanrı'dır.⁷⁴

Doğruyu yanlıştan ve yararlıyı zararlıdan ayırt edebilelim diye Tanrı bizde fitratı yarattı. Doğru ve yararlı olan şey fitratımıza çekici gelir oysa yanlış ve zararlı olan şey gelmez. Selim ve bozulmamış olması şartıyla, fitrat hakikat ışığını görür. Hiçbir engel görüşüne mani olmadığında sağlıklı gözün güneşi görebilmesi ile tamamen aynı tarzda, bu türlü bir fitrat kötü öğelerle lekelenmedikçe veya bozulmadıkça fitratın hakikati tanınması da böyle gerçekleşir. Tanrı'nın içimize sağlam bir şekilde yerleştirdiği fitrat nedeniyledir ki biz, sadece O'nun varlığını değil; aynı zamanda O'nun kudretini, azametini ve evrendeki başka herhangi bir şeye üstünlüğünü onaylamaya karar veririz. Selim fitratta Tanrı'nın varlığının köklü bilgisi o halde zorunludur, zerre kadar da çıkarım gerektirmez. İbn Teymiyye çok sık olarak fitrat terimini "*zarura*" kelimesiyle birleştirir. Bu suretle fitrî bilginin, beşerî kavrayış yetisine aşılıp öğretildiği, bundan dolayı da zorla kabul ettirilip benimsetildiği fikrini vurgular.⁷⁵

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Külliyât*, 1: 114-115.

⁷⁰ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, 131.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 408.

⁷² İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 433-434.

⁷³ Özervarlı, "İbn Teymiyye", 20: 406.

⁷⁴ Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", 232.

⁷⁵ Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", 232; İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 397.

İbn Teymiyye'ye göre, işin hakikatine vakıf olan herkes, insanda fitrî irade ve fitrî bilginin var olduğunu bilir. Kelâmcıların çoğu fitrî bilgi ve iradenin olmadığı görüşündedirler. Kelâmcılar, fitrî bilgi ve iradeyi ortaya çıkarmak için çalışırlar, hâlbuki ortada olan bir şeyi ortaya çıkarmak yanlıştır.⁷⁶

İlim ve iradede gerçek bazen bil-fiil, bazen de gerçeğe yakın bir derecede meydana gelir. İnsan az bir hatırlama ve düşünmeyle böyle bir bilginin oluşumunda ilim ve iradeye başvurur. Nitekim Yüce Allah, insanları kendisi sevecek ve tanıyacak bir fıtrat üzerine yaratmıştır. İşte Hanif dediğimiz yaratılış da budur.⁷⁷ Allah Rûm Suresi 30. ayette, şöyle buyurur: "O halde, yüzünü Allah'ı birleyici olarak dine, Allah'ın fıtratına doğrult ki, insanları o fıtrat üzere yaratmıştır. Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz. Bu dosdoğru bir dindir; fakat insanların çoğu bilmezler."⁷⁸

İbn Teymiyye fıtrat delilini ortaya koyarken ilk önce delil getirmenin zorunlu olduğunu (istidlalin) savunanlara cevaplar verir, Allah'ın tüm insanlara farz-ı ayn kıldığı ilmi açıklar daha sonra da imanın tanımını ortaya koyarak delilini sağlam bir zemine oturtmaya çalışır. Şimdi bunları örneklerle açıklamaya çalışalım.

Eserinde Hanbelî alimlerinden biri olan "Zâğûni"⁷⁹den (Ö.1132) alıntılar yapan İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın bütün insanlara farz-ı ayn kıldığı ilim iki tanedir ve iman ancak bunlar sayesinde tamamlanır. Bunlar Allah'ın bilinmesi ve Tevhid'dir. Yani bütün eşyanın yaratıcısının Allah olduğunu ve insanların da O'nun kulu olduğunu bilmektir. Bunu âlim ve âvam olan herkesin bilmesi gerekir.⁷⁹

Kaderiye ve Mu'tezile'den bazı gruplar Allah'ı gerçek manada ancak âlimler tanıır, âvamin imanını sahih değil ve onlar Allah'ı da tanıyamazlar demişlerdir. Zağuni onların bu görüşünü, insanların hakiki imanları nefsin tatmin olması, kalbin inandığı şeyle teskin olması ve ona yarayacak bir delile isnat etmesidir diyerek çürütmeye çalışır ve hiçbir âvamda bunların olmadığını söyleyemeyiz. Âvamdanda birisine Rabbini ne ile tanıdın diye sorarsak bize: Bu gökyüzünü yükseltmesinden⁸⁰ bunları tek başına yapmasından, hiçbir cevher ve cismin ona ortak olmamasından tanıdığını söyler. Âvam bu cevabı delil getirmeden verir. Âvam bu cevabı her ne kadar bir âlim gibi delillendirerek ifade edemese de bunu kalbiyle idrak edebilir. Âlimin farkı söylemiş olduğu şeye delil getirmesi ve onların güzel, basit ve derin anlamlarını bilmesidir. Yüce Allah, bilinmesini herkese teklif etmiştir; ancak bu teklif insanların gücü yettiği kadardır.⁸¹

Âvamin Yüce Allah'ı delilsiz bilmesine verebileceğimiz bir diğer örnek de şudur: İnsan kendi nefsini düşündüğü zaman, bir cisimden oluştuğunu ve yaratıldığını bilir. Yine insan sıfatlarını gerçekleştirilmede birkaç yönden aciz olduğunu, yani organlarını, vücudunu, şeklini yapabilmekten aciz olduğunu bilir. Yine insan, Sani'n şartının masnuattan önce geldiğini yani mesnu'un Sani'den önce olamayacağını, hiçbir şeyin de kendi kendine olamayacağını ve onu yaratan bir Sani'e muhtaç olduğunu bilir. Yani insan, yaratıcının yarattığı eserden önce

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 424.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 425.

⁷⁸ er-Rûm 30/30

⁷⁹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 444.

⁸⁰ el-Ğâşiye 88/18

⁸¹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 444-445.

geldiğini, hiçbir şeyin de kendi kendine olamayacağını ve onu yaratan bir yaratıcıya muhtaç olduğunu bilir. Mükelleften istenen fehm ve marifet öyle bir şeydir ki şüpheden arınmıştır. Akıl onunla aydınlanır, nefis de ona güvenir. Allah'ı tanıma insanların kendi nefsinde hak olduğundan Allah hükümlerinde âlimle âvama eşit davranmıştır.⁸²

Her yaratılmış şeyin zorunlu olarak bir yaratıcıya sahip olması gerektiği, zihni tam olarak gelişmemiş herhangi bir fitrat için doğuştan bilinen bir olgudur. İbn Teymiyye, suçsuz olduğu halde kafasına vurulan çocuk örneğini verir. Çocuk suçluyu görmediği için kendisine böyle bir hareketi kimin yaptığını sorar, ona hiç kimsenin yapmadığı söylenirse, vurmanın bir fail tarafından yapılmadığına kesinlikle inanmaz.⁸³ Çünkü çocuk hiç düşünmeden her hareket için bir failin ön şart olması gerektiğini, tıpkı selim fitratın her yaratılmış varlığın bir yaratıcı sayesinde vücut bulduğunu kesin bir biçimde bildiği gibi bilir.⁸⁴

İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının zorunlu olarak selim fitrat sahibi herkes tarafından bilineceğine dair örnekler verdikten sonra, Tanrı'nın varlığını bileceğimiz bir diğer yöntem olan akıl yürütmelerle ilgili örnekler verir. Ona göre, insan akli felsefi önermelere ihtiyaç duymadan, tıpkı aydınlığın güneşe, kurak arazideki otun yağmura, dumanın ateşe, insanın zihninde herhangi bir mantıki kıyas gerektirmeden delalet etmesi gibi yaratılan ve yaratıcı arasındaki ilişkiyi kendiliğinden kurar.⁸⁵

Fitrat delilinde nefiste ortaya çıkan; ilim, sevgi, nefret, acı gibi duygular mevcuttur. Fitratımızda bulunan bu delil, herkes tarafından bilinir. Ayrıca bu delilin beyanı, özelliği ve tabiri de farklıdır. İnsanlar bunu bilir fakat anlatamayabilirler. Zaten kalpteki bu ilmi hem bilene hem de vasf edene kelâmcı adı verilir. Herkes kelâmcı olamayacağına göre ve ilim de sadece kelâmdan ibaret olmadığına göre asıl olan kalpteki bu ilimdir.⁸⁶

İbn Teymiyye'nin fitrat delilini incelediğimizde; onun Kur'an'dan ayetler öne sürdüğünü aynı zamanda kalplerde oluşan hidayet, nur ve imanın Allah'ın fazileti ve rahmeti sayesinde gerçekleştiğini ifade ettiğini görürüz.⁸⁷ Bu görüşlerini; "Allah kimin bağrını İslam'a açmışsa işte o, Rabbinden bir nur üzerinden değil midir?"⁸⁸ ve "Allah onların kalplerine imanı yazmış ve kendilerini tarafından bir ruh ile desteklemiştir." ayetlerine dayandırarak açıklar.⁸⁹

Fitratı diğer bütün delillere karşı alternatif olarak sunan İbn Teymiyye'nin bu delili iki yoruma zemin hazırlar. Buna göre, bir taraftan fitrat doğar doğmaz insanlarda yaratılıştan Tanrı hakkındaki bilgiyi simgeler; diğer taraftan da o, ayetlere mahsus zorunlu duyu algısı sayesinde Tanrı'nın varlığını bilmenin bir aracını temsil eder. Eğer o, birincisi ise o zaman İbn Teymiyye'nin bu kanıtı döngüsel; çünkü o gerçekte Tanrı tarafından yaratılan fitrat aracılığıyla Tanrı'nın var olduğunu

⁸² İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 447.

⁸³ İbn Teymiyye, *Külliyât*, 5: 265.

⁸⁴ Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", 237.

⁸⁵ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, 132.

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 453.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 459.

⁸⁸ ez-Zümer 85/22.

⁸⁹ el-Mücadele 58/22.

bildiğimizi iddia etmeye denk olacaktır. Eğer o ikincisi ise o zaman fıtrat, İbn Teymiyye'nin Tanrı'nın varlığının kendisiyle bilineceği yegâne araç olarak ayetlere mahsus duyu algısını varsayım olarak koyan bilgi kuramı bağlamında anlaşılmalıdır. Öteki iki araç -akıl ve vahiy- bu gaye bakımından faydasızdır. Bunun sonucu olarak ikinci yorumda İbn Teymiyye, deneysel metafizikte temeli bulunan geçerli bir kanıt kurmuş gibi görünür. Ama eğer onun ifadesini fıtratın, ayetlerin aracılığı olmaksızın Tanrı'nın var olduğunu bildiği anlamında kabul edersek o zaman onun katında göze batan bir çelişki ortaya çıkar. Bu, onun bilgi kuramı ile bu bilgi kuramının Tanrı'nın varlığının ispatlarına uygulanması ya da yanlış uygulanması arasında var olan çelişkiye ilavetendir.⁹⁰ Kanaatimizce İbn Teymiyye, birinci görüşü yani, "insan fıtratı ayetler olmadan dahi -hiçbir delil olmaksızın- Tanrı'yı kavrar, çünkü Tanrı'nın varlığının bilgisi, fıtratta doğuştandır" görüşünü benimsemektedir. Eğer fıtrat, hiçbir âyet (delil) olmadan Tanrı'nın varlığını bilmeseydi, âyetlerin de Tanrı'nın eseri olduğunu bilmezdi.⁹¹

Sonuç

Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları ve varlıkla ilişkisi gibi konularda, temel dini esas ve hükümleri nakle ve akla dayanarak açıklayan, bunları sistemleştiren ve savunan Kelâm ilminin yanı sıra felsefe de benzer konular üzerinde, -herhangi bir dini referans almadan-, metodoloji ve olaylara yaklaşım bakımından objektif davranarak sistematik bir düşünce üretmiştir. Bilindiği gibi bu konu düşünce tarihinin en temel konusu olduğundan; bir filozofu, kelâmcıyı, sufiyi veya dini karakterli bir ekolü onların tanrı tasavvurlarına bakarak anlayabiliriz. Bunun yanında filozoflar ve kelâmcılar tarafından kullanılan deliller de aynı şekilde bizlere aralarındaki farkı gösterme açısından önemlidir.

İlkçağ felsefesiyle başlayan süreçte filozofların akli bir yöntemle kendi sistemlerini kurmaya çalıştıklarını ve her şeyin üstünde, her şeyin İlk Sebebi, Bir olan ve Mutlak anlamda İyi Olan bir Tanrı fikrine ulaşma çabalarını görebiliriz. "Bir", Tanrı'nın sadeliğini, mutlak karakterini ifade eder. O, hiçbir şeye, bölümlere ve melekelerle ayrılmaz. Tanrı tüm şeylerin sadece sebebidir. "İyi" ismi, iyi olan her şeyin O'ndan kaynaklanması ve diğer tüm varlıkların da kendi kabiliyetleri ölçüsünde O'nu taklit ettiklerini ve İyi olanın onları muhafaza ettiği anlamına gelir. Filozoflar daha çok evrendeki düzene vurgu yaparak Kozmolojik ve Teleolojik delilleri kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır.

İslâm felsefesinde yani İslâm filozoflarının Tanrı tasavvurlarına baktığımızda; Tanrı, bütün varlıkların *İlk Nedeni, Varlığı Kendinden Zorunlu Olan, Basit, Mükemmel* ve *Bir* olandır. O, aynı zamanda kendisine hiçbir sıfatın atfedilmediği ezeli-ebedi olan, maksadı olmayan ve hiçbir şeye bölünmeyen varlıktır. İslâm filozofları, kendilerinden önceki felsefi birikimi kullanırken Müslüman filozof olma kimliklerini de felsefelerine yansıtmışlardır. Onlar, "İlk Muharrik'e, Südüra, felsefi mutluluk anlayışına dini bir renk kazandırmanın en olgun şeklini bizlere sunmuşlardır. Bütünüyle âlemin "Mümkün", Tanrı'nın ise "Vacibu'l-Vücut" olduğunu felsefi yolla en mükemmel şekilde ortaya koyan Fârâbî ve İbn Sîna olmuştur. İslâm filozoflarının Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullandığı

⁹⁰ Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", 241-242.

⁹¹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûz*, 7: 397-403.

Ontolojik, Kozmolojik ve Teleolojik delillerde de Müslüman olmalarının etkilerini görebiliriz.

İslâm'ın ilk yıllarında Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları ve varlıkla ilişkisi gibi konularda, Kur'an'da açıklananların dışında insanlar herhangi bir felsefî ve kelâmî münakaşaya girmiyorlardı. Tanrı tasavvuru hakkında insanların takındığı bu tavır Mu'tezile ekolüyle ortaya çıkan Kelâm hareketi ve sonradan felsefenin de duruma müdahil olmasıyla yani Müslümanların felsefe yapmaya başlamasıyla farklı bir boyuta ulaştı. Böylece birbirinden farklı Tanrı tasavvurları ve kanıtlamaları ortaya çıkmış oldu. Müslümanlar arasında bu farklılıkların oluşmasıyla birlikte ilk kez Gazzâlî tarafından öze dönüş yani yorumsuz inançlar dönemi başladı diyebiliriz. İleriki zamanlarda ise bu durum "Allah'ın mahiyeti hakkında akıl yürütme ve yorumlarla ilgili olarak Kur'an'daki müteşâbih ifadelerin bile soruşturulmaması ve bu ifadeler Kur'an'da nasıl belirtilmişse öylece kabul edilmesi" gerektiği savunuldu. Bununla da felsefeye karşı önemli bir cephe alındı. Gazzâlî'den sonra İbn Teymiyye de buna benzer bir çabanın içerisine girdi.

İbn Teymiyye'nin felsefe, mantık ve kelâmı eleştirmesi onun bir filozof ve kelâmcı kadar felsefî ve kelâmî problemlerle ilgilendiğini gösterir. O, naslarda kullanılan istidlal ve aklîlik üzerinde durmanın öneminden bahseder; fakat sadece Kur'an metniyle sınırlı olan bir aklîlik pratikte mümkün görünmez. Çünkü vahyi anlamak ve tefsir etmek de neticede aklî ve beşerî bir çaba gerektirmektedir.

İbn Teymiyye, aslında kelâmî Meşşâî ve İshrâkî çizgilerdeki felsefî terminolojiden arındırmak ve nasların istidlal ve temsil metodu uygulanarak te'vil ve teorilerle lâfzî/asli yapısından uzaklaştırılmasının önüne geçmek istemektedir. O, kelâmcıları istidlallerinde müşahede ve tecrübeyi bırakıp teorik konulara yönelmekle, ayrıca yükledikleri yeni manalar itibarıyla İslâmî geleneğe yabancı bir terminoloji kurmakla suçlamaktadır.

Tanrı'nın varlığının kanıtlanması açısından baktığımızda İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için zihnî ve felsefî delillere ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir. İbn Teymiyye'nin görüşlerini incelediğimizde ona göre Tanrı'nın varlığı bilgisine, delil getirmeye gerek kalmadan, doğuştan Allah'ın her insana verdiği fitrat sayesinde ulaşabiliriz. O, bu görüşüyle aynı zamanda kendisinden önce kullanılan Tanrı kanıtlamalarını da reddeder. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi İbn Teymiyye'nin Fitrat delili iki yoruma zemin hazırlar. Buna göre, bir taraftan fitrat, doğar doğmaz insanlarda yaratılıştan Tanrı hakkındaki bilgiyi simgeler; diğer taraftan da o, ayetlere mahsus, zorunlu duyu algısı sayesinde Tanrı'nın varlığını bilmenin bir aracını temsil eder. Eğer o, birincisi ise o zaman İbn Teymiyye'nin bu kanıtı döngüsel; çünkü o gerçekte Tanrı tarafından yaratılan fitrat aracılığıyla Tanrı'nın var olduğunu bildiğimizi iddia etmeye denk olacaktır. Eğer o ikincisi ise o zaman fitrat, İbn Teymiyye'nin Tanrı'nın varlığının kendisiyle bilineceği yegâne araç olarak ayetlere mahsus duyu algısını varsayım olarak koyan bilgi kuramı bağlamında anlaşılmalıdır. Öteki iki araç -akıl ve vahiy- bu gaye bakımından faydasızdır. Bunun sonucu olarak ikinci yorumda İbn Teymiyye, deneysel metafizikte temeli bulunan geçerli bir kanıt kurmuş gibi görünür. Ama eğer onun ifadesini fitratın, ayetlerin aracılığı olmaksızın Tanrı'nın var olduğunu bildiği anlamında kabul edersek o zaman onun katında göze batan bir çelişki ortaya çıkar. Bu, "onun bilgi kuramı ile bu bilgi kuramının Tanrı'nın

varlığının ispatlarına uygulanması ya da yanlış uygulanması arasında var olan ilişkiyi" bize gösterir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullanılan deliller, Tanrı'nın varlığı hususunda yapılan herhangi bir inancı icat ve inşadan çok var olan inancı teyit etme amacı taşır. Deliller, inanmayı inanmaya sevk etmek yerine, inananların imanlarına aklî temeller oluşturarak onların inançlarını sağlamlaştırır. Ortaya konulan bu deliller Tanrı'nın varlığı ihtimalini güçlendirir. Bu yüzden Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullanılan delillerin, inanmak isteyen imana sevk edecek kadar ya da imanını güçlendirecek kadar rasyonel; inanmak istemeyeni bunda başarılı kılabilecek kadar da müphem olmamalıdır.⁹²

Çalışmamızda gördük ki hem filozoflar hem de kelâmcılar Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken birçok delil kullanmışlardır. Onların niçin delil getirerek Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştıklarını birkaç sebebe dayandırabiliriz. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Tanrı'nın varlığına delil getirme bizzat kutsal metinlerde yer alır. Çünkü biliyoruz ki, dinlerin hiç biri ortaya çıkar çıkmaz hemen kendilerini kabul ettirememiştir, bu sebeple çeşitli itirazlarla karşılaşmışlardır. Bu itiraz ve karşı çıkmaların bir kısmı şahsi, bir kısmı siyasi diğerleri de fikri mahiyette olmuştur. Özellikle fikri itirazlara cevap verme, itiraz edenlerin oluşturduğu engelleri ortadan kaldırma ve dini toplum hayatına sağlam bir şekilde yerleştirme hayati bir önem taşır. Fikri bir itiraza ancak bir fikirle cevap verilebildiğinden; söz konusu olaya İslâm'ın doğuşu ve yayılmasını incelediğimizde bunu görebiliyoruz. Örneğin; müşriklerin Allah'ın varlığına ve ahirete inanmadıklarını bu yüzden de Hz. Peygambere itiraz ettiklerini biliyoruz. Yüce Allah onların bu itirazlarına gerek kendi varlığı ve birliğini kanıtlamak gerekse ahiret inancını sağlam bir zemine oturtmak adına delil, burhan, âyet gibi ifadeleri de kullanarak cevap vermiştir.⁹³ Kur'an bu konuda kozmik düzenden, varlık türlerinden, tabiat olaylarından, insanın fizyolojik ve psikolojik yapısından örnekler sunarak insan aklına ve vicdanına hitap eder. Bir ölçüde kelâmcıların ve filozofların kullandıkları gaye, nizam, imkân ve hudûs delillerinin esin kaynağının Kur'an olduğunu söyleyebiliriz.⁹⁴ Yani fikri tartışmalar dinin kendi bünyesinde zaten mevcuttur. Düşünerek, anlayarak ve aklımızı kullanarak Allah'ın varlığına inanmanın ma'kûl, inanmamanın ise mârazi bir hal olduğunu öne süren bizzat Kur'an'ın kendisi olmuştur.

2. Dini fikir ve kanaatlerin insanların hayatında taklit derecesinden çıkıp, tahkik seviyesine ulaşması ancak ciddi anlamda bir düşünmeyle gerçekleşir. İnsan, inanç konusunda bazen şüpheye düşebilir ya da şüphede olanların itirazlarıyla karşılaşabilir. Bu yüzden kendi şüphesini gidermek, inancından tatmin olmak; inanmayan ve şüphede olan birisini inandırmak ve onun şüphesini gidermek için delil kullanarak onu bu durumdan kurtarabilir. Tanrının varlığına inanma aynı zamanda bir bilgi meselesidir. Bu bilgiyi elde etmek için aklî bir faaliyette bulunmak gerekir.

⁹² Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar - Ateist Din Felsefesi Eleştirisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 117-118.

⁹³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 17-18.

⁹⁴ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 66.

Tanrı'nın varlığıyla ilgili kullanılan delillere baktığımızda hiçbir filozofun sırf bir ispata varalım diye bir delil ortaya atmadığını söylememiz mümkündür. Filozoflar, oluşturdukları felsefi sistemin bir gereği olarak Tanrı'nın varlığı üzerinde durmuşlardır. Tanrı'nın varlığı konusunda deliller öne süren bir kimse olmayan bir şeyi keşfetmeye çalışmaz. Delilleri ortaya koyanlar ve onları geliştirmeye çalışanlar aslında mevcut olan inançlarının aklî olduğunu da bizlere bir nevi sunmuşlardır. Dolayısıyla düşünce tarihinde asırlardır kullanılan, yeniden yeniden ifade edilen, Tanrı'nın varlığına ilişkin delillerin aynı zamanda Tanrı'nın varlığına olan inancın makul olduğunun gösterme çabasının bir sonucu olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir.⁹⁵

Kaynakça

- Arvas, Hamdullah. *Kelâm'da Hak Düşüncesi: Hak Metafizizinin İlkeleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021)
- Aslan, Adnan. *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar - Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 211-233.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 39-86.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Çağrı, Mustafa. "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 9/[Prof. Dr. Nihad M. Çetin Hatıra Sayısı] (1995), 77-126.
- Doru, M.Nesim. "Tanrı'nın Bilinmesi Meselesinde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Karşılaştırması". *Marife Dergisi* 3 (2009), 70.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili Meali*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1982.
- Farabî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed et-Türkî. "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri". çev. Mahmut Kaya. *'Uyûnü'l-mesâil*. Klasik yayınlar; 8. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Hallaq, Wael B. "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye". çev. Hasan Basri Yel. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 1/32 (2007), 227-244.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Keşf'an minhâci'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Der'u tearuz el -akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Beyrut: Dârü'l-Künuzi'l Edebiyye, 1978.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Akidetü'l-Vâsitiyye*. çev. İsa Canpolat. İstanbul: Takva Yayınları, 2011.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *er-Risaletü't-tedmuriyye (Tevhid Risalesi)*. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *İhlas ve Tevhid*. çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Külliyât*. çev. Komisyon. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- Kıyıcı, Burhanettin. *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.

⁹⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 17-19.

- Neşşâr, Ali Sâmî en-. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Özerverli, Mehmet Sait. "İbn Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 20. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Özerverli, Mehmet Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Pavlin, James. "İslam Felsefesi Tarihi I". çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu. *Sünni Kelam ve Kelami İhtilaflar*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman. İstanbul: Açılım Kitapevi, 2007.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (MÜİF), 1997.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Mahya Yayınları, 2015
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Yazıcı, Muhammet. *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları., 2009.

BÜYÜK SELÇUKLU DÖNEMİ CAMİLERİNDE ALÇI DERZ SÜSLEMESİ BRICK-END PLUG DECORATIONS IN THE GREAT SELÇUK PERIOD MOSQUES

Kamran SOKHANPARDAZ

Dr., OMÜ, İlahiyat Fakültesi,

İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

artresercher@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5247-1731

Öz*

Büyük Selçuklu dönemi camilerinde tuğla süsleme, alçı süsleme, alçı derz süsleme (tuğlaların arasındaki derzlerde yapılmış süslemeler), kalem işi, ahşap süsleme, taş süsleme, çini süsleme ve çini mozaik gibi farklı süsleme tarzları mevcuttur. İran coğrafyasında tarih boyunca, alçı, yapı ve süsleme malzemesi olarak kullanılmıştır. Alçı taşının, İran'ın çoğu bölgelerinde bol miktarda bulunması nedeniyle, bu coğrafyada kullanılması günümüze kadar kesintisiz bir şekilde devam edilmiştir. Alçı derz süsleme has bir süsleme tarzı olarak Büyük Selçuklu ve özellikle İlhanlı döneminde yaygın olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada İsfahan, Kazvin, Gülpayegan ve Ardıştân Cuma camileri ile Kazvin Mescid-i Haydariye, Sin ve Zevvare Mescid-i Cumasının Büyük Selçuklu alçı derz süslemeleri ele alınıp incelenmiştir. Bu çalışmanın sonuçlarına göre, alçı derz süslemeler, yazı, bitkisel ve hendesî türünde yapılmıştır. Bu süslemelerin kalıplama ve kazıma tekniğinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Alçı derz süslemeler, farklı hendesî ve bitkisel motifler ile bir veya iki kelimeli yazılar ve bu türlerin birleşmesinden oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Büyük Selçuklu, Alçı Derz Süsleme,¹ Süsleme, Mimari, Cami, İran.

* Bu makale "Büyük Selçuklu Cami Mimarisinde Alçı Süsleme" başlıklı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Stucco Ornaments in Great Seljuk Mosque Architecture", (PhD Dissertation, Ondokuz Mayıs University, Samsun /Turkey, 2020). Bu çalışma Ondokuz Mayıs Üniversitesi BAP tarafından desteklenmiştir (Proje No: PYO.ILH.1904.18.001). This article was supported by Ondokuz Mayıs University BAP (Project Number: PYO.ILH.1904.18.001).

¹ "alçı derz süsleme" terimi, İngilizce "brick-end plug" teriminin çevirisi olarak kullanılmıştır.

Abstract

Throughout the history of Iran architecture, gypsum has been used as a building and decoration material. Due to the abundance of gypsum in most regions of Iran, its use in this country has continued uninterruptedly until today. There are several types of decoration in the mosques of the Great Seljuk period: brick decoration, stucco decoration, brick-end plug decorations (stucco ornaments made in the joints between the bricks), wall painting, wooden decoration, stone ornament, tile decoration and tile mosaic. It is known that brick-end plugs were common in the Great Seljuk and especially the Ilkhanid periods as a special decoration style. In this study, the brick-end plugs of the Jāme' Mosque of Isfahan, the Jāme' Mosque of Qazvin, the Jāme' Mosque of Golpayegan, the Jāme' Mosque of Ardestan, the Heydarieh Mosque of Qazvin, the Jāme' Mosque of Sin and the Jāme' Mosque of Zavara will be examined. According to the results of this study, most samples of these ornaments were made using engraving and stamping techniques. The brick-end plug ornaments are made up of different geometric and vegetal motifs, one or two-word inscriptions and the combination of these types.

Keywords: Great Seljuk, Brick-end Plug, Ornament, Architecture, Mosque, Iran.

Giriş

Büyük Selçuklu dönemi yapılarında çini, çini mozaik, kalem işi, ahşap, tuğla, taş ve alçı kullanılmıştır. XI.-XIII. yüzyıllarda İran bölgesi Selçuklu mimarisinde alçı bezeme çok gelişmiş bir düzeye ulaşmıştır. Sivil ve dini eserlerde duvarları, kemerleri, tonozları ve mihrapları süsleyen alçı işçiliğinde bitkisel ve geometrik motifler ile yazılar işlenmiştir.² Büveyhîler döneminden itibaren³ (Resim 1) alçı derz süslemeler bir yandan kontrast oluşturan yeni bir süsleme tarzı olarak, öte yandan da binalardaki süslemeler daha çok iç mekânlarda yoğunluk arzettiğinden ötürü binaların dış yüzeylerinin tamamen süslemesiz bırakılmaması amacıyla kullanılmıştır. Örneğin İsfahan Mescid-i Cuması'nın kuzey sahnin doğu girişindeki alçı derz süslemeler, Büveyhîler dönemine ait olduğu tespit edilmiştir.⁴ Bu süslemelere benzer örnekler, Abbâsîler (750-1258), Karahanlılar (840-1212), Gazneliler (963-1186) ve İlhanlılar (1256–1335) dönemine ait binalarda da görülmektedir.

Bazı Büyük Selçuklu binalarında alçı derz süslemeleriyle zenginleştirilmiş tuğla örgü uygulaması, aynı şekilde bazen iç mekânlarda da görülmektedir. Tek alçı veya alçı, mermer tozu ve kireç karışımıyla elde edilen bir harçtan yapılmış alçı derz süslemelerin, Büyük Selçuklu ve özellikle İlhanlı döneminde yaygın olduğu bilinmektedir. Dış ve iç mekânda tuğla yüzeyleri canlandıran alçı derz süslemelerin farklı zamanlarda muhtelif sebeplerle büyük ölçüde, silindiği ve kirlendiği

² Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*, (Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992), 83.

³ Bkz. Ömür Bakırer, "Study on the Use of Brickbonds in Anatolian Seljuk Architecture", *METU: Journal of the Faculty of Architecture*, Volume VI, 143.; David Stronach and Cuyler Young, "Three Seljuq Tomb Tower", *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, Volume IV, 5.

⁴ Bkz.: Muhammed Yusuf Keyani, *Tezyinat-ı Vabesteh be Mimari-i Devran-i İslami*, (Tahran, Miras-i Ferhengi, 1376), 222.; Mahmut Mahiru-nakş, *Mirâs-i Acurkârî-i İran*, (Tahran, Süruş, 1380), 65.

görülmektedir. Alçı derz süslemeler, farklı hendesî ve bitkisel motifler ile bir veya iki kelimeli yazılar ve bu türlerin birleşmesinden oluşturulmuştur. Büyük Selçuklu döneminde alçı derz süslemelerinde kullanılan motifler, İlhanlı dönemine nispeten daha basittir. İncelenen camilerden İsfahan, Kazvin, Gülpayegan ve Ardistan Cuma camileri ile Kazvin Mescid-i Haydariye, Sin ve Zevvare Mescid-i cumalarında, tuğlalar arasındaki derzlerde alçı süslemeler bulunmaktadır.

1. İsfahan Mescid-i Cuması'nın Büyük Selçuklu Dönemine Ait Alçı Derz Süslemeleri

Farsça kaynaklarda Mescid-i Cami, Camii el-Kebir, Cuma Camii, Mescid-i Cuma ve Mescid-i Adineh adlarıyla da bahs edilen İsfahan Cuma Camii, şehrin eski yerleşim alanında yer almaktadır. Esasen Abbasiler dönemine ait yapı, Selçuklu, Timurlu, Safevi, ve Kaçar dönemleri ve sonrasında yenileme ve onarımlara sahne olmuştur. Bu nedenle Farsça kaynaklarda İsfahan Mescid-i Cumasına, "İran'ın mimari hazinesi" denilmektedir.⁵ Caminin esas öğeleri Büyük Selçuklu döneminde inşa edilmiştir.⁶ Şehrin eski yerleşim alanında yer alan cami, İslamiyet döneminde yapılan eski imaretin bir numunesi mahiyetindedir. Abbasi dönemi camisinden pek fazla kalıntı kalmamıştır. "Zamanla yangın, zelzele, savaş vb. nedenlerden dolayı yıpranan yapı tekrar onarılmıştır".⁷ Avlulu tipte eski Abbasi caminin (833-842) yerine yapılmış olan İsfahan Mescid-i Cuması'nın önemli bölümleri, 1072-1092 yılları arasında Melikşah zamanında inşa edilmiştir. Sonradan yapılan ilave ve onarımlarla büyük değişikliklere maruz kalan cami, dört eyvanlı avlulu plan şemasına sahip üzeri kubbe ve tonozlarla örtülü bir yapı haline dönüşmüştür.⁸

İsfahan Cuma Camiindeki alçı derz süslemeler, kuzeydoğu taçkapısında, güney eyvanın yan mekânlarında, kuzey eyvanın doğusunda yer alan sütunlu sahında ve sütunların yüzeylerinde, kuzey eyvan ve Terken Hatun kubbesinin arasındaki sütunlu sahında ve doğu eyvanın iç duvar yüzeylerinde görülmektedir. Bu süslemeler, hendesî, bitkisel ve yazılı (sülüs, tezyînî kûfî ve ma'kîlî) motifleri içermektedir. Süslemelerin arasında en çok rastlanan hendesî türdür. Bu süslemeler, sadece bir çizgi ve bir üçgen, bir çizgi ve bir daire, bir kare ve bir üçgen gibi bir veya iki basit hendesî motiflerden oluşmalarına rağmen farklı karakterler sergilemektedir. Hendesî unsurlardan sonra ikinci sırada gelen bitkisel alçı derz süslemeler, kıvrık dal, çiçek ve rumi motiflerini ihtivâ etmektedir. Yazı içeren alçı derz süslemelerdeki bitkisel motifler, kompozisyonu tamamlamak için tasarlanmıştır. Bunlarda görülen en yaygın yazı türü sülüs olup, en çok Allah'ın isim

⁵ Bkz. Asiyeh Cavadi, *Mimari-i İran*, Cilt II, (Tahran, Behnigâr, 1392), 606.; Mohammad Kerim Pirniya, *Sebk Şinasi-e Mimari-i İrani*, (Tahran, Suruş-i Daniş, 1383), 273.; Lütfullah Hünerfer, *Meydân-i Nakş-i Cihan-i İsfahan*, Hüner ve Merdom, Sayı 105, 28.

⁶ Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru Ahbâri İsfahân*, (Tahran, İntişarat-i Vehid, 1345), 16.; Eugenio Galdieri, "İsfahan: Maşğid-i Guma", *ISMEO*, Sayı 1-3, (1972-1973 ve 1984), 22-23, 31.; Muhammed Yusuf Keyani, *Tarihi Hunar-i Mimari-i İran der Devre-i İslami*, (Tahran, Semt, 1379), 58.; Andre Godard, *Athar-e Iran*, (E. Servikad-i Mukeddem, çev.), C. 1-2, (Meşhed, Kuds-i Rezevi Yayınevi, 1368), 38.; Lütfullah Hünerfer, *Gencine-i Âsâr-i Tarihi İsfahan*, C. 1, (Tahran, Sekafi, 1344), 67.

⁷ Muhammed Yusuf Keyani, *İslam Dönemi İran Mimarisi*, (K. Dilek, çev.), (Ankara, Kültür Bakanlığı, 2018), 43.

⁸ Bkz. Arthur Upham Pope, *Mimari-yi İran*, (G. Sadri, çev.), (Urumiye, Neşr-i Enzeli, 1363), 106.

ve sıfatları ile Muhammed kelimesini içermektedir. Sülûsten sonra ma'kilî yazı türüne rastlanmaktadır. Bu tür yazı, köşeli olduğu için kolayca kare veya dikdörtgen şekillerde yer alabilmektedir. Muhteva açısından en çok Allah'ın ismi, sıfatları ve Muhammed kelimesine rastlanmaktadır. Yazı içeren alçı derz süslemelerin arasında çok az sayıda tezyînî kûfî işlenmiş olup, sadece Allah'ın ismi ve Mülk kelimesinden ibarettir. Genel olarak bu yazı türündeki harflerin zülfesi rumi motifiyle tamamlanmıştır (Resim 2-16; Çizim 1-13).

2. Kazvin Mescid-i Haydariye'nin Büyük Selçuklu Dönemine Ait Alçı Derz Süslemeleri

Kazvin Mescid-i Haydariye, Tarihî kaynaklarında Cami-i Eshabı Ebu Hanife ve Cami-i Sağır (küçük)⁹ olarak anılmaktadır. Bu caminin diğer adları, Haydariye Camii ve Mescid-Medrese-i Haydariye'dir. Yapının tarih kısmını içeren herhangi bir kitâbe bulunmamaktadır. Bu yüzden caminin inşa tarihi konusunda farklı yorumlar bulunmaktadır. Fakat yapının iç mekân beden duvarları üzerindeki kûfî hatlı bir kitâbede, Kazvin valisi ve caminin banisi olan Emîr Humârtâş b. Abdullah-i İmâdî'nin ismi yazılmıştır. Tarihi kaynaklara bakıldığında, yapının Büyük Selçuklu döneminden önce inşa edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰ Tuğladan inşa edilmiş kare planlı yapı, Kazvin şehir merkezinde yer almaktadır. Cami günümüzde ibadete açık değildir.

Bu süslemeler beş çeşittir.

Kazvin Mescid-i Haydariye'nin iç mekânında tuğlaların arasındaki derzlere yapılan süslemeler, kûfî hatlı, hendesî ve bitkisel süslemeler şeklindedir. Bu süslemeler üç çeşittir. Birinci çeşit, ortasında bir çemberin bulunduğu çarpı işareti şeklindeki kesişen çizgiler ve ince kenarlı mercek motifinden oluşmaktadır (Resim 17). İkinci çeşit, çeşitli hendesî geçme (zencirek) motifini içeren şeritlerden ibarettir (Resim 18-19). Üçüncü çeşit ise, kare çerçeveye alınmış yapraklı Kûfî yazı karakterli "Allah" kelimesini ihtivâ eder (Resim 20; Çizim 14).

3. Kazvin Mescid-i Cuması'nın Büyük Selçuklu Dönemine Ait Alçı Derz Süslemeleri

Kazvin Cuma Camii; Kazvin şehir merkezinde, Debbağân Mahallesi, Şüheda Caddesinin batı tarafında yer almaktadır. Yapının diğer adları, Cami-i Kebir; Kazvin Mescid-i Cuması; Kazvin Ulu Camii ve Mescid-i Cami-i Atik'tir. İran'ın en eski cuma camilerinden sayılan Kazvin Cuma Camiinin, bir Sâsânî ateşgedesinin kalıntıları üzerine inşa edildiği bilinmektedir¹¹ Farklı dönemlerde yapılan eklemeler ve onarımlarla günümüze ulaşan cami, dört eyvanlı, avlulu ve mihrap önü kubbeli bir plana sahiptir. Yapılan araştırmalarda, caminin en eski bölümünün, güneydoğu köşede yer alan Tak-ı Hârûnî diye adlandırılan bölüm olduğu ifade edilmektedir.¹²

⁹ Bkz. Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn*, (Beyrut, el-Utâridî, 1987), 50-54.

¹⁰ Bkz. Kamran Sokhanpardaz, "Kazvin Mescid-i Haydariye'nin Büyük Selçuklu Alçı Süsleme ve Kitabeleri", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, C. 3, Sayı 6, 111.

¹¹ er-Râfî, *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn*, 40.

¹² Bkz. er-Râfî, *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn*, 40.; Gülriz, Muhammad Ali. Minuder, (Tahran, İntişarat-i Daneşgah-e Tahran, 1337), 165.; Nusretullah Meşkati, "Mescid-i Cami-i Kazvin", *İran-i İmruz*, (1320), 9-10: 18.; Rıza Nezeri Arşad ve Rıza Meşkini Asl, "Mescid-i Cami-i Kebir-i Kazvin", *Mescit*,

Cami günümüzde ibadete açık değildir. Kazvin Cuma Camii'nin kubbeli mekânındaki tuğlaların arasında görülen derzlere hendesî alçı süslemeler uygulanmıştır. Bu süslemeler, ortasında bir çemberin yer aldığı çarpı işareti şeklindeki kesişen çizgilerle ince kenarlı mercek motifinden oluşmaktadır (Resim 17; Çizim 15).

4. Gülpayegan Mescid-i Cuması'nın Büyük Selçuklu Dönemine Ait Alçı Derz Süslemeleri

Gülpayegan Cuma Camii (Gülpayegan Mescid-i Cuması), Büyük Selçuklu döneminde İsfahan'ın en önemli ilçelerden sayılan (İşraki, 1383, s. 104) Gülpayegan şehir merkezinde yer almaktadır. 1988 öncesi yayımlanan araştırmalarda yapının tarihlendirilmesi hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak 1988 yılında yapılan kazı çalışmaları sonucunda mihrabın toprağın altında kalan bölümünde bulunan kitâbesine göre, caminin kesin yapılış tarihinin 508/1115 olduğu tespit edilmiştir.¹³ Büyük Selçuklu döneminden sadece güney cephesindeki kubbeli mekân (kare planlı köşk tipli asıl ibadet mekânı) günümüze ulaşmıştır. Kaçar döneminde yapının kuzey ve güney cephelerine tuğladan birer büyük, doğu ve batı cephelerine ise birer küçük eyvan ilave edilerek yapı dört eyvanlı hale getirilmiş, bunların arasında kalan üstü örtülü bölümlerle de genişletilmiştir. Cami günümüzde ibadete açıktır.

Gülpayegan Cuma Camiinin asıl ibadet mekânında beden duvarları üzerinde alçı derz süslemeler bulunmaktadır. Bu süslemeler dört çeşittir. Birinci çeşit, kesişen bir çember ve çarpı işareti şeklindeki kesişen çizgilerden oluşmaktadır. İkinci çeşit, dört köşesine üslûplaştırılmış lale motifi yerleştirilen eşkenar dörtgen şekli ve çarpı işareti şeklindeki kesişen çizgilerin birleşmesinden meydana gelmektedir. Üçüncü çeşit, ikisi altta biri bunların üst ortasına yerleştirilmiş üç ters üçgenden ibarettir. Dördüncü çeşit ise simetrik olarak uçları birbirine yakın iki üçgen ve bunların alt ve üst ortasında yerleştirilmiş birer çember motifinden oluşmaktadır (Resim 18-21; Çizim 16-19).

5. Sin Mescid-i Cuması'nın Büyük Selçuklu Dönemine Ait Alçı Derz Süslemeleri

Sin Mescid-i Cuması, İsfahan'ın 24 km. kuzeyinde, Sin köyünde bulunmaktadır. Tuğladan inşa edilmiş dikdörtgen planlı ve minareli yapı, açık avlulu ve tek eyvanlıdır. Cami günümüzde ibadete açıktır.

Büyük Selçuklu dönemine ait alçı derz süslemelerin en basit örneği, Sin Mescid-i Cuması'nın asıl ibadet mekânında bulunmaktadır. Söz konusu süslemeler, hendesî türde ve çarpı işareti şeklinde tasarlanmıştır. Aynı yapıda, asıl ibadet mekânına girişi sağlayan sivri kemerin karnında, tuğlaların arasındaki derzler, tüm açılırları farklı altıgenlerin birleşmesinden meydana gelen altı köşeli yıldızlar şeklinde

(1382), 67: 47.; Mehnaz Şayistefer, "Tezyinat-i Ketibe-i Mescid-i Cami-i Kazvin", Name-i Pejuhiş-i Ferhengi, (1387), 2: 53-78.

¹³ Bkz. Abdullah Kuçani, Berresi Ketibehay-e Tarihi Mescid-i Cami-i Gülpayegan, (Tahran:, Sazman-i Miras-i Ferhengi Senayi-i Desti ve Gerdişgeri, 1383), 8-9.; Lorenz Korn, The Great Mosque of Golpaygan: Architectural documentation and archaeological research 2007–2008, (Bamberg, Otto Friedrich University Bamberg, 2008), 1.

işlenmiştir. Bunların üzerine Ajde-kâri¹⁴ uygulanmıştır. Bu süslemeler, üslûplaştırılmış altı yapraklı çiçek ve çiçeğin yapraklarının etrafına ışınsal olarak yerleştirilen altı eşkenar üçgenden oluşmaktadır (Resim 22-24; Çizim 20-21).

6. Ardîstân Cuma Camii'nin Büyük Selçuklu Dönemine Ait Alçı Derz Süslemeleri

Ardîstân Cuma Camii (Ardistan Ulu Camii, Mescid-i Cami-i Ardistan), İsfahan'ın 108 km. kuzeyinde, Ardîstân'ın şehir merkezinde Mehâl mahallesinde yer almaktadır. Kuzey-güney doğrultusunda uzanan cami, dıştan düzgün olmayan dikdörtgen planlı, avlulu, dört eyvanlı ve mihrap önü kubbeli bir yapıdır. Cami günümüzde ibadete açıktır.

Ardîstân Cuma Camii'ndeki hendesî alçı derz süslemelere, yapının kubbeli mekânı ile güney eyvanındaki tuğlaların arasında bulunan derzlerde rastlanmaktadır. Bu süslemeler beş çeşittir. Birinci çeşit, kesişen bir çember ve çarpı işareti şeklindeki kesişen çizgilerden oluşmaktadır. İkinci çeşit, kare çerçevede simetri eksenini 45 derece olan iki ikizkenar üçgen ve bunların içerisine yerleştirilmiş üçer küçük ikizkenar üçgenlerden ibarettir. Üçüncü çeşit, kare çerçevede kesişen çarpı işareti şeklindeki kesişen çizgiler ile içi daire şeklinde boş küçük kareden oluşan süslemedir. Dördüncü çeşit, kare çerçevede çarpı işareti şeklindeki kesişen çizgiler ve eşkenar dörtgenden oluşmaktadır. Beşinci çeşit ise sadece kubbeli mekânda görülen yapraklı küfi hatlı "Allah", "el-Minnetu", "lillah" ve "el-Mulku" kelimelerden ibarettir (Resim 25-31; Çizim 22-26).

7. Zevvare Mescid-i Cuması'nın Büyük Selçuklu Dönemine Ait Alçı Derz Süslemeleri

Zevvare Mescid-i Cuması (Zevvare Cuma Camii), İsfahan'a 133, Ardîstân'a 15 km. mesafedeki, Zevvare şehrinin kuzeydoğu kısmında bulunmaktadır. Dört eyvanlı plan şemasında tamamen tuğladan inşa edilmiş olan yapı, dikdörtgen bir alana oturmaktadır. Caminin asıl mihrabı, kible duvarı üzerinde bulunmaktadır. Asıl ibadet mekânına bağlı olan doğu ve batı yönündeki yan mekânlarda da birer küçük mihrap yer almaktadır. Cami günümüzde ibadete açıktır.

Zevvare Mescid-i Cuması'ndaki alçı derz süslemeler, beş çeşittir. Birinci çeşit, dikey dikdörtgende çarpı işareti şeklindeki kesişen çizgilerin oluşturduğu üçgenler ve onların içinde yer alan içi dolu birer küçük üçgenden oluşmaktadır. Üstteki içi dolu üçgen, düz, alttaki ise ters yapılmıştır. İkinci çeşit, caminin ana mihrabının sol tarafındaki (doğu yönündeki yan mekâna açılan) kemerin karnında sekizgen şeklindeki tuğlaların arasında görülen hendesî motifleri ihtivâ etmektedir. Bu süslemeler, içine üçer küçük üçgen yerleştirilen dört uçurtma motifinin birleşmesinden meydana gelmektedir. Kubbeli mekâna girişi sağlayan sivri kemerli açıklığın sağ tarafındaki (batı yönündeki yan mekâna açılan) kemerin karnında aynı süsleme kompozisyonu tekrar edilmiştir. Üçüncü çeşit, kubbeli mekâna girişi

¹⁴ Ajde-kâri süzgeç biçimli yüzeylere sahip alçı işçiliğine denilmektedir. Ajde-kâri'de genellikle hendesî motifler bulunmaktadır (Bkz.: Ali Akbar Dehkoda, *Lugatnâme*, C. 1, (Tehran, University of Tehran Press, 1998), 183.). İran'da Büyük Selçuklu geleneğine bağlanan bu tarz alçı süsleme sanatı Anadolu'da benimsenip yaygınlaşmamış, sadece birkaç örnekte farklı şekillerde uygulanmıştır. (Bekir Eskici, "Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemlerinde Alçı Mihraplar", *Sanat Tarihi Dergisi*, C. 15, Sayı 1, 60.)

sağlayan sivri kemerli açıklığın sol tarafındaki (doğu yönündeki yan mekâna açılan) kemerin karnında sekiz köşeli yıldız şeklinde tasarlanan tuğlaların arasında düzenlenen hendesî motifleri ihtivâ etmektedir. Burada görülen haçvari şekiller, içinde üçer küçük üçgen bulunan dört uzun altıgenin birleşmesinden meydana gelmektedir. Dördüncü çeşit ise, kubbeli mekâna girişi sağlayan sivri kemerin karnına işlenmiştir. Buradaki süsleme, kelebek şeklinde tasarlanmış tuğlaların arasındaki altıgen ve altı köşeli yıldızların içine yerleştirilen motifleri ihtivâ etmektedir. Altıgenlerde altı köşeli yıldız, ve onun içinde merkezinde çember bulunan küçük bir altı köşeli yıldız yer almaktadır. Aynı süsleme kompozisyonu, kelebek şekilli tuğlaların arasında düzenlenen altı köşeli yıldızların içinde görülmektedir. Ancak buradaki altı köşeli yıldızların eşkenar üçgen şeklinde olan kollarında içi dolu birer küçük eşkenar üçgen şekline yer verilmiştir. Beşinci çeşit ise, caminin ana mihrabının sağ tarafındaki (batı yönündeki yan mekâna açılan) kemerin karnında bulunmaktadır. Bu süsleme, kolları sivri sekiz kollu yıldız şeklindeki tuğlaların arasında düzenlenen hendesî motifleri ihtivâ etmektedir. Söz konusu motifler, içinde birer küçük ikizkenar üçgenin yer aldığı dört düzgün olmayan altıgenlerin birleşmesiyle oluşmaktadır (Resim 32-33; Çizim 27-28).

Sonuç

Büyük Selçuklu dönemi camilerinde tuğla süsleme, alçı süsleme, alçı derz süsleme (tuğlaların arasındaki derzlerde yapılmış süslemeler), ahşap süsleme, çini süsleme ve çini mozaik gibi farklı süsleme tarzları mevcuttur. Bu çalışmada “tuğlaların arasındaki derzlerde yapılmış alçı süsleme” anlamına gelen “alçı derz süsleme” terimi, İngilizce “brick-end plug” teriminin çevirisi olarak kullanılmıştır. Alçı derz süsleme, stuko’dan farklıdır. Zira bu tür süsleme, uygulanış itibarıyla tuğla süsleme ve alçı süsleme türlerinin birleşimidir. Bu araştırmanın sonuçlarına göre, Kazvin, Gülpayegan ve Ardistân Cuma camileri ile Kazvin Mescid-i Haydariye, Sin ve Zevvare Mescid-i cumalarında, tuğlalar arasındaki derzlerde işlenmiş alçı süslemeler, hendesî, bitkisel ve yazılı motifleri içermektedir. Kalıplama ve kazıma tekniğinde işlenmiş bu süslemeler, camilerin hem iç yüzeylerinde hem de dışta görülmektedir. Derzlerde kullanılan hendesî süslemeler, basit motiflerden oluşmaktadır. Örneğin Büyük Selçuklu dönemine ait alçı derz süslemelerin en basit örneği, Sin Mescid-i Cuması’nın asıl ibadet mekânında bulunmaktadır. Söz konusu süslemeler, hendesî türde ve çarpı işareti şeklinde tasarlanmıştır. Yazı içeren alçı derz süslemelerdeki bitkisel motifler, kompozisyonu tamamlamak için tasarlanmıştır. Bu tür alçı derz süslemelerde, sülüs, tezyînî kûfî ve ma’kılî olmak üzere üç tür yazı kullanılmıştır. Söz konusu süslemeler İsfahan Cuma Camii, Kazvin Mescid-i Haydariye ve Ardistân Cuma Camii’nde bulunmaktadır. Büyük Selçuklu dönemine ait alçı derz süslemelerin benzer örnekleri, bu dönemden önce ve sonraki dönemlere ait binalarda da görülmektedir. Bu süslemelere benzer örnekler, Abbâsîler (750-1258), Karahanlılar (840-1212), Gazneliler (963-1186), Büveyhîler (934-1055) ve İlhanlılar (1256-1335) dönemine ait binalarda da görülmektedir. Örneğin İlhanlı eserler, Kümbet-i Sebz Türbesi, İmamzade Muhammed Türbesi, Bestam Kâşane Kulesi ve İmamzade Ahmed b. Kasım Türbesine ait süslemelerin genel görünümü, Ardistân Cuma Camii ve Gülpayegan Cuma Camii’nin alçı derz süslemeleri ile benzerlik göstermektedir (Tablo 1).

Karahanlılar Dönemi eserleri, Vabkent Minaresi ve Buhara Muğak Attari Camii'nde bulunan bazı süslemeler, Gülpayegan Cuma Camii'nin alçı süslemelerinin bazı örnekleri ile benzerlik arz etmektedir (Tablo 2).

Kısaltmalar

Çev.	: Çeviren
C.	: Cilt
s.	: Sayfa
Bkz.	: Bakınız

Kaynakça

- Azizpour, Şadabe. ve Salehi Kaheki, Ahmed. *Nukuş ve Ketibehay-i Mesacid-i Cami-i Gülpayegan, Ardîstân ve Zevvare*, Tahran: İntisarat-i Güldeste, 1393.
- Bakirer, Ömür, "Study on the Use of Brickbonds in Anatolian Seljuk Architecture", METU: Journal of the Faculty of Architecture, Volume VI, 143.
- Cavadi, Asiye, *Mimari-i İnan*, C. I2, Tahran: Behnigâr, 1392.
- Dekhoda, Ali Akbar. *Lugatnâme*, C. I, Tehran: University of Tehran Press, 1998.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym. *Zikru Ahbâri İsfahân*, Tahran: İntişarat-i Vehid, 1345.
- er-Râfîf, Abdülkerîm b. Muhammed. *Et-Tedvîn fi Ahbâri Kazvîn*, Beyrut: el-Utârîdî, 1987.
- Eskici, Bekir, "Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemlerinde Alçı Mühraplar", Sanat Tarihi Dergisi, 2006, C. 15, Sayı 1, 60.
- Galdieri, Eugenio. "İsfahan: Masğid-i Guma", *ISMEO*, Volume 1-3: 22-23, 31.
- Godard, Andre. *Athar-e İnan*, (E. Servikad-i Mukeddem, çev.), C. 1-2, Meşhed: Kuds-i Rezevi Yayınevi, 1368.
- Gülriiz, Muhammad Ali. *Minuder*, Tahran: İntişarat-i Daneşgah-e Tahran, 1337.
- Halimi, Muhammad Hüseyin. *Zibayişinasi Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*, Tahran: İntisarat-i Kadyani, 1390.
- Hünerfer, Lütfullah. *Gencine-i Âsâr-i Tarihi İsfahan*, C. 1, Tahran: Sekafi, 1344.
- Hünerfer, Lütfullah, "Meydân-i Nakş-i Cihan-i İsfahan", Hüner ve Merdom, Sayı 105, 28.
- Keyani, Muhammed Yusuf. *İslam Dönemi İnan Mimarisi*, (K. Dilek, çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı, 2018.
- Keyani, Muhammed Yusuf. *Tarihi Hunar-i Mimari-i İnan der Devre-i İslami*, Tahran: Semt, 1379.
- Keyani, Muhammed Yusuf. *Tezyinat-ı Vabesteh be Mimari-i Devran-i İslami*, Tahran: Miras-i Ferhengi, 1376.
- Kuçani, Abdullah. *Berresi Ketibehay-e Tarihi Mescid-i Cami-i Gülpayegan*, Tahran: Sazman-i Miras-i Ferhengi Senayi-i Desti ve Gerdişgeri, 1383.
- Korn, Lorenz. *The Great Mosque of Golpaygan: Architectural documentation and archaeological research 2007–2008*, Bamberg: Otto Friedrich University Bamberg, 2008.
- Mahiru-nakş, Mahmut. *Mirâs-i Acurkâri-i İnan*, Tahran: Süruş, 1380.
- Meşkatî, Nusretullah. "Mescid-i Cami-i Kazvin", *İnan-i İmrüz*, Sayı 9-10: 18.
- Nezeri Arşad, Riza ve Meşkini Asl, Riza. "Mescid-i Cami-i Kebir-i Kazvin", *Mescit*, Sayı 67: 47.
- Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992.
- Pirniya, Mohammad Kerim. *Sebk Şinasi-e Mimari-i İrani*, Tahran: Süruş-i Daniş, 1383.
- Pope, Arthur Upham. *Mimari-yi İnan*, (G. Sadri, çev.), Urumiye: Neşr-i Enzeli, 1363.
- Sokhanpardaz, Kamran, "Kazvin Mescid-i Haydariye'nin Büyük Selçuklu Alçı Süsleme ve Kitabeleri", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, C. 3, Sayı 6, 111.

Stronach, David and Young, Cuyler, "Three Seljuq Tomb Tower", Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies, Volume 4, 5.

Şayistefer, Mehnaz. "Tezyinat-i Ketibe-i Mescid-i Cami-i Kazvin", *Name-i Pejuhiş-i Ferhengi*, Sayı 12: 53-78.

<https://okuryazarim.com/mugak-attari-cami/> (Son Erişim: 1 Mayıs 2021)

<https://commons.wikimedia.org/wiki/> (Son Erişim: 1 Mayıs 2021)

Resim ve Çizimler

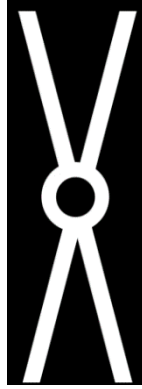
(Kaynağı belirtilmeyen resimler yazara aittir.)



Resim 1: İsfahan Mescid-i Cuması Büveyhiler Dönemine Ait Alçı Derz Süsleme Örnekleri



Resim 2: İsfahan Mescid-i Cuması'nın Alçı Derz Süslemeleri



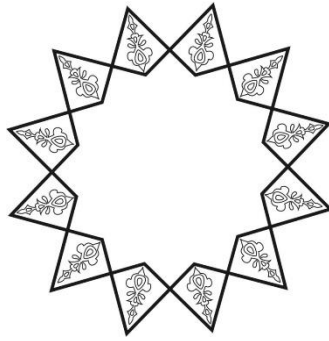
Çizim 1: İsfahan Mescid-i Cuması Melikşâh Kubbesindeki Alçı Derz Süslemeleri



Resim 3: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği



Resim 4: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği



Çizim 2: İsfahan Mescid-i Cuması'nın Kuzey Doğu Taçkapısı Alçı Derz Süslemeleri

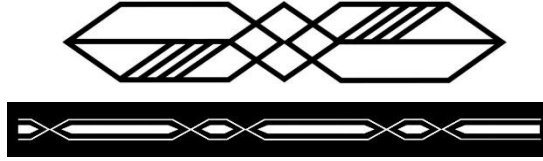
(Kaynak: İran Kültürel Miras, El Sanatları ve Turizm Kurumu Arşivi'nden)



Resim 5: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örnekleri



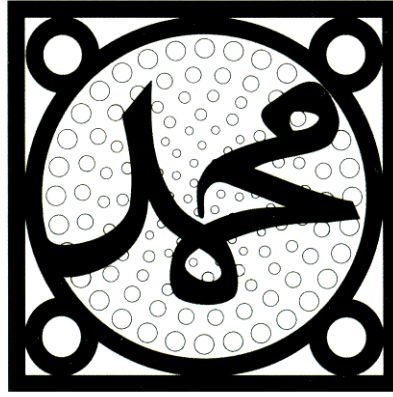
Resim 6: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örnekleri



Çizim 3: İsfahan Mescid-i Cuması'nın Kuzey Doğu Taçkapısı Alçı Derz Süslemeleri



Resim 7: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

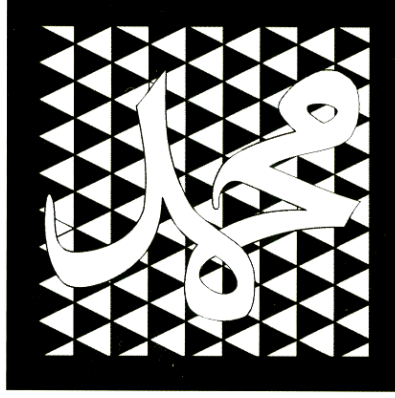


Çizim 4: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390). *Zıbyışınası Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*. Tahran: İntisarat-i Kadyani.



Resim 8: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

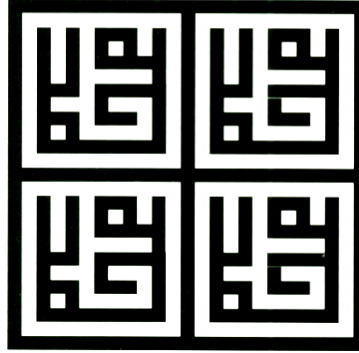


Çizim 5: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390). *Zibayişinasi Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*. Tahran: İntisarat-i Kadyani.



Resim 9: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği



Çizim 6: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390). *Zibayişinasi Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*. Tahran: İntisarat-i Kadyani.



Resim 10: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

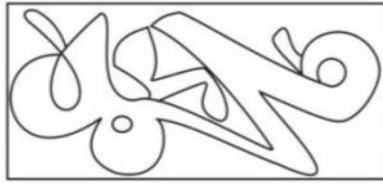


Çizim 7: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390). *Zıbyışınası Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*. Tahran: İntisarat-i Kadyani.



Resim 11: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

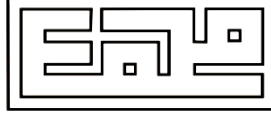


Çizim 8: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390). *Zıbyışınası Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*. Tahran: İntisarat-i Kadyani.



Resim 12: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

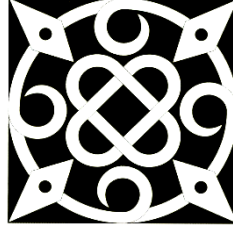


Çizim 9: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390). *Zibayışınası Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*. Tahran: İntisarat-i Kadyani.



Resim 13: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği



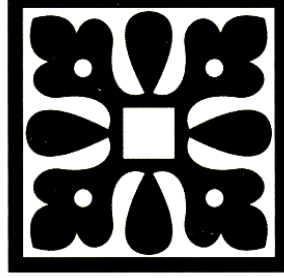
Çizim 10: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390). *Zibayışınası Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*. Tahran: İntisarat-i Kadyani.



Resim 14: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390). *Zibayışınası Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*. Tahran: İntisarat-i Kadyani.



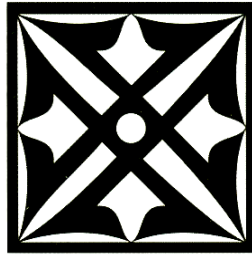
Çizim 11: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390).
Zibaişinasi Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan. Tahran: İntisarati Kadyani.



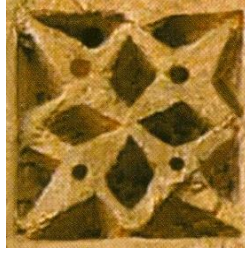
Resim 15: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390).
Zibaişinasi Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan. Tahran: İntisarati Kadyani.



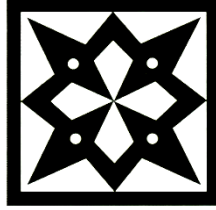
Çizim 12: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390).
Zibaişinasi Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan. Tahran: İntisarati Kadyani.



Resim 16: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

Kaynak: Halimi, M. H. (1390). *Zibayışinasi Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*. Tahran: İntisarati Kadyani.



Çizim 13: İsfahan Mescid-i Cuması Alçı Derz Süsleme Örneği

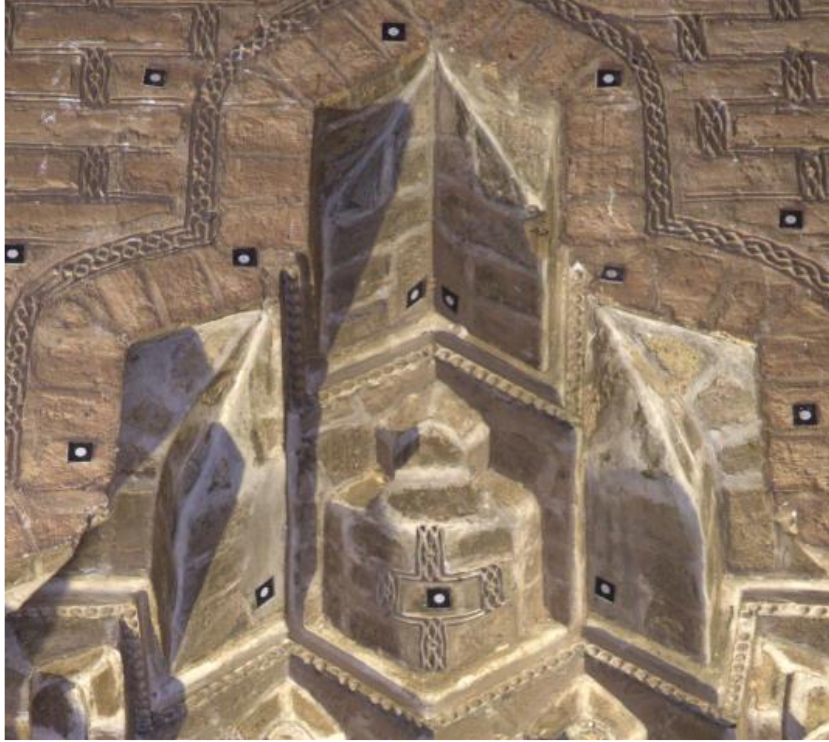
Kaynak: Halimi, M. H. (1390). *Zibayışinasi Hat der Mescid-i Cami-i İsfahan*. Tahran: İntisarati Kadyani.



Resim 17: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Derz Süsleme Örneği



Resim 18: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Derz Süsleme Örneği



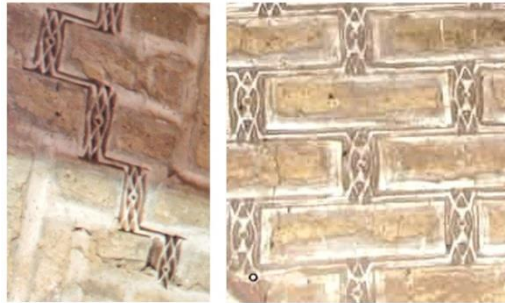
Resim 19: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Derz Süsleme Örneği



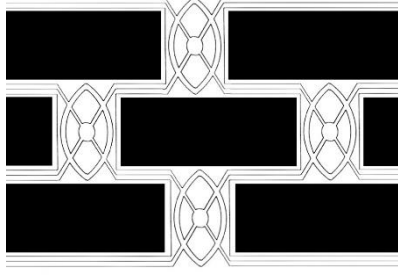
Resim 20: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Derz Süslemeleri



Çizim 14: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Derz Süsleme Örneği



Resim 21: Kazvin Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



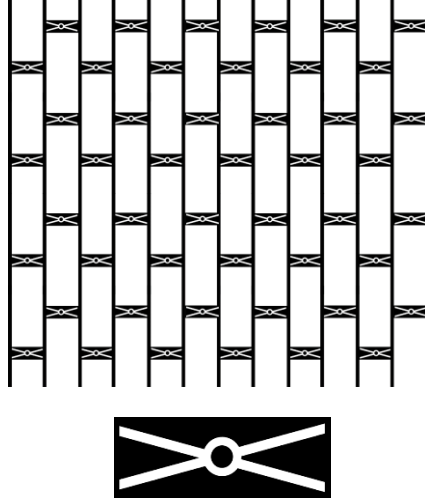
Çizim 15: Kazvin Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Resim 22: Gülpayegan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



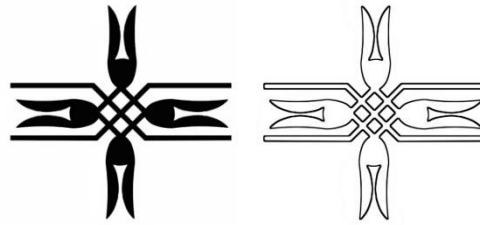
Resim 23: Gülpayegan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Çizim 16: Gülpayegan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Resim 24: Gülpayegan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



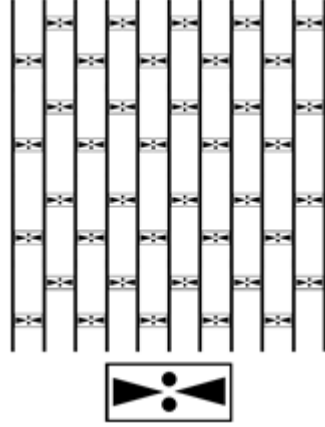
Çizim 17: Gülpayegan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Çizim 18: Gülpayegan Cuma Camii
Alçı Derz Süslemeleri



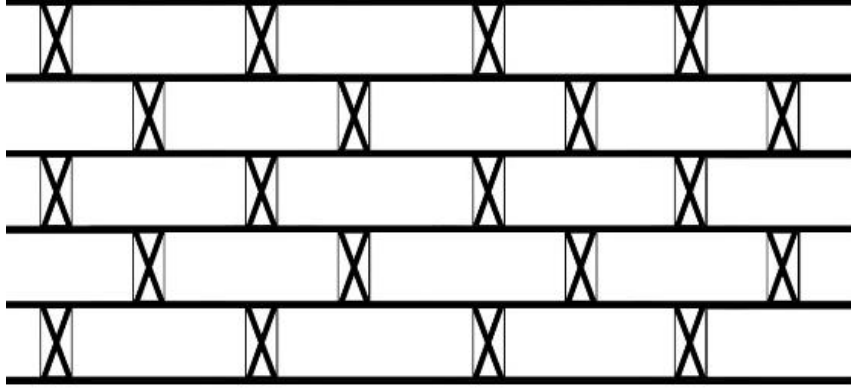
Resim 25: Gülpayegan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Çizim 19: Gülpayegan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



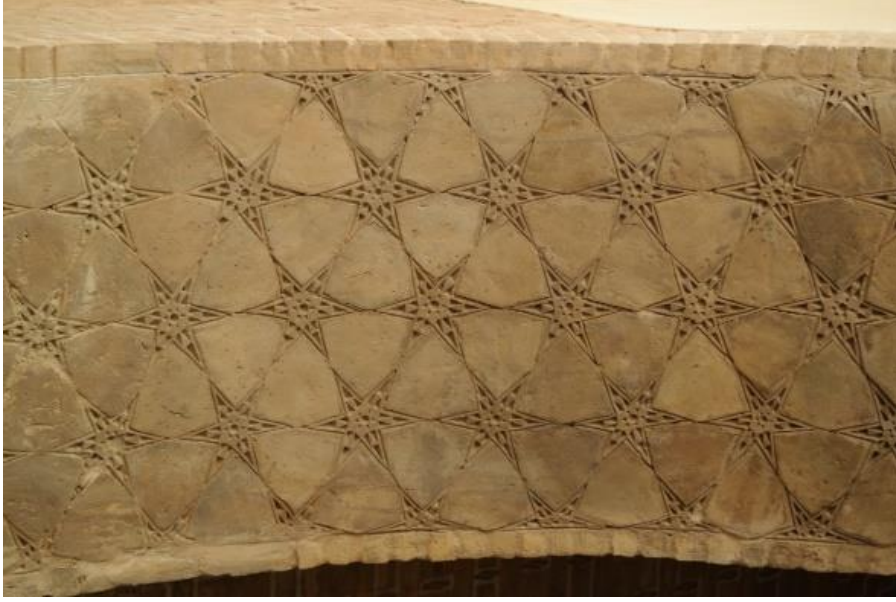
Resim 26: Sin Mescid-i Cuması Alçı Derz Süslemeleri



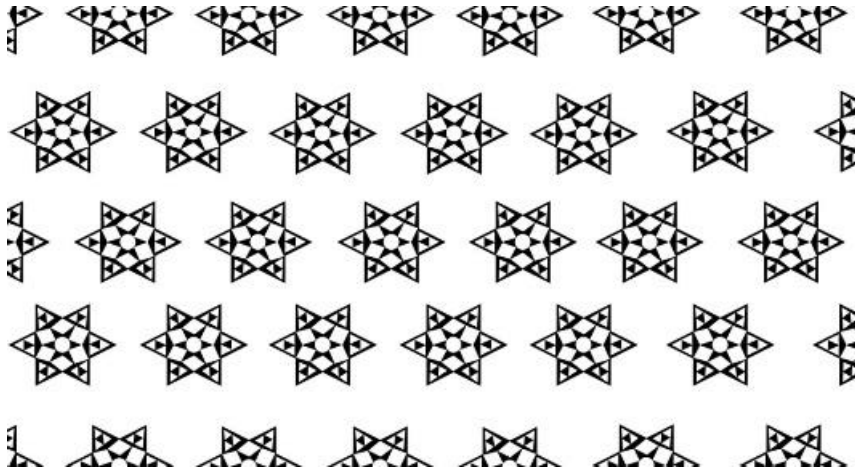
Çizim 20: Sin Mescid-i Cuması Alçı Derz Süslemeleri



Resim 27: Sin Mescid-i Cuması Alçı Derz Süslemeleri



Resim 28: Sin Mescid-i Cuması Alçı Derz Süslemeleri



Çizim 21: Sin Mescid-i Cuması Alçı Derz Süslemeleri



Resim 29: Ardistân Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



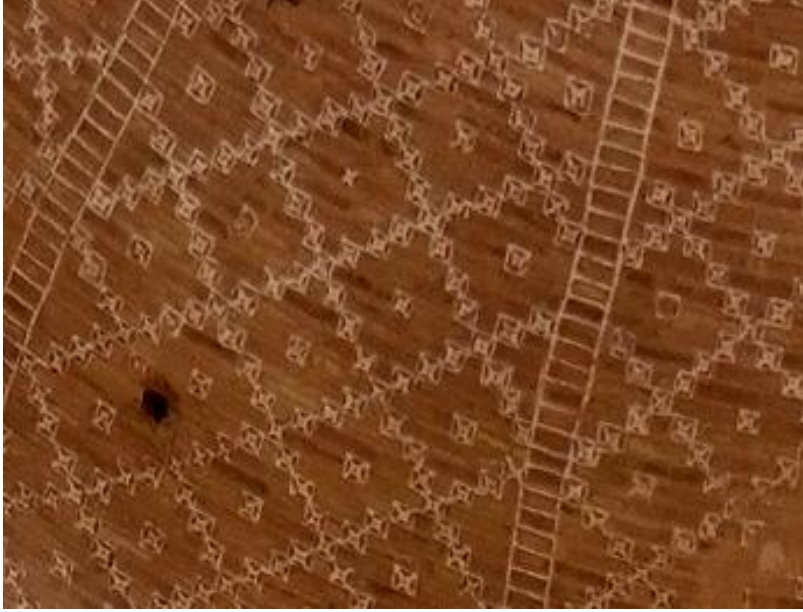
Çizim 22: Ardistân Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



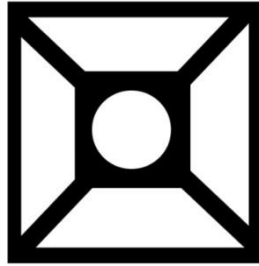
Resim 30: Ardistan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Çizim 23: Ardistan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



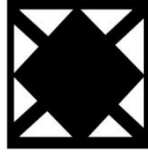
Resim 31: Ardistan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Çizim 24: Ardistan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Resim 32 : Ardistân Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Çizim 25: Ardistân Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



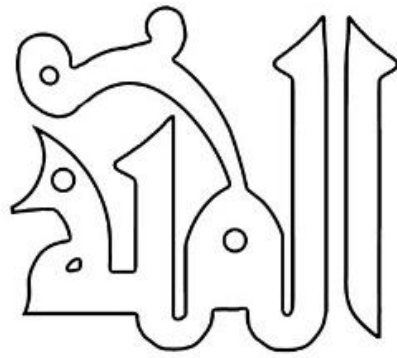
Resim 33: Ardistân Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Resim 34: Ardistân Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



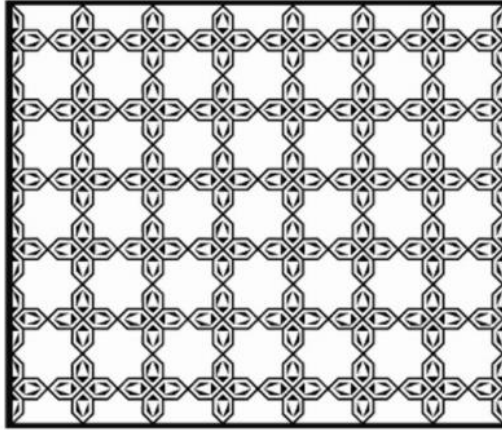
Resim 35: Ardistan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Çizim 26: Ardistan Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri

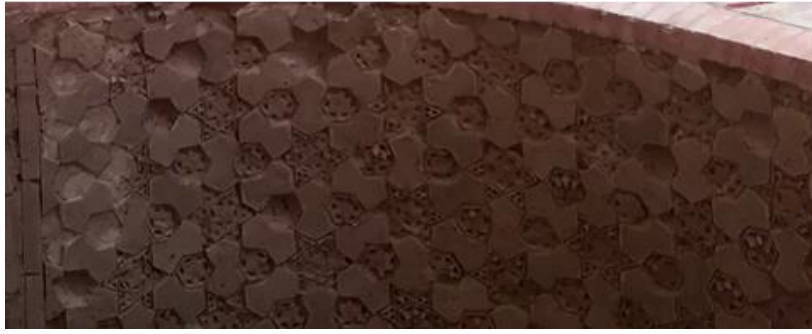


Resim 36: Zeyvare Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri

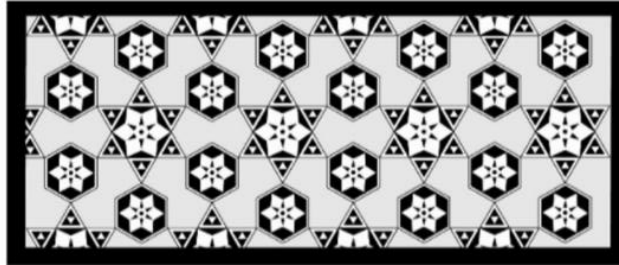


Çizim 27: Zeyvare Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri

Kaynak: Azizpour, Ş. ve Salehi Kaheki, A. (1393). *Nukuş ve Ketibehay-i Mesacid-i Cami-i Gülpayegan, Ardistân ve Zeyvare*. Tahran: İntisarar-i Güldeste.









Resim 37: Zevvare Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri



Çizim 28: Zevvare Cuma Camii Alçı Derz Süslemeleri

Kaynak: Azizpour, Ş. ve Salehi Kaheki, A. (1393). *Nukuş ve Ketibehay-i Mesacid-i Cami-i Gülpayegan, Ardistan ve Zevvare*. Tahran: İntisarat-i Güldeste.

	İmamzade Ahmed b. Kasım, İran, Kum		
	Bestam Kaşane Kulesi, İran, Simnan, Bestam		Gülpayegan Cuma Camii
	İmamzade Muhammed, İran, Simnan, Bestam		Ardıştan Cuma Camii
	Kümbet-i Sebz, İran, Kum		

Tablo 1: Büyük Selçuklu Alçı Derz Süslemelerinin İlhanlı Dönemi Süslemeleri ile Karşılaştırılması

<p>1</p> 	<p>Muğak Attari Camii - Özbekistan, Buhara</p>		<p>Gülpayegan Cuma Camii</p>
<p>2</p> 	<p>Vabkent Mınaresi – Özbekistan, Vabkent</p>		<p>Gülpayegan Cuma Camii</p>

Tablo 2: Büyük Selçuklu Alçı Derz Süslemelerinin Karahanlı Dönemi Süslemeleri ile Karşılaştırılması

Numaralandırılmış Resimlerin Kaynağı:
1: <https://okuryazarim.com/mugak-attari-cami/>
2: <https://commons.wikimedia.org/wiki/>

KLASİK ARAP GRAMERİNDE 'İLLETİN TAKSİMİ
THE DISTRIBUTION OF THE 'ILLET IN THE CLASSIC ARAB GRAMER**Abdulhamit TURGUT**

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı

turgutislam4773@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6734-0577

Öz*

Arap gramerinde 'illet olgusunun ihtilafı bir konu olduğu bir gerçektir. Fakat klasik nahivciler veya çağdaş nahivciler olsun, nahiv konuları arasındaki bağlantıyı sağlayan 'illeti tamamen reddetmemişler. Yaklaşımlarına göre nahiv 'illetlerini kullanmışlardır. Elbetteki nahivciler, nahiv 'illetleri ve inceliklerini araştırma konusunda bir değıldirler. Bunlardan bazıları, kaybolan eşyasını arayan şahıs gibi nahiv 'illetlerini nerede bulmuşlarsa almışlar. Bazıları da nahiv 'illetlerini ele alıp sadece onları rivayet etmiş. Bazıları da nahiv 'illetlerini nahiv hükümünün sıhhatine delil getirmekle yetinmiştir. Fakat nahivde 'illetin varlığını kabul etme ilkesinden hiçbir zaman vazgeçmemişler. Bu anlayış çerçevesinde 'illet konusunu ele aldığımızda, 'illetin kısımları ve 'illet bulma yöntemlerinin belirlenmesinde de nahivciler tarafından birçok değerlendirme yapılmıştır. Biz de bu çalışmamızda Arap dili gramerinde 'illetin kısımları ve 'illeti bulma konusunda nahivcilerin takip ettikleri yöntemleri açıklayıp analiz etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, 'illet, Ta'lil, Ma'lul, Mesaliku'l-ille.**Abstract**

It is a fact that the phenomenon of 'illet is a subject in Arabic grammar. But whether classical nahivists or true nahivists, they completely denied what they got when their nahiv connections were obtained. According to their approach, they used the nahiv maladies. Of course, nahiv scholars are not one in researching nahiv 'illets and subtleties. They took their nahiv 'illets wherever they found, like the person who searched for his lost belongings, hidden from them. Some of them took the nahiv illets and narrated only them. Some of them were contented with seeing the nahiv illets as evidence for the validity of the verdict of nahiv. But he never gave up on the principle of accepting the existence of the 'illet in nahiv. Within the framework of this understanding, when we consider the issue of 'illet, the evaluation given by nahiv scholars has been made in determining the parts of the parish and the methods of finding a state. In our study on Arabic grammar, we explained and analyzed the methods followed by the nahivists in finding the illness in Arabic language grammar.

Key words: Nahiv, illet, Ta'lil, Ma'lul, Mesaliku'l-ille

* Bu çalışma 2020 tarihinde tamamladığımız "Arap Dili Gramerinde Ta'lil" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This study was prepared on the basis of the doctoral thesis entitled "Tallil in Arabic Language Grammar", which we completed in 2020.

Giriş

'İllet ve ta'lîl terimleri عِلَّة fiili kökünden türemişlerdir. Bu kök sözlükte "birini bir şeyle meşgul etmek, artarda su içmek, ikinci defa su içmek veya içirmek" anlamlarında kullanılmıştır. 'İllet ve ta'lîl kelimelerine istilahta yüklenen anlamlar ise şöyledir: 'illet Hükmün oluşmasının hikmeti, başka bir ifadeyle, Araplar bir kelimeyi kullandıkları zaman mülahaza ettikleri durum veya hükmün gerçekleşebilme şartlarının tamamı. Ta'lîl ise, bir şeyin sebebini belirtmek ve delil ile ispat etmektir.¹

Hâlîl b. Ahmed'den (ö. 175/791) beri bütün nahiv ekolleri, 'illet ve ta'lîl prensibi üzerinde durarak her bir nahiv kuralını 'illetlendirmişlerdir. Rivâyet edildiğine göre Hâlîl'e, ortaya koyduğu nahiv 'illetlerini Araplardan mı aldığı yoksa kendisinin mi ortaya koyduğu sorulduğunda Arapların kendi seciyelerine göre konuştuklarını, onlardan nakledilmemiş olsa da, 'illetin konuştuklarında akıllarında var olduğunu kendisinin de buna göre 'illetleri belirlediğini söylemiştir.²

Hâlîl'den sonra nahivcilerin önünde 'illetler konusu açılmış ve birçok nahivci, bu konu üzerinde çalışma yapmışlardır. Ortaya konulan nahiv kitapları, genelde kuralları ortaya koyup bununla ilgili ayrıntıları açıklayarak örneklerle konuyu izah etmektedirler. Bunu yaparken de zaman zaman kuralların ortaya konuş sebeplerinden söz etmişlerdir. Bazı nahiv kitaplarında ise, 'illetler konusu esas alınıp buna göre tasnif edilmişlerdir.

Zeccâcî'nin (ö.337/949) *el-İzâh fî 'İleli'n-Nahv'i* ve İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Hasâis*'i bu tür kitapların ilk telif edilenleridir. Zeccâcî *el-İzâh*'ında nahiv 'illetlerinin çeşitlerini açıklamış ve birçok konudaki nahiv 'illetlerini sıralamıştır. Bu 'illetleri ortaya koyarken nahiv ekollerinin bu konudaki görüşlerine de yer vermiştir. Kitabının sonunda da "muhtelif meseleler" başlığıyla yine konuyla ilgili çeşitli nahiv 'illetlerini ortaya koymuştur. Zeccâcî, kendi dönemine kadar bilinen 'illetleri tür ayrımı yapmadan toplamıştır. Bunu yaparken araya kendi görüşlerini de katmıştır. 'İlletlerin tarihçesini vermiş ve gelişimini ortaya koymuştur.³

İbn Cinnî *el-Hasâis*'inde 'illetler konusuna ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. Nahiv 'illetlerini diğer ilim dallarının 'illetleri ile kıyaslayarak fıkıhçıların 'illetlerinden çok kelamcıların 'illetlerine daha yakın olduğunu söylemiştir.⁴ Bazı 'illetlerin zorunluluk taşıdığını söyleyerek bunların, kelamcıların 'illetlerine benzediğini ifade etmiş ve örnek olarak kendisinden önce zamme bulunan elifin, vâv'a dönüşmesini göstermiştir.⁵ Ayrıca 'illetlerin tahsisi, 'illetlerin çatışması,

¹ Bk. Ahmet Tekin, *İbnu's-Şecerî'nin "el-Emâlî" Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 76.

² Ebu'l-Kâsim 'Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'İleli'n-nahv*, (Beirut: Dar'ün Nefais, 1399/1979), 65-66.

³ Zeccâcî, *el-İzâh*, (Mukaddime bölümü)

⁴ Ebu'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, (Kahire: nşr. Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1427/2006), I, 48.

⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 144.

'illetin 'illeti, 'illetlerin birden fazla örnekte geçerli olması, bir konunun iki 'illetle birden 'illetlendirilmesi gibi konuları kitabında etraflıca incelemiştir.⁶

Zeccâcî ve İbn Cinnî dışında da nahiv 'illetleri konusunda eser veren nahivciler olmuştur. Bunlar genellikle kitaplarına *İlelu'n-nahv* adını vermişlerdir. İbn Keysân Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî (ö.320/932), Kutrub adıyla bilinen Ebû Alî Muhammed b. el-Mustenîr (ö.206/821), İbnu'l-Varrâk (ö381/991), Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî (ö. 360/971'den önce) ve Ebû Osman Bekr b. Muhammed el-Mâzinî (ö.248/862) *İlelu'n- nahv* adıyla kitab yazan nahivciler arasında sayılabilir.

Süyûtî, (ö. 911/1505) *el-İktirâh fi 'İlmi Us'ûli'n-Nahv* adlı kitabında 'illetler konusuna geniş yer vererek öncekilerin bu konudaki görüşlerini nakletmiştir.⁷ 'İllet alanında yarışan nahivcilerin her biri kendi görüş açısına göre yeni bir 'illetlendirme yaparak bu alandaki maharetlerini göstermeye çalışmışlardır.

Bizzat 'illetlerle ilgili eser vermiş olan nahivciler dışında Sîbeveyhi (ö. 180/796), *el-Kitâb*'da, el-Müberred (ö. 286/900) *el Muktedab*'da, İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) *el-Usûlfi'n-Nahv* adlı eserinde nahiv kurallarını açıklarken bunların 'illetleriyle ilgili bilgiler de vermişlerdir. Bunların dışında da klasik ve çağdaş dilciler nahiv 'illetleriyle ilgili farklı görüşler bildirmişlerdir.⁸

Dil de 'illet konusunu ele aldığımızda ise, 'illetin tasnifi ve kısımlarının belirlenmesin de birçok değerlendirmeye karşılaşıyoruz.⁹ Örneğin nahiv hükmünü esas alanlar, 'illeti mucib ve muccevvez olarak ikiye ayırır. Nahiv hükmünün genel mi veya değil mi şeklinde değerlendirenler, 'illeti muteaddî ve kâsire olarak ikiye ayırır. Bunların dışında da değerlendirmeler olmuştur.¹⁰

'İlletin kısımlara ayrılışının ne zaman başladığı konusu ihtilafıdır. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî dönemine baktığımızda, kendisi 'illetin kısımlarından doğrudan bahsetmemiştir. Fakat 'illetin teorik bir konu olarak ictihad'a meyilli olduğundan bahsetmiştir.¹¹ Sîbeveyhi dönemine baktığımızda, hocası Halil'den dil ile ilgili konularda onun birçok yönlendirmesinden istifade etmiştir. Bunu dil'in sırlarını ve nahiv hükümlerinin 'illetlerini anlama konusundaki hocasına sorduğu sorularla ortaya çıkartmıştır. Buna rağmen *el-Kitabı*'nda 'illetle ilgili müstakil bir bab oluşturmamış ayrıca 'illetin kısımlarından bahsetmemiştir. 'İlleti nahiv hükmü ile beraber zikretmiştir.¹² 'İllet kısımlarından bahseden ilk kişinin İbn Serrâc olduğu kaynaklarda yer almaktadır.¹³ Çünkü kendisi ilk olarak nahivcilerin 'illet olarak

⁶Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 1: 166-174.

⁷Abdurrâhman Celâleddin es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'İlmi us'ûli'n-nahv*, (Beyrut: nşr. Dâru'l-Beyrutî, 1427/2006), 98.

⁸ Bk. Abdulhamit Turgut, *Arap Dili Gramerinde Ta'lîl* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁹ Hasan Humeys Sa'îd el-Muleh, *Nazariyyetu't-ta'lîl fî'n-nahvi'l-'arabî beyne'l-kudemâ ve'l-muhdesîn*, (Amman: Daru's-Şuruk, 1420/2000), 106.

¹⁰ Derviş Ahmed, *et-Ta'lîlu'l-lugavî 'inde'l-bağdâdiyyîn*, (Cezair: Camiatu Vehrân, Kulliyetu'l-Adab, 1434/2013), 93.

¹¹ Ahmed, *et-Ta'lîlu'l-lugavî*, 94.

¹² Ahmed, *et-Ta'lîlu'l-lugavî*, 94.

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnu's-Serrâc el-Bağdâdî, *el-Usûl fî'n-nahv*, (Beyrut: nşr. Muessesetu'r-Risale, 1416/1996), 1:35.

belirlediklerini iki kısma ayırmıştır.¹⁴ İbn Serrâc'ın belirlediği bu iki çeşit 'illet; ta'lim'in eğitim ve öğretimi boyunca bu iki çeşit'in dışına çıkılmamıştır. Örneğin Süyûtî, bu hususta şöyle demektedir: “*Nahivcilerin 'illetleri iki çeşittir, bunlardan birinci 'illet, Arap kelamına götürür ve dillerinin kuralıyla uyumludur. İkinci 'illet ise, Arap kelamının hikmet ve 'illetini ortaya çıkarır*”.¹⁵

İbn Serrâc'tan sonra 'illet çeşitleri hakkında görüş beyan eden dil bilginlerinden birisi de Zeccâcî'dir. O, 'illetleri şu üç kısma ayırmıştır: Ta'limî, kıyâsî ve cedelî 'illetler.¹⁶ 'İlletin çeşitleri konusunda er-Rummânî'nin de (ö. 384/994) İbn Serrâc'ın metodunu izlediğini görüyoruz. Nitekim kendisi 'illetleri ikiye ayırmış: kıyâsî 'illetler (nahiv hükmünü 'illetlendirenler) ve hikemî 'illetler (nahiv hükmünün hikmetini ortaya koyanlar) olarak ikiye ayırmıştır.¹⁷

İbn Cinnî, 'illetlerin çeşitleri konusuna birçok zaviyeden bakmış, 'illetin şartları ve geçerliliği açısından 'illetleri muteaddî ve kâsir'e, etki açısından 'illetleri murekkeb ve basît olarak değerlendirmiştir.¹⁸ İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 577/1181) 'illetin çeşitleri hakkındaki görüşüne baktığımızda, 'illetin sıhhatı için tesiri(etki)şart koştuğundan nahiv 'illetlerini aklî 'illetlerle aynı şekilde değerlendirmiştir. *Lume'u'l-edille* eserinde “*vaz' açısından nahiv 'illetleri aklî 'illetlerin yerine kullanıldığından onlarla birebir aynı hükmü taşırlar*”.¹⁹ Şeklinde görüşünü ifade etmiştir.

Süyûtî'nin 'illetin çeşitleri konusunda, iki yol izlediğini görüyoruz. Birincisi; kendi ihtihadiyla yaptığı taksimat, bu taksimatta 'illetleri murekkeb ve basît olarak ikiye ayırmıştır. Süyûtî'nin 'illet çeşitleriyle ilgili izlediği ikinci yol ise, ed-Dîneverî'nin (ö. 490/1097) *Simâru's-sinâ'a fî 'ilmi'l-'arabiyye* adlı kitabında bahsettiği iki çeşit 'illeti nakletmiş. O, 'illetlerden birincisi Arap kelamında geçerliliği olan ve dil'in kurallarına uyumlu olan 'illet. İkincisi ise, Arap kelamındaki hikmeti ortaya çıkaran 'illettir. Birinci 'illet'i Araplar çok kullanır ve yelpazesi geniştir. Dilbilginleri bunlardan meşhur olanların sayısını yirmi dört olarak belirlemişlerdir.²⁰ Çalışmamızın bir diğer konusu olan mesaliku'l-'ille ('illet bulma yöntemleri) konusunda da nahivciler birçok değerlendirme yaptıkları görülür. Nahivcilerin Mesaliku'l-'ille'yi belirlemelerindeki amaç, 'illetin açığa çıkartılması ve sağlam kalabilmesini sağlamaktır.

Çalışmamızla ilgili Mehmet Cevat Ergin, “*Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine*”, Ali Bulut “*İbn Madâ'nın Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri*”, Rifat Resul Sevinç, “*Arapçada İletinin Yeri, Kabulü ve Reddi Konusunda Gramer Âlimlerinin İlette Yaklaşımı*” adlı makaleleri ve Mensur Teyfurov'un “*İbnu'l-Varrâk ve Nahvin İletlerine Bakışı*” adlarında yüksek lisans tezleri ve makaleler yazılmıştır. Bu çalışmaların başlıklarından da anlaşıldığı üzere İletkonusunu genel

14 Ahmed, *et-Ta'lilu'l-lugavî*, 95.

15 Süyûtî, *el-İktirâh*, 256.

16 Zeccâcî, *el-İzâh*, 78.

17 Muleh, *Nazariyyetu't-ta'lim*, 61-62.

18 İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 1: 145-146.

19 Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed, *el-Enbârî*, *Luma'u'l-edille* (Suriye:Dâru'l-Fikir, 1376/1957) 121-122.

20 Süyûtî, *el-İktirâh*, 71.

olarak ele almışlardır. Biz ise illetin kısımları ve illet bulma yöntemlerini irdelemeye çalıştık. İlletin kısımları ve illet bulma yöntemleri ile ilgili bu değişik değerlendirmelerin yapılmasının nedeni, nahivcileri farklı ictihad'a sevk eden etkenlerin bulunmasıdır. Örneğin dilbilimcinin akli yeteneği, yaşadığı kültür, mezhep ve dilbilimsel tecrübeleri bu etkenlere örnek olarak verilebilir.

1. Genel Kabule Göre 'İlletler

İlletin taksimi konusunda yaptığımız araştırma ve bunun neticesinde nahivcilerin genel değerlendirmesine göre 'illetler üç kısma ayrılmaktadır: Birinci 'illetler, ikinci 'illetler ve üçüncü 'illetler şeklindedir.

1. 1. Birinci 'İlletler

Zeccācī bu 'illete talimī 'illet demiş. Ona göre Talimī 'illetler Arapçayı öğrenmeye yarayan 'illetlerdir. "Arapçanın tamamını birebir Araplardan duymamışız bazısını duymuşuz benzerlerini de ona hamlediyoruz. Buna örnek; "فَمَّ زَيْدٌ فَهُوَ قَائِمٌ وَرَكِبَ زَيْدٌ فَهُوَ رَاكِبٌ" örneklerini Araplardan duyduk bu şekilde ism-i fail'i öğrendik ve bizde "ذَهَبَ فَهُوَ ذَاهِبٌ وَأَكَلَ فَهُوَ آكِلٌ".²¹ "Tālīmī 'illetlere bir örnek daha verirsek; "إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ" bu cümlede bulunan زيد kelimesini neyle mansūb yaptınız? Sorusunun cevabında 'inle mansūb olmuştur deriz. Çünkü 'in ismini nasb, haberini ref' ettiğini Araplardan öğrendik. Aynı şekilde "فَمَّ زَيْدٌ" örneğinde زيد kelimesini niçin merfū' yaptınız? Sorusuna cevaben deriz ki fail olduğundan dolayıdır".²² Bu ve buna benzer örnekler Zeccācī'ye göre tālīmī, diğer nahivcilere göre birinci 'illetlerdir.

1. 2. İkinci 'İlletler

Nahivciler, nahiv hükmüne 'illet bulma arayışların da vucūb ifade eden birinci 'illetin dışına çıktıklarında ikinci 'illetler alanına girmiş olurlar. Örneğin niçin fail merfū' mef'ülū bih niçin mansūbtur? Nahivciler bu sorunun cevabında şöyle derler; fail ile mef'ülū bih mana yönünden birbirine karışmaması ve aralarında bir fark'ın oluşması için farklı şekilde harelenmişlerdir derler. Örneğin: "ضرب سعيدٌ" ve "ضرب سميرا سعيدٌ" cümlesinde fail ile mef'ülūn hangileri olduğu hareke ile ortaya çıkmış oluyor.²³

Zeccācī, nahivcilerin ikinci 'illet olarak belirlediği bu 'illete kıyāsī 'illet demiş ve onu şöyle açıklamıştır. "Lafzī veya mane'vī bir benzerlikten dolayı bazı cümleleri diğerlerine kıyas ederek yapılan bu ameliyyeyi gerekçelendiren 'illetlerdir. Örneğin 'işminin nasb olmasının sebebini açıklarken şöyle deriz; 'İ muteaddi fiile benzediği için fiile kıyas edilmiş ve onun amelini almıştır. Arapların dil'ini takip etmek,

21 Zeccācī, *el-İzāh*, 64.

22 Zeccācī, *el-İzāh*, 64.

23 Ebu'l-Bekā' 'Abdullāh b. el-Huseyn, b. Abdillāh el-Ukberī el-Ezecī el-Bağdādī, *el-Lubāb fī 'ilel' binā' ve'l-i'rāb*, (Beyrut: 1415/1995), 1:152-153; Cādu's-Seyd Def'ullāh Abdullatīf Hāmid, *el-'İlletu'n-nahviyye*, (Mısır: Mecelletu Cāmiyeti Kurdefān el-Ādāb ve'd-Dirāsātī'l-İnsaniyye, 1435/2014), 9-10.

kelamlarına kıyas yapmak ve dilin devamlılığını-gelişmesini sağlamak ancak bu kıyāsî 'illetlerle mümkün olur".²⁴ demiştir.

1. 3. Üçüncü 'illetler

Nahivciler ikinci 'illetlerle de yetinmemişlerdir. Ta'lil yapma arzusuyla birçok 'illet getirebilmişlerdir. Örneğin mana açısından bir fark'ın oluşması için fail Merfū' mef'ul mansüb olmuştur demişler, peki niçin bunun tersi yani fail mansüb mef'ul merfū' olmamıştır? Nahivciler bu üçüncü 'illet olarak değerlendirdikleri 'illetide bu şekilde bulmuşlardır. Fetha hareketi hafif, damme ise ağırdır. Arapçada mef'ul çok kullanıldığından hareketlerden hafif olan fetha kendisine verilmiştir. Fail ise Arapçada az kullanılır ona da hareketlerden ağır olan damme verilmiştir.²⁵

Zeccāci bu üçüncü 'illete cedelî 'illet demiştir. Ona göre Cedelî 'illet, kıyāsî 'illetten mertebe olarak sonra gelen bütün 'illetlere cedelî 'illetler denilir. Üve amelde benzediği fiil arasındaki وجه الشبه (benzerlik yönünü)'i araştıran 'illetlere cedelî 'illetler diyebiliriz. Örneğin ڤhangî fiile benzetilmiş? Niçin mef'ulü öne çekilmiş? ve diğer birçok cedelî sorulara kadar bu böyle gider.²⁶

Genel olarak baktığımız da nahivcilerin bu illetlerle ilgili görüşleri şöyledir; dile faydası olan 'illetler; Tālīmī ve Kıyāsī 'illetlerdir. Tālīmī 'illetler nahvin bir konusunun benzerini açıklayan 'illetlerdir. Örneğin Araplardan duyulmasa da her fāilin merfū' olması gerçeği gibi. Kıyāsī 'illetler ise nahvin iki veya daha fazla konusu arasındaki benzerliği açıklayan 'illetlerdir. Örneğin ڤ'nin ismi ve mef'ulü bih arasındaki nasb konusundaki benzerliği açıklamak gibi. Cedelî 'illetler ise isminde de anlaşıldığı gibi sonu gelmeyen sorularla, Arapçayı öğrenmek isteyen kişinin zihnini yoran ve öğrenmeye faydası olmayan 'illetler olarak değerlendirmişler.

2. Etki Açısından 'illetler

Etki açısından 'illetler dört kısma ayrılır; Mūcibe, Mūcevize, Muhmele ve İ'tibatiye 'illetler.

2. 1. Mūcib 'illetler

Araplardan sema' yoluyla sabit olan bir tek nahiv hükmü veya terkiib durumunu açıklayan 'illetlerdir. Bu çeşit 'illet nahiv kuralının dışına çıkma veya red etme imkânı vermiyor. Çünkü bu 'illet gereklilik ifade eden kaidelerin ortaya çıkardığı etkiden kaynaklanır. İ'rāb, binā, tehir, takdim ve hazf gibi. Bu 'illetler var olana tabidirler, var olan onlara tabi değildir. Nahivciler mūcib 'illetlere örnek olarak ڤkelimesini verirler. Zira ڤ'nun i'rāb'ını gerektiren üç neden bulunur: Birincisi الشبه (benzerlik), ikincisi ڤkelimesinin zıddı olması ve üçüncüsü بعضkelimesinin benzeri olmasıdır. İşte bu üç 'illet ڤkelimesinin murab olmasını gerektirir çünkü bu şekilde Araplardan duyulmuş ve hiç kimsenin muhalefet etme yetkisi yoktur.²⁷

24 Zeccāci, *el-İzāh*, 64-65.

25 el-'Ukberī, *et-Tebyīn*, 1:152-153; Cādu's-Seyd, *el-'İlletu'n-nahviyye*, 10.

26 Zeccāci, *el-İzāh*, 65.

27 Muleh, *Nazariyyetu't-ta'lil*, 107-108.

İbn Cinnî, Araplardan sema' yoluyla gelen nahiv hükmünü vacip kılan 'illetlere mûcib demiştir. Fâilin merfû' olması, mefu'lün mansup olması ve muzafu ileyh'in mecrûr olması gibi. Çünkü bu 'illetler fâilin ref'ini mefu'lun nasbini ve muzafu ileyh'in cerrini gerektiren 'illetlerdir.²⁸ Zeccâcî bu 'illetlere Arapçayı öğrenmeye yarayan talimî 'illetler demiş²⁹ mûcib 'illetler kavramını kullanmamıştır.

2. 2. Mücevviz 'İlletler

Kelime veya terkipte Arapça kuralın caiz gördüğü konuyu açıklayan 'illetlerdir. Örneğin mebnî olan bir isme zarf izâfe edilirse, bu 'illet zarfın mebnî veya mu'rab olmasını caiz kılar.³⁰ İbn Cinnî mücevvez 'illetleri şöyle tanımlamıştır: *"okuması zor olsa da fasih kişinin okuyabileceği yerlerde gelen 'illetlerdir. Örneğin; عُصْفُور kelimesinin vâv'ı makabli meksur olduğunda yâ harfine dönüşür عُصْفُور ve عَصَافِير gibi. Zorluk olmasına rağmen ve "عُصْفُور" ve "عَصَافِير" de diyebilirsin. Aynı şekilde مِرْآةٌ ve مِرْآةٌ diyebildiğin gibi, biraz kendini zorlayıp aslına da döndürebilirsin مِرْآةٌ ve مِرْآةٌ olarak da okuyabilirsin".*³¹

2. 3. Mühmel 'İlletler

Ma'lûl'ünde herhangi bir etkisi olmayan mûcib 'illetlere denilir. Bu etkiyi engelleyen ya sonradan ortaya çıkmış bir mani oluşmuş veya ma'lûl hazf edilmiş olabilir. Birincisine örnek: *"إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ"* "Müminler ancak kardeşlerler" (el-Hucurât49/10) ayette görüldüğü gibi ن' den sonra gelen و onu amelden alıkoymuştur. İkincisine örnek ise: *"مَا كَانَ أَصْحَابُ النَّارِ إِذْ أُخْرِجُوا مِنْهَا أُمَّةً مِّنْ أُمَّةٍ يُعْتَبَرُونَ"* "Nahiv dersleri çok keyiflidir." görüldüğü gibi taaccüp üslubunda كازaid olarak gelmiş ismi ve haberi olmadığından ك 'nin ameli ilga edilmiştir.³²

2. 4. İ'tibâtî (keyfî-öylesine) 'İlletler

Ma'lûl'ün var olup onu icab,(gerektirecek) veya ihmal edecek herhangi bir 'illetin bulunmamasıdır.³³ Zemahşerî(ö. 538/1144) terhîm'i tanımlarken bu 'illetten bahseder; *"Terhîm, i'tibâtî(keyfî) olarak ismin sonunu hazf etmektir".*³⁴ şeklinde tanımlamıştır. İbn Yâiş'de Zemahşerî'nin ibaresini şöyle açıklamış: *"Yani ismin sonunun hazf edilmesi herhangi bir 'illetten dolayı değil bir nevi ismi hafifletmek için hazf edilmiştir".*³⁵ der.

Genel olarak nahivciler i'tibâtî 'illetlerin olduğunu kabul etmemişler. Eserlerine baktığımızda da çoğunluğun bu 'illetleri ele almadığını görüyoruz. Çünkü

²⁸İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1:164-165.

²⁹Zeccâcî, *el-İzâh*, 64.

³⁰Muleh, *Nazariyyetu't-ta'lîl*, 108.

³¹İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1:145.

³²Muleh, *Nazariyyetu't-ta'lîl*, 109.

³³Muleh, *Nazariyyetu't-ta'lîl*, 109.

³⁴Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fî ilmi'l-arabiyye*, (Amman: Dâru Âmmâr, 1425/ 2004), 69.

³⁵Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yâiş b. Alî b. Yâiş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufaşşal*, (Kahire: İdâretu't-Tibâati'l-Muniriyye, 1429/2008), 2: 21.

onlara göre her nahiv konusunun mutlaka bir ‘illetinin olduğunu söylemişlerdir. Bu konudaki her birinin görüşlerine klasik nahiv kitaplarına bakılabilir.

3. İttirād (Geçerlilik) Açısından ‘illetler

Nahiv usülcülerinin ‘illet şartları ile ilgili yaptıkları çalışmalar, fıkıh usülcülerinin ‘illetin şartları ile ilgili yaptıkları çalışmalara benzer. Çünkü her iki ilmin usülcüleri ‘illetin şartlarından bahsederken: Varlığına ve yokluğuna kesin olarak hükmedilebilecek şekilde ‘illet’in zāhir (açık), munzābit (istikrārlı) olmalı, ‘illet hüküm için münāsib (uygun) bir vasıf olmalı ve mütarrid (geçerli) olmalı gibi şartları belirtmişlerdir.³⁶Biz ‘illet çeşitlerinden bahsettiğimiz için burada sadece tard şartından bahsedip bu şart’a bağlı olarak ‘illetin iki kısma ayrıldığını açıklayacağız.

3. 1. Muteaddī ‘illetler

Hiçbir şekilde Ma‘lūl’ünden geri kalmayan ve onunla yol alan ‘illetlerdir. Örnek كسminin merfū’ haberinin de mansūb olmasının ‘illeti, isminin fail’e haberinin de mef’ul’e benzemesidir. Bu benzerlik ‘illeti كس ve türevlerinde müteaddī(geçişli) bir ‘illet olarak değerlendirilir.³⁷

Fıkıh usülcüleri, ‘illetin bu çeşidini şöyle tanımlamışlar: “Aslın hükmü ta‘lil edildiğinde tesbit olunan vasfın başka olaylarda da bulunabilmesi gerekir veya asıl ile fer’ arasında hükmün ‘illeti açısından eşit olması gerekir.” Örneğin tahrim-haramlılık hükmü “sarhoş edicilik” ‘illetine binā edilmiş dolayısıyla bu haramlılık sadece içkiye değil sarhoş edicilik vasfı olan bütün uyuşturucu maddelerinde geçerlidir.³⁸

3. 2. Kasır(Lazimī) ‘illetler

Sadece ma‘lūl’ünde geçerli olup benzerinde aynı etkiyi göstermeyen ‘illetler olarak tanımlanır.³⁹ İbn Cinnī kasır ‘illetleri الواقعة(durağan) غيرالجارية(başkasına geçmeyen) olarak tanımlamış.⁴⁰ Nahivdeki kasır ‘illetlere örnek: كَمْ، مَمْ، نَمْ، وءِ isimleri iki harfli olup، مَمْ، نَمْ، وءِ harflerine benzemişlerdir. Harf mebnī olduğundan bu açıdan onlara benzeyen isimler de mebnī olmuşlardır. Buradaki ‘illet kāsırdır. Çünkü müteaddī olarak değerlendirirsek bazı nahivciler göre يَدْ، أَدْ، مَمْ، دَمْ gibi iki harf üzere vaz’ olunmuş bütün isimlerin mebnī olması gerekirdi.⁴¹

İbn Cinnī *el-Hasais*’te ‘illetin müteaddī olmasını şart koşmuş ve “‘illet eğer müteaddī olmazsa sahih olmaz” konu ile alakalı özel bir bab’ta ele almıştır.⁴²İbn Cinnī bu kısım ‘illetlerin çok olduğunu ve nahivciler arasında ihtilafı bir konu

36 Ahmed, *et-Ta‘lilü’l-lugavī*, 58.

37 Muleh, *Nazariyyetu’t-ta‘lil*, 110.

38 Zekiyüddin Şa‘bān, *İslām Hukuk İlminin Esasları(Usūlü’l-Fıkıh)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1433/2012), 156-157.

39 Muleh, *Nazariyyetu’t-ta‘lil*, 110.

40 İbn Cinnī, *el-Hasā’is*, 1: 169.

41 İbn Cinnī, *el-Hasā’is*, 1: 172.

42 İbn Cinnī, *el-Hasā’is*, 1: 169.

olduğunu savunmuştur.⁴³ Örneğin İbn Malik, şaz ve şiiir zarureti ile ilgili 'illetleri, ma'lûl'e hasredilmeleri sebebiyle bunları da kasır 'illetler olarak değerlendirmiştir.⁴⁴ el-Enbârî, İbn Cinnî'nin aksine, kasır'a 'illetlerin müteaddî 'illetler seviyesinde olduğunu ve münasib yani kendisine binâen hükmün konulabileceğini ve sahih olmasının şartı müteaddî olması gerekmediğini önemli olan ma'lûl'üyle uyum ve uygunluk sağlamasıdır⁴⁵ demiştir.

Yukarda bahsettiğimiz nahivciler arasındaki ihtilaf, aslında fıkıhçılar arasındaki ihtilafı kaynaklandığını söyleyebiliriz. İbn Cinnî'nin "*'illetin müteaddî olmasının şart koşması*" Hanefilerin "*'illet ile kıyas yapabilmeyen şartı 'illetin müteaddî olmasıdır*"⁴⁶ kaidesine göre hareket ettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde el-Enbârî'nin "*'illetin sahih olabilmesinin şartı müteaddî olması gerekmez*" sözü, Şafiilerin "*'illet ile kıyas yapabilmeyen şartı, ma'lûl ile uyumlu ve münasib olmasıdır*"⁴⁷ kaidesine göre söylendiği açıktır.

4. Lafız ve Mana Açısından 'İlletler

Nahivdeki lafız ve mana problemi, en zor ve karışık problemlerden birisi sayılır. Bu sorunun çözülebilmesi için lafız ve mana'nın Arapçadaki teorisini açığa kavuşturmak için müstakil ve geniş bir çalışmaya ihtiyaç vardır. Genel olarak lafız ve mana'nın 'illetle alakalı kısmına göre 'illetleri üç kısma ayırabiliriz.⁴⁸

4. 1. Lafzî – Manevî 'İlletler

Lafız ve mana yönünden yapılan ta'lîl, ta'lîlin en yüksek seviyesi kabul edilir. Çünkü 'illetlendirme iki açıdan olduğundan kuvvetlenmiş olur. İbn Yaîş üve türevlerinin amelini iki yönden 'illetlendirmiş; Birinci değerlendirme lafız yönünden, ikincisi ise mana yönünden yapmıştır. Lafız ve mana yönünden ta'lîlini şöyle yapar; "*lafız cihetinden ü mazî fiiller gibi fetha üzere mebnîdir. Mana cihetinden ise üve türevleri harfler gibi sürekli isimlere ihtiyaç duydukları için mebnîdirler*"⁴⁹ demiştir.

4. 2. Lafzî 'İlletler

Araştırmalara göre nahivde en yaygın 'illetler lafzî 'illetlerdir. Sîbeveyhi *el-Kitab*'ta konu ile alakalı özel bir bap ayırmıştır: "*Lafızda fiile amel verip manada amel vermeme babı*"⁵⁰ olarak konuya değinmiştir. Radî el-el-Esterâbâdî, Arap kelamında lafz'a verilen önem, manaya verilen önemden daha fazladır.⁵¹ Örnek

43 İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 1: 169.

44 Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelüsî el-Ceyyânî, *Şerhu't-teshîl*, (Kahire: Dâru Hecer, 1429/2008), 1: 124-125.

45 Süyutî, *el-İktirâh*, 285-286.

46 Vehbe Ez-Zühaylî, *Usulü'l-fikhî'l-islamî*, (Suriye: Daru'l-Fikr, 1406/1986), 1: 657.

47 Zühaylî, *Usulü'l-fikhî'l-islamî*, 1: 658.

48 Muleh, *Nazariyyetu't-ta'lîl*, 112.

49 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 8: 54.

50 Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, (Kahire:nşr. Mektebetu'l-Hancî, thk. Muhammed Hârûn, 1408/1988), 1: 211.

51 Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen Radî el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî), *Şerhu'r-radî li kâ-fiyeti ibni'l-hâcib*, (el-Memleketu'l-Arabiyye'ti's-Suudiyye: el-İdâretu'l-Âmme li's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1416/1996), 2: 76.

olarak كـ ve türevlerine amel verme 'illeti, lafız olarak fiile benzemeleridir.⁵² Bir dil bilgini olan Kāfiyecī(ö. 879/1474) de zaid cer harflerine amel vermenin 'illeti, cer harfine şekil olarak benzemeleridir⁵³ demiştir.

İbn Ebü'r-Rebī'(ö. 688/1289); "Araştırmalar gösteriyorki Arapça da lafzı dikkate alma manayı dikkate almaktan daha fazladır".⁵⁴Süyütī, "Bir yerde mana veya lafza hamletme aynı seviyedeysen, lafza hamletme daha evladır. Çünkü lafız, açık ve göz önünde bulunandır. Mana ise gizli olup konuşanın niyetine göredir. Ayrıca lafız, manadan önce gelir çünkü ilk duyulan lafız oluyor manası daha sonra anlaşılıyor".⁵⁵ Lafza hamledilebildiği halde manaya hamletmek var olan bir şeyi bırakıp bir şeyin ardına düşmek gibi olur demişlerdir.⁵⁶

4. 3. Manevî 'İlletler

Mana, nahivde kelimenin i'rābını etkileyen ve cümledeki yerini belirleyen bir karinedir. Ferrā'nın "Mansüb bir fiil'e الفاء، الواو، الveya أو ile başka bir fiil atıf edilirse ve önceki fiilin manasındaysa atıf yapılır ve aynı i'rāb'ı alırlar. Eğer önceki fiilin manası yoksa yeni bir fiil olarak değerlendirilir ve merfū' yapılır"⁵⁷sözü mana 'illetine örnek olarak verilebilir: Yukarda bahsettiğimiz edatlardan sonra muzari' fiilin mansüb olmasını gerektiren şeyin mana olduğunu görüyoruz.⁵⁸ Şelubin(ö.562/1167) nahivdeki bedel'in lafza değil mana'ya hamledildiğini söylemiştir.⁵⁹

Genel olarak nahivciler Arapçanın kuralına ters düşen terkipleri mana ile 'illetlendirmişlerdir. Örneğin Araplardan birinin şöyle dediği rivayet edilir: كِتَابِي "Ona mektubum ulaştı fakat onu küçük gördü" Bu kişiye şöyle denilmiş nasıl olur da "جاءته كِتَابِي" diyorsun müzekker olduğu halde fiile tenis alameti eklemiş oluyorsun? Arap şöyle cevap vermiş; "صَحِيفَةٌ" "كِتَابِي" anlamında değildir? İbn Cinnī, Arabın manayı dikkate alarak ta'lil yaptığını ve ta'lil yapma metotlarında deneyimli nahivcilerin de ilk önce ta'lil yapıp daha sonra ta'lillerine delil getiriyorlardı.⁶⁰

5. 'İllet Bulma Yöntemleri (Mesāliku'l-'İlle)

Nahivciler mesāliku'l-'ille kavramı ile kastettikleri, 'illet olarak gösterdikleri şeyleri kolaylaştırmak ve sağlamlığını pekiştirmektir. Nahivcilerin çoğunluğuna göre 'illetin ortaya çıkması aşağıdaki yöntemlerden biriyle gerçekleşebilir.⁶¹

52 İbn Ya'īs, *Şerhu'l-mufassal*, 2: 89-90.

53 Kāfiyecī, Muhammed b. Süleyman Sa' d b. Mesūd b. Muhyeddīn er-Rūmī el-Hanefī el-Kāfiyecī, *Şerhu'l-i'rāb 'an kavā'id-i'l-i'rāb* (Dimaşk: nşr. Fahreddin Kabāve, 1408/1988), 58.

54 Süyütī, *el-Eşbāh ve'n-nezāir fi'n-nahv*, (Dimaşk: Dāru'l-Beyrutī, 1405/1985), 2: 115.

55 Süyütī, *el-Eşbāh ve'n-Nezāir*, 2: 115.

56 Muleh, *Nazariyyetu't-Ta'lil*, 115.

57 Yahyā b. Ziyād Ebū Zekeriyā Yahyā b. Ziyād b. Abdillāh el-Abs el-Ferrā', *Me'āni'l-kur'ān*, (Mısır: Dāru'l-Mısriyye li't-Te'lifi ve't-Tercemeti, trs.), 2: 68.

58 Ukberī, *el-Lubāb*, 2: 40-43.

59 Ebü 'Ali, Omer b. Muhammed b. 'Omer el-Ezdi işbili eş-Şelubin, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-cezüliyyeti'l-kebīr*, (Riyad: nşr. Mektebetu'r-Rüşd, 1412/1993), 3: 997.

60 İbn Cinnī, *el-Hasā'is*, 1: 250.

61 Süyütī, *el-İktirāh*, 310.

5. 1. İcmā'

Bir hükmün 'ileti hakkında hiçbir farklı görüşün bulunmadığı ve Arapların o hükmün 'ileti üzerinde görüş birliğine varmalarındır. Örneğin Maksūr isimde hareketlerin takdīri olmasının 'ileti taazzūr(imkânsızlık), mankūs ismin 'ileti ise istiskāl(ağır gelme) olması üzerinde İcmā' etmeleri gibi.⁶²

5. 2. Nass

'İllet hakkında Arapçada bir nass'ın bulunması veya Arap birinin bunu ifade etmesi. Bu ifade şekilleri Arap keliminde çok fazladır. Onlardan bir örnek verecek olursak; Ebū 'Amr, Yemenli bir adamın "جَاءَتْهُ كِتَابِي فَأَحْتَقَرَهَا" "Ona mektubum ulaştı fakat onu küçümsedi" Bu kişiye şöyle denilmiş nasıl olur da "جَاءَتْهُ كِتَابِي" diyorsun müzekker olduğu halde fiile te'nis alamenti eklemiş oluyorsun? Arap şöyle cevap vermiş; "صَحِيفَةٌ" "كِتَابِي" değil midir? Görüldüğü gibi nass, örnekteki fiilin, müennes olmasının 'ileti için kaynak olmuştur. Süyütî bu örnek hakkında şöyle bir yorumda bulunmuş; "Görüldüğü gibi bu kaba olan A'rabî kendince bir yorum yapmış ve yorumunu 'illetlendirmiştir".⁶³Süyütî'den önce de İbn Cinnî A'rabînin bu sözünü değerlendirmiş ve şöyle bir açıklamada bulunmuştu: "Ebū 'Amr ve tabakası- onlar ki Arap kelamını araştıran, tetkik eden, kıyas yapan ve kelimelerde değişik tasarruflar da bulunan bir tabakaydı-bu şekilde bir A'rabînin sözünü duyup herhangi bir 'illetlendirme yapmayacaklarını mı zannediyorsun? Hayır! Onlar da Arapların nasslarını bulup kendilerine kaynak yapıp 'illetlendirme yapıyorlardı".⁶⁴

5. 3. İmā

'İlletin fonksiyonunu açık bir şekilde değil de işaret ile belirtilmesi. Rivayet edildiğine göre bir grup Arap, Peygamberimizin yanına gelmiş. Peygamberimiz onlara soruyor: "Siz kimsiniz?" Onlar da: "مَنْ بَنُو عَيَّانَ" "Biz Gayyān oğullarıyız" dediler. Hz. Peygamber de: "بَلْ أَنْتُمْ بَنُو رَشْدَانَ" "Siz Reşdān oğullarısınız" dedi. Tabii ki Hz. Peygamber'in amacı "Gayyān" kelimesindeki kötülük çağrıştıran kelimeyi "Reşdān" iyilik çağrıştıran kelimeyle değiştirmektir. Ayrıca İbn Cinnî'ye göre Hz. Peygamber'in bu mananın dışında, Arapların kullandığı kelimedeki elif ve nūn'un "Reşdān" kelimesindeki gibi zāid olduğunu bizzat ifade etmese de ima etmiş olduğunu söyler.⁶⁵

5. 4. Sebr ve taksim

Muhtemel bütün yönler zikredilir daha sonra uygun olanlar bırakılır geri kalanlar terk edilir. Gramerciler bu denemenin iki yol ile yapılacağını belirtmişlerdir:⁶⁶

a) O yollardan birincisi, nahiv hükmüyle bağlantılı olabilecek ihtimalleri zikretmek, daha sonra kendisinin de iddia ettiği bütün ihtimalleri iptal etmektir. Buna örnek olarak şunu verebiliriz: لَكِنَّ'nin haberine lam harfi gelebileceğini farz etsek, bu lam harfi; ya tekit lam'ı olur veya kasem lam'ı olur.

62 Ali Ebu'l-Mekārim, Usūlu't-tefkīri'n-nahvī, Kahire: 1428/2007, 198.

63 Süyütî, el-İktirāh, 311.

64 İbn Cinnî, el-Hasā'is, 1: 249.

65 İbn Cinnî, el-Hasā'is, 1: 250-251.

66 Ebu'l-Mekārim, Usūlu't-tefkīri'n-nahvī, 199 ; Süyütî, el-İktirāh, 315.

Tekit lam-ı olması olanaksız çünkü لکن 'de tekit manası olmadığından aralarında uyum sağlanmış olmaz. Fakat lam'ın إن 'nin haberiyle gelmesi uyumluluk açısından uygun olur çünkü ikisinde de tekit manası vardır.⁶⁷ لکن 'nin haberine gelebilecek lam'ın kase lam'ı olması da mümkün değildir. Çünkü لکن kase lam'ın cevabında gelmesi kelam onunla tamamlanmaz. Fakat إن ile geldiğinde kelam onunla tamamlanır ve anlamlı bir mana ifade eder. Tekit ve kase lam'ı olamayacağına göre لکن 'nin haberinde lam'ın gelmesi caiz değildir. Bu şekilde bütün ihtimaller iptal edilmiş oldu.⁶⁸

b) Takib edilecek ikinci yol ise; nahiv hükmüyle bağlantılı bütün ihtimaller zikredilir, daha sonra bir ihtimalin dışında ihtimallerin tamamı iptal edilir. Örnek: "قَامَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا" "Zeyd hariç bütün herkes kalktı" bu örnekte mustesna olan زَيْدًا kelimesinin mansüb olması zorunludur. Fakat onu nasb eden şeyin ne olduğu konusunda dört ihtimal zikredilebilir. Öncesinde geçen قام fiiliyle mansüb olmuş olabilir, إِلَّا harfi, إن ve لَ 'dan murekkeb olduğunu farzederek muhaffefe إن ile mansüb olabilir ve dördüncü ihtimal olan اَلْهَارْفِي takdir ederek mansüb olmuş olabilir.⁶⁹

İkinci ihtimalden başlamış olursak "قَامَ الْقَوْمُ غَيْرَ زَيْدٍ" örneğinde, yani istisna edatı غَيْر olduğunda müstesnayı اَلْهَارْفِي nasb etmiştir desek o zaman şöyle dememiz gerekir "قَامَ الْقَوْمُ إِلَّا غَيْرَ زَيْدٍ" bu şekilde cümlede mana açısından anlam bozukluğu oluşur. Üçüncü ihtimalde batıldır, çünkü muhaffefe olan إن nasb ameli yapamaz. Ayrıca bir harf başka bir harf ile birleştiğinde birleşmeden önceki durumları değişir ve farklı bir hal alırlar. Dördüncü ihtimalde batıl olur çünkü mukadder olan اَلْهَارْفِي amelden düşer. Dört ihtimalden üç-ü iptal edildiğine göre birinci ihtimal olan müstesnanın öncesinde geçen fiil ile mansüb olduğu görüşü doğru olarak kabul edilecektir.⁷⁰ Görüldüğü üzere sebr ve taksim (deneme ve yanılma yoluyla) de nahivciler tarafından bir 'illet olarak değerlendirilmiştir.

5. 5. Münasebet

Bu 'illet bulma yöntemine اَلْإِحْتَالَة (zannetme) de denilir. Çünkü zikredilen münasebetle 'illetlendirildiği kesin olarak bilinmemekte zannedilmektedir. Fer' olanın asıl olan da bulunan bir 'illet sebebiyle asıl olana tabi kılınması gibi. Nahivciler ref' hususunda naib-i fail'in, isnad 'illeti ile merfū' olan fail'e kıyas edilerek merfū' okunması hükmünü, münasebet 'illetine örnek olarak getirmişlerdir.⁷¹

67 Ebu'l-Mekārim, *Usūlu't-tefkīri'n-nahvī*, 199-200; Süyutī, *el-İktirāh*, 318.

68 Ebu'l-Mekārim, *Usūlu't-tefkīri'n-nahvī*, 200; Süyutī, *el-İktirāh*, 319.

69 Ebu'l-Mekārim, *Usūlu't-tefkīri'n-nahvī*, 200; Süyutī, *el-İktirāh*, 319.

70 Ebu'l-Mekārim, *Usūlu't-tefkīri'n-nahvī*, 200; Süyutī, *el-İktirāh*, 319-320.

71 Ebu'l-Mekārim, *Usūlu't-tefkīri'n-nahvī*, 200; Süyutī, *el-İktirāh*, 323.

5. 6. Müşabehet (Benzerlik)

Hükümdeki benzerlik 'illetinden dolayı fer' olanı, asl'a hamletmektir. Nahivciler, muzari' fiilin i'râb 'illeti isme tam olarak benzerlik sağladığı içindir, kuralını müşabehet 'illetine örnek olarak göstermişlerdir.⁷² el-Enbârî bu örneği üç vecihle güzel bir şekilde açıklamıştır.⁷³ *يَقُومُ* fiili hal ve istikbal manasında kullanılabilir fakat *س* harfini ek yaptığımız da sadece istikbal manasında kullanılır. İsimlerdeki benzer durum *رَجُلٌ* kelimesinde meydana gelir. *رَجُلٌ* kelimesi mana olarak herhangi bir adam manasında kullanılır. Fakat elif-lâm ek'ini getirdiğimizde *الرَّجُلُ* olur. Manası da muayyen belli bir adama delalet eder. İşte bu eksiksiz benzerlikten dolayı muzari' fiil murab olmuş çünkü benzediği şey olan isim de murabtı.⁷⁴

İbtidâ(başlangıç) lam'ı muzari' fiilin başına gelir. Örneğin "إِنَّ زَيْدًا لَيَقُومُ". Bahsettiğimiz lam ismin başına da gelebilmektedir. Örnek "إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ", buradaki *لَقَائِمٌ* kelimesi isim olduğundan murabtır. Ona benzeyen ve yerine gelen *يَقُومُ* muzari' fiilide murab olmuştur. Muzari' fiil, isme hareke ve sükunlarda da bir benzerlik sağlamaktadır. Örneğin *ضَارِبٌ* ile aynı vezinde. *ضَارِبٌ* isim olduğundan murab, ona benzeyen *يَضْرِبُ* muzari' fiili de murab olmuştur.⁷⁵

5. 7. Tard (Geçerlilik)

Hiçbir şekilde hükümden geri kalmayan ve onunla adeta yürüyen kaynak ve hükümün her yerde geçerli olmasıdır. Örneğin, Fiilin isnad edildiği kelimenin isnad 'illeti sebebiyle her yerde merfû' olması gibi.⁷⁶

5. 8. İlğâ'u'l-Fârik (Ayrıtedici Özelliğin Kaldırılması)

Fer'in asl'a muhalefet etmediği yöntem veya fer' olan ile asıl olan arasında çok fazla farklılığın olmaması böylece aynı hükümde birleşmelerinin gerekmesidir. Zarf'ın mecrûr'a kıyası gibi. Bunlar arasında ayırt edici bir fark yoktur. Bütün hükümlerde denktirler.⁷⁷

Sonuç

Bütün nahiv ekolleri, 'illet ve ta'lîl prensibi üzerinde durarak her bir nahiv kuralını 'illetlendirmişlerdir. Birçok dilbilimci, bu konu üzerinde çalışma yapmıştır. Ortaya konulan nahiv kitapları, genelde kuralları ortaya koyup bununla ilgili ayrıntıları açıklayarak örneklerle konuyu izah etmektedirler. Bunu yaparken de zaman zaman kuralların ortaya konuş sebeplerinden söz etmişlerdir. Bazı nahiv kitaplarında ise, 'illetler konusu esas alınıp buna göre tasnif edilmişlerdir.

Klasik ve çağdaş dilcilerin 'illet ve ta'lîl konusunda farklı yaklaşımları olmuştur. Bu farklı yaklaşımlar 'illetin kısımları ve 'illet bulma yöntemlerinin

72 Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilaf beyne'n-nahviyyin: el-basriyyîn ve'l-küfiyyîn*, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1407/1987), 2: 549.

73 Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 108-109.

74 Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 108.

75 Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 108-109; "a.mlf." *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilaf beyne'n-nahviyyin: el-basriyyîn ve'l-küfiyyîn*, 2: 549-550.

76 Ebu'l-Mekârim, *Usûlu't-tefkîri'n-nahvî*, 202.

77 Ebu'l-Mekârim, *Usûlu't-tefkîri'n-nahvî*, 202; Süyutî, *el-İktirâh*, 330-331.

belirlenmesi konusunda da yapıldığını gördük. Nahiv hükmünü esas alanlar 'illeti, mucib ve mucivez olarak ayırmış. Nahiv hükmünün genel olup olmaması şeklinde değerlendirenler de 'illeti; muteaddi ve kāsire olarak ayırmışlardır. Cümleyi lafız ve mana cihetinden değerlendirenler 'illeti, lafzî-manevî, lafzî ve manevî olarak üçe ayırmışlardır. Nahivcilere göre 'illetin ortaya konması; icmā', nass, imā, sebr ve taksim, münasebet, müşabehet, tard ve ilgā'u'l-fārik ile gerçekleşebilir. 'illet bulma yöntemleri (mesāliku'l-'ille) kavramı ile amaçladıkları şey, 'illet olarak belirlediklerini kolaylaştırmak ve sağlamlığını pekiştirmektir.

'İlletin kısımları ve 'illet bulma yöntemleri ile ilgili bu değişik değerlendirmelerin yapılmasının nedeni, nahivcileri farklı ictehad'a sevk eden etkenlerin bulunmasıdır. Örneğin dilbilimcinin akli yeteneği, yaşadığı kültür, mezhep ve dilbilimsel tecrübeleri bu etkenlere örnek olarak verilebilir.

Arap dili gramerinde 'illetin taksimi ve 'illet bulma yöntemleri hakkındaki bu çalışmamız nahivde 'illet olgusunun gerekli, çeşit ve 'illet bulma yöntemleri ile derli toplu bir konu olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Nahivcilerin konuyla alakalı farklı değerlendirmeleri, bize göre Arap dili gramerine bir eksiklik değil bilakis bir zenginlik katmıştır.

Kaynakça

- Ahmed, Derviş. *et-Ta'lilu'l-lugavî 'inde'l-bağdādiyyîn*. Cezair: Camiatu Vehrān, Kulliyetu'l-Adab. 1434/2013.
- Cādu's-Seyd, Def'ullāh Abdullatîf Hāmid. *el-'illetu'n-nahviyye*. Mısır: Mecelletu Cāmiati Kurdefān el-Ādāb ve'd-Dirāsati'l-İnsaniyye El-Ādedu's-Sālis Yenāyir. 1436/2014.
- Ebu'l-Mekārim, Ali. *Usūlu't-tefkiri'n-nahvî*. Kahire. 1428/2007.
- Enbārî. Ebü'l-Berekāt Kemāleddin Abdurrahman b. Muhammed, el-Enbārî. *el-İnsāf fi mesāilil-hilaf beyne'n-nahviyyin el-basriyyin ve'l-kūfiyyin*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 1407/1987.
- Enbārî. *Luma'u'l-edille*. Suriye: thk. Sa'îd el-Efgānî. Nşr. Dāru'l-Fikir. 1376/1957.
- Ferrā, Yahyā b. Ziyād Ebü Zekeriyā Yahyā b. Ziyād b. Abdillāh el-Absî el-Ferrā'. *Me'ānî'l-Ķur'ān*. 3 Cilt. Mısır: Dāru'l-Misriyye li't-Te'lifi ve't-Tercemeti. thk. Ahmed Yūsuf en-Necātî-Muhammed Ālî en-Neccār-Abdulfettāh İsmāil eş-Şelebî. trs.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmān b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdādî. *el-Hasā'is*. 3 Cilt. Kahire: nşr. Daru'l-Kutub'l-Misriyye. thk. Muhammed b. Alî en-Neccār. 1427/2006.
- İbn Malik, Ebü Abdillāh Cemālüddin Muhammed b. Abdillāh b. Mālik et-Tāi el-Endelüsî el-Ceyyānî. *Şerhu't-teshîl*. 4 Cilt. Kahire: Dāru Hecer. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed el-Mahtūn. 1429/2008.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekā Muvaffakuddin Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-mufassal*. 10 Cilt. Kahire: İdāretu't-Tibāati'l-Muniriyye. 1429/2008.
- İbnu's-Serrāc, Ebü Bekr Muhammed b. Sehl, el-Bağdādî. *el-Usūl fi'n-nahv*. 3 Cilt. Beyrut: nşr. Muessesetu'r-Risale. thk. 'Abdulhuseyn el-Fetelî. 1417/1996.
- Kāfiyecî, Muhammed b. Süleyman Sa' d b. Mesūd b. Muhyeddin er-Rümî el-Hanefî el-Kāfiyecî. *Şerhu'l-i'rāb 'an kavā'idil-i'rāb*. Dimaşk: nşr. Fahreddin Kabāve. 1408/1988.
- Muleh, Hasan Humeys Sa'îd. *Nazariyyetu't-ta'lîl fi'n-nahvi'l-'arabî beyne'l-kudemā ve'l-muhdesîn*. Amman: Daru'ş-Şuruk. 1421/2000.
- Radî el-Esterābādî, Radiyyüddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterābādî el-Garavî es-Semnākî (es-Semnāî) Necmü'l-eimme. *Şerhu'r-radî li kâ-fiyeti ibni'l-hācib*. 2 Cilt. el-Memleketu'l-Arabiyeti's-Suudiyye: el-İdāretu'l-Āmme li's-Sekāfeti ve'n-Neşr. thk. Yahyā Beşîr Mısıri. 1417/1996.

- Sıbeveyh, Ebū Bişr 'Amr b. Osmān b. Kanber. *el-Kitāb*. 5 Cilt. Kahire: nşr. Mektebetu'l-Hancî. thk. Muhammed Hārūn. 1408/1988.
- Süyütî, 'Abdurrahman Celāleddin. *el-Eşbāh ve'n-nezāir fî'n-nahv*. Dımaşk: Dāru'l-Beyrutî. thk. Abdulhakīm Atiyye. 1405/1985.
- Süyütî, *el-İktirāh fî 'ilmi usūli'n-nahv*. Beyrut: nşr. Dāru'l-Beyrutî. thk. Abdulhakīm Atiyye. 1427/2006.
- Şa'bān, Zekiyüddīn. *İslām Hukuk İlminin Esasları(Usūlü'l-fıkıh)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1423/2012.
- Şelubīn, Ebū 'Alī. Omer b. Muhammed b. 'Omer el-Ezdi işbili. *Şerhu'l-mukaddimetî'l-cezüliyyeti'l-kebīr*. 3 Cilt. Riyad: nşr. Mektebetu'r-Rüşd. thk. Türkî b. Sehv b. Nezāl el-Utaybî. 1414/1993.
- Tekin, Ahmet. *İbnu's-Şecerî'nin el-Emâlî Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*. İlahiyat Yayınları. Ankara: 2019.
- Turgut, Abdulhamit. *Arap Dili Gramerinde Ta'îl* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).
- Ukberî, Ebu'l-Bekā' 'Abdullāh b. el-Huseyn, b. Abdillāh el-Ukberî el-Ezeci el-Bağdādî. *el-Lubāb fî 'ileli'l-binā' ve'l-i'rāb*. 2 Cilt. Beyrut: nşr. Gāzî Muhtār Tuleymāt. 1416/1995.
- Zeccāci, Ebu'l-Kāsim 'Abdurrahmān b. İshāk ez-Zeccāci. *el-İzāh fî 'ileli'n-nahv*. Beyrut: Darū'n Nefais. thk. Māzin el-Mubārek. 1399/1979.
- Zemaşşerî, Ebū'l-Kāsim Mahmūd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemaşşerî. *el-Mufaşşal fî ilmi'l-arabiyye*. Amman: Dāru Āmmār. thk. Fahr Sālih Kadāre. 1425/2004.
- Zühaylî, Vehbe. *Usulü'l-fıkıh'l-islamî*. Suriye: Daru'l-Fikr. 1406/1986.

KUR'ÂN'A GÖRE HAC İBADETİNİN BİREY HAYATINDAKİ DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜME ETKİSİ
THE EFFECT OF HAJJ (PILGRIMAGE) WORSHIP ON THE CHANGE AND TRANSFORMATION OF THE INDIVIDUAL LIFE ACCORDING TO THE QURAN

Mehmet ALTIN

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
mehmet_altin13@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4441-0821

Öz

Kur'ân-ı Kerim'de insanların, Allah'a ibadet etmek için yaratıldıkları ifade edilmektedir. Onun için Allah'a iman eden her Müslüman, inancının gereği olarak O'na ibadet etmekle mükelleftir. İslâm dini ibadetlere büyük bir önem atfeder. Zira ibadetlerin insanın manevî dünyası üzerinde etkili bir gücü vardır. Kişinin mutlu ve huzurlu olabilmesi sahip olduğu maddî ve manevî dünyasının uyum içinde olmasına bağlıdır. İnsanoğlunun mana boyutuna tesir eden ibadetlerinden biri de hac ibadetidir. Bu ibadetin sahip olduğu ve diğer ibadetlerden ayıran farklı özellikleri nedeniyle insanları daha fazla etkilemesi söz konusudur. Hac ibadetini şuurlu bir şekilde edâ eden kişi, bir taraftan nefsini terbiye ederek takva sahibi, olgun bir mü'min olabilme imkânını yakalarken diğer taraftan da birlikte hac yaptığı Müslümanlarla kardeş olma şuuruna varır. Hac ibadetiyle ilgili ifade ettiğimiz bu hususlar aslında Kur'ân-ı Kerim'in de vurguladığı ve dile getirdiği gerçekliklerdir. Zira Kur'ân'da hac ibadetiyle ilgili âyetler incelendiğinde bu ibadetin birey hayatının değişim ve dönüşümüne katkısının çok büyük olduğunu gösterir. Biz bu makalede, hac ibadetiyle ilgili olan âyetleri inceleyerek; bu ibadetin birey hayatında gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümü tespit etmeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Âyet, Hac, Kâbe

Abstract

It is stated in the Quran that people were created to worship for Allah. Therefore, those who believe in Allah are obliged to worship Him as a requirement of their belief. Worships, which have an important place in the religion of Islam, have an effective power over the spiritual world of man. As it is known, man has a spiritual dimension besides his material dimension. It is possible for an individual to be happy and peaceful if his material and spiritual dimensions are in harmony. One of the basic prayers of Islam is the hajj worship. It is possible that this worship affects the individual more strongly due to some of its features that differ from other prayers. A Muslim person experiences the collective consciousness of unity and brotherhood with all Muslims in the world on the occasion of the hajj. At the same time, a person gets the opportunity to be a believer in taqwa by educating his soul through this worship. The points we have mentioned above regarding the hajj

are actually the realities emphasized and expressed by the Quran. Because, when the verses about hajj in the Quran are examined, it shows that this worship has a great contribution to the change and transformation of individual life. In this article, we will try to determine the effect of this worship on the change and transformation of individual life by examining the verses related to the hajj.

Keywords: Tafsir, Quran, Verse, Hajj, Kaaba

Giriş

Kur'ân'da Yüce Allah, “*Ben cinleri ve insanları, sırf bana kulluk/ibadet etsinler diye yarattım.*”¹ buyurarak insanların yaratılma sebebini belirtmektedir. Nitekim insanlara rehber olarak gönderilen bütün peygamberlerin, insanları bir ve tek olan Allah'a ibadet etmeye çağırması² bu hususu vurgulamaktadır. Onun için Allah'a iman eden her Müslüman, inancının gereği olarak O'na ibadet etmekle yükümlüdür. İbadet ise “Mükellef olan kişinin yaratana karşı saygı ve boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve resulü tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimlerdir.”³ İslâm dininde önemli bir yeri olan ibadetler, insanın ruhsal dünyası üzerinde son derece etkili bir güce sahiptir. İnsan hem maddî hem de manevî boyutu olan bir varlıktır. Onun için kişinin mutlu ve huzurlu olabilmesi maddî ve manevî boyutlarının uyum içinde olması ile mümkündür. Allah'ın kullarına emrettiği ibadetler bireyin imanını takviye edip güçlendiren, geliştirip derinleştiren kaynaklar olma özelliği taşımaktadır.⁴ Başka bir ifadeyle ibadetler inancın pratiğe yansması olup, hem kişiyi, hem de toplumu psikolojik ve sosyolojik olarak huzura kavuşturur. Böylece ibadet, bir taraftan Allah ile kul arasındaki ilişkiyi güçlendirir diğer taraftan da hikmet boyutuyla da manevî huzuru ve toplumsal kenetlenmeyi sağlar.⁵

İslâm'ın farz kıldığı temel ibadetlerinden biri de hac ibadetidir. Hac, “Özel şartlar ile özel birtakım ibadetleri yerine getirmek için belli bir vakitte Mekke'de ki Kâbe'yi ziyaret etmektir.”⁶ İslam âlimleri hac ibadetinin temelini Hz. Âdem'e kadar götürdükleri tarihî bir ibadettir. Nitekim son peygamber Hz. Muhammed (sav), elçi olarak kavmine gönderildiğinde Mekke'de hac yapılmakta idi. Ancak inen Kur'ân âyetleri ve Hz. Peygamber'in emirler ve uygulamaları, hac ibadetine karıştırılmış şirk geleneklerini ve yanlış uygulamaları ortadan kaldırmış, haccı yeniden aslına döndürerek düzenlemiştir.⁷ Haccın Müslümanlara ne zaman farz kılındığı konusunda görüş birliğine varılamamıştır. Kaynaklarda hicretin 5, 6, 7, 8, 9 ve 10. yılları ileri sürülmüşse de 9. yılda farz kılındığı görüşü daha kuvvetli bulunulmuştur.

¹ ez-Zariyât 51/56.

² Bk. el-Bakara 2/83.

³ Geniş bilgi için bk. Ferhat Koca, “İbadet (İslam'da İbadet)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/240.

⁴ Metin Bozkır, *İbadetlerin Ruhsal Boyutu* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), IV; Hüseyin Certel, “Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi” *Dini Araştırmalar* 1/4 (Haziran 1999), 211.

⁵ Bünyamin Erul - Ekrem Keleş, *Haccı Anlamak* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 9.

⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Siddik el-Minşâvî (Kahire: Daru'l-Fazile, ts.), 73; Mustafa el-Buğâ vd., *el-Fikhu'l-Menheci* (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1996), 2/113.

⁷ Ali Akpınar, “Kur'an Ayetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı ve Daha Sağlıklı Bir İbadet İçin Bazı Teklifler” *Marife* 3/1 (Mayıs 2003), 89.

Hicretin dokuzuncu yılında Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'i hac emîri olarak görevlendirerek Müslümanların hac farizalarını edâ etmelerini sağlamıştır. Hz. Peygamber kendisi ise hicretin onuncu yılında, veda haccını edâ etmiş, hac ibadetinin günümüze kadar değişmeyen uygulamalarını ümmetine bildirmiştir. Yüzyıllar boyu aslını muhafaza ederek sürüp gelen hac ibadeti, günümüzde de her yıl milyonlarca iman ehlinin edâ ettiği bir ibadettir.⁸

Hac, Kur'ân'ın ifadesiyle Hz. İbrâhim'den beri insanların Allah'ın huzuruna davet edildiği⁹ bir ibadettir. Nitekim bir kısım fıkıh âlimine göre bir Müslüman hacca gidebilecek güç ve imkânı bulursa, geciktirmeden bu çağrıya icabet etmesi gerekir.¹⁰ Bu konuda Allah şöyle buyurmaktadır: *وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ* "...Yoluna gücü yetenlerin Beyt'i haccetmeleri, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır. Kim inkâr/nankörlük ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir."¹¹

Âyet-i kerime Beytullah'a ulaşmaya gücü yeten kimse için haccin farz olduğunu belirtmektedir. *وَاللَّهُ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ*/Kim inkâr/nankörlük ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Müfessirlerin çoğunluğu bu cümlenin, öncesi ile ilgili olduğunu ve *كَفَرَ* fiilinin "nankörlük etmek" anlamında olduğunu söyleyerek bu cümleyi, "kim gücü yettiği hâlde nankörlük edip hac ibadetini yerine getirmezse" şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre âyette imkân sahibi olduğu halde hacca gitmeyen kimsenin çok büyük bir günah işlemiş, Allah'ın buyruğuna karşı isyankârlık etmiş olacağına işaret edilmektedir.¹² Bunun içindir ki Peygamberimiz "Haccetmeden ölen kimse, ister Yahudi, ister bir Hıristiyan olarak ölsün!"¹³ buyurmuştur.

Malî ve bedenî bir ibadet olan hac, maddî ve manevî, dünyevî ve uhrevî, ferdî ve içtimâî gibi birçok yönü olan bir ibadettir. Her şeyden evvel küllî bir teslimiyetin ifadesidir. Hac, bir taraftan Allah'a iman, tevhîd inancı, peygamberlere iman, ahiret inancını sağlamlaştırırken, diğer taraftan da Müslümanlara takva, sabır, sevgi, saygı, kardeşlik, fedakârlık, cömertlik gibi ahlâkî güzelliklere sahip olabilme imkânını sunmaktadır. Bu yönleriyle hac, hem akaid, hem ibadet, hem de ahlâk dersleri yoğunlaştırılmış olan bir eğitim mektebi gibidir.¹⁴ Öte yandan hac ibadeti baştan sona sembollerle dolu bir ibadettir. Adeta bir semboller haritasıdır. Her bir

⁸ Ramazan el-Bûtî, *Fıkhüs-sîre* (Dimaşk: Daru'l-Fıkr, 1991), 451; Mehmet Bayyığit, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 36-37; Abdülkerim Özeydin, "Hac (İslam'da Hac)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/387.

⁹ el-Hac 22/27-29.

¹⁰ Bk. Hayrettin Karaman vd., *İlmihal 1* (İstanbul: DİB Yayınları, 2004), 1/515.

¹¹ Âl-i İmrân, 3/97. (*Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.)

¹² Mehmet Altın, "Âyetlerde Geçen Esmâ-i Hüsnânın Fıkhî ve İtikadî Hükümlere/Meselelere Kaynaklık Etmesi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (Aralık 2019), 601.

¹³ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî* thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârimî, (Riyâd: y.y., 2000), Menâsik, 2 (No. 1792).

¹⁴ Erul - Keleş, *Hacçı Anlamak*,9-10.

fiil ve davranışın sembolik bir anlamı, bireyi eğitici ve bilinçlendirici bir yönü vardır. Hac ibadeti ihram, telbiye, vakfe, kurban, saçları tıraş etme, şeytan taşlama, tavaf, sa'y, namaz, zikir, tevbe, istiğfar, ilgili yasaklar, sadaka vb. yoğunlaştırılmış bir dizi ibadetten oluşmakta, bu anlamda birçok özellikleri bünyesinde taşımaktadır. Hacca giden bir Müslüman, hac süresince yerine getirdiği ibadetler ve katlandığı sabır sayesinde güçlü bir manevî eğitime tabi olur. Böylece hem inanç esaslarını pekiştirir hem de ahlâkî güzellikleri kazanma ve yaşama fırsatını bulmuş olur.¹⁵

Hac aynı şekilde birçok hikmeti barındıran önemli bir ibadettir. Nitekim hacca ilgili âyetlerde “Onlar kendileri için olan birtakım menfaatlere tanık olsunlar...”¹⁶ “Onda (Hac fiillerinde veya kurbanlıklarda) sizler için belli süreye kadar bir takım menfaatler vardır...”¹⁷ denilerek hac ibadetine bireysel ve toplumsal, maddî ve manevî, dünyevî ve uhrevî faydalara işaret edilmektedir.¹⁸ Haccin faydalarından bir kısmı şöyle özetlenebilir:

“Hac ibadeti bünyesinde taşıdığı ve diğer ibadetlerden farklılaşmasını sağlayan bazı özellikleri sebebiyle bireyi dinî açıdan daha güçlü bir şekilde etkilemesi söz konusudur. Hac ibadeti sayesinde birey, nefsinin terbiye ederek manevî, ahlâkî ve ilâhî bir sefer yapmak, bu suretle kâmil ve faziletli, takva sahibi ve ârif bir mü'min olmayı başarabilme imkânı yakalar. Bu sebeple diğer ibadetlerde olduğu gibi hac ibadeti de insanı merkez alır. Böylece hac ibadetine gayesi, bireye eşref-i mahlûkat olduğunun bilincini kazandırarak kendine çeki düzen vermesini, nefsinin kontrol altına almasını sağlamaktır”.¹⁹

Hac ibadetiyle ilgili söz konusu ettiğimiz hususlar aslında Kur'ân'ın da işaret ettiği ve üzerinde durduğu hususlardır. Kur'ân'ın yirmi beş âyetinde²⁰ ve özellikle de Hac Sûresi'nde haccin mana ve önemine sıklıkla vurgu yapılmaktadır. Hac ibadetiyle ilgili söz konusu âyetler incelendiğinde bu ibadetin birey hayatının değişim ve dönüşümüne katkısının çok büyük olduğunu gösterir.

Biz bu çalışmada, hac ibadetiyle ilgili olan âyetleri inceleyerek; bu ibadetin birey hayatının değişim ve dönüşümüne etkisini tespit etmeye gayret edeceğiz.

1. Bireyin Şirkten Arınıp Tevhîdî Bilince Varması

Mahlûkat içerisinde değerli bir varlık olarak yaratılan insanın, dünya ve ahirette mutlu olabilmesi, yüce yaratıcıya gereği gibi iman edip O'nun razı olduğu hayatı yaşamasıyla mümkündür. Allah'a gereği gibi iman etmenin başında da O'nun varlığına ve birliğine iman etmek gelir. İnsanlık tarihine bakıldığında çoğu zaman farklı bahanelerle tevhîd çizgisinden uzaklaşıp, şirk bataklığına düşüldüğü görülür. Ancak Yüce Allah merhameti gereği insanı kendi haline terk etmemiş, değişik zaman dilimlerinde düştüğü bu bataklıktan kurtaracak peygamberler ve ilâhî mesajlar

¹⁵ Veysel Akkaya, *Hacci Yaşayanlar* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008), 512; Ahmet Rifat Geçioğlu, “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/1 (Ekim 2016), 222.

¹⁶ el-Hac 22/28.

¹⁷ el-Hac 22/33.

¹⁸ Akpınar, “Kur'an Ayetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı”, 98.

¹⁹ Süleyman Uludağ, “Cemâl-i Kâbe ve Hac”, *Keşkül Dergisi* Hac Özel Sayısı, (2006), 15; Ahmet Rifat Geçioğlu, “Hac İbadetinin Bireysel Dinî Yaşayış Üzerindeki Etkileri: Bir Tipleme Denemesi”, *Bilimname* 2019/37 (Nisan 2019), 244.

²⁰ Bk. el-Bakara 2/189, 196-199; el-Mâide 5/97; el-Hac 22/26-37.

göndermiştir.²¹ İnsanlığa gönderilen tüm ilâhî dinlerin ana gayesi “tevhîd”i yerleştirmek, “şirk”i ortadan kaldırmak olduğu gibi son din İslâm’ın da temel gayesi bu olmuştur. Tevhîd, “zâtı ilâhîyi, tasavvur ve tahayyül edilebilecek tüm şeylerden soyutlayarak, Yüce Allah’ın Rubûbiyetini tanımak, vahdaniyetini ikrar etmek ve O’nu tüm ortak ve şeriklerden beri kılmaktır.” İslâm dini tevhîd dinidir. Dolayısıyla İslâm dinine giren herkesin “Allah birdir, O’ndan başka ilâh yoktur.” şeklindeki tevhîd ifadesini dil ile söyleyip kalp ile tasdik etmesi bir zorunluluktur.²²

İlâhî dinlerin temelini oluşturan tevhîd inancının karşısında şirk yer almaktadır. Şirk, “Allah’ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O’na ibadet edilmesinde ortağı ya da benzerinin bulunduğu inanma” demektir.²³ Günahların en büyüğü Allah’a şirk koşturmadır. Allah, şirk günahını affetmez, ancak şirk dışındaki günahları affedeceğini ifade etmiştir.²⁴ “Allah kendine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar. Kim Allah’a ortak koşarsa büsbütün sapmıştır”²⁵

Kur’ân, insanları tevhîde davet etmektedir. Bu davete icabet insanları şirk ve küfrün karanlığından kurtarıp tevhîdin aydınlığına çıkaracaktır.²⁶ Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın zâtından söz eden pek çok âyette O’nun sıfatlarına vurgu yapılmış, tevhîdin önemine dikkat çekilmiştir. “...De ki: “Hakikat ancak şu: O tek ilâhtır ve ben de eş koştuğunuzdan uzağım.”²⁷

Hacla ilgili âyetler incelendiğinde şu hususlar göze çarpar: “Söz konusu âyetlerle hac ibadetinin önemi, hikmeti, zamanı ve yerleri tayin edilmiştir. İslâm’dan önce hac ibadetine bulaştırılmış şirk geleneklerine son verildiği, asıl hedefinden sapan bazı uygulamaların yeniden hedefine oturtulduğu ve uygulamada birtakım kolaylıklar sağlandığı ifade edilmiştir”.²⁸

Kur’ân-ı Kerim, Kâbe’yi hac ibadetinin merkezi ve aynı zamanda tevhîdin sembolü olarak ortaya koymaktadır. Nitekim bir âyette şöyle buyrulur: *İbrâhim’e Kâbe'nin yerini gösterip şöyle dediğimiz anı hatırla: “Bana hiçbir şeyi ortak koşma, tavaf edenler, orada kıyama duranlar, rüku ve secde edenler için evimi temizle!”*²⁹

Tevhîdin şiarı olan Kâbe-i Muazzama’nın bulunduğu yeri Allah, Hz. İbrâhim’e gösterdiğinde ona kendisine şirk koşturmadığı ve Beytullah’ı temiz tutma emrini vermiştir. Bununla aslında Allah’ın evini ziyaret etme niyetinde olan mü’minlere şöyle bir mesaj verilmek istenmiş olabilir: “Önce gönül/kalp şirk

²¹ İbrahim Demirel, *Sebe Suresi Bağlamında Tevhid ve Şirk* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 103.

²² Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 62; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhit* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 22.

²³ Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/193.

²⁴ Karaman vd., *İlmihal 1*, 1/78.

²⁵ en-Nisâ 4/116.

²⁶ İbrâhim 14/52.

²⁷ el-En’âm 6/19.

²⁸ Akpınar, “Kur’an Ayetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı”, 103.

²⁹ el-Hac 22/26.

kirinden temizlenecek, sonra da Allah'ın Beyt'i temizlenecektir. Dolayısıyla önce tevhîd inancı, sonra da hac ibadeti gelecektir".³⁰

Vehbe Zühaylî (öl. 2015) söz konusu âyetin tefsirinde şöyle der: "Müfessirler, Beyt-i Haram'ın Allah Tealâ'nın emriyle ve İbrâhim Halil'in eliyle temellerinin yükseltilmesinin iki hedefi olduğunu beyan etmişlerdir. Birincisi Allah Tealâ'nın birliğinin ilân edilmesi ve şirk lekelerinden uzak halisane tevhîdin izhar edilmesidir. İkincisi de Beytullah'ın bütün put ve heykellerden, pisliklerden, küfür ve bid'at görüntülerinden temizlenmesidir".³¹ Âyetteki "*evimi tertemiz tut*" emri, Beytullah'ın put gibi şirke götüren kirlere temiz tutularak tevhîdin açıkça ortaya konulmasına dair bir emirdir.³²

Haccın bireye tevhîd bilinci olarak kazandırdığı kazanımlardan bir tanesi de kişinin sahip olduğu tevhîd inancını tarihteki kökleriyle olan irtibatını güçlendirmesidir. Bu ilişkilendirmeye bağlı olarak kişi, tevhîd mücadelesinde model şahsiyet olmuş kimselerle özdeşleşme imkânı bulur. Haccın kazandırdığı bu tür kazanımları, Kur'ân'da ifade edilen, "*haccın faydaları*"⁸³ bağlamında değerlendirilebilir. Dünyanın her tarafından hac için gelen Müslümanlar, Peygamberimizin ve ondan önceki pek çok peygamberin tevhîd mücadelesi verdikleri ortamı, mabed için yeryüzünde kurulan ilk yapıyı ve diğer dini belgeleri yerinde görme imkânını yakalarlar.³³

2. Bireyin Kötü Huylarından Vazgeçip Nefis Tezkiyesini Gerçekleştirilmesi

Kur'ân-ı Kerim'de değişik formlarla zikredilen nefis kavramı, insanın zihnini en çok meşgul eden olgulardan biri olmuştur. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özellik nefsin "*fücur*" ve "*takva*" denilen ve taban tabana birbirine zıt olan çift boyutudur.³⁴ Biz burada nefsin "*fücur*" boyutunu yani insana kötülüğü emreden nefsin hac ibadetiyle ıslah edilebileceğini konu edineceğiz.

Allah'ın farz kıldığı ibadetlerin temel hedefi nefis tezkiyesidir. Nefsi arındıran en önemli metotlardan biri de ibadetlerdir. İbadetin gayesi, mahlûkatın yaratıcısı olan Allah ile sürekli irtibatın gerçekleştirilmesidir. Allah'ın kullarını ibadetle yükümlü kılmasının hikmetlerinden birisi de onları maddî ve manevî kirlere arındırmak ve onları ruhî hastalıklardan kurtarmak içindir. Böylece onların ahiret hayatını kazanarak ebedî selamete kavuşmaları söz konusu olur. İbadetlerin nefsi tezkiye etme görevini yerine getirebilmesinin tek şartı "*dini yalnız Allah'a has kılarak*" yapılmasıdır.³⁵ Nitekim Kur'ân'da şöyle buyrulur: "*De ki: Bana, dini Allah'a has kılarak O'na kulluk etmem emrolundu.*"³⁶

³⁰ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 13/71.

³¹ Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Şam: y.y., 2009), 9/215.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: y.y., 2006), 14/259-360.

³³ M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1999), 168.

³⁴ Musa Turşak, "Kur'an'ın Bazı Ayetleri Çerçevesinde Nefis Kavramının İnsan Davranışlarına Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (Nisan 2019), 1304.

³⁵ Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli*, (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009), 264; Hamza Aktaş, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân'da Nefis Kavramı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 111-112.

³⁶ ez-Zümer 39/11.

İbadetler, takvaya ve ihlâsa götürdüğü müddetçe hem nefsi arındırır hem de kişiyi kâmil-i insan olmaya götürür. Kur'ân-ı Kerim'de hac, oruç ve kurban ibadetlerinin kişiyi takvaya ulaştıracağı belirtilir.³⁷ Namazın huşu içerisinde kılındığında şehvetten ve kötü davranışlarından alıkoyacağı ifade edilir.³⁸ Böylece ibadetler vasıtasıyla nefsin terbiye ve tezkiyesi gerçekleşmiş olur.³⁹ Diğer ibadetler gibi hac ibadeti de insanı her türlü kirlerden temizleyen, mü'mini ruhen arındırıp paklayan bir ibadettir: *"Sonra kalan hac fiillerini tamamlayıp temizlensinler, adaklarını yerine getirsinler ve o kadîm evi (Kâbe) tavaf etsinler."*⁴⁰

Bu âyetteki *لِيُقِضُوا نَفْسَهُمْ* / "Sonra kalan hac fiillerini tamamlayıp temizlensinler" ifadesi hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Birçok müfessire göre burada maksat, ihram yasağı sebebiyle bedende oluşan kirlerin temizlenmesidir. Özellikle tırnakların ve vücudun bazı bölgelerindeki kılların kesilmesi, saç sakal temizliğinin yapılmasıdır.⁴¹ Bayraktar Bayraklı ise konuyu çok daha farklı değerlendirerek söz konusu edilen temizliğin manevî kirlerden arınma olduğunu belirtir ve şöyle der:

"Konuyu maddî kirlerden, manevî kirlere götürürsek farklı bir anlam çıkacaktır. Bakara 197'de hac esnasında cinsel ilişki kurmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yasaklanmıştır. Burada yasaklanan üç davranış şekli, insan için o anda manevî kir olarak kabul edilmektedir. İşte tefsirini yapmakta olduğumuz bu âyetteki kirlerin giderilmesi emri, manevî kirleri gidermek manasına da alınabilir. Bu manevî kirlerin bulunduğu bir elbiseye bürünmek, ruhun gıdası olan takvayı elde etmek için büyük bir engeldir. Dolayısıyla söz konusu yasaklar, insanın hacdaki takva denen ruh gıdasını ortadan kaldıracak için yasaklanmıştır".⁴²

Zikredeceğimiz şu âyette ise bazı yasakların emredilmesi, ruh olgunluğuna vesile olan takvayı elde etmeye yöneliktir: *"...Hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işleseniz Allah onu bilir. Azık edin; şüphesiz azığın en hayırlısı takvadır. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri!"*⁴³

Bu âyette hac ibadetini yerine getiren bir kimsenin konuşmalarından ve ortaya koyacağı her türlü davranış ve amellerinde çok dikkatli olması gerektiği hususu dile getirilmektedir. Bu ibadetin en güzel şekilde, kötü ve çirkin eylemlerden uzak olarak yapılması, Müslümanı manevî doyuma ulaştıracaktır. Bu nedenle âyette, hac yapan kişinin kadına cimâ niyetiyle yaklaşması, günaha sapması ve tartışıp çekişmesi gibi davranışlardan uzak kalması gerektiğinden söz edilmektedir. Bu fiiller hacda yapılması yasak olan fiillerdir. Zira Hz. Peygamber, *"Bir kimse hacceder ve hac esnasında kötü söz söylemez ve büyük günahlardan çekinir, fık-ı fücur işlemekte ısrar etmezse, o kimse günahlarından arınarak annesinden doğduğu"*

³⁷ Bk. el-Bakara 2/197, 183; el-Hac 22/34-37.

³⁸ Meryem 19/59, el-Ankebût 29/45.

³⁹ Aktaş, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân'da Nefis Kavramı*, 112.

⁴⁰ el-Hac 22/29.

⁴¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/17.

⁴² Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 13/73.

⁴³ el-Bakara 2/197.

günkü gibi tertemiz olarak hacdan döner."⁴⁴ buyurarak haccını gerektiği gibi edâ edenin annesinden doğduğu gün gibi tertemiz olacağını ifade etmiştir.⁴⁵

Müfessirler âyette zikredilen *أَتَزَوَّدُوا* "azıklanın" ifadesini farklı tefsir etmişlerdir. Bir kısım âlime göre bu ifade "hac yolculuğu için azık tedârik edinin, kimseye muhtaç olmayın ve kimseden bir şey istemeyin" anlamına gelirken, bir kısımına göre ise "âhiret için azıklanın, Allah'a itâat ve ibadet edin, hayırlı işler yapın ki, yarın öteki dünyada sıkıntı çekmeyip rahat edesiniz" manasına gelmektedir.⁴⁶ Ancak âyetin bütününe bakıldığında "azıklanın" ifadesi söz konusu edilen iki anlama da gelebilir. Dolayısıyla hac yolculuğuna çıkan kişi hem hac yolculuğu için yiyecek ve içecek temin etmeli, hem de ibadet ve hayırlı işler yaparak ebedî âhiret hayatı için azık edinme gayretine girmelidir.

Hz. Peygamberin 'hac ibadetini gerektiği gibi ifâ edenin annesinden doğduğu gün gibi tertemiz olacağı' şeklindeki müjdesi haccın her bakımdan büyük bir arınma, öze dönüş ve tevbe olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.⁴⁷ Hac ibadetinin bireyin değişim ve dönüşümüne etkisi şöyle sırlanabilir:

a. Hac ibadeti, irade eğitimi yönüyle hacca niyet eden kimse için bir tür "nefis imtihanı"dır. Örneğin mü'minin ihramda iken cinsel ilişkide bulunmasının haram olması kişinin/bireyin ahlâkî davranmaya yönlendirmesi yolunda bir egzersizdir.⁴⁸

b. Hac sırasında yakışıksız davranış ve kavgadan kaçınmak, öfke, saldırganlık dürtülerine hâkim olmak, hacca gelenlerin ilâhî güven ve korumanın altında barış ve huzur içerisinde Allah'a kulluk etmelerini kolaylaştırır.⁴⁹

c. Hac, nefsanî arzuları engelleyerek nefse hâkim olmayı öğretir. İnsanları nefisle mücadeleyle, aşırı istek ve hevesleri kontrol etmeye alıştıırır. Böylece hac ibadeti vesilesiyle kişi, aşırı istek ve hevesleri sonucu kazanmış kötü alışkanlıklarını terk ederek saf fitrat durumuna dönüşünü gerçekleştirir.⁵⁰

d. Hac ibadetinin hedeflerinden birisi de insanda var olan kibir, gurur ve insanları küçük görme gibi ahlâkî kusurları engellemektir. Nitekim hacdaki birçok ilke ve uygulama, insanlara karşı büyüklenmeme, kibirlenmeme, alçak gönüllü olma gibi erdemleri kazandırmaya yöneliktir.⁵¹

e. Haccın önemli uygulamalarından birisi de kurban kesmektir. Kesilen kurbanların muhtaç kimselere ulaştırılması bir eğitim ve alışkanlık kazandırma

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Daru Tavki'n-Necât, 2001), "Bâbu Fadl-i Haccî'l-Mebrûr", 4 (No. 1521).

⁴⁵ Nurdoğan Türk, "Kur'ân-ı Kerîm'de Hac Ve Umre İbadetlerine Dair Yanlış İnanç Ve Davranışları İfade Eden Âyetlerin Tefsiri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2014), 26.

⁴⁶ Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki vd. (Kahire: y.y., 2001), 3/499; Fahrudin Muhammed b. Ömer er Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: y.y., 1981), 5/182-183.

⁴⁷ Asım Yapıcı, *İslâm'da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 203.

⁴⁸ Nuray Sarice, "Din Eğitimi Açısından Hac İbadeti", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 513.

⁴⁹ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti", *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (Mart 2008), 96.

⁵⁰ Kasapoğlu, "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti", 101; Sarice, "Din Eğitimi Açısından Hac İbadeti", 513.

⁵¹ Kasapoğlu, "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti", 105.

sürecidir. Ayrıca kurban kesen kişi, bu davranışıyla gerektiğinde sahip olduğu her şeyi Allah yolunda feda edebileceğini tecrübe eder.⁵²

f. Hac, zorluk ve sıkıntılara karşı insanı eğitir. İradeyi güçlendirerek nefse hâkim olmayı öğretir. Dinî duyguların gelişmesine etki ederek, bu duygunun şuur haline gelmesine yardımcı olur. Müslümanı olgun bir insan haline getirir.⁵³

g. Nefsin menfi isteklerine karşı durma, sabretme, canlılara zarar vermeme, tevbe etme, nefis muhasebesini yapma, maddiyata değer vermeme gibi hac ibadetinin özünde yer alan davranışlar insanın Allah'a ulaşması için geçirdiği bir eğitim sürecidir.⁵⁴

h. Sembolik bir uygulama olan şeytan taşlamadaki asıl mana insan tabiatında yer alan kötü eğilimleri ve bunlar vasıtasıyla insanı kıskırtmaya çalışan şeytanın etkilerini ortadan kaldırmaktır. Böylece benciliğini saf dışı ederek akıl ve iradeyi yüceltip, kötülüğün sembolü olan nefsin ve şeytana karşı savaş ilan etmektir.⁵⁵

Netice itibarıyla denilebilir ki hac ibadeti vesilesiyle nefsin menfi isteklerine karşı durma, sabretme, canlılara zarar vermeme, tevbe etme, nefis muhasebesini yapma gibi bireyde bir ahlâk eğitiminin gerçekleşmesi söz konusudur.⁵⁶

3. Bireyin Takvaya Ulaşması

Yüce Allah'ın kullarına emrettiği ibadetler, takvayı güçlendirir. Mü'min kişi, ibadet yaptıkça takvası da artar. Allah'a ibadet etme ile takva arasındaki ilişkiyi Kur'ân şöyle açıklar: *"Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk/ibadet edin ki takvaya eresiniz."*⁵⁷

Bu âyette belirtilen ibadet etme ile takva arasında ilişki ve irtibat şöyle kurulabilir:

"Allah'a kulluk etmenin (İslâm'a özgü iman, ibadet, ahlâk ve diğer amellerin) hâsıl edeceği sonuç takvadır. Buna göre de takva ile kulluk birbirini tamamlayan, biri bulunmadan diğeri bulunmayan, her ikisi bir bütün olarak yaratılışın amacını teşkil eden iki kavram olarak ortaya çıkmış olur. Yani insanlar Allah'a kulluk edince yaratılış amaçlarını teşkil eden takvayı gerçekleştirmiş, bunu gerçekleştiren de kulluğu yerine getirmiş olurlar".⁵⁸

Diğer ibadetler gibi hac ibadetinin temel hedeflerinden birisi de bireyi maddî ve manevî kirlilerden temizleyerek takvaya ulaştırmaktır. Nitekim Allah, hac ahkâmından bahsettiği bazı âyetlerde, mü'minleri takvaya davet etmektedir: *"Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işleseniz Allah onu bilir. Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvadır. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri!"*⁵⁹

⁵² Kasapoğlu, "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti", 110-111.

⁵³ Celal Kırcı, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1989), 311.

⁵⁴ Geçioğlu, "Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım", 236.

⁵⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 240.

⁵⁶ Geçioğlu, "Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım", 236.

⁵⁷ el-Bakara 2/21.

⁵⁸ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/85.

⁵⁹ el-Bakara 2/197.

Birçok müfessire göre bu âyet, hacca azık edinmeksizin gelen özellikle Yemenli hacılar hakkında nazil olmuştur. Onlar yanlarına yiyecek ve içecek almadan hac yolculuğuna çıkarlardı. Sonra da dilencilik yaparak insanlara yük olurlardı. Bu âyetle böyle davranmak yasaklandı ve hac yolculuğuna çıkanların azık edinmeleri emredildi. Âyette “Azık edin” emrinin ardından “kuşkusuz azığın en hayırlısı takvadır” buyruğu ile Allah onlara ayrıca ahiret yolculuğunu hatırlatmakta ve takva azığını edinmeye teşvik etmektedir.⁶⁰

Burada takvanın “en hayırlı azık” olarak ifade edilmesi şöyle izah edilebilir: “Takvanın “en hayırlı azık” şeklinde nitelendirilmesi onun vazgeçilmezliğine işaret eder. Aynı âyette kötü söz, fık u fücûr, çatışma ve sürtüşme gibi ahlâka ve özellikle haccın yüksek ahlâkî ve manevî atmosferine yakışmayan tutumlardan sakınmak, dolaylı olarak “hayır” ve “takva” diye isimlendirilmiştir ki, buradan takvanın, haccın belirtilen atmosferine saygı ve ahlâkî olgunluk taşıdığı sonucu çıkmaktadır.”⁶¹ Bu da hacca niyet eden kişinin en fazla ihtiyacı olan şeyin, takvaya bürünmek olduğu hususunu gözler önüne sermektedir.

Âyette belirtildiği gibi hacda kadına yaklaşmak, günaha işlemek ve kavga etmek yasaktır. Dolayısıyla bu üç yasak, kişinin elde edeceği takva eğitimini ve azığını oluşturmaktadır. Kadına yaklaşmamak, cinsel disiplini; günah işlememek, Allah ile kulun arasındaki ilişkisinin olumluluğunu ve kavga etmemek de sosyal bakımdan dengeli davranışı ifade etmektedir. Bu üç eylemden sakınmak, takva denen azığın içindeki unsurları meydana getirmektedir.⁶²

Haccın önemli fiillerinden birisi de kurban kesmektir. Hac yapan kişi, hacda keseceği kurbanı takva amacıyla kesmelidir. Zira Allah, Hz. Âdem’in iki oğlunun sunduğu kurbanlarından bahsederken, “Allah ancak muttakilerinkini kabul eder.”⁶³ buyurmuştur. Böylece, kurbanın kabul edilmesinin olmazsa olmaz şartlarından birisinin, takva olduğu beyan edilmiştir.

Kur'ân, hac ibadetinin Cahiliye dönemindeki anlamsız gelenek ve göreneklere göre değil de takva şuuruyla yapılmasını emreder: “Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah’a saygılı olmasındır. Evlere kapılarından gelin; Allah’a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz.”⁶⁴

Hac ibadetiyle ilgili olarak Cahiliye dönemindeki anlamsız gelenek ve göreneklerden birisi şöyleydi:

“Cahiliye döneminde Araplar ihramlı iken veya daha başka bazı dinî gerekçelerle evlerine girmezler; mutlaka girmeleri gerektiğinde de kapıyı kullanmanın doğru olmadığına inandıkları için evlerin arkasındaki bir pencereden veya açtıkları bir delikten girerler, iyi ve erdemli davranışın bu olduğuna inanırlardı. İşte bu âyet, böyle bir cahiliye âdetini ve inancını reddetmektedir. Onların bu uygulaması anlamsız bir meşakkatten, şekilcilikten başka bir şey değildir. Ayrıca evdekileri rahatsız edeceği için edebe de aykırıdır. Asıl iyi ve erdemli olan davranış, anlamsız geleneklerin tekrarı değil,

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/497; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/329.

⁶¹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/316.

⁶² Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 1/251.

⁶³ el-Mâide 5/27-32.

⁶⁴ el-Bakara 2/189.

insanın her işini takvaya göre yapması yani tutum ve davranışlarını Allah'a saygı, O'nun buyruklarını yerine getirip yasaklarından sakınma bilinci içinde yerine getirmesidir."⁶⁵

Kur'ân'da asıl giyilmesi gereken elbisenin ruhu süsleyen 'takva elbisesi' olduğu belirtilir.⁶⁶ Hac yolculuğunda da durum böyledir. *Haccı Anlamak* adlı eserde bu husus şöyle özetlenir:

"Hacca gidenler, sosyal ve ekonomik statülerini gösteren dünya elbiselerini, makam ve mevkilerini ortaya koyan üniformalarını bir kenara bırakıp, Allah önünde herkesin eşit olduğunu sembolize eden iki basit giysi olan ihrama bürünürler. Artık dünyevi elbiseler çıkarılmış kişilikler ortaya konulmuştur. Kısacası, çoğu zaman karakterleri örten, şahsiyetleri gizleyen süslü elbiseler atılmış "takva elbisesi" esas alınmıştır. Burada bürünen iki parça kumaş da sadece eşitliği sağlamaya ve avret yerlerini örtmeye yöneliktir. Mîkat ile başlayan bu kutsal yolculukta asıl giyilmesi gereken elbise ise takva elbisesidir. Zira Yüce Allah; "*Takva elbisesi daha hayırlıdır*"⁶⁷ buyurmuştur".⁶⁸

Son olarak denilebilir ki hac ibadeti kişinin tüm hayatı boyunca çevresi ile duyarlı, anlamlı ve iyiliği merkeze alan bir ilişki tarzı geliştirmesine katkı sağlar. Aynı şekilde hac, hacı adayına olgun mü'min kişiliği kazandırdığı ve onu takva yönüyle eğittiği görülür.⁶⁹

4. Hac Öncesi ve Sonrasında Kişinin Allah'ı Zikretme ve Nimetlere Şükretme Şuuruna Varması

İnananlara farz kılınan tüm ibadetlerin amacı Allah'ı zikretmek, O'na yönelmek ve O'nu hatırlamaktır. Dolayısıyla ibadetlerin ruhu zikirdir.⁷⁰ Zikir "Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş" demektir. Allah'ı zikretmek hem dil hem kalp hem de tüm organlarla beraber yapılır. Dilin zikri Allah'ı tesbih etmek, hamd ve şükre dair sözleri söylemektir. Kalbin zikri, Allah'a inanmak, O'nun zât ve sıfatlarını gösteren delilleri, emir ve yasaklarının düşünmektir. Organların zikri ise Allah'ın emirlerini yerine getirip yasaklardan kaçınmaktır.⁷¹

Yukarıda ifade ettiğimiz manada düşünüldüğünde insanların davet edildiği hac ibadeti de bir zikirdir. Nitekim ihram sonrası telbiye getirme, tavafta, say yaparken, Arafat ve müzdelife vakfesinde kısacası hac menâsıkının her aşamasında Allah'ı zikretme söz konusudur. Bu anlamda hac, hem sözlü hem kalbî hem de fiilî bir zikirdir. Allah, "*Meş'ari'l-Haram'da Allah'ı zikredin ve O'nu size gösterdiği şekilde anın*"⁷² ve "*Sayıli günlerde Allah'ı anın*"⁷³ buyurur. Bu âyetler, hac farızası münasebetiyle nazil olmuş ve amellerin hepsinde de zikir emredilmiştir.⁷⁴

⁶⁵ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/291.

⁶⁶ el-A'râf 7/26.

⁶⁷ el-A'râf 7/26.

⁶⁸ Erul - Keleş, *Haccı Anlamak*, 23.

⁶⁹ Ali Şeriati, *Hac*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 45; Sarice, "Din Eğitimi Açısından Hac İbadeti", 506.

⁷⁰ Adem Varıcı, *Kur'an'da Zikir Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 34.

⁷¹ Reşat Öngören, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/409.

⁷² el-Bakara 2/198.

⁷³ el-Bakara 2/203.

⁷⁴ Adem Varıcı, *Kur'an'da Zikir Kavramı*, 35.

Rivayetlere göre cahiliye döneminde Araplar hac menâsikini tamamladıktan sonra Mina'da durarak atalarının yaptıklarını bir bir sayarak övünme yarışına girerlerdi. Kur'ân, bu yanlış uygulamayı reddederek şöyle buyurur: “(Hac) menâsikini bitirince atalarınızı zikrettiğiniz gibi, hatta ondan daha fazla Allah'ı zikredin.”⁷⁵

Bu âyette “hatta ondan daha fazla Allah'ı zikredin” buyurulması cahiliye dönemin uygulamalarının reddi açısından önemlidir. Dolayısıyla burada, Müslümanların bu yanlış uygulamayı reddetmeye, bunun yerine müşriklerin atalarını anmalarından daha güçlü bir biçimde Allah'ı zikretmeye davet edilmektedir.⁷⁶ İbn Abbas gibi bir kısım âlimlere göre ise âyetin anlamı genel olup, “Küçük çocuklar babalarını nasıl sevgiyle anar, onlardan yardım, ilgi ve destek beklerse siz de Allah'ı o şekilde, hatta daha güçlü ve canlı olarak zikredin, O'na sığınıp yardımını dileyin” manasına gelmektedir.⁷⁷

Allah, Bakara 198. âyette “Müzdelife'ye indiğinizde Allah'ı zikredin” dedikten sonra 200. âyette ise “Hac ibadetlerini bitirdikten sonra Allah'ı zikredin” buyurmaktadır. Buradan şu sonuç çıkarılabilir:

“Allah'ın, hem hac esnasında, hem de hacdan sonra sürekli zikredilmesi gerektiğini belirtmek için “Allah'ı zikredin” emri tekrarlanmıştır. Hac yapan kimse için hacın menâsiki/ibadetleri bitecektir, ama zikir devam edecektir. Her ibadetin bir zamanı vardır, ama zikrin zamanı yoktur. Çünkü o her an yapılması gerekli olan bir ibadettir”.⁷⁸ Kısacası hacdan sonra devamlı zikir içinde bulunup daima ruhî ve ahlâkî yüceliğe ulaşmaya dönük bir yol takip edilmelidir.

Yüce Allah'ı zikretmenin bir çeşidi de duâ etmektir. Duâ, ruhun Allah'a yükselmesi, kalbin Rabbiyle konuşması, kul ile kendisini yaratan arasında diyalogun oluşmasıdır. Kulun Rabbiyle irtibatını sağlayan duâ, Yüce Allah'ın nezdinde insana değer kazandıran çok önemli bir ameldir.⁷⁹ Nitekim Allah Kur'ân-ı Kerim'de bu hususu şöyle vurgulamaktadır: *أَقُلْ مَا يَعْزُبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ* / “Deki: Duânız olmasa Rabbim size ne diye değer versin.”⁸⁰ Hac ibadetinin menâsikine bakıldığında hacın her aşamasında duânın vazgeçilmez bir unsur olarak var olduğu görülecektir. Hacca niyet ederken, Kâbe'yi ilk görünce, tavaf ve sa'y yaparken, Arafat ve Müzdelife vakfesine dururken ve daha birçok yerde hac yolcusu duâ ederek Rabbine tazarruda bulunur.

Hacın bireye kazandırdığı kazanımlardan birisi de nimetlere şükretme⁸¹ bilincidir. Zira Müslümanın Allah'ın nimetlerine şükretmesi hacın maksatlarının başında gelir. Aslında bütün ibadetler birer şükürdür. Şükür; “Allah'tan veya

⁷⁵ el-Bakara 2/200.

⁷⁶ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/318.

⁷⁷ Hafız İmaduddin Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd.. (Kâhire: y.y., 2000), 2/261.

⁷⁸ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 2/514.

⁷⁹ Mehmet Altın, “Esmâ-i Hüsnâ İçerikli Duâ Âyetlerinin Tahlili”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 384.

⁸⁰ el-Furkân 25/77.

⁸¹ Şükür kavramı için bk. Ahmet Akbaş, *Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 249-252.

insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapmaktır."⁸² Râgıb el-İsfahânî (ö. 503/1109) şükürü üç kısma ayırır: Nimeti tasavvur etmek kalp ile şükür, nimeti vereni övmek dil ile şükür, hak ettiği oranda nimetin karşılığını vermek organlarla şükürdür.⁸³ Kur'ân-ı Kerîm'de şükür kelimesi türevleriyle birlikte yetmiş küsur yerde zikredilir. Bunların çoğunda Allah'ın nimetlerinden bahsedilir, bu nimetlere karşılık kulun şükretmesi gerektiği hususu vurgulanır ve şükredenlere verilecek mükâfatlardan bahsedilir.

Allah, insana her türlü nimetlerden vermiştir. Bundan dolayı verdiği nimetlere karşılık olarak insanın kendisini anmasını veya şükretmesini ister. Buna binaen Kur'ân-ı Kerîm'de: "*Öyleyse beni anın ki ben de sizi anayım; nimetlerime karşılık şükredin ve nankörlük edip de kâfir olmayın*"⁸⁴ buyurur. Nimetlere şükretme konusunda Allah başka bir âyette de "*İçinde dinlenesiniz diye geceyi, aydınlatsın diye gündüzü yaratan Allah'tır. Şüphesiz Allah insanlara karşı lutufkârdır, ama insanların çoğu şükretmez.*"⁸⁵ buyurmaktadır. Bu âyete bakıldığı zaman görünüyor ki, Allah geceyi ve gündüzü insana bir nimet olarak vermiş ve insandan buna karşılık şükretmesini istemiştir. İnsanın Yüce Allah'a şükretmesi, kendisine bahşedilen nimetler devam ettiği ve bu nimetlerden istifade ettiği sürece Allah'a ibadet etmekten geri durmaması ve bu nimetler vasıtasıyla harama yönelmemesiyle olur. Aslında fiili şükür, Allah'ın farz kıldığı şeyleri yerine getirmek ve bunun üstüne nafileleri de yapmaktır.⁸⁶

Şükür ile nimet arasında bir bağ vardır. Çünkü nimet, Allah'ın, insanlara verdiği rızıklara karşılık şükretme hissini uyandırmak demektir. Aynı zamanda Allah ile kul arasında bir bağ oluşturur. Ayrıca Allah'ı, yaptığı iyiliklerden ve verdiği rızıklardan dolayı övmek ve O'na hamd etmek de şükürün kendisi ve bir parçasıdır. Şükürün ihtiva ettiği manalardan biri de Allah tarafından verilen nimet ve rızıkları bilip, Allah'a ibadet etmek demektir. Kul, nimeti tanırsa onu vereni de tanımalıdır. O'nu tanımaya başlayınca da sevmeye ve hoşlanmaya başlar. Eğer kul, nimeti tanımazsa ve inkâr ederse küfre düşmüş olur. Yani kişinin, nimeti ve onu vereni tanıyıp şükretmesi iman sahibi olduğunun göstergesidir.⁸⁷

Netice itibarıyla hac farızasını yerine getirmek için hac yolculuğuna çıkan kişi, bu yolculuğunu Allah'ın bir lütf u keremi olarak bilir ve buna karşı şükür görevini ifa etmeye çalışır. Böylece hac ibadeti bireye nimetlere karşı şükretme bilincini kazandırır.

⁸² Mustafa Çağrı, "Şükür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/259.

⁸³ Bk. Râgıb el-İsfahânî, , *Müfredâtu elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Said Geylanî, (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 265.

⁸⁴ el-Bakara 2/152.

⁸⁵ el-Mü'min 40/61.

⁸⁶ Bilal Gündüz, *Kur'an'da Küfürün Karşılığı Olarak Şükür* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 27.

⁸⁷ Farman İbragimov, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'a Göre "Şükür" Kavramı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 95.

5. Allah'ın Hürmete Layık Kıldığı Şeâir/Sembollere Derin Saygı Duyma Bilincinin Oluşması

Şeâir, "Allah tarafından vazedilen, O'na kulluk etmeye vesile olan, saygı gösterilmesi ve korunması gereken belli ibadet, işaret ve sembollerdir." Kur'ân-ı Kerim'de şeâir, hac konusunun ifade edildiği dört yerde *الشَّعَائِرُ* / 'şeâirullah' şeklinde geçer.⁸⁸ Şeâirullah kavramının hacla ilgili âyetlerde zikredilmesi ve Kur'ân'da hacdan sürekli olarak 'şeâir' ve 'meş'ar' olarak söz edilmesi hac ve şeâir kelimesinin birbirleriyle olan iribatını açıkça ortaya koymaktadır.

Kur'ân'ın 'şeâir' olarak ifade ettiği şeyler Allah'ı hatırlatan, kalplerde Allah'la ilgili bilinci diri tutan sembollerdir. Bu semboller kalplerde takva şuurunun iyice yerleşmesini ve Allah'a karşı saygınlığın pekişmesini sağlar. Ayrıca bunlar birer parola gibi olup görüldükleri veya duyuldukları zaman kime ait olduğu hemen bilinir, şuur canlanır, Allah zikredilir, dinî duyarlılık artar.⁸⁹

Kur'ân'ı Kerim'de Allah'ın sembolleri/nişânelerine saygı gösterilmesi istenmektedir: "Evet, bu böyledir. Kim Allah'a ait nişânelere saygılı davranırsa, bu kalplerin takvalı olmasındandır."⁹⁰

Seyyid Kutup (öl. 1966), Allah'ın sembolleri demek olan 'Şeâirullah'ı, takva bilincine dayandırır ve şöyle der:

"Hacda yerine getirilen özel ibadetlerin ve şîârların esas gayesi kalplerde takva duygusunu uyandırmaktır. Zaten hac mevsiminde yerine getirilen özel ibadetler ve şîârlar Kâbe'nin Rabbine yöneliş, O'na itaat etmeyi somutlaştıran sembolik davranışlardır. Bu davranışlar, özünde Hz. İbrâhim'den bu yana yaşanan anıları barındırmaktadır. Dolayısıyla hac mevsiminde yerine getirilen özel ibadetler, uygulanan sembolik davranışlar dua ve namaz ile aynı değere sahiptirler".⁹¹

Semboller/nişâneler, takva şuuruna varamamış kimseler için bir anlam ifade etmeyebilir. Ancak takva şuuruna sahip bir yürekte bu sembollerin taşıdığı anlam, dile getirdikleri gerçek, vurguladıkları hakikat, oluşturdukları dini heyecan bambaşkadır. Zira insanlar şeâirullah'a hürmet göstererek ve onların yerine getirilmesini istedikleri davranışları sergileyerek Allah'a yönelmiş ve yaklaşmış olurlar.⁹²

6. Hac İbadeti Vesilesiyle İslâm Kardeşliğinin Pekişmesi

Dili, ırkı, rengi veya kültürü ne kadar farklı veya uzak da olsa, insanları birbirine bağlayıp kaynaştıran, aralarında sevgi, merhamet, yardımlaşma vb. erdemleri canlandıran, büyük bir aile olduklarını hissettiren Kur'ân merkezli anlayışlardan birisi de iman kardeşliğidir. İman kardeşliği anlayışı, inanç birlikteliğine dayalı bir sitem olup Kur'ân'a göre kan bağına dayalı kardeşlikten çok daha öncelikli ve önemlidir.⁹³ İnanç esaslı din kardeşliği Allah'ın inananlara lütfettiği

⁸⁸ M. Sait Özervarlı, "Şiâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/123.

⁸⁹ http://www.kuraniterbiye.com/yazidetay.php?Yazi_id=344&yazar=53 (Erişim 20 Nisan 2021).

⁹⁰ el-Hac 22/32

⁹¹ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru's-Şurûk, 2003), 4/2422.

⁹² Selim Özarslan, "Şeâir-İ İslâm'ın Oluşumunda Hz. İbrâhim (a.s.) Şeriatının Rolü", *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (Nisan 2017), 16.

⁹³ Akbaş, *Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu*, 319.

en güzel nimetlerden birisi olup Kur'ân'da "Mü'minler ancak kardeşler"⁹⁴ ifadesi ile ortaya konmuştur.

Hac, Müslümanların her yıl bir araya geldiği kardeşlik buluşmasıdır. Hac ibadetinin İslâm ümmeti için birleştirici, vahdeti sağlayan ve kardeşliği pekiştiren pek çok yönünün olduğunu söyleyebiliriz. Hac, İslâm kardeşliğini pekiştirir; bir mü'mini bütün inananları kucklamaya hazır hale getirir.⁹⁵ Böylece hac, uluslararası çapta Müslümanların birlikteliği ve dayanışması için bir fırsat olur. Müslümanlar, hac vesilesiyle birbirleriyle tanışıp, karşılıklı görüş alışverişinde bulunma imkânına kavuşurlar.

"Gelsinler ki kendileri için birtakım faydalara tanık olsunlar..."⁹⁶ âyetinde zikredilen faydalardan bir tanesinin de hac ibadeti esnasında pekişen Müslümanlar arasındaki kardeşlik bilinci olduğu ifade edilmiştir. Bu anlamda *مَنَافِع*/*menâfi'* kelimesinin açıklamasında şu izahat da yapılmıştır:

"Âyette geçen *مَنَافِع*/*menâfi'* kelimesinin nekra olarak kullanılması, burada sözü edilen faydaların genel olarak dinî ve dünyevî olmak üzere çok boyutlu olduğunu anlatır. Hacca gelenlerin ulaşacakları yararların başında bütün mü'minleri kucaklayan kardeşlik bilinci gelir. Müslümanlar topluca, birlikte ibadet yaparak aralarındaki dinî bütünlüğü, İslâm kardeşliğini, güçlerini birleştirmeyi, bağlarını sağlamlaştırmayı, ilişkilerini düzenlemeyi, dayanışmayı, uyumu, dostluk ve yakınlığı kusursuz bir şekilde oluşturmuş olurlar".⁹⁷

Netice itibarıyla denilebilir ki hac ibadeti, "Mü'minler ancak kardeşler" âyetini pratik hayata geçirerek İslâm kardeşliğini pekiştirir. Hac, dünyanın her bir tarafında yaşayan bütün Müslümanların aynı ortak değerlere sahip oldukları ve bu değerlerin kendileri için ortak bir zemin oluşturduğu gerçeğinin en açık ifadesidir. Aynı şekilde hac, zengini ve fakiriyle, genci ve yaşlısıyla farklı özellikte pek çok insanla bir arada yaşamının göstergesidir. Karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmanın yapıldığı; insanların bir tarağın dişleri gibi eşitlendiği bir gösteri alanıdır.⁹⁸

Sonuç

Allah'a ibadet/kulluk etmek için yaratılan insanoğlunun Allah'a iman ettikten sonra inancının gereği olarak O'na ibadet etmekle yükümlüdür. İslâm dininde önemli bir yeri olan ibadetler, insanın manevî dünyası üzerinde etkili bir güce sahiptir. İslâm'ın temel ibadetlerinden biri de hac ibadetidir. Kur'ân'ın yirmi beş âyetinde ve özellikle de Hac Sûresi'nde haccın mana ve önemine sıklıkla vurgu yapılmaktadır. Hac ibadetiyle ilgili söz konusu âyetler incelendiğinde bu ibadetin birey hayatının değişim ve dönüşümüne katkısının çok büyük olduğunu gösterir.

Hac ibadetinin bireyde gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümün bir kısmını şöylece sıralayabiliriz:

• Hac ibadeti bireyin şirkten arındırıp tevhîdî bilince varmasını sağlar. Nitekim hacla ilgili olan âyetlere bakıldığında, bu âyetlerin cahiliye döneminde hac ibadetine

⁹⁴ el-Hucurât 10/49.

⁹⁵ Sarice, "Din Eğitimi Açısından Hac İbadeti", 501.

⁹⁶ el-Hac 22/28.

⁹⁷ Kasapoğlu, "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti", 109.

⁹⁸ Erul - Keleş, *Haccı Anlamak*, 15; Akpınar, "Kur'an Ayetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı", 98.

karıştırılmış şirk uygulamalarını sonlandırdığını, asıl hedefinden uzaklaştırılan bir kısım uygulamaları yeniden hedefine oturttuğunu görürüz.

• Hac vesilesiyle kişi, kötü huylarından vazgeçip nefis tezkiyesini gerçekleştirir. Zira hac, insanı her türlü kirlerden temizleyen, Müslümanı ruhî olgunluğa ulaştıran bir ibadettir.

• Allah, hac ahkâmından bahsettiği birçok âyette, mü'minleri takvaya davet ettiğinden dolayı hac ibadeti, ferdin takva gerçekliğine ulaşmasına imkân tanır.

• Hac öncesi ve sonrasında kişi, Allah'ı zikretme ve nimetlere şükretme bilincine varır.

• Hac vasıtasıyla bireyde Allah'ın hürmete layık kıldığı şeâir/sembollere derin saygı duyma bilinci oluşur.

• Hac, Müslümanların her yıl bir araya geldiği kardeşlik buluşması olma hasebiyle İslâm kardeşliğini pekiştiren bir ibadettir.

Bireyin duygu, düşünce ve davranışları üzerinde bu kadar büyük etkisi olan hac ibadetinden azami derecede istifade edilebilmesi için hacı adaylarının çok iyi eğitilmesi gerektiği hususu gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

- Akbaş, Ahmet. *Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Akkaya, Veysel. *Haccı Yaşayanlar*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.
- Akpınar, Ali. "Kur'ân Âyetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı ve Daha Sağlıklı Bir İbadet İçin Bazı Teklifler". *Marife* 3/1 (Mayıs 2003), 89-106.
- Aktaş, Hamza. *Din Eğitimi Açısından Kur'ân'da Nefis Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Altın, Mehmet. "Esmâ-i Hüsnâ İçerikli Duâ Âyetlerinin Tahlili". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 382-403.
- Altın, Mehmet. "Âyetlerde Geçen Esmâ-i Hüsnânın Fikhî ve İtikadî Hükümlere/Meselelere Kaynaklık Etmesi". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (Aralık 2019), 592-604.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*. 20 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslâm'da Eğitim Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009.
- Bozkır, Metin. *İbadetlerin Ruhsal Boyutu*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Buğâ, Mustafa el- vd., *el-Fıkhü'l-Menheci*. 8 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîs*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Daru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bûtî, Ramazan el-. *Fıkhüs-sîre*. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1991.
- Bayyığıt, Mehmet. *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Çağrı, Mustafa. "Şükür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39/259-261. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Certel, Hüseyin. "Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi". *Dini Araştırmalar* 1/4 (Haziran 1999), 209-222.
- Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Daru'l-Fazile, ts..

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. *Sunenu'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârimî, Riyâd: y.y., 2000.
- Demirel, İbrâhim. *Sebe Suresi Bağlamında Tevhid ve Şirk*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Erul, Bünyamin. - Keleş, Ekrem. *Haccı Anlamak*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. "Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/1 (Ekim 2016), 219-243.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. "Hac İbadetinin Bireysel Dinî Yaşayış Üzerindeki Etkileri: Bir Tipleme Denemesi". *Bilimname* 2019/37 (Nisan 2019), 243-287.
- Gündüz, Bilal. *Kur'ân'da Küfrün Karşıtı Olarak Şükür*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Ibragimov, Farman. *Din Eğitimi Açısından Kur'ân'a Göre "Şükür" Kavramı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- İbn Kesîr, Hafız İmaduddin Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd.. 15 Cilt. Kâhire: y.y., 2000.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Said Geylanî. Beyrut: Daru'l-Marife, ts..
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayrettin vd.. *İlmihal 1*. 2 Cilt. İstanbul: DİB Yayınları, 2004.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti". *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (Mart 2008), 94-118.
- Kırca, Celal. *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1989.
- Koca, Ferhat. "İbadet (İslâm'da İbadet)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19/240-247. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: y.y., 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Daru's-Şurûk, 2003.
- Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: y.y., 1981.
- Sarice, Nuray. "Din Eğitimi Açısından Hac İbadeti". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 497-522.
- Sert, H. Emin. *Kur'ân'da İnsan Tipleri ve Davranışları*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39/193-198. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Şeriati, Ali. *Hac*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'ân'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an tevîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki vd.. 25. Cilt. Kahire: y.y., 2001.
- Türk, Nurdoğan. "Kur'ân-ı Kerîm'de Hac ve Umre İbâdetlerine Dair Yanlış İnanç Ve Davranışları İfade Eden Âyetlerin Tefsiri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2014), 13-35.
- Turşak, Musa. "Kur'an'ın Bazı Ayetleri Çerçevesinde Nefs Kavramının İnsan Davranışlarına Etkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (Nisan 2019), 1303-1313.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44/409-412. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

- Özarslan, Selim. "Şeâir-i İslâm'ın Oluşumunda Hz. İbrâhim (a.s.) Şeriatının Rolü". *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (Nisan 2017), 11-40.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hac (İslam'da Hac)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/386-389. Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/387.
- Özerverli, M. Sait. "Şiâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/123-124. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhit*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Cemâl-i Kâbe ve Hac". *Keşkül Dergisi* Hac Özel Sayısı, (2006), 8-15.
- Varıcı, Âdem. *Kur'ân'da Zikir Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Yapıcı, Asım. *İslâm'da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 17 Cilt. Şam: y.y., 2009.
- İnternet Kaynak**
- http://www.kuraniterbiye.com/yazidetay.php?Yazi_id=344&yazar=53 (Erişim 20 Nisan 2021).

KUR'AN'DA BEDENSEL ENGELLİLİKLE İLGİLİ İFADELERİN TAHLİLİ ANALYZING EXPRESSIONS RELATED TO PHYSICAL DISABILITY IN THE QUR'ĀN

Musa TURŞAK

Dr. Öğr. Üyesi, Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,

Tefsir Ana Bilim Dalı

mtursak@beu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3366-2620

Öz

İnsan, yaratılış gayesi olan Allah'a ibadet etmeyi gerçekleştirsin diye en güzel bir şekilde yaratılmış ve çeşitli organlarla donatılmıştır. İnsana görmesi için göz, duyması için kulak, konuşması için dil, yürümesi için ayak ve işlerini görmesi için eller Allah'ın bir Lütfu olarak verilmiştir. Dış görünüşün yerine iç görünüşün ön plana çıktığı Kur'an'da duyu organlarının işlevleri çoğu ayetlerde zahiri anlamlarıyla ifade edilmektedir. Ancak, kimi insanların ilahi hakikatlere karşı kör, sağır ve dilsiz olmaları mecazi olarak eleştirilmektedir. Bu eleştirilerin asıl maksadı, insana İslami bir kişilik kazandırmanın yanı sıra duyu organlarının hakkın sözcülüğünü yapmasını sağlamaktır. Bu çalışmada Kur'an'ın bedensel engelli olma durumuna bakış açısı ele alınmaktadır. Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Kur'an'ın belagat örnekleri görülmektedir. Bu bağlamda, gerçek manada dilsiz, sağır ve kör olmanın engelliliği tek başına ifade etmede yeterli olmadığı, asıl engelliğin gerçeği görmemenin, gerçeğe kulak vermemenin ve gerçeği söylememenin olduğu örneklerle işlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mecâz, Engellilik, Dilsiz, Kör, Sağır.

Abstract

The Human has been created in the most beautiful way and is equipped with various organs so that he can worship Allah, which is the purpose of his creation. Human beings are given such as eyes to see, ears to hear, tongue to speak, feet to walk, and hands to do their work because of the grace of Allah. In most places of the Quran, the functions of the sensory organs are expressed in their apparent meanings. In the Qur'an, where the inner appearance comes to the fore instead of the outer appearance, the functions of the sense organs are expressed with their apparent meanings in most of the verses. However, the fact that some people are blind, deaf and dumb to divine truths is figuratively criticized. The main purpose of these criticisms is to make the sense organs the spokesperson of the right, as well as to give people an Islamic personality. In this study, the perspective of the Quran about human beings that physically disabled is discussed. As in many other issues, we see examples of rhetoric of the Quran in this regard. In this context, the issue that being financially intarticulate deaf and blind is not enough to express disability on its own, the actual disability is not seeing the truth, not paying attention to the truth, and not telling the truth.

Keywords: *Tafsir*, inarticulate, Blind, Deaf, Disability.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de insanların, Yüce Allah'a kulluk etmek için yaratıldıkları ifade edilmektedir. Bu sebepten her bir insan, fıtrata gereği aşkın ve kendisinden üstün bir varlığa inanma ve O'na sığınma ihtiyacı duyar. Nitekim çok farklı coğrafyalarda ve farklı zamanlarda var olan inanç sistemleri bu gerçeği ispatlamaktadır. Öte yandan aşkın bir varlığa inanma ihtiyacını duyan insan, bu varlığı tanımak ve bilmek ister.¹ Bu ulvi gayeyi gerçekleştirmek üzere Allah tarafından yaratılıp dünyaya gönderilen insanoğlu çeşitli özelliklerle donatılmıştır. Allah her şeyden önce düşünmesi için ona akıl vermiş, akıl ile koordineli çalışan göz, kulak ve dil bahşetmiştir. Birçok varlıkla ortak özelliklere sahip olan insanı farklı kılan ve Allah (c.c.) nezdinde ona sorumluk yükleyen özellikler; O'nun varlığına ve sonsuz kudretine şahitlik eden ayetleri gören göz, hakikatleri duyan kulak ve bu hakikatleri itiraf eden dildir. Bunlara yapılan vurgu, düşünüp bunlardan hidayet ve hayra yöneltici dersler çıkarmak önem arz etmektedir. Nitekim şu ayet bu hususu açıkça ifade etmektedir:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi.”²

Aslında insanın, doğuştan gelen başka eksikleri de bulunduğu halde, âyette özellikle onun “hiçbir şey bilmez” oluşuna dikkat çekilmesi ve Cenâb-ı Hakk'ın insanlara “kulaklar, gözler, kalpler (akıllar)” verdiğinin hatırlatılması insanın en değerli özelliğinin bilgi edinme ve düşünme olduğuna işaret etmesi bakımından anlamlıdır. Nitekim Taberî (839/923), “ef'ide” kelimesini “ukul” (akıllar) ile karşıladığı yorumunda konumuz olan âyeti şöyle açıklamıştır: “Hiçbir şeye aklınız ermezken, hiçbir şey bilmezken Allah Teâlâ analarınızın karnından sizi dışarı çıkardıktan sonra size bilmediğinizi öğretti; kendisiyle bilgi elde etmeniz, iyiyi kötüyü ayırabilmeniz için size akıllar verdi... Allah size fuâdlar, yani sayesinde eşyayı tanıyıp zihninize yerleştirmeyi sağladığınız, düşüncenizi işletip derin bilgilere ulaştığınız akıllar (kulûb) verdi.”³ Görüldüğü gibi bu açıklamada fuâd, kalp ve akıl terimleri, “bilgi melekesi” yani bilginin kaynağı ve araçları mânasında eş anlamlı olarak kullanılmış olup Taberî'nin bu ifadeleri Kur'an semantiği bakımından son derece önemlidir.

İnsan, Allah'ın bir vergisi olarak alıp kullandığı bu organlarını yaratılış gayesi doğrultusunda kullanmayıp zayi ederse büyük bir mesuliyetin altına girmiş olur. Kendi iradesiyle tercihini yanlıştan yana kullandığında sahip olduğu nimetleri kaybetme riskiyle karşılaşır. Böylece insan hak edince Allah (c.c.) da halk eder yani yaratır. Nitekim aşağıdaki âyet buna işaret etmektedir.

¹ Abdulkaki Güneş - Mehmet Altın, “Kur'ân'da “Azîz” İsmi ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/27 (Aralık 2014), 115.

² en-Nahl 16/78.

³ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru'l-Hecr, 2001), 14/152.

“De ki: “Ne dersiniz, eğer Allah sizin kulağınızı ve gözlerinizi alır, kalplerinizi de mühürlerse, Allah’tan başka onu size (geri) getirecek ilâh kimmiş?” Bak, biz âyetleri değişik biçimlerde nasıl açıklıyoruz, sonra onlar nasıl yüz çeviriyorlar?”⁴

“Şayet Allah” sağırlandırmak ve körleştirmek sûretiyle “kulağınızı ve gözlerinizi alsa” anlayışınızı ve aklınızı giderecek bir şeyle “kalplerinizi” örterek “mühürlese...” ifadeleri manevi bedensel engelliğe işaret etmektedir. İnsanın, sahip olduğu görme, duyma ve konuşma yeteneklerini yerinde kullanmaması durumunda bunların anlamını yitireceği, zahiren işlevlerini yitirmeseler de hakikatte işlevsiz bir duruma gelebileceklerine işaret etmektedir.

Allah Teâlâ, insanı maddi ve manevi yönleriyle birlikte ele almaktadır. Bu bağlamda zahiri gözlerine işaret ettiği gibi kalp gözüne de işaret etmektedir. Her bakan görmediği gibi, her duyan da işitmeyebilir. Kalbin hem düşünen hem de gören özelliğinden söz edilmesi, duyu organlarının zahiri özelliklerinin yanında batını özelliklerinin de olduğunu göstermektedir.

“Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.”⁵

Onların gözleri sağlam ve kusursuzdur, kendisinde körlük yoktur; körlük tamamen kalplerindedir. Anlam şöyle de olabilir: Baştaki gözlerin kör olması kusur sayılmaz. Buna itibar da edilmez. Kalplerdeki körlüğe nispetle bu, körlük sayılmaz. Nitekim iman eden görme özürülü biri olan İbni Mektum örneğinde olduğu gibi bir peygambere doğruyu hatırlatabilmektedir. Dolayısıyla burada söz konusu edilen zahiri bedensel engellilik değil manevi yönden engelli olmaktır. Gözbebeğine ışığın gelmemesi ile gözlerde meydana gelen körlük, kalbe iman nurunun gelmemesiyle oluşan körlüğe benzetilerek isti'âre sanatı kullanılmıştır. Bununla asıl körlüğün kalplere nispet edilmesi, kabul gören anlayışın aksi murat edilerek, körlüğün gözlerde değil asıl kalplerde olduğunu hakikat olduğu vurgulanmak istenmiştir.⁶ Böylece gerçek körlüğün, gözbebeğine ışığın gitmemesi ile meydana gelen fizikî körlük olmadığı asıl körlüğün kalbe iman nurunun gitmemesiyle meydana gelen manevî körlük olduğu gerçeği bir kez daha dile getirilmiştir.

1. Dil Bilimsel Açıdan Engellilik

Sözlüklerde “engel”, bir şeyin gerçekleşmesini önleyen sebep, mâni, mahzur, müşkül, pürüz, mânia, handikap ve ket gibi anlamlara gelmektedir.⁷ Kur'an-ı Kerim'de “engel” anlamına gelen birçok kelime bulunmaktadır. Bunlar; perde anlamında “ekinne”, kulaktaki ağırlık anlamında “vakr” ve görüşü engelleyen “hicap” kelimeleridir.⁸

İslamî ilimler açısından bu kelimenin birbirine benzer anlamları bulunmaktadır; Fıkıh usulü terimi olarak engel anlamında “mani” kavramı kullanılmaktadır. “Mahrum etmek, vermemek, engel olmak” gibi mânalara gelen

⁴ el-Enâm, 6/46.

⁵ el-Hâc 22/46.

⁶ Mahmud bin Ahmed Zemâşerî, Keşşâf an hakâikî'l-gavâmidî't-tenzil, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd ve 'Ali Muhammed Mu'avvad, (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998), 4/558.

⁷ Şükrü Haluk Akalın, vd., Türkçe Sözlük, (Ankara: TDK Yayınları, 2011), “engel” md., 800.

⁸ Bkz. Fussilet 41/5.

mâni' kelimesi, şer'î bir hükmün veya sebebinin gerçekleşmesini engelleyen vasıf ya da durum anlamında tanımlanmıştır.⁹

Sûfiler, sâlikle Hak arasında bulunan ve O'nu tanımaya engel olan her şeye hicab (nikab) demişler ve kendileriyle Hak arasında kalan perdelerden daima yakınmışlardır.¹⁰ İlk sûfiler arasında önemli bir yeri bulunan Zünnûn el-Mısırî (796/859) kul ile mevlâsı arasında çeşitli perdelerin bulunduğunu, bunların en kapalı ve en kalın olanının da nefis olduğunu söylemiş, iddianın dava sahibi ile Hakk'ı müşahede arasında bir perde oluşturduğunu ifade etmiştir.¹¹ Bu bağlamda, gerek sözlüklerde gerekse çeşitli İslamî ilimlerde, göz, kulak ve dile yapılan atıflarda, bu organların insansı bir özellik olan akıl ile koordineli çalışıp çalışmadığı ve işlevini yerine getirip getirmediğinin esas alındığı görülmektedir. Dolayısıyla bu organların işlevsizlik durumları yani manevi yönden engelli olmaları aşağıdaki şekillerde izah edilmektedir.

1.1. Büküm (Lal Olmak)

ب-ك-م kökü, "doğuştan konuşma engelli olmak, konuşamamak,¹² ahmak¹³" gibi anlamlara gelir. Arapçada, (بِكُمْ عَنِ الْكَلَامِ) denildiğinde, kişinin bilerek veya bilmeyerek konuşmaması anlamına gelmektedir.¹⁴ Bu kelimenin müfret kalıbı olan "أَبْكُمُ" kelimesi "أَفْعُلُ" vezninde sıfat-ı müşebbehe olup, doğuştan konuşma engelli¹⁵, akıcı ve net konuşamayan, hakkı konuşmaktan aciz¹⁶ anlamına gelmektedir. "أَبْكُمُ" in çoğulu olan "أَبْكُمُ" kelimesi, "فُعْلُ" vezninde mübalağalı ismi fail olup doğuştan konuşma engelli, dilsiz veya onların mesabesinde olmak gibi bedensel ve zihinsel kusurluluk anlamına gelen sıfat-ı müşebbehedir.¹⁷ "أَبْكُمُ" kelimesi bazen yakın anlamlısı "أَحْرَصُ" ile aynı anlamda kullanılmaktadır.¹⁸

⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), 5-6.

¹⁰ Süleyman Uludağ, "Hicâb", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/430-31.

¹¹ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, nşr. Nüreddin Şerîbe, (Kahire: 1969), 18-22.

¹² Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. 'Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/158; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005), 1081; Ahmet Muhtar, *Mu'cemu'l-Luğatu'l-'Arabiye*, (Kahire: Alemu'l-Kutub, 2008), 1/235-236; İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, tr.), 1/ 337; Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 163.

¹³ Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâğâ*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/73; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Heyet, (Kuveyt: Matba'atu Hukümeti'l-Kuveyt, 1965), 1/152; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005), 1081; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. 'Abduselâm Muhammed Hârûn, (Dîmeşk: Dârü'l-Fikr, 1979), 125; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/337.

¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/158; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1081; Ahmet Muhtar, *Mu'cemu'l-Luğatu'l-'Arabiye*, 1/235-236; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/337; Muhammed Bâsîm Mîkâtî ve dgr., *el-Çuṭuf min Luğati'l-Kur'ân*, (Lübnan: Mektebetu Lübnan Naşirun, 2007), 82.

¹⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/158; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1081; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/337.

¹⁶ Ahmet Muhtar Ömer, *el-Mu'cemu'l Mevsu'î li Elfazi el-Kur'ani el-Kerim ve Kıraatuh*, 100.

¹⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/158; İbn Faris, *Mu'cemu'l-Luğa*, s. 125; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1081; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/337; Mustafa el-Ğalayînî, *Camîu'd-Durusu'l-'Arabiyye*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/143. .

¹⁸ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, thk. Remzi Munîr Be'albekî, (Beyrut: Dârü'l-İlmi lî'l-Melâyin, 1987), 1/337.

Ayrıca herhangi bir durum karşısında kişinin ne diyeceğini bilemeyince susması, dili tutulması ve donup kalması durumunda yine “بَكْمٌ” kelimesi kullanılmaktadır.¹⁹

1.2. Summ (Sağır Olmak)

“ص-م-م” kökü, “doğuştan duyma engelli olmak, duymamak, duyduğunu anlamamak” gibi anlamlara gelmektedir. “صم” kökü, “أصم”in çoğulu olup duymayan, ağır işiten, işitme kaybı olan, duymazlıktan gelen kişiler için kullanılmaktadır.²⁰ Ayrıca sesleri işittiği halde akletmeyen, duyduklarını düşünmeyen, bundan dolayı bu kelime, hakkı kabul etmeyen ve hidâyete ermeyen kişiler için de kullanılmaktadır. Ayrıca cahiliye döneminde Recep ayına “sağır ay” anlamında “أصم” denilmiştir. Savaşın ve savaşmanın haram olduğu Recep ayında silah sesi duyulmadığı ve sessizlik olduğu için bu aya sağır ay denilmiştir.²¹

1.3. Umy (Kör olmak)

“ع-م-ي” kökü, sözlükte, “iki gözü kör olmak suretiyle görme kabiliyetini bütünüyle yitirmiş bulunan kişi” mânasına gelen ve “basiretsiz, düşüncesiz, câhil” gibi mecâzî anlamları da olan a'mâ kelimesi Kur'an'da çoğu mânevî, bir kısmı da maddî körlük anlamında kullanılmaktadır.²² Ayrıca hakkı görmeyen ve kalp gözü kör olana da denir. “ألعامى” yolunu bulamayan kimseye denir. (رَجُلٌ عَمٌّ) ifadesi kalp gözü kör, katı yürekli, duygusuz olanlar için kullanılan bir tabirdir.²³

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle “ب-ك-م”, “ص-م-م” ve “ع-م-ي” kök ve iştikaklarının temel anlamlarına dair şunları söylemek mümkündür: Bu kelimeler, zahirî anlamlarıyla ele alındıklarında, işlevini yitirmiş dil, kulak ve göz; doğuştan konuşma engelli, duyma engelli ve görme engelli olmayı ifade etmektedirler. Ayrıca mecazî anlamlarıyla bu kelimeler, duyu organlarının işleviz olması, manevi yönden dilsizlik, kör ve sağır olma, ahmak, hakikati söylememek, hakikati görmemek ve hakikati duymamak gibi çeşitli anlamları ifade etmektedir.

2. Kur'an Öncesi Dönemde Engellilik Durumu

Arap dilinin altın devrini yaşadığı cahiliye döneminde sözlü edebiyatın bir türü olan şiir ön plandaydı. Şiir insanın muhatap aldığı kişi veya topluluğa karşı duygularını en etkili bir biçimde aktardığı, Kur'an öncesi dönemde yaygın bir şekilde başvurulan edebi bir türdür. Bu nedenle özellikle dilin işlevini vurgulayan “ب-ك-م” kökü ve iştikakının aşağıda geçen cahiliye dönemi şiir örneklerinde görüldüğü gibi kimi yerde gerçek anlamda kimi yerde de mecaz anlamda kullanılmıştır.

Kur'ân öncesi dönemde bu köklerden türemiş kelimelerin kullanımına ilk olarak, cahiliye dönemi şairlerinden olup hikmetli şiirleriyle bilinen el-Hüseyn b. Hemâm el-Merrî'nin (10- ?/617-?) bir beytinde rastlanmaktadır. el-Hüseyn,

¹⁹ Zemaşşeri, *Esâsu'l-Belâğa*, 1/73; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 1/152.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/2501.

²¹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 2/415.

²² Ahmet Saim Kılavuz, "a'mâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/553-554.

²³ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "amâ" md. 1/3115.

söylediği bir sözden dolayı pişmanlığını dile getirirken, dilinin lal olmasını dilemiş ve bu anlamda “bekim” kelimesini kullanılmıştır:

نَدِمْتُ عَلَى قَوْلِ مَصَى كُنْتُ فُلْتُهُ تَبَيَّنْتُ فِيهِ أَنَّهُ قَوْلُ كَاذِبٍ
فَلَيْتَ لِسَانِي كَانَ نَصْفَيْنِ مِنْهُمَا بَكِيمٌ وَنَصْفٌ عِنْدَ مَجْرَى الْكَوَاكِبِ

*Bir süre önce söylediklerimin yanlış olduğunu anladım ve pişman oldum. Keşke dilim iki parça olsaydı da, yarısı lal ve yarısı yıldızların yörüngesinde.*²⁴

Şair burada dilin etkisine dikkat çekerek, başını derde sokan dilinin lal olmasını ve işlevini yitirmesini “بَكِيمٌ” sıfatı ile ifade etmektedir.

İkinci olarak, İbn Kelbî'nin (ö. 204) anlattığına göre, Cüveyne kabilesinden Abduddar b. Hudeyb adında bir şahıs, insanları Kâbe'ye gitmekten vazgeçirmek için kavmine “Havra” denilen yerde bir ma'bed inşa etmeyi teklif etmiş, fakat olumlu cevap almayınca onları dilsiz olmakla suçlamış ve “ebkem” kelimesini kullanmıştır.

لَقَدْ أَرَدْتُ بِأَنْ تُقَامَ بَيْتُهُ
فَأَيُّ الَّذِينَ إِذَا دُعُوا لِعَظِيمَةٍ
لَيْسَتْ بِحُوبٍ أَوْ تُطِيفُ بِمَأْتَمٍ
رَاغُوا وَلَا دُؤَا فِي جَوَانِبِ " قَوْدَمِ "
يَلْحُونَ أَنْ لَا يُنْمَرُ فَإِذَا دُعُوا
وَلَوْ وَأَعْرَضَ بَعْضُهُمْ كَالْأَبْكَمِ

*Tavaf edilmekle günah kazanılmayan bir bina yapmak istedim. Onu ta'zim etmek üzere oraya çağrılanlar karşı çıktılar. Kaçıp “kavdem”in eteklerine sığındılar. Oraya çağrıldıklarında gelmemek için lanet okudular. Bazıları karşı çıkıp dilsizler gibi sırtını döndüler.*²⁵

3.Nüzul Dönemi ve Sonrasında Engellilik Algısı

Hz. Adem ile başlayan insanın yeryüzü serüveni, tevhid inancı ekseninde devam etmesi gerekirken zaman zaman eksen kaymasına uğramıştır. Bu durumda Allah Teâlâ peygamberleri aracılığıyla müdahalelerde bulunmuş, insanlara yaratılış gayeleri hatırlatılmıştır. Buna rağmen, Allah'ın varlığını, birliğini ve sonsuz kudretini gösteren hakikatlere karşı kör, sağır ve dilsiz gibi davrananlar olmuştur.

Kur'an-ı Kerim, anlaşılın diye muhatapların diliyle ve onların kullandığı kelime ve kavramlarla indirilmiştir. Özellikle Mekke döneminde inen ayetlerin büyük çoğunluğu, bir yandan müşriklerin sapkın inançlarını sorgularken diğer yandan insanlara doğru inancın temel parametrelerini göstermekteydi. Kur'an'ın apaçık hakikatleriyle tebliğde bulunan Hz. Peygamber, kendisinden önceki peygamberler gibi kavmi tarafından bir dirençle karşılaştı, yalanlandı, boykot edildi, psikolojik baskıya ve fiziki saldırıya maruz kaldı. Bütün bunları, başta Ebû Leheb gibi yakın akrabaları olmak üzere Hakka teslim olmak istemeyen ve hak ile kendileri arasına aşılmaz engeller koyanlar yapıyordu. Böylece bu inatçı kavim engelliği kendi tercihi sonucu elde etmekteydiler. Nitekim aşağıdaki âyetler bu durumu gâyet veciz bir şekilde izah etmektedirler.

²⁴Hüseyn b. Hamam el-Merri, *Divanu'l-Hüseyn*, (Amman: Darü'l-Menahic, 2002), 105; Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrâhîm, (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2006),1/100

²⁵ İbn Kelbî, *Kitabu'l Esmam*, thk. Ahmed Zeki Paşa, (Kahire: 1913), 45.

"Bu Kitap, merhametli olan Allah katından indirilmedi; bilen bir millet için müjdecî ve uyarıcı olmak üzere Arapça okunarak, âyetleri uzun uzun açıklanmıştır. Ama insanların çoğu yüz çevirmiştir, onlar işitmezler de: "Bizi çağırdığın şeye karşı kalblerimiz kapalıdır, kulaklarımızda ağırlık, bizimle senin aranda anlaşmamıza engel vardır; istediğini yap, biz de yapacağız" derler."²⁶

Bu kitab akıl sahiplerine hitap eder: Yani, ondan sadece akıl sahibi olanlar yararlanabilirler. Akıl verilerini kullanmayan, hayvanî arzulardan başka bir amacı olmayan ve düşünmeyen cahiller için bu kitab da bir yarar sağlamaz.²⁷ Bu bağlamda aklını kullanmayan, körü körüne atalarının sapık inançlarını taklit eden bu cahil toplumun manevî yönden engelli olma durumunu çeşitli âyetler bazında inceleyebiliriz.

B-k-m kökü Kur'ân'da üçü Mekkî üçü de Medenî olmak üzere toplam altı surede geçmektedir. Tamamı sıfat-ı müşebbehe olan bu kelimelerden bir tanesi "ebkem",²⁸ olarak ifade edilirken, bu kelimenin çoğul siygası olan "bükümün"²⁹ ifadesi ise beş yerde geçmektedir.³⁰ Bunlardan beşi dünya hayatı, biri âhiret hayatı ile ilgilidir. Ancak söz konusu âyetler incelendiğinde bu sözcüklerden biri (ebkemü) kendi asli anlamında diğer beşi ise (bükümün) gerçek anlamda değil, mecazî anlamda kullanıldığı görülmektedir. "...ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur"³¹ âyetinde ifade edildiği gibi Kur'an'a göre gerçek engellik maddî değil manevî yöndendir. Kur'an'da bu sözcüklerin hemen hemen hepsi bir kusura binaen kınamayı içermekte ve mecazî anlamda dilsizliğe işaret etmektedir. Nüzul sırası itibarıyla bu kelime ilk olarak Mekkî surelerden biri olan el-İsra suresinin 97. âyetinde geçtiği görülmektedir:

وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا

"Onları kıyamet günü körler, dilsizler ve sağırlar olarak yüzüstü haşredeceğiz."³²

Hz. Peygamber'in ilahî davetine duyarsız olanlar, tabiri caiz ise bu davete karşı üç maymunu oynayanlar, dünyada ilahî hakikatler karşısında "kör, dilsiz ve sağır olanlar" ahirette de kör, dilsiz ve sağır olacaklardır; yani gözlerini aydınlık edecek şeyleri göremeyecekler, kulaklarını hoş kılacak şeyleri duyamayacaklar, kendilerinden kabul edilecek makbul sözleri konuşamayacaklardır. "Her kim de dünyada kör ise, Âhirette de kördür."³³ ifadesi de bu âyeti desteklemektedir.

Bu âyetteki ifadenin bağlamı ve nüzul ortamı göz önünde bulundurulduğunda, bir yandan muhataplara kıyamet gününün dehşetinden bahsedilirken diğer yandan hayata anlam katan duyu organlarının işlevsiz hale geleceği mesajı verilmektedir. Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği hakikatlere direnen,

²⁶ el-Fussilet 41/2-5.

²⁷ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dgr. (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 5/177.

²⁸ en-Nahl 16/76.

²⁹ el-Bakara 2/18, 171; el-En'âm, 6/39; el-Enfâl 8/22; el-İsrâ' 17/97.

³⁰ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l Mufehres li elfaz el-Kur'an el-Kerim*, (Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 2012), 304.

³¹ el-Hac 22/46.

³² el-İsrâ 17/97.

³³ el-İsrâ 17/72.

sırt çeviren ve hakikati dile getirmeyenlerin doğuştan dilsiz olarak doğanlardan farklı olmadıkları, bu durumun ahirette de böyle olacağı ifade edilirken “bükümün” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.³⁴ Aynı durum kulaklarını hakka kapatanlar ve gerçekleri duymak istemeyenler için de geçerlidir. Birçok âyette³⁵ “sağırılık” olgusu mecazî anlamda kullanılmıştır.

قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ

“De ki: Ben sizi tamamen vahiyle uyarıyorum. Ama ‘sağır’lar uyarıldıkları zaman çağırışı işitmezler.”³⁶

Dil bilimsel açıdan bu âyeti ele alan Zemahşeri, bu konuya şöyle bir açıklama getirmektedir; “Sağırılar işitmezler” ifadesi “Tâ” ve “Yâ” ile “sen sağırlara işittiremezsin” ve “Peygamber (s.a.v.) sağırlara işittiremez” mealinde “وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ” ve “وَلَا يُسْمِعُ الصُّمَّ” şeklinde; ayrıca, usmi’adan “وَلَا يُسْمِعُ الصُّمَّ” “Sağırlara işittirilemez” şeklinde okunmuştur. Nitekim sağırılar uyarılan kimsenin çağırısını işitmedikleri gibi müjdeleyen kişinin çağırısını da işitmezler. O halde إِذَا مَا يُنذَرُونَ “Uyarıldıkları zaman (işitmezler) denilmesinin sebebi; الصُّمُّ daki “Lâm”, bu uyarılanlara işaret etmektedir ve uyarılan herkesi değil malum kişileri yani bile bile kulaklarını hakka kapatanları ifade etmektedir. Çünkü marife sigasıyla zikredilen kelimelerde “hasr” yani sınırlama bulunmaktadır. Aslında ibare “uyarıldıklarında işitmezler” şeklindedir. Bu “sağır”lar (الصُّمُّ) normalde açıkça söylenmeyip (وَلَا يُسْمِعُونَ) diye zamirle ifade edilmeleri gerekirken, uyarıldıklarında tamamen sağır davrandıklarına ve kulaklarını tıkadıklarına delâlet etmesi için “bu sağırılar diye” açıkça söylenmişlerdir. Böylece, “Onlar uyarıcı âyetler karşısında sağır davranma hususunda bu cür’et ve cesarettedirler” demek istenmiştir.³⁷

“ص-م-م” ve “ب-ك-م” köklerinin yer aldığı el-Enam 39. âyetinde geçen “صُمَّ” “بُكِّمَ” kelimelerinin bir arada kullanıldığı görülmektedir. Allah’ın ayetlerini inkar edenlerin, iman nuruyla kalbi aydınlanmayanların tıpkı doğuştan sağır ve konuşma engelli olup hiç işitmeyen ve konuşamayanlara benzetilmiştir. Bu bağlamda hakkı duymak istemeyenler hakkı da söylemezler.

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكِّمَ فِي الظُّلُمَاتِ

“Âyetlerimizi yalanlayanlar, karanlıklar içerisindeki birtakım sağırılar ve dilsizlerdir.”³⁸

Âyetin siyak ve sibakına baktığımızda burada geçen “صُمَّ” ve “بُكِّمَ” kelimeleri, Allah’ın âyetlerini inkâr edenleri, küfür karanlığında debelenen,

³⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. ‘Abdullâh Maḥmud Şehâte, (Beirut: Mu’essesetu’l-Tarihî’l-‘Arabi, 2002), 2/551; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/695.

³⁵ Bkz. Bakara 2/18, 171; Maide 5/71; En’âm 6/39; Enfâl 8/22; Yunus 10/42; Hud 11/24.

³⁶ el-Enbiyâ 21/45.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/442.

³⁸ el-En’âm, 6/39.

iman nurundan mahrum, hakikate karşı sağır ve dilsiz olarak nitelemektedir.³⁹ Burada özellikle kulak ve dil arasında sıkı bir ilişki olduğu söylenebilir. Söz konusu âyetlerde "sağır ve dilsiz" ifadelerinin –Nahl 76. âyet dışında- sürekli beraber zikredilmesi de bu görüşü desteklemektedir. Bundan dolayı bu iki kelimenin birlikte değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü dil kulaktan beslenir. Nitekim doğuştan sağır olanlar aynı zamanda dilsiz olmaktadır. Sonradan kazanılan bir yetenek olan "konuşma", duyma yeteneğine bağlı olarak gelişmektedir. Bu ilişkiden dolayı denilebilir ki hakka kulaklarını kapatanlar sağır olduğu gibi aynı zamanda hakka karşı dilsiz de olabilmektedir. Çünkü hakikati duymak istemeyen kadar sağır ve dilsiz kimse yoktur. Bu tutumuyla Kur'an "bükm" kelimesine, konuşma yeteneğini kaybedenlerin değil; hakikati ve doğruyu konuşamayanların bir niteliği olarak yer vermektedir. Böylece bu kelimeye dilsiz olmanın ötesinde var olan dilin "işlevsiz ve hayırsız olması" gibi yeni anlamlar yüklendiği görülmektedir.

Kur'an'da insanı diğer varlıklardan farklı kılan ve onu Allah nezdinde sorumlu kılan aklın önemine vurgu yapılarak, akıl ile diğer duyu organlarının koordineli bir şekilde çalışmasının gerekliliğine sık sık atıf yapıldığı görülmektedir. Aksi takdirde insan, hakikatleri idrak etmeyen hayvanlardan farklı olmayacağı hatta onlardan bir derece daha aşağıda olacağı ifade edilmektedir.

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَدَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا
أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

"Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir"⁴⁰

Allah Teâlâ, hakkı batıldan ayırsın ve hakkı dile getirsin diye insana kalp, göz, kulak ve dil gibi bazı yetenekleri vermiştir. Çünkü duyular âleminde "konuşma" sahip olunan en yüksek özelliklerdendir.⁴¹ Nitekim diğer hayvanların da duyu organları vardır. Fakat bunlarda akıl olmadığı için sesleri duyar fakat anlamaz, dili var fakat konuşamaz. Bundan dolayı Allah katında canlıların en basit olanı düşünmeyen ve konuşmayan varlıklardır. Bu bağlamda duyduklarını aklın süzgecinden geçirmeyen, hakka kulak vermeyen ve hakkı dile getirmeyen kimse tıpkı hayvanlar gibi sağır ve dilsiz olur. Dolayısıyla duyu organların sağlıklı çalışması ve işlevlerini yerine getirebilmesi için akıl ile koordineli çalışmaları gerektiği açık bir durumdur.

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

³⁹ Mucâhid b. Cebr, *Tefsiru Mucâhid*, thk. Muhammed 'Abdusselâm Ebü'n-Nil, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadisî, 1989), 353; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/560; Taberî, *Camîu'l-Beyan fi Te'vilu'l Kur'an*, 1/33; Abdurrahman b. Muhammed ibn İdris er-Râzî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (Riyad: Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, 1997), 4/1287; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf Heymi, (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/81; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/22.

⁴⁰el-A'râf 7/179.

⁴¹ Mustafa Altundağ, "Kelamullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi" Ayırımı". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0 (2014).

“Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan (gerçeği görmeyen) sağırlar, dilsizlerdir.”⁴²

Kur'an-ı Kerim'de “صم”, “بكم” ve “عمي” kelimelerinin geçtiği yerlerde Allah'a imanın merkeze alındığını ve buna bağlı olarak duyu organların işlevlerinin mercek altına alındığını görmekteyiz. Allah Teala, Kur'an-ı Kerim'de sık sık tekrar edilen bu ifadelerle kafirleri nitelerken bize verdiği mesaj; onların duyan kulakları, gören gözleri ve konuşan dilleri olmasına rağmen Allah'ın indirdiklerini benimsememeleri ve bu hakikatleri dile getirmediüklerinden ötürü dilsizlerin mesabesinde olduklarıdır.⁴³

Ayrıca Kur'an'da bu gibi konuların daha iyi anlaşılması için somut misallerden istifade edilmektedir. Örneğin Bakara suresi 171. âyetinde, Allah'ın âyetlerini inkâr edenlerin durumu, çoban-koyun ilişkisine benzetilmektedir:

وَمَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الْإِنْعِقِ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

“İnkâr edenlerin durumu, çağırma ve bağırmandan başkasını duymayarak haykıran gibidir. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden ekletemezler.”⁴⁴

Çobanların koyunlarını sevk ederken ısıklık vb. sesler çıkarmaları koyunlar için bir anlam ifade etmediği gibi, Allah'ın âyetleri de aklını kullanmayan kafirler için bir anlam ifade etmez. İnkârcıların kafalarındaki tereddüt, düşüncelerindeki bulanıklık, hastalıklı ruhları ve düşüncesizce davranmalarından dolayı, duyduğunu anlamayan, gördüğünden ibret almayan ve konuşamayan böylece doğru yolu bulamayan akılsız varlıklar olarak ifade edildikleri görülmektedir.

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الْعُمْيُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

“Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan (gerçeği görmeyen) sağırlar, dilsizlerdir.”⁴⁵

İnsan düşünmeye bağlı olarak hakikatleri görmez ve hakikatlere kulak vermezse hakikatleri dile getiremez. Bu şekilde hakikatlere tüm algılarını kapatanlar, haksızlıklara karşı dilsiz şeytanlar gibi susanlar ve hükmetme yetisini adaletten yana kullanmayanlar hayvandan farksız duruma düşerler. Böyle insanlar akli melekelerini kullanmadıkları ve Kur'anî ölçülerle hareket etmedikleri için doğruları duymazlar ve gerçekleri konuşmazlar. Yani, "Hakk"ı dinlemeyen ve onu dillendirmeyenler, Hakka karşı sağır ve dilsizdirler.

“صمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ” kelimelerin kök ve türevlerinin hadislerdeki kullanımının, Kur'an'ın ona yüklediği anlamıyla aynı olduğu ve aynı bağlamda kullanıldığı müşahade edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi hadislerde de bu kelimelerin mecazî anlamda kullanıldığını görmekteyiz. İleride meydana gelecek fitneyi anlatan hadiste, fitnenin kör, sağır ve dilsiz olacağı ifade edilirken “صم”, “بكم” ve “عمي” kelimelerin kullanıldığı görülmektedir:

سَتَكُونُ فِتْنَةٌ صَمَّاءُ بِكَمَاءٍ عَمِيَاءُ مَنْ أَشْرَفَ لَهَا اسْتَشْرَفَتْ لَهُ وَإِشْرَافُ اللَّسَانِ فِيهَا كَوُفْعُ السَّيْفِ⁴⁶

⁴² el-Enfâl, 8/22.

⁴³ Taberi, *Camîu'l-Beyan fi Te'vilu'l Kur'an*, 13/ 459; Mâtürîdî, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, 1/622; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/337.

⁴⁴ el-Bakara 2/171.

⁴⁵ el-Enfal 8/22.

Fitne esnasında insanların hakkı konuşan dili olmayacağı, dilin kılıçtan daha keskin ve tehlikeli olacağı, bu durumda fitneyi körüklememek için mümkün mertebede susmak gerektiği ifade edilirken “bükmün” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.

Söz konusu kelimelerin İslam öncesi, “doğuştan sağır, lal ve kör” temel anlamlarının nüzul döneminde genişlediği, manevi yönden sağır, lal ve görme özürli olmak gibi yeni anlamlar kazandığı görülmektedir. Buna göre insanların ilâhî hakikatlere karşı duyarsız kalıp, kör, sağır ve dilsiz gibi davranmaları şiddetli bir şekilde eleştirilmektedir. İnsanların sahip oldukları her türlü nimetin gerçek sahibini görmezden gelip onlara karşı kör, sağır ve dilsiz olmaları, onları dili olup ta konuşamayan, konuşulanları anlamayan ve akılsız hayvanların mesabesine sokmaktadır.

Sonuç

İslâm âlimleri arasında dilde ve Kur'an'da “hakikat”in varlığı konusunda bir ihtilâf bulunmamaktadır. Çünkü Kur'an'ın büyük bir kısmı bu tür kelime ve ifadelerden oluşmaktadır. Dilde varlığı inkâr edilemeyen bir konu da mecazdır. Kur'an'da Mecazın olmadığını ileri sürenler olsa da Kur'an, Arap dilinin kurallarına ve ifade şekillerine uygun olarak geldiğinden mecaz, istiare, kinaye, teşbih, temsil, telmih ve hazif gibi dil olguları ile edebî sanatların Kur'an'da da yer alması tabiidir. Bu gerekçelerle dillilerin ve İslâm âlimlerinin çoğunluğu Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmiştir.

İnsanı ulvî bir gaye ile yaratan Allah (c.c.), ona verdiği sayısız nimetler kapsamında duyu organlarına özellikle işaret etmektedir. İnsansı bir özellik olan akla ayetlerde sık sık atıf yapılmaktadır. Akıl ile koordineli çalışmayan göz, kulak ve dilin hiçbir ehemmiyeti yoktur. Zira bu organların aynısı hayvanlarda da bulunmaktadır. Allah'ın (c.c.) varlığı ve birliğine şahitlik etmesi ve hakkın sözcülüğünü yapması gereken bu organlar her ne kadar görünürde sağlam olsalar da hakikatte kör, sağır ve dilsizdirler. Bu bağlamda Kur'an'da bedensel engellilik mecazi anlamda kullanılmaktadır.

Doğuştan bedensel özürli olmak ayıp değildir, kimse bundan dolayı kınanmaz. Ancak hakikatleri dile getirmeyen, yok sayan ve haksızlık karşısında susanlar, manevi yönden dilsiz olup kınanmışlardır. Çünkü manevi dilsizlik kişinin kendi tercihiyle meydana gelen bir özürdür. Bu bağlamda, duyu organlarının sağlam olması kendi başına yeterli değildir. Bunun yanında kulaklarının gerçeği işitmeye, dillerin gerçeği söylemeye, gözlerin gerçekleri görmeye açık olması gerekir. Aksi takdirde, sanki duyuları kaybolmuş, duyu ve algı için inşa edildikleri yapılar yok edilmiş gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abdurrahman b. Muhammed ibn İdris er-Râzî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Riyad: Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, 1997.
- Ahmet Muhtar, *Mu'cemu'l-Luğatu'l-'Arabiye*, Kahire: Alemlü'l-Kutub, 2008.
- Akalın, Şükrü Haluk vd., *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Altundağ, Mustafa, "Kelamullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi" Ayırımı". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0 (2014) .

⁴⁶ Bkz. Ebu Davud, *Sünen*, (4264); Taberâni, *Mu'cemu'l-Avsat*, (8717); ed-Deylemi, (3442)

- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtûrîdî Semerkandî Mâtûrîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf Heymi, Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dgr. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ*, Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005.
- Güneş, Abdülbaki - Mehmet Altın, "Kur'ân'da "Azîz" İsmi ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/27 (Aralık 2014), 115.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. 'Abdulhamid Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hüseyn b. Hamam el-Merri, *Divanu'l-Hüseyn*, Amman: Darü'l-Menahic, 2002.
- İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luġa*, thk. Remzi Munîr Be'albekî, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisî'l-Luġa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. es-Sîretü'n-Nebeviyye. Thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrâhîm. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2006.
- İbn Kelbî, *Kitabu'l Esnam*, thk. Ahmed Zeki Paşa, Kahire 1913.
- İbn-i Manzûr, *Lisân'ül-Arab*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, tr.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "a'mâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 553-554.
- Mahmud bin Ahmed Zemâhşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzîl*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd ve 'Ali Muhammed Mu'avvad, Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.
- Mâtûrîdî, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, 1/622; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/337.
- Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire: Dâru'l-Hecr, 2001.
- Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Ṭabakâtü's-sûfiyye*, nşr. Nûreddin Şerîbe, Kahire: 1969.
- Muhammed Bâsîm Mîkâtî ve dgr., *el-Kutuf min Luġati'l-Kur'an*, Lübnan: Mektebetu Lübnan Naşirun, 2007.
- Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l Mufehres li elfaz el-Kur'an el-Kerim*, Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 2012.
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Mahmud Şehâte, Beyrut: Mu'essesetu'l-Tarihî'l-'Arabi, 2002.
- Mustafa el-Ğalayinî, *Camîu'd-Durusu'l-Arabiyye*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Uludağ, Süleyman, "Hicâb", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 430-31.
- Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, thk. Heyet, Kuveyt: Matba'atu Hukümeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zemâhşerî, *Esâsu'l-Belâġa*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

**FIKIH USÛLÜ'NDE EYLEM TEORİSİ (EBÛ'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN
(436/1044) "KİTÂBÛ'L-MU'TEMED FÎ USÛLÎ'L-FIKH" ADLI ESERİ
BAĞLAMINDA)
THEORY OF ACTION IN USUL AL-FIQH (IN THE CONTEXT OF EBU'L HUSAYİN AL-
BASRÎ'S BOOK NAMED KİTAB AL-MU'TEMED FÎ USÛLÎ'L-FIQH)**

Şükrü AYRAN

Dr. Öğr. Üyesi, Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Fıkıh Ana Bilim Dalı
cemilmeric1313@gmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0129-0973

Öz

İnsan hayatının her aşamasında merkezi bir yer edinen fıkıh, doğumundan ölümüne kadarki süreçte bütün insan eylemlerini hükme bağlamaya çalışmıştır. Bu anlamda fıkıh, müşahhas varlıkları değil, insan eylemlerini hükümün konusu edinmiştir. Nitekim fıkıh usulünde insan eylemleri, şer'î hitap ve hüküm bağlamında ele alınıp işlenmiştir. Nitekim din, nas temellidir ve yeni problemleri nas temelli çözüme kavuşturur. Naslar, vaz'a konu olan lafız öbeklerinden meydana gelirken eylemler, çoğunlukla vaz'a konu olmaz. Vaz'a konu olmayan eylem, delaletten karşılığı yoktur. Oysa din, hem beyan hem de yaşantı düzleminde naslar yanında Peygamber'in (sav) uygulama ve eylemleriyle ete kemiğe bürünmüştür. Özellikle hadis literatüründe, Peygamber'in (sav) eylemlerine çokça yer verilmiştir. Literatürde geçen Peygamber (sav) eylemlerine nasıl, niçin ve hangi hüküm düzeyinde uyulup yerine getirileceği, sağlıklı bir dini düşünce ve yaşantı açısından önemlidir. Çünkü eylemlerinde Peygamber'i (sav) örnek edininip ona uymak ancak şekil, hüküm, gerekçe ve gaye açısından Peygamber (sav) eylemlerinin benzerlerini yerine getirmekle mümkündür. Şekil, hüküm, gerekçe ve gaye açısından bir olmayan eylemlerde uyumdan ve uymaktan hiçbir şekilde söz edilemez; aksine bazen muhâlif düşmekten dahi söz edilebilir.

Biz bu çalışmamızda, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (436/1044) Kitâbü'l-mu'temed fî usûlî'l-fikh adlı eseri özelinde fıkıh usulünde eylem teorisini ele alacağız. Hüsün-kubuh temelinde Basrî'nin eylem ve hüküm teorisini ortaya koymaya çalışacağız. Ardından Basrî'nin anlayışında, Peygamber (sav) eylemlerinin çeşitli durumlarda hükümden karşılığına değineceğiz. Bu bağlamda Peygamber (sav) eylemlerinin örnek alınması, bu eylemlere uyulması ve muvâfık düşüp muhâlefet edilmesi gibi meseleleri açığa kavuşturacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Eylem, Peygamberin Eylemi, Tâbi Olma, Örneklik.

Abstract

Fiqh, which has a central place in every stage of human life, has tried to rule all human actions from birth to death. In this context, fiqh takes human actions as the subject of its judgment, not real assets. As a matter of fact, in usul al-fiqh, human actions are dealt with in the context of religious address and judgment. Basically, religion is based on nass and solves new problems based on nass. While nasses consists of phrases that are the subject of the pseudonym, the actions are mostly not the subject of pessimism. Consequently, your actions are closed in terms of evidence. However, religion has become flesh and bones with the practices and actions of the Prophet, as well as the prophets on both the declaration and the plane of life. Especially in the hadith literature, the actions of the Prophet are mentioned a lot. How, why and at what level of judgment the actions of the Prophet will be followed and fulfilled in the literature are important for a healthy religious thought and life. Because, taking the Prophet as an example in his actions and obeying him is only possible by performing similar actions of the Prophet in terms of form, decree, reason and purpose. In actions that are not one in terms of form, provision, justification and purpose, there can be no mention of harmony and compliance in any way; on the contrary, sometimes there is even talk of being opposed.

In this study, we will discuss the theory of action in usul al-fiqh specifically for Ebu'l-Husayin al-Basri's book named "*Kitab al-Mu'temed fî Usûli'l-Fiqh*". We will try to put forward Basri's theory of action and judgment on the basis of husun kubuh. Then, in Basri's understanding, we will touch on the response of the Prophet's actions from decree in various situations. In this context, we will clarify issues such as taking the actions of the Prophet as an example, obeying these actions and disobeying them.

Keywords: Islamic Law, Action, Prophet's Action, Subordination, Example

Giriş

Allah ve kulun eylemleri ve bu eylemlere ilişecek hükümler, hicri ilk yüzyıllardan itibaren çeşitli ekollere mensup kelimacı ve fıkıh usulcülerin ilgisini çekmiştir. Kelamcılar daha çok Allah ve insan eylemlerini ilim, kudret, irade, güdü, tercih ve yaratma gibi varlık felsefesi, bilgi felsefesi ve metafizik açıdan ele almışlardır.¹ Fıkıh, insanın eylem ve davranışlarını sonuçları (hükümleri) açısından ele almakla diğer şer'î ilimlerden ayrılmıştır. Terim olarak fıkhın ele aldığı eylem, insanın daha önceden yapabildiği şeyin vakiada fiziki olarak ortaya çıkmasıdır.² Çünkü şer'î, dünyevî bir hitap sonucu veya kişisel etkenler sonucu ortaya çıksın fark etmez her insan fiilinin şer'î hükümden karşılığı vardır. Bu yüzden fıkıh,

¹ Hulusî Arslan, "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", "*Dini Araştırmalar* 6/16 (Ağustos 2003), 56-72. Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", "*İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17 (2007), 2-15. Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'de Yaradılışın Gayesi ve İlâhî Fiillerin Değeri", "*Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2020), 89-103.

² Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûfî, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Rizâ el-Ensârî el-Kummî (Kum: Müessestü'l-Bi'se, 1417), 2: 563. Abdülhamit Sinanoğlu, "Kâdı Abdülcebbar b. Ahmed'in İnsan Fiillerinin Yaradılış ve Eş'ârî'nin Kesb Görüşünün Eleştirisi", "*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 51-52.

doğumundan ölümüne kadar hayatın her aşamasında insandan sadır olan her bir eylemin şer'î hükümden karşılığını bulmaya çalışmıştır.³

Şâfiî usulcü Gazâlî'nin (505/1111) hükmü, mükellefin eylemlerine ilişkin şer'î hitap⁴ şeklinde tanımlaması, şer'î ameli hükümleri konu edinen fıkıh usulünü hitap, hüküm ve eylem üçlüsü üzerinden okumanın önemini ortaya çıkarmaktadır. Hüküm (haliyle hitap), donukluğu temsil eden müşahhas varlıkların (âyân) değil aktiviteyi, farklılaşmayı, başkalaşmayı ve değişimi temsil eden eylemin vasfıdır. Hitap temelli fıkıh usulü anlayışında eylem, hakkında hüküm verilen konu anlamında mahkûmun fihtir.⁵ Bu anlayıştan hareketle emir, eylemi gerektirir tarzda gelen hitaptır. Terk edilmesi cezanın gerekliliğini ima eden hitap vâcibken, terk edilmesi cezanın gerekliliğini ima etmeyen hitap nedbtir. Aynı şekilde terki gerektirir bir biçimde gelen hitap, terki istenen eyleme yönelik cezayı ima ediyorsa hitabın hükümden karşılığı yasaklamadır. Terki gerektirir bir biçimde gelen hitap cezaya yönelik bir ima içermediğinde hitabın hükümden karşılığı kerâhettir. Hitabın muhayyer bırakacak bir biçimde gelmesinin hükmi karşılıysa mubâhtır.⁶

Fıkıh usulü literatürü bağlamında eylem meselesine genel bir bakışla yaklaştığımızda fıkıh usulcülerin, tıpkı lafızda olduğu gibi fiile de vaz' (istilâh/uzlaş) üzerinden yaklaştıklarını görürüz. Usulcülerin lafız ve eyleme bu şekilde yaklaşması, fıkıh usulünün delalet temelli bir disiplin olmasının tabii sonucudur. Nitekim usulcüler, manaya delalet edip etmemesi açısından eylemleri belirli bir manaya delaleti konusunda uzlaşılabilir eylem (muvâza'a) ve uzlaşılabilir eylem şeklinde iki kısma ayırmışlar ve eylemlerin mücmel veya hâs lafızları beyan edip edemeyeceği konusunda oldukça çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Fıkıh usulünde beyan edecek delilin ve emârenin zannî veya katî olması göz önünde bulundurulursa sebep-sonuç arası ontolojik bağdan dolayı hüküm, kuvvet açısından delili oranında takdir edilmiştir. Zayıf bir delile güçlü bir hüküm ve güçlü bir delile zayıf bir hüküm inşa edilmemeye çalışılmıştır. Haliyle Peygamber (sav) eylemleri, delil veya emare düzeyinde her fıkıh ekolünde hükümden belirli bir karşılık bulmuştur. Nitekim Peygamber (sav) eylemlerinin sünnet kapsamına girdiği düşünüldüğünde şer'î konularda delil edinilmeleri açısından peygamberlik öncesi ve peygamberlik sonrası ona özgü olan ve olmayan eylemler tarzında çeşitli şekillerde taksim edilmiştir. Ardından Peygamber'in (sav) eylemlerine uymanın şartları ortaya konmuştur. Teheccüd namazının sadece ona farz olması, rızkından fazla mal biriktirememesi, arzular bir biçimde dünya nimetlerine bakmanın haramlığı, dörtten fazla evlilik yapması, eşlerinin ümmetin anneleri olması ve ismi duyulduğunda mecliste bir defa salât-ı selam getirmenin vacip (farz) olması gibi bazı eylemlerin Peygamber'e (sav)

³ A. Cüneyd Köksal, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2010), 2-5.

⁴ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi usûl*, nşr. Hamza b. Zühreyr Hâfiz (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, ty), 1: 177. Hitap üzerinden tanımlanan hüküm kavramının fıkıh usulündeki gelişimiyle alakalı bkz. Temel Kacır, "Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1227-1231.

⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 234.

⁶ Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 210-211.

özgü olması, ona ilişkin maslahatın diğer insanlara ilişecek maslahattan farklı olduğu gerekçesine bağlanmıştır.⁷

Fıkıh usulü literatüründe Peygamber'in (sav) eylemleri yanında terkleri de hüküm açısından ele alınmıştır. Oldukça ayrıntılı bir biçimde tafsilatlandırılan eylemler ve terkler; kasıtlı yerine getirilip getirilmemesi, mutlak olması ile bir gerekçeye dayanılarak yapılması ve gayeye yönelik olması, yapılış hüküm, gerekçe ve gayesinin bilinip bilinmemesi gibi açılardan ele alınmıştır. Mesele Peygamber'in (sav) içtihat yetkisinin bulunup bulunmadığı üzerinden dahi tartışılmıştır.⁸

Eylem müşahhas bir biçimde ortaya çıkması için tayin edici unsur olan kasta ihtiyaç duymaktadır. Fıkıh usulünde kasıt, bir eylemin sadece yükümlülük ifade etmesi için değil, hitaba konu olabilmesi ve örnek alınıp uyulması bakımından da önemlidir. Kasıt içerikli olmayan eylem müşahhas bir varlık olarak tayin edilemediği gibi hitaba konu olmaz ve haliyle başkaları tarafından örnek alınıp uygulanamaz. Bu yüzden fıkıh usulünde kasıt içermesi açısından eylemler, var olması dışında ek bir vasıf taşımayan eylemler ve ek bir vasıf taşıyan eylemler şeklinde kabaca ontolojik bir ayrıma tabi tutulmuştur. Söz gelimi uyuyan, bayılan ve dalgınlık eseri bir eylem sergileyen kişinin fiili, var olma dışında kasta karşılık gelecek ek bir vasıf taşımamaktadır. Varlığı dışında ek bir nitelikten yoksun bu eylemler, kasıtlı gerçekleşmediği için hitabın tanımı kapsamına girmedikleri için hüküm ifade etmeksizin sadece vardılar. Gelenekte mükelleflerin eylemleri (ef'â'l-i mükellefîn) diye isimlendirilen fiillerse var olmak dışında kasıttan karşılıkları bulunan ek vasıf içerikli eylemlerdir. Bu bağlamda mükellefin kasıtlı eylemleri, kişinin olumlu ve olumsuz eğilimlerini yansıtacak bir biçimde hüsün (iyi) ve kubuh (kötü) nitelikleri üzerinden ikili bir taksime tabi tutulmuştur. Hüsün ve kubuh tanımları eşliğinde mübâh, nedb, vâcib ve farz eylemlerden her biri hasen (güzel) ve kabîh (çirkin) üzerinden tanımlanmıştır. Kişinin fitratına uygun eğilimlerini yansıtan mübâh, mendûb, sünnet, vâcib ve farz eylemler, hasen fiillerin kapsamında değerlendirilirken; kişinin fitratına ters eğilimlerini yansıtan mekrûh ve haram fiiller, kabîh eylemler kapsamında ele alınmıştır. Böylece eylemlerin hüsün ve kubuh cihetleri yanında, güzel (hasen) ve çirkin (kabîh) cihetleri de gözetilmiştir. Husun-kubuh ve hasen-kabîh yaklaşımları üzerinden eylemlerin estetik ve ahlaki boyutlarını değerlendirirken kriter, ahkâm meselesine yaklaşan mezhebin itikâdî

⁷ Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, nşr. Eceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994), 3: 225-231. Ebu'l-Hasen Ahmed b. Adilcabbâr el-Esedabâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Muhammed Hıdır Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 17: 80-249-253-256. Tûfî, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, 2: 576. Ruknüddîn Ebu Muhammed Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Câmi'ul-usûl fî beyâni'l-kavâ'idî'l-hanefiyyeti ve's-şâfi'iyyeti fî usûli'l-fıkh*, nşr. İsmet Garibullah Şimşek (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2: 79-83. Hasan Güleç, "Delil Olarak Hz. Peygamber'in Fiilleri", D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (1995), 67-71. Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 150-152. Mâzin İsmail Haniyye, "Hz. Peygamber'e Cibillî Fiillerinde Tâbi Olma", trc. Erdoğan Sarıtepe, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 345-357.

⁸ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 3: 217-228. Semerkandî, *Câmi'ul-usûl fî beyâni'l-kavâ'idî'l-hanefiyyeti ve's-şâfi'iyyeti fî usûli'l-fıkh*, 2: 84-95. Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli fakri'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3: 303-311. Mahmûd b. Muhammed ed-Dehlevî, *İfâdatü'l-envâr fî idâeti usûli'l-menâr*, nşr. Hâlid Muhammed Abdülvâhid (Kâhire: Mektebetü'r-Rüşd, 2002), 366-368.

eğilimine göre mutlak olabileceği gibi insan temelli de olabilmektedir. Bu aşamada eylemlerin kaynak açısından hissîliği, şer'îliği ve ahlakılığı ve tevkîfiliği gündeme gelmiştir.⁹

Akılla veya nassla idrak edilmesi¹⁰ başta olmak üzere her bir fıkıh ekolü, neredeyse her hüküm üzerinden eylemleri ayrıntılı bir taksime tabi tutulmuştur.¹¹ Yapılan taksimlerde hüküm ile eyleme yönelik duyulan bulantı, tikslenme, iştah, güdü, ihtiyaçları iç ve dış uyarılar gibi olumlu ve olumsuz insan eğilimleri arasında sıkı bir paralellik kurulmuştur.¹² Buna göre peygamberler dâhil her insan, kabîh (çirkin) eylemler hariç diğer her tür kasıtlı eylemi insan olmanın gereği olarak yapma imkânına sahiptir. Kabîh eylemleriyse peygamberler hariç her bir insan yapabilir. Peygamber'in (sav) kabîh eylemi yapamaması, eylemlerin peygamberlerin gûnahtan korunmuşluğu ile (ismet) doğrudan ilişkisini ortaya koymaktadır.¹³ Nitekim Peygamber'in (sav) istemsiz hareketlerini karşılayan zelle (ayak sürçmesi), kasıtlı yapılmadığı için yükümlülük kapsamının dışında tutulmuştur. Çünkü zellede, zellenin kendisine değil doğrudan başka bir eyleme yönelme (kast) söz konusudur. Hatta zelleden dolayı kişi, gerçekte kast ettiği eylemi yerine getirememektedir. Aslında zelle, kişi ile kast ettiği eylem arasında bir engeldir. Bu yönüyle zelle, fâilin bilinçli bir biçimde bizzat kendisini kast etmedikçe işlenmesinin fâile ilişmeyeceği istemsiz eylemdir veya zellede kasıt, isyan değil sadece zelle dışında başka eylemdir. Bir diğer ifadeyle zellede fâilin bilinçli kastı yer almaz veya zellede kasıt zellenin

⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 250-251. Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh*, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2001), 52-54. Tûfî, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, 2: 563-568. Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efkânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, 1986) 1: 86. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 56-61. Abdullah Kahraman, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 2/1 (Mart 2005), 14-17. Mehmet Erdoğan, "İslam ve İnanç-Eylem-Edem Bütünlüğü", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/4 (Aralık 2018), 106-115. Kacır, "Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması", 1231-1233. Şule Güldü, "Fıkıh Usûlü ve Kelâmın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili ve Samsûnizâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ Ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirmesi ve Tahlili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 470-482.

¹⁰ Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Hamidullah vd. (Dimeşk: Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1964), 1: 363-364. Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 178.

¹¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 245-252.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 15; 12: 4. Yunus Cengiz, "Kelâmî Metinlerin Güncellenmesinde Bir İmkân Olarak "Eylem Teorisi": Kadî Abdülcebbar Örneği", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Nisan 2012), 2: 781-788. Mustafa Kırağ, "George Herbert Mead'ın Eylem Kuramı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2018), 363-387.

¹³ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 296. Nitekim Râzî eserinde Peygamber'in eylemlerinde masumluğuna dair ayrıntılı meselelere girmiştir. Konuyla ilgili bkz. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, nşr. Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 3: 225-228.

kendisine değil başka bir eyleme yöneliktir; fakat zelle gerçekte kast edilen eylemin ortaya çıkmasını engellemiştir.¹⁴

Fıkıh usulü geleneğinde herhangi bir şer'î hüküm ifade etmesi açısından Peygamber'in (sav) sözleri ile eylemleri arasında teoride hiçbir fark gözetilmemiştir. Çünkü hiç kimse, kendisine Peygamber'in (sav) eylemleriyle delil getiren birine – sanki daha güçlü delil getiriyormuşçasına- onun sözlerini delil getirerek karşılık vermemiştir.¹⁵ Azınlık bir grup bilip bilmeme arasında herhangi bir fark görmese de çoğunluğu teşkil eden usulcülere göre Peygamber'in (sav) hükmü, yapılış gerekçesi ve gayesi (vech) bilinen eylemleri tabiatı icabı ibâha, nedh/müstehab, sünnet, vucûb ve farz şeklinde hükümler ifade etmektedir. Peygamber'in (sav) hükmü, yapılış gerekçe ve gayesi bilinen eylemlerinin benzerini ümmet yapmalıdır.¹⁶ Nitekim Peygamber (sav) ile diğer insanların mutlak eylemleri arasında fark gözetmeyen Kâdî Abdülcebbar (415/1025), karine olmaksızın hiçbir eylemin hüküm ifade etmeyeceğini kabul etmiştir.¹⁷ Peygamber (sav) eylemlerinin vucûb ifade etmediğini söyleyen bazı usulcülere onun eylemlerini, hiçbir şekilde vucûb ifade etmeyen ümmetin eylemlerine kıyaslama ihtiyacı hissetmiştir.¹⁸

Peygamber'in her tür eyleminin vucûb ifade ettiğini idda eden usulcüler karşısına konumlanan ve Peygamber'in (sav) eylemleri konusunda hüküm hiyerarşisini gözetken usulcüler, Peygamber (sav) eylemlerinin hepsinde ibâhayı en alt limit olarak almışlardır. Çoğunluğu teşkil eden bu usulcülere göre Peygamber'in (sav) eylemlerine ibâha düzeyinde uymak kaçınılmazdır. Çünkü beyan olmadan önce bilebildiğimiz tek hüküm ibâhadır. İbâha, bütün hükümlerle birlikte vardır. İbâhanın üzerinde ek vasıf taşıyan hükümse kapalıdır. O halde nedb, vâcib ve farz düzeyindeki bir uymanın zorunluluğu ek bir delile beyan edilmeye ihtiyaç duymaktadır. Beyan sonrasıya artık Peygamber (sav) eylemleri ancak delille diğer insanları bağlayıcı hale gelmektedir. Usulcüler bu tür düşüncelere iten sebep, Peygamber (sav) ile diğer insanlar arasında maslahatların bazen farklılık göstermesi, bu maslahat farklılığından dolayı ve şerefi gereği en azından bazı eylemlerin Peygamber'e (sav) özgü olma ihtimalidir. Bu ihtimal, Peygamber'in (sav) hali ile diğer insanların hali arasında bir farkın bulunmasını, iki halin birbirine uygun düşüp düşmemesini ve mutlak Peygamber (sav) eylemlerinin delilsiz ümmete vâcib olmama ihtimalini gündeme getirmektedir. Uyulan ile uyan arasındaki iki halin birbirine uygun düşmeme ihtimali, eylemlerin yapılış gerekçesi ve gayesine haliyle hükme yönelik bir kapalılık doğurmaktadır. Bir diğer ifadeyle eylemin Peygamber'in (sav) yaptığı şekilde yerine getirilmesi ve bizlere eylemin benzerinin vâcib olması, bu eylemin üzerindeki hal farkına yönelik kapalılık veya ihtimal kaldırıldıktan sonra mümkündür. Çünkü Peygamber'e (sav) eylemlerinde uymak ancak onun eylemini

¹⁴ Debûsî, *Takvîmu'l edille*, 247; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 86. Semerkandî, *Câmi'ul-usûl fî beyâni'l-kavâ'idî'l-hanefiyyeti ve's-şâfi'iyyeti fî usûli'l-fıkh*, 2: 81. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 297.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 257.

¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 3: 215. Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efkânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, 1986), 2: 86. Semerkandî, *Câmi'ul-usûl fî beyâni'l-kavâ'idî'l-hanefiyyeti ve's-şâfi'iyyeti fî usûli'l-fıkh*, 2: 79-81. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 297-298. Dehlevî, *İfâdatü'l-envâr fî idâeti usûli'l-menâr*, 365-366.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 252.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 266.

yapmakla; onun eylemini yapmaksızın ortaya koyduğu eylemin hüküm, gerekçe ve gayesini gözeterek benzer bir biçimde amel etmekle mümkündür.¹⁹

Meseleye biraz farklı bir perspektiften bakacak olursak Peygamber'in (sav) mutlak eylemi, ümmete benzerini yerine getirmeyi vâcib kılsaydı bu yükümlü tutma, onun bütün eylemlerini kapsardı. Peygamber'in (sav) mutlak eylemlerinin delil olmaksızın ümmete vâcib olduğunu benimsemek, meseleyi kolayca hükme bağlayıp kurtulmaktır; fakat böyle bir görüşü benimsemek için hiçbir makul gerekçe görünmemektedir. Çünkü böyle bir şey, Peygamber'in (sav) eylemlerine uymak için onun bütün eylemlerini en ince ayrıntısına kadar bilecek biçimde geceli gündüzlü yirmi dört saat herkesin onu takip etmesini vâcib kılar. Sahabenin hayatında böyle bir şey vaki olmadığı gibi daha sonrakilerden de kimse böyle bir görüşü benimsememiştir. O halde Peygamber'in (sav) mutlak fiili, ona uymayı vâcib kılmamaktadır.²⁰ Fıkıh usulcülerinin sunduğu bu gerçeğe rağmen mutlak Peygamber (sav) eylemleri, hüküm skalasında gerekçeli bir biçimde bir yere konumlandırılmalıdır.

Yapılış hüküm, gerekçe ve gayesi bilinmeyen Peygamber (sav) eylemleri, dalgınlık eseri ve insan olmanın tabiatı gereği ortaya çıkabilir. Her şeyden önemlisi Peygamber (sav), sıradan bir insan değildir. Peygamber (sav), vahyi yaşamak ve tebliğ etmekle yükümlü, örnek edinilip uyulması gereken bir kişidir. Peygamber'in (sav) eylemlerinin hükmü, gerekçesi ve gayesi bilinmediğinde sadece fiilin hükmünde değil aslında Peygamber (sav) dışındaki insanların bu eyleme uygun davranış sergileyememe riski söz konusudur. Çünkü nitelik (suret) gerekçe, gaye veya hüküm kapalı olduğunda uyulacak eylemde bir uyum değil bazen bir çelişki kendini gösterecektir. Bu konuda gelenekte;

- a) Sırf peygamber olduğu için aksi bir delil bulunmadıkça bu tür mutlak eylemlerin vucûb ifade ettiğini,
- b) Sem'î bir delâletten dolayı vucûb ifade ettiğini,
- c) Vucûb olduğuna yönelik delil bulununcaya kadar ibâhayı karşıladığını,
- d) Hükmün niteliği bilinmediği sürece ibâha ifade ettiği ve ancak delil bulunduğu tabi olmanın gerektiğini,
- e) Hangi hükmü gerektirdiği ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf etmek gerektiğini veya
- f) Sadece ibadetlerde Peygamber'in (sav) eylemlerine uymak gerektiğini söyleyen fakihler çıkmıştır.²¹

¹⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 247-248. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 86. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 299-300.

²⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 247-248. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 86. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 299-300.

²¹ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 3: 215. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17: 257. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 247-248; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 86-90. Semerkandî, *Câmi'ul-usûl fî beyânî'l-kavâ'idî'l-hanefiyyeti ve's-şâfi'iyyeti fî usûli'l-fıkh*, 2: 82-83. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 299-301. Dehlevî, *İfâdatü'l-envâr fî idâeti usûli'l-menâr*, 365. Nejla Hacıoğlu, "Cassâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Haziran 2013), 167-169. Nurullah Agitoğlu, "el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Faredin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı", *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Mehmet Bilen vd. (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2017), 167-171.

Hanefi Usulcülerin genel kanaatine göre Peygamber (sav) eylemlerinin hükmü bilinmediğinde bu eylemin ona mahsus olduğuna yönelik aksi bir delil bulununcaya kadar eylemde Peygamber'e (sav) uyulur.²²

Görüldüğü üzere fıkıh usulcülerini arasında Peygamber (sav) eylemleri konusunda yaşanan asıl tartışma; hükmü, gerekçesi ve yapılış gayesi bilinmeyen Peygamber (sav) fiilleri hakkındadır. Hadis kitaplarında hükmü ifade edilmeden dile getirilen çoğu haber de bu kapsamdadır.²³ Haliyle günümüzde mutlak Peygamber (sav) eylemleri hadis metinleri üzerinden okunduğunda iş daha da farklı bir mecraaya kayarak çeşitlenmektedir. Nitekim Peygamber'in (sav) bir eylemi sürekli yapması (muvâzebe) kadar sürekli yapıp yapmadığını tespiti de hadis ve fıkıh âlimlerini ilgilendirmiştir.²⁴

Fıkıh usulü eserlerinin konu işleyiş tarzlarına bakıldığında Peygamber'in (sav) gerekçesi ve gayesi bilinmeyen mutlak eylemlerine dair mesele, sanki bu tür eylemlerin vucûb ifade ettiğini söyleyenlere karşı verilmiş cevap niteliğindedir. Çünkü konu, çoğu fıkıh usulü eserlerinde cevaplar ve itirazlar eşliğinde neredeyse baştan sona bu tür eylemlerin vucûb ifade etmediğini ortaya koyacak şekilde işlenmiştir. Peygamber'in (sav) eylemlerinin ibâha ve nedb ifade etmediğini kabul eden fıkıh usulcülerini dahi vucûb ifade etmediğine dair sundukları argümanların benzerlerini diğer hükümler için de kullanmışlardır. Benimsenen görüşler, Peygamber (sav) eylemlerinin vucûb ifade etmediği temel kabulünden hareketle delillendirilmiştir.²⁵

Usulcüler, Peygamber'in (sav) eylemlerinin bağlayıcılığı yanında onun terklerinin, suskun kalmasının, işaretinin, ikrarının ve karşı gelmesinin (inkâr) bağlayıcılığını da ayrıntılı bir biçimde tartışmıştır.²⁶ Usulcüler arasında mutlak anlamda terki eylem olarak kabul edenler olduğu gibi terk işlemini eylem olarak görmeyenler de olmuştur. Gazâlî'nin hükmü, haramı, vâcibi ve mubâhi yapmak ve terk etmek üzerinden tanımlaması en azından bazı usulcülerce eylemler gibi terklere de doğrudan veya dolaylı hüküm iliştilendiğini göstermektedir.²⁷ Teoride Peygamber'in (sav) mutlak terk işlemleri, eylemlerine kıyaslanmış ek bir delil bulunmadığı sürece herhangi bir hükme delalet etmediği benimsenmiştir. Söz gelimi şarap mubâhken Peygamber (sav) şarap içmemiş; fakat onun şarap içmeyi terk etmesi, herhangi bir hükme delalet etmemiştir. Bu bağlamda terkin başka bir eylemi engelleyip engellemediği durumu göz önünde bulundurulmuş ve tıpkı Peygamber'in (sav) eylemlerinde olduğu gibi onun terkleri meselesinde de

²² Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 3: 215. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 247; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 86. Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, 3: 229-230. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3: 299-300. İ. Hakkı Ünal, "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 192-199. Cemil Liv, "Semerkandî'nin Mizânül Usul Adlı Eseri Bağlamında Semerkant ve Irak Hanefî Usul Ekollerinin Hz. Peygamberin Fiillerine Yaklaşımı", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi 2020 Gümüşhane*, ed. Salih Yıldız vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2020), 188-195.

²³ Semerkandî, *Câmi'ul-usûl fî beyâni'l-kavâ'idî'l-hanefiyyeti ve's-şâfi'iyyeti fî usûli'l-fıkh*, 2: 82.

²⁴ Bekir Karadağ, "Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzebe)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 557-566.

²⁵ KâdîAbdülcebbar, *el-Muğni*, 17: 266.

²⁶ KâdîAbdülcebbar, *el-Muğni*, 17: 271-274.

²⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ min illmi'l-usûl*, 1: 177-211-217.

maslahatla olan irtibat ortaya konmuştur. Peygamber'in (sav) eylemleri dışında delil olabilecek hal ve tavırları, her biri üzerinde ayrı ayrı çalışmalarda durulacak şekilde konuya ilişkin farklı değerlendirmeler ve argümanlar eşliğinde derinlemesine işlenmiştir.²⁸

Peygamber'e (sav) bütün söz ve eylemlerinde uymanın az veya çok kesin veya zannî sevaptan veya herhangi bir hükümden karşılığı vardır. Ancak meseleye muhâlif düşmek açısından yaklaşıldığında işin rengi biraz farklılaşmaktadır. Çünkü eylemlerinde Peygamber'e (sav) tâbî olmamak doğrudan ona muhâlefet değildir; fakat onun sözleriyle yapılmasını zorunlu kıldığı eylemi yerine getirmemek veya yapılmasını haram kıldığı eylemi yapmak doğrudan ona muhâlefeti temsil etmektedir. Dilde lafız-mana tayinini gerçekleştiren vaz', insan eylemlerini değil, insan meramını ifade etmeyi konu edinmiştir. Çoğunlukla eylemler, vaz'a yani dile konu olmaz. Zira vaz' (istilâh/uzlaş), içteki meramı lafızla karşılayıp karşı tarafa aktarma ihtiyacının bir sonucudur. Varlıkları ve oluşları tayin edip bir kalıba kavuşturan lafız, meramı muhataba iletme açısından değişimi temsil eden eyleme göre daha açık, kesin, pratik ve uygundur. Nitekim her dilde emir, vucûb veya irade ifade etmek için; nehiy, yasaklanan eylemi haram kılmak için ve haber, muhataba aktarılacak içeriği anlatmak için tayin edilmiştir.²⁹ Bu gerçek, sıradan insanların eylemleri konu olduğunda pek fazla problem teşkil etmemektedir; fakat konu Peygamber (sav) eylemleri olduğunda onun eylemlerinin misliyle örneklenmesi ve bu eylemlere uyulması gündeme gelmektedir. Eylemin yapısından ve dilin konusundan kaynaklanan söz konusu problem, ister istemez Peygamber (sav) eylemlerinin makul bir kriter üzerinden açığa kavuşturulmasını gerektirmektedir.

1. Hüsün-Kubuh Temelinde Eylem ve Hüküm Teorisi

Hüsün ve kubuh gibi akîf bir temelde düşünüldüğünde Peygamber'in (sav) veya herhangi bir kişinin eylemlerine uymak, uyulacak eylemin hükmünü, yerine getiriliş gayesini ve gerekçesini (vech) bilmeyi gerektirmektedir. Çünkü mutlak herhangi bir eyleme verilecek vucûb, nedb veya ibâha hükmü ancak eylemin niçin, nasıl ve ne şekilde yapıldığını bildikten sonra mümkündür. Aksi takdirde uyulan kişinin eylemi ile uyan kişinin eylemi arasında ya bir uyum ortaya çıkmayacak veya çıkan uyum akli bir temele dayanmaktan daha çok rastlantısal olacaktır. Hatta yerine göre söz konusu iki eylem arasında taban tabana bir zıtlık dahi gündeme gelecektir. Nitekim Gazâlî ayrıntılı bir biçimde eleştirir³⁰ de Peygamber'in (sav) eylemlerinin bir hükme delâlet edip etmediği ve delâlet ediyorsa hangi hükme nasıl delâlet ettiği gibi meseleler, usul ilminde hüsün-kubuh anlayışı çerçevesinde açığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.³¹

Basrî de eylem teorisini kelim geleneğinden ve Mutezileden tevârüs ettiği hüsün-kubuh anlayış ve tartışmaları üzere inşa etmiştir.³² Hüsün-kubuh

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 257-270. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 88. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 301-302.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 80.

³⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 186-194.

³¹ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 376-377. Ayrıca Basrî'nin aksine Gazâlî'nin konuya ilişkin eleştirisi için bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, 1: 186.

³² Hüsün-kubuh temelinde hüküm inşa edilen teorisine ilişkin bkz. Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 19: 60-61. Kacır, "Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması", 1231-1233.

çerçevesinde yapılan tartışmalar, Basrî'nin eylemleri farklı şekillerde taksim ve anlatımını baştan sona şekillendirmiştir. *el-Mutemed*'de hükümlerin yükümlülük, şerîlik, aklîlik ve başka eylemlere sebep olup olmamak açısından taksim edildiği yerler, Mutezile tarzı hüsün-kubuh alt yapısının yoğunlukla işlenip tartışıldığı konular halini almıştır.³³ Basrî'nin hüsün, kuhuh, hasen ve kabîh üzerinden yaptığı taksim, tanım, anlatım ve savunular bir yönüyle hem kendisinin hem de mensup olduğu Mutezile ekolünün şer'î hükümler özelinde ahlak ve estetik felsefesini yansıtmaktadır. Bu yüzden Basrî'nin hüsün ve kubuh anlayışı, onun eylem teorisini iyi bir biçimde kavrayabilmek için ayrı bir önem arz etmektedir.

Aklın iyiyi, güzeli ve doğruyu bulabileceğini kabul eden Basrî, eylemleri aklî ve sem'î (vahiy kaynaklı) şeklinde iki kısma ayırarak ele almaktadır. Ona göre aklî eylem, tek kelimeyle *marûftur*. Akıl kaynaklı iyi eylemi temsil eden marûfa, insan ve Müslüman toplumun vicdanında naslara dayalı ete kemiğe bürünmüş makul gerçeklik diyebiliriz. Marûfun karşısında konumlanan sem'î eylemlerse kısmî veya tamamen şeriatın etki ve müdahalesiyle şekillenen fiillerdir. Bu kapsama giren eylemlerden bazıları, namaz örneğinde görüldüğü gibi sadece şeriat tarafından şekillendirilmekte ve yükümlü tutulmaktadır. Alışveriş örneğinde görüldüğü gibi diğer bazı eylemlerse şeriatın önce var olan; fakat şeriatın eklemesi ve çıkartmasıyla başkalaşmış meşru eylemlerdir. Şeriat, koyduğu yeni şartlar sayesinde alışverişin her türlüünü artık şer'î bir tasarruf şeklinde şeriatın kendisine nispet edilir hale getirmiştir.³⁴

Anlaşıldığı kadarıyla Basrî'nin düşüncesinde eylemlere yönelik her tür hüküm, şeriat öncesi her ne kadar aklî de olsa şeriat sonrası gelen şer'î şartlar gereği artık "şer'î" nitelik kazanmıştır. Böylesi bir bakış açısı şeriat öncesi insan ve toplum aklına yatkın makul içeriklerin, şeriat sonrası meşru bir biçimde devam edeceğini göstermesi açısından önemli ve farklı bir yaklaşımdır. Nitekim Basrî'ye göre hükümler, kendi arasında aklî ve şer'î şeklinde taksim edilse de *şeriat geldikten sonra artık aklî hükümler de içtihat türlerinin de dahil olduğu çeşitli delil ve yöntemlerle şer'î hüküm kapsamına girmiştir*. Bu durumda şer'î hüküm, "*müçtehitlerin bilgisini elde etmek için başlangıç düzeyindeki (mücmel/yoruma açık) şer'î deliller hakkında fikir yürüterek veya nakli konusunda doğrudan şeriate itimat ederek şeriate müracaat ettikleri şeydir*".³⁵

Eylem konusuna ahlâkî olduğu kadar estetik boyuttan da yaklaşan Basrî, ceza (ikâb) ve yergi (zemm) ile sevap ve övgü (medh) denkleminde eylemleri çirkin (kabîh) ve güzel (hasen) şeklinde sınıflandırmıştır. Bu taksimde çirkin eylemlerin karşılığı ceza ve yerilmeyken, güzel eylemlerin karşılığı sevap ve övgüdür. Basrî'nin söz konusu taksimi, eylemlerin uhrevî ve dünyevî karşılıklarını bize göstermesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü ceza ve yergi eylemlerinin uhrevî karşılığını ifade ederken, sevap ve övgü aynı eylemlerin daha çok dünyevî boyutunu yansıtmaktadır. Aslında Basrî, eylemleri sırf güzel veya sırf çirkinlikle nitelenmek yerine eyleyen kişiye sağladığı artı ve eksi değer oranı üzerinden tanımlamaktadır. Böylesi bir bakış açısı, Basrî'nin evrendeki eşyaya yönelik hüsün ve kubuh

³³ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, 1: 363-364.

³⁴ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 370.

³⁵ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 2: 993.

anlayışında yüzde yüz iyi veya yüzde yüz kötü şeklinde bir varlık tasavvurunun yer edinmediğini göstermesi açısından önemlidir. Onun hüsün-kubuh veya hasen-kabîh anlayışı, yerine göre içinde gri tonları içerecek tarzda yer yer birbiri içine geçmiş bir iyilik, kötülük, güzellik ve çirkinlik tasavvurudur. Basrî'nin hüsün-kubuh ve hasen-kabîh üzerinden ortaya çıkan söz konusu yerine göre gri tonlama çeşnisi, klasik fıkıh usulündeki hüküm hiyerarşisini yansıtacak niteliktedir. Bir diğer anlamda Basrî, eylemleri ve onlara karşılık gelen hükümleri iyi-kötü ve güzel-çirkinin veya övgü, yergi, sevap ve günahın dozajları veya tonları üzerinden adeta bir hüküm skalasına oturtmaktadır.

Basrî'nin anlayışında hükümler en düşük dozajda veya tonda temel bir olumlu veya olumsuz niteliğe zaten baştan sahip olmaktadır. Söz konusu temel hüküm, muhtemel delilin varlığında daha üst tondaki bir hükme bürünmektedir. Mutlak eylem ve hüküm temelinde yükselen ve delil-hüküm dengesi gözetilerek inşa edilen bu anlayış, oldukça pratik bir çözümlerdir. Fakat böylesi bir yaklaşım, mahiyetleri ve haliyle mahiyetleri karşılayacak hükümler arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak birbirine karıştırmakta, teke indirgemekte veya renksizleştirmektedir. Bir yönüyle Basrî'nin anlayışında eşyanın/eylemin ve hükmün çeşitliliği tek düze hale gelmektedir. Genel kaideler temelinde kurulan bir usul sistematiğine uygun düşen bu yaklaşım, birbirinden bağımsız yeni olayları asıldaki müstakil mahiyetlere ayrı ayrı ve birebir denkleştirerek veya kıyaslayarak çözüme kavuşturmayı hedef edinen usul anlayışına pek uymamaktadır.

Meselenin ayrıntısına indiğimizde Basrî'ye göre eyleyene yüklediği ceza ve yerilmenin yapıp etme sonunda elde edilecek sevap ve övgüye baskın çıkmadığı eylem, *küçük çirkindir*. Eyleyene sağladığı sevabı cezasından daha fazla ve denk olmayan eylemse *büyük çirkindir*. Büyük çirkinlik, tek düze ve tek tip değildir. Küfür (Allah'ı kabul etmemek/isyân) gibi son derece ağır ceza gerektiren büyük çirkinliklerin yanında, fâsıklık gibi bu düzeyin biraz altında cezaları gerektiren büyük çirkinlikler de söz konusudur. Kabîh (çirkin) eylemin karşısında konumlanan güzel eylemler, övgü ve sevabı hak ettirecek güzelliğine ek bir nitelik taşıyıp taşımasına veya yergi getirip getirmediğine göre hükme bağlanmaktadır. Buna göre *mubâh*, övgü ve sevap kazandırma dışında güzelliğine ek bir nitelik taşımayan eylemdir. Övgü ve sevap kazandırmanın yanında güzelliğine ek nitelikler taşıyan eylemlerse duruma göre farklı hükümlerle karşılanmaktadır. Bu tür eylemlerde kriter, eylemin yerilmeyi hak ettirmemesidir. Aslında böylesi bir kriter, güzel eylemi olumsuz sonucu üzerinden hükme bağlamaktır. Buna göre *nedb*, yerine getirilmemesi yerilmeyi hak ettirmede etkin olmayan eylemdir. Hikmete dayanan fazilet (ihsân) ve teşvik içerikli eylemler (murağğab), bu tanımda nedb kapsamına girmektedir. Fazilet içerikli eylemler ile teşvik içerikli eylemler her ne kadar birbirine benzese de her iki eylem türü iyiliğin dokunacağı kişi açısından farklılık göstermektedir. Fazilet içerikli eylemlerde, başkasına bir iyilikte bulunma söz konusuysen tevşih içerikli eylemlerde, başkasına bir iyilikte bulunma söz konusu değildir. Bir diğer ifadeyle *fazilet* içerikli eylemler, kendimize değil başkasına iyiliği dokunan fiillerimizdir.

Teşvik içerikli eylemlerse sadece yapan kişiye iyiliği dokunan türden yapıp etmelerdir.³⁶

Nedb tanımının zıddı üzerinden farzları tanımlamayı tercih eden Basrî'ye göre genel anlamda *farz (vâcib)*, yerine getirilmemesi yerilmeyi hak ettirmede etkin olan eylemdir. Basrî'nin anlayışında *farz*, kendi arasında çeşitli alt birimlere ayrılmaktadır. Farzın alt birimlerine yönelik tanımlarda "*yerilmeyi hak ettirmede etkin olmak*" kaydı ön plana çıkmaktadır. Bu ayırımı *muhayyer farz*, kendisini veya yerine geçecek aksi bir fiili yerine getirmemenin yerilmeyi hak etmede etkin olduğu eylemdir. Mahiyeti itibariyle *muhayyer farz*, mükellefe yerine getirilmede seçenek sunan bedelli yaptırımdır. Farzlar, *muhayyer farz*larda olduğu gibi her zaman seçeneğe dayalı değildir. Bazen farzlar, bizzat kendisi yerine getirilsin şeklinde talep edilen eylemleri karşılamaktadır. Basrî'nin düşüncesinde bizzat kendisini yerine getirmemenin yerilmeyi hak ettirmede etkin olduğu eylem türünde farzlar, kendi arasında *farz-ı ayn* ve *farz-ı kifâye* şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. *Farz-ı ayn* ile *farz-ı kifâye* arasındaki fark, eylemi ihlal edenin kendisi gibi başkalarının da bu eylemi yerine getirip getirmediği zannını göz önünde bulundurup bulundurulmamasında düğümlenmektedir. Bu anlamda *farz-ı ayn*, eylemi yerine getirmeyen mükellefin kendisi gibi başkalarının da bu eylemi işlemeyeceğini hesaba katmadığı fiildir. *Farz-ı kifâyeyse* eylemi yerine getirmeyen mükellefin kendisi gibi başkalarının da bu eylemi işlemeyeceğini hesaba kattığı fiildir.³⁷

Pozitif (olumlu) hüküm hiyerarşisini *hasen* (güzel) üzerine inşa eden Basrî'ye göre bu hiyerarşide *hasenin* üzerine ek delil bulunduğu ortaya çıkacak en asgari hüküm *ibâhadır*. Terim olarak *hasen*, kişinin gerekçesini ve gayesini bilerek yapma hakkı bulunan ve yaptığı da yerilmesine etki etmeyen eylemdir. Bu yönüyle *hasen*, pozitif eylemin en temel niteliğidir. Çünkü *hasen*, güzelliğine (*hüsnüne*) ek bir vasıf taşımamaktadır. *Hasen* güzelliğine ek bir vasıf taşıdığındaysa *mübâh* şeklinde isimlendirilmektedir. Ayrıca *mübâh görme (ibâha)* yasaklama (*men'*) ve sakındırma (*zacr*) gibi şeylerin güzel vaatlerle ortadan kaldırılmasını ifade ettiği için *ibâha* temelinde *hasen*, *helal* ve *salık verme/serbest bırakma (talk)* şeklinde de isimlendirilebilmektedir. Bu anlamda *mübâh*; Allah'ın kullarına açıkladığı, güzelliğini ifade ederek ve yerine getirilmesini engellemeyerek yapılmasını serbest bıraktığı eylemdir.³⁸ Basrî, *mübâh* tanımında *mübâhı* Allah'ın hitabı üzerinden tarif ederek hüküm ile hitap arasındaki boyutu ortaya koymaktadır. Hükümler ile eylemler arasındaki bağı *husun-kubuh* gibi aklî bir temele oturtan Basrî'nin bu çıkışı, hükümleri aklî prensiplere değil de doğrudan ilâhî hitaba bağlamak şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü Basrî, burada *ibâha* özelinde hükümün, akla uygun bir biçimde nâzil olan hitaba ilişme boyutunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Basrî'nin ve Mutezilenin düşüncesinde sistematik akıl, delil hiyerarşisinde ve zaman açısından *nastan zaten öncedir*.³⁹

³⁶ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 364-365.

³⁷ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 364-365.

³⁸ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 366-370.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 101. Yüksel Macit, "Akıl Delilini Fıkıh Usulcülerinin Farklı Anlamlarda Kullanmaları Üstüne", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/6 (Aralık 2013), 129-130. Cengiz, "Kelâmî Metinlerin Güncellenmesinde Bir İmkân Olarak "Eylem Teorisi": Kadı Abdülcebbar Örneği", 4-21.

Basrî'nin tespitine göre literatürde hasen yerine göre *müstehab*, *nefl*, *tatavvu* ve *sünnet* şeklinde de nitelenebilmektedir. Fıkıh usulü literatüründe Allah'ın vâcib kılmaksızın sevdirdi eylem *müstahab* şeklinde isimlendirilirken vâcib ve kesin olmayan gönüllülük esasına dayalı taat içerikli eyleme *nefl* (nâfile), *tatavvu* veya *sünnet* hükmü verilmektedir. Nitekim Basrî'nin hüküm çizelgesinde kesin bir bağlayıcılığı ifade etmediği için sünnet, vâcibin karşısına konumlanmaktadır. Bu anlamda literatürde sünnetin nedbe indirgenmesi uygun bir yaklaşımdır. *Nedbe* (haliyle sünnet), yapılmasıyla sevap ve övgünün hak edildiği, yerine getirilmediğinde yermenin ve cezalandırılmanın hak edilmediği eylemdir. Hasenin çeşitli boyutlarına değinen Basrî'ye göre faydası yapan dışında birine dokunan hasen eylem *ihsân* (iyilikte bulunma/fazilet) şeklinde adlandırılmaktadır. İhsana konu olan eylem, Allah'ın emrinin içeriği olduğunda *me'mûrun bih* (emredilen iş) adını almaktadır. Nedbin aksine yerine getirilmediğinde yerme ve cezalandırmayı hak ettiren eylemse hüküm çizelgesinde vâcibi karşılamaktadır.⁴⁰

Pozitif hükümlerde olduğu gibi Basrî'nin negatif (olumsuz) hükümler hakkında yaptığı taksim ve tanımlar da oldukça sistematik, hiyerarşik, bütüncül, uyumlu ve oturaklıdır. Negatif (olumsuz) hüküm hiyerarşisini kabih (çirkin) üzerine inşa eden Basrî'ye göre *kabih*, kişiye fiilin kötülüğünü bilerek yerine getirme hakkı tanımayan ve yaptığında da kişinin yerilmesine etki eden eylemdir. Literatürde kabih ma'siyet (isyân), mahzûr (yasaklı iş), mahzûr 'anh (yasaklanan eylem), mütevâ'adün 'aleyh (ceza iliştilen eylem), mekrûh (çirkin görülen iş), muharram (haram kılınan eylem) ve zenb (günah) gibi farklı isimlerle anılmıştır. *Ma'siyet*, anlamında kabih, Allah'ın çirkin gördüğü eylemdir. Mahzûr, nehiy edilen, cehennem azabıyla korkutma (va'id) ve sakındırma (zecz) türü çirkin eylemdir. *Mahzûr 'anh* veya *mütevâ'adün 'aleyh*, Allah'ın cehennem azabıyla korkuttuğu ve caydırmaya çalıştığı eylemdir. Çirkin eyleme hoşlanıp hoşlanmak üzerinden yaklaşıldığında Allah'ın iğrenç ve tiksindirici olarak nitelediği eylem *mekrûhtur*. Aynı şekilde eylem *muharram* (haram kılınan) şeklinde adlandırıldığında eylemin örftte çirkin olduğu, Allah'ın bu eylemi cehennemle cezalandıracağı (va'id) ve bu eylemin yasaklanıp nehiy edildiği akla gelmektedir. Çirkin eylem, akıllı ve yetişkin bireylerce yapıldığıdaysa hesap sorma ve cezalandırmayla sonuçlanacağı için *günah* (zenb) şeklinde isimlendirilmektedir.⁴¹

Basrî, eylemi işleyen (fâil) üzerinden yaptığı hüküm taksimini hüsün ve kubhun akfî temeli üzerinden yürütmektedir. Buna göre fâile ve fâilin dışında birine ilişmesi açısından eylemler, hükümsüz ve hükümlü şeklinde ana hatlarıyla ikiye ayrılmaktadır. Taksimde *mübâhlar*, hükümsüz (nötr) eylemleri karşılamaktadır. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Basrî'nin hasen temelli pozitif hüküm anlayışında ek delil istemeyen hasen, nedbi karşılamaktadır. Hükümlü eylemlerdeyse fiil, hükümün eylemi ortaya koyana ilişme keyfiyetine göre şekillenmektedir. Bazen fâilin bazı eylemleri, mâlî açıdan başkalarına ilişebilmekte ve eylemde doğrudan hiç müdahaleleri olmadığı halde eylem iliştiği kişileri yükümlü tutabilmektedir. Âkilenin diyeti yüklenmesi, bu tür eylemlerin örneğidir. Nitekim âkile meselesinde bir kişinin işlediği cinayet, bu kişinin akrabalarına ilişmekte ve doğrudan hiçbir müdahaleleri

⁴⁰ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 366-370.

⁴¹ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 364-365.

olmadığı halde cânînin akrabaları diyet ödemekle yükümlü tutulmaktadırlar. Yine fâilin diğer bazı eylemleri, fâilin dışında birine ilişebilmekte; fakat bu defa velî vasıtasıyla mâlî yükümlülükler fâilin malından karşılanmaktadır. Velinin yaralama suçu işleyen yetimin erşini yetimin kendi malından vermesi, bu tür eylemlerin örneğidir.⁴²

Olumlu ve olumsuz eylemlerin bir kıymet ifade etmesi için bilinci eylem teorisinin temelini yerleştiren Basrî'ye göre gücü kuvveti yerinde birinin bilgisizce yaptığı eylem, kötü bir iş olmadığı gibi yerilmeyi de gerektirmemektedir. Aynı şekilde böyle biri, bilgisi olmaksızın güzel bir eylem yaptığı da yaptığı eylem övgüyü ve yergiyi gerektirmemektedir. Buna göre çocuk, deli, uykudaki kişi ve yanılığa düşen birinin yaptığı güzel eylemden dolayı övülmemesi veya yaptığı çirkin eylemden dolayı yerilmemesi yapılan eylemin bilinç içermemesiyle alakalıdır. Zarar içerikli olduğunda bu tür eylemlerin bazen mâlî tazmin doğurmasının sebebi, yerine getirilen eylemin kötülüğünden değil, kişinin bu tür bilinçsiz veya eksik bilinçli durumlarda mâlî açıdan yükümlü tutulmasının bir sonucudur.⁴³

Meselenin biraz daha ayrıntısına girip Basrî'nin eylem ve hükümleri fâil üzerinden yaptığı taksime Allah, melekler, ümmet, sıradan insan ve peygamberler üzerinden yaklaşıldığında kendi içinde tutarlı bir teori ve pratikle karşılaşmaktayız. Buna göre hikmetleri gereği fâil olarak Allah ve melekler, çirkin eylem işlemez. Benzer bir durum, icma gerçeğinin bir yansıması olarak hatadan korunan ümmet için de geçerlidir. Fakat gücü kudreti yerinde her akıllı kişi, Allah ve Resül'ünün haber vermesine ihtiyaç duymaksızın çirkin, güzel, vâcib veya mendûb her tür eylemi ortaya koymaya yetkindir. Peygamberlerse edaya, muhataplarını talime ve kabule ilişkin konularda çirkin eylem işleyemezler. Peygamberlerden sadır olacak bir yalan, hakikati gizleme ve eda esnasında yanılı çirkin eylem kapsamındadır. Çünkü peygamberlerin bu tür konularda işleyecekleri bir çirkin eylem, insanları onlardan nefret ettirir ve soğutur. Böylesi bir durum, peygamberlik hikmetine ve misyonuna terstir. Bu çerçevede peygamberlerin peygamberlik öncesi ve sonrası küçük günah işlemeleri dahi imkansızdır. Her tür günah insanları peygamberlerden soğutacağı için herhangi bir peygamber konusunda günahın büyüklüğüne küçüklüğüne bakılmaz.⁴⁴

2. Peygamber'in Eylemleri

2.1. Söz ve Eylemde Muvâfakat

Peygamber'i (sav) eylemlerinde örnek alabilmek (teessî) ve ona uyabilmek (ittibâ) için onun eylemlerine şekil (suret), hüküm, gerekçe ve gaye açısından denk eylemlerin yapılması gerekmektedir. Basrî, Peygamber'in (sav) eylemlerinde önemli bir yer işgal eden muvâfakat (uyum) ve muhâlefet meselesini ayrı ayrı taksim ve tanımlamalar yaparak ortaya koymuştur. Basrî'nin anlayışına göre muvâfakat, hem görüşte (kavl) hem de eylemde gerçekleşebilecek bir durumdur. *Görüşte muvâfakat*, "*Muvâfakat gerçekleşti*" denilebilecek bir fikirde görüş uyum ve ortaklığıdır. Görüşe muvâfık düşmede dikkatten kaçırılmaması gereken nokta, taraflardan herhangi birine sırf diğer taraf benimsediği veya inandığı için

⁴² Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 370.

⁴³ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 364.

⁴⁴ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 371-372.

benimseme veya inanma şartı koşulmamasıdır. Çünkü muvâfakat, tesadüf ve ortaklık esasına dayandığı için önceden hazır bulunan bir şartın dayatması ve dizaynıyla şekillenmemektedir. Herkes farklı gerekçelere sarılarak, hatta herhangi bir gerekçeye sarılmadan, ön hazırlıksız bir biçimde ve rastlantısal olarak herhangi bir görüşte birbirlerine muvâfık düşebilir. Bu yönüyle muvâfakatın tabiatı kurgusal ve ön hazırlıklı olmaktan daha çok spontane ve rastlantısaldır (adet/i'tiyâdî).⁴⁵

Söz gelimi A şahsının delaleti sarılarak adaleti benimsediğini ve B şahsına bu konuda muvâfık düşüğünü farz edelim. Bu durumda B şahsının adaleti belirli bir delile istinaden benimsediği gerekçe gösterilerek A şahsının da adaleti benimsemesi veya ona inanması şart koşulamaz. Haliyle B şahsı, benimsemediği veya inanmadığı halde farklı gerekçelerle hatta gerekçesiz bir biçimde B şahsının görüşüne muvâfık düşebilir. Bu durumda, taraflar arasında benimseme veya inanmanın varlık ve yokluğuna rağmen görüş ortaklığı ortaya çıkar. Bu tür bir muvâfakatta hazır bir şartlanmadan, kurgusal bir bilinçten, dayatmadan ve ortak bir delilden daha çok rastlantı, özgür irade, delil çeşitliliği ve işin ehli olduğuna inanılan kişiye bilinçli veya bilinçsiz tabi olma (taklit) söz konusudur.

Çalışmamızın konusu açısından önemli olan eylemde muvâfık (uygun) düşmeye gelince Basrî'nin düşüncesinde *eylemde muvâfakat*; eylemin yapılış şekli (suret/form) yanında hüküm, gerekçe ve gayesinde (vech) ortaklığı ifade etmektedir. Bir örnek üzerinden konuya yaklaşacak olursak namaz kılan, eyleminde oruç tutana muvâfık düşmediği gibi nâfile namaz kılan kişi, eyleminde farz namaz kılan kişiye muvâfık düşmemektedir. Farz bir oruç tutana ancak farz bir oruç tutan veya nâfile bir namaz kılana ancak nâfile bir namaz kılan muvâfık düşmektedir. Görüşte muvâfık düşmeye benzer bir biçimde eylemde muvâfık düşmede de taraflardan herhangi birine sırf diğer taraf benimsediği veya inandığı için benimseme veya inanma şartı koşulmamaktadır. Eylemlerde muvâfık düşme de sonuç itibarıyla tesadüf ve ortaklık esasına dayanmaktadır. Herkes kendince gerekçelere tutunarak hatta hiçbir gerekçeye tutunmadan eylemde birbirine muvâfık düşebilir.⁴⁶ Basrî'nin muvâfakat ve muhâlefet meselesine bu şekilde yaklaşımı; delilin varlığı yokluğu, sonuçta ulaşılan ittifakın rastlantısalılığı gibi açılardan muvâfakatın ve muhâlefetin nisbeden gelişmiş bir modelini ortaya koyan geleneksel icma anlayışıyla birebir uyumluluk göstermektedir.

2.2. Peygamber'in Eylemleri ve Terkleri

Basrî'nin Peygamber'in (sav) eylem ve terklerine dair yaptığı taksim konunun başından sonunu kapsayacak düzeyde oldukça sistematik, bütüncül ve ayrıntılıdır. Yaptığı taksimde Basrî, bütün türleriyle hükümleri eylem üzerinden tanımladığı kadar terk ve ihlâl üzerinden de tanımlanmıştır. Çünkü bazen bir eylemde bulunmak gibi bir şeyi terk etmek de övgü, sevap, yergi ve günah şeklinde dünyevî ve uhrevî bir karşılık bulmaktadır. Buna göre hem eylem hem de terk; vâcib, nedb ve mübâh şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. Basrî, Peygamber'in (sav) eylem ve terklerine ilişecek her bir hükmü, bilindik hüküm, gerekçe ve gayesi olanlar ve böylesi bilindik hüküm, gerekçe ve gayesi olmayanlar şeklinde kendi arasında iki

⁴⁵ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 374, 375.

⁴⁶ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 374, 375.

kısma ayırmaktadır.⁴⁷ Konu öncelikle bilindik hüküm, gerekçe ve gayesi olan Peygamber (sav) eylemleri üzerinden anlatılsa da aslında ihtilafli olan ve konumuz açısından daha önemli olan kısım bilindik hüküm, gerekçe ve yöntemi olmayan Peygamber (sav) eylemleridir. Çünkü bu tür eylemlerde hakkıyla Peygamber'i (sav) örnek alıp ona uymak için elimizde veriye ihtiyaç duymaktayız. Hatta herhangi bir Peygamber (sav) eyleminin dengi bir eylem hükmü, gerekçesi ve amacına uygun biçimde yerine getirilmediğinde Peygamber'e (sav) muvâfakat değil muhâlefet ortaya çıkmaktadır.

Basrî'nin düşüncesinde bilindik hükmü olan Peygamber (sav) eylem ve terkleri, aklî olabileceği gibi vahiy kaynaklı (sem'î) da olabilmektedir. Meseleyi Peygamber'in (sav) terkleri üzerinden değil de eylemleri üzerinden ele alacak olursak fiiller, kişiye özgü (hâs) eylemler ve başkalarına ilişkin eylemler şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Peygamber'in kişiye özgü eylemlerinin örneği, namaz ve oruçtur. Namaz ve oruç gibi teklifler, yükümlülük ve getiri açısından kişiye özgü eylemdir. Peygamber'in (sav) başkasına ilişkin eylemin örneği ise Peygamber'in (sav) bir suç yüzünden ilgili şahsa verdiği ceza veya cezalardır. Peygamber'e (sav) ait bir eylemin vâcib, mendûb veya mübâh olduğunu bilmenin yolları, küçük farklılıklar içerse de belirli oranda birbirine benzerlik göstermektedir. Öncelikle Peygamber'in (sav) bir fiile ilişkin "*Bu eylem vâcibdir*" demesi, söz konusu eyleminin vâcib olduğunu bilmenin doğrudan ve en açık yoludur. Bu yolun dışında nispeten daha kapalı yöntemler bulunmaktadır. Eylemin vucûbiyetine delalet eden bir uygulamanın bulunması, eylemin daha önce vucûba delalet eden bir emri beyan etmesi, eylemin vâcib bir biçimde meydana getirildiği kastına yönelik bir zorunluluğun bulunması ve vâcib olmadığı durumda eylemin çirkin düşmesi seçeneklerinden her biri, Peygamber (sav) eylemlerinin vâcib olduğunu ortaya koymada aklî ve naklî yol ve yöntemlerdendir.⁴⁸

Peygamber (sav) eylemlerinin mendûb olduğunu tespit edecek aklî ve naklî yöntemler, belirli farklılıklarla birlikte onun eylemlerinin vucûb olduğunu tespit etme yöntemlerine benzerlik göstermektedir. Peygamber'in (sav) bir eyleminin mendûb olduğu, doğrudan nedbi ifade eden "*Bu eylem mendubdur*" şeklinde bir hitapla bilinebilir; fakat bu yöntem, Peygamber' eylemlerinin mendûp olduğunu bilmekte tek yol değildir. Nitekim herhangi bir fiil veya söz, eylemin vâcib seviyesine yükseltmeyecek düzeyde hüsnüne ek başka bir vasıf taşıdığını ifade edebilir. Ayrıca eylemin teşvik edilen (mendûb ileyh) bir hitabın beyanı olması veya eylemin mendûb olduğunu ifade eden delile tutunulması, Peygamber'in (sav) hangi eylemlerinin mendûb olduğunu tespit etmede aklî ve naklî yollarındandır. Peygamber'in (sav) vâcib ve mendûb eylemlerini tespit etmek için benimsenen yöntemlerin benzerleri, onun mübâh eylemlerini tespit etmek için de küçük farklılıklarla kullanılmaktadır. Peygamber'in (sav) bir eylemi hakkında doğrudan "*Bu eylem mübâhtır*" demesi, Peygamber'in (sav) kastından eylemin mübâh olduğunun zorunlu bir biçimde çıkarılması, eylemin güzelliğine yönelik bir delilin bulunması,

⁴⁷ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 375.

⁴⁸ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 385-386.

ibâha ifade eden bir delile tutunulması veya eylemin ibâhaya delalet eden bir hitabı açıklaması Peygamber (sav) eyleminin mübâh olduğunu bilme yollarındandır.⁴⁹

Peygamber'in (sav) mutlak eylemlerinde bir kriter tesis etmeye çalışan Basrî, Peygamber'in (sav) başkasına ilişkin eylemlerini büyük ve küçük günah, hâkim elinden çıkmış mahkeme kararı ve Peygamber'in (sav) gördüğü kötü bir eyleme müdahale etmesi üzerinden değerlendirmiştir. Buna göre Peygamber'in (sav) bir suçtan dolayı kişilere uyguladığı had ve tazir cezaları, işlenen eylemin büyük günah olduğunun göstergesidir. Oysa Peygamber'in (sav) bu tür cezaları imtihan şeklinde uygulaması, işlenen eylemin büyük günah olduğunu göstermez. Aynı şekilde Peygamber'in (sav) başkasına yönelik sözlü hükmü, mahkeme kararıdır. Mahkeme kararı, uygulama açısından bağlayıcıdır. Peygamber'in (sav) onun peygamber olduğunu kabul eden birisinin işlediği kötü bir eylemin yapılmasını terk edip ona müdahale etmemesi ise iki şekilde anlaşılmalıdır. Evvel emirde Peygamber (sav), daha önce eylemin kötü olduğunu bir şekilde ifade etmiş ve bu şekilde kalmasını onaylamış olabilir. Peygamber'in (sav) kötü eylemi olduğu üzere terk etmesi, bu tür bir eyleme karşı ses çıkarmaması, ona yönelik en ufak sözlü ve fiili bir müdahalede bulunmaması, Peygamber'in (sav) bu eylemi güzel gördüğünü ifade etmez. Yahudi ve Hıristiyanların ibadethanelerinin durumuna dair yaşanan ihtilaf, Peygamber'in konuya ilişkin bu tür bir terkinin örneğidir.⁵⁰

Basrî'nin bu teori bağlamında düşünüldüğünde aha önce eylemin çirkin olduğuna yönelik herhangi bir delilin geçip geçmediğine bakmaksızın Peygamber'in (sav) bir eylemi diliyle ikrarının tespit edilememesi, söz konusu eylemi kötü kabul etmediğinin delilidir. Çünkü önceleri eylemin kötülüğüne dair herhangi bir delil bulunmadığında Peygamber'in (sav) eylemi kötü görmeyi terk etmesi, eylemin güzelliğinin delilidir. Kötü eyleme karşı susmamak doğrudan tebliğ kapsamında olduğu için eğer söz konusu eylem kötü olsaydı Peygamber (sav) bunu açıklardı. Peygamberler, kötü eylemlere karşın suskun kalamazlar. Aynı şekilde eylemin güzelliğine dair önceden bir delalet geçtiğinde Peygamber'in (sav) bu eylemi kötü görmeyi terk etmesi, eylemin güzelliğinin göstergesidir. Bir diğer ifadeyle Peygamber'in bir şeyi kötü görmesi etkin (müessir) olduğu için bu durumda eylemin çirkin olduğunu, buna rağmen Peygamber'in (sav) bu eylemi kötü görmediğini, zira onun böylesi bir eylemi kötü görmesinin neticeye etki etmediğini söylemek imkansızdır.⁵¹

Konunun girişinde ifade ettiğimiz gibi akli veya vahiy (sem'î/nakil) kaynaklı eylemlerin hüküm, gerekçe ve gayeleri bilindiği için bu tür eylemlerin benzerlerini yerine getirerek Peygamber'e (sav) uymakta sıkıntı yaşamayız. Asıl sıkıntı hüküm, gerekçe ve gayesi bilinmeyen Peygamber (sav) eylem ve terklerinde yaşanmaktadır. Bu yönleri (vech) bilinmeyen eylem ve terklerde, herhangi bir delilin ilişmediği başlangıç düzeyindeki eylem ve terkler (mübtedî) ve herhangi bir şeyin bittiği başlangıç düzeyindeki eylem ve terkler şeklinde ikili bir ayrımla karşılaşmaktayız. Başlangıç düzeyindeki eylem ve terklerde herhangi bir şeyin bitmesi, ya muvâfakat veya muhâlefet yoluyla gerçekleşmektedir. Muvâfakat yoluyla olan mücmelin

⁴⁹ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 385-386.

⁵⁰ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 388.

⁵¹ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 388.

hükmünü beyandır. Muhâlefet yoluyla bitişenlerse ikiye ayrılmaktadır: Birincisi, tahsis beyanyken ikincisi, nesih beyanıdır. Bu taksim en sonunda Basrî, tahsis beyanı ve nesih beyanı kendi arasında bir sözün veya bir eylemin tahsisi ve neshi şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁵²

Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, muvâfakat yoluyla mücmelin hükmünü beyanı ile muhâlefet yoluyla nesih ve tahsis beyanın Peygamber'in (sav) hükmü bilinmeyen eylem ve terklerinin kapsamında değerlendirilmesidir. Peygamber'in (sav) eylem ve terkleriyle mücmel içerikleri tefsir, umûm kapsamları tahsis ve nesih edeceği ifade edilmektedir. Böylece Peygamber (sav) eylem ve terkleri, bir beyan karinesi veya beyan delili muamelesi görmektedir. Haliyle bu durumda Peygamber (sav) bu tür eylemleri, kendi başına hüküm ifade etmekten daha çok önceden var olan dini uygulama ve hükmü beyan eden ikinci bir delil ve karine konumuna düşmektedir. Bu bakış açısı, aslında normal şartlarda temel bir konuya dair hükmü, gerekçesi ve gayesi bilinmeyen bir eylemin bulunmayacağını; böyle bir eylem varsa bu eylemin ancak beyan delili şeklinde hükme ilişkin ikinci bir delil fonksiyonu göreceğini ifade etmektedir. Bu yüzden Peygamber'in (sav) eylemi mücmeli beyan, âmî tahsis veya nesih ettiğinde mücmelin veya âmînin hükmü asılken eylem sadece bu eylemi beyan, tahsis veya nesih unsurudur. *Bir diğer ifadeyle Peygamber'in (sav) hükmü, gerekçesi ve gayesi bilinmeyen eylemi mücmeli beyan, tahsis veya nesih etmediğinde hükümden hiçbir karşılığı yoktur.*⁵³

Meselenin ayrıntısına indiğimizde Basrî'ye göre Peygamber'in (sav) eylemleri beyan delili olabilir. Peygamber (sav) eylemlerinin beyan delili olması, iki şekilde mümkündür: Birincisi, eylem hakkında "*Bu eylem, bu sözün beyanıdır*" şeklinde doğrudan söz bulunur. Bu tarz bir söz, adrese teslim edercesine doğrudan eylemin kendinden önceki mücmeli açıklayan beyan delili olduğunun ifade etmektedir. İkincisi, Allah ve Resul'ünden (sav) eyleme dair mücmel bir hitap gelebilir. İkinci durum, eylemin kapalı bir biçimde beyan delili olduğunu ortaya koymaktadır. Buradan da anlaşılacağı gibi eylemler ancak beyan edeceği şeye sözle bitiştiğinde açıklama işlevi görmektedir. Basrî'nin ve mensup olduğu Mutezilenin düşüncesinde normalde sözün delaleti, eylemin delaletinden daha net ve kesindir; fakat bu tür bir beyan durumunda eylemler, açıklanan unsurun sıfatını müşâhedeye ortaya koyduğu için *meselenin özünü sözden daha açıklayıcıdır.*⁵⁴

Görüldüğü üzere Basrî'nin anlayışında Peygamber (sav) eylemlerinin mutlak anlamda beyan delili olmasına benzer bir durum, onun eylem ve terklerinin beyanın diğer bir türü olan nesih delili ve muhassıs delilde de söz konusudur. Basrî, Peygamber'in (sav) eylemleri gibi terklerinin de nesih delili olması gerçeğini Peygamber'in (sav) namazda ikinci ka'deyi (oturuşu) terk etmesi faraziyesi üzerinden ele almaktadır. Buna göre Peygamber'in (sav) namazda ikinci oturuşu terk edişi, nesih olduğu için secde iade edilmez. Ortaya çıkan nesih sayesinde ikinci ka'denin artık namazın rüknü olmadığı anlaşılır. Burada bir eylemin nesih

⁵² Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 385. Abdülcebbâr, bir eylemin mücmel veya âmî bir nassı beyan edebilmesi için eylemin delalet edeceği mana konusunda uzlaşının (muvâza'a) olması gerektiğini söylemiştir. Konuya ilişkin ayrıntı için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17: 80.

⁵³ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 377-378.

⁵⁴ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 337.

edilmesinden maksat, eylemin benzerini yerine getirmenin ibadet olmaktan çıkmasıdır. Eylemin veya terkin bir sözü nesih beyan olduğunu bilmemizi sağlayan şey; Peygamber'den (sav) eylemi tekrarlamasını veya başkasının bu eylemi tekrarlamasını gerektirici bir sözün çıkması, Peygamber'in (sav) bizzat bu sözü hitaba yerleştirmesi ve hitabın gereğini yapması, daha sonra bu gereğin zıddını yapması veya bu gereği terk etmesidir. Aynı şekilde bir eylemin tahsis edilmesinden maksat, eylemin benzerinin bazı mükelleflere zorunlu (vâcib) olmamasıdır. Peygamber'in (sav) eylem veya terkinin muhassis delil olduğunu anlamının yoluysa Peygamber'in (sav) vucûb ifade eden sözleriyle eş zamanlı bir biçimde bu söze zıt bir eylem işlemesi veya bu sözü o anda terk etmesidir. Bu durumda Peygamber'in (sav) eş zamanlı olarak ortaya koyduğu eylem veya terk, muhassis delildir.⁵⁵

2.3. Eylem ve Terklerinde Peygamber'i Örnek Alma ve Ona Tabi Olma

Basrî'nin usul anlayışından başından sonuna açık bir biçimde etkilenen Fahrüddîn Râzî (606/1210), örnek alma (teessî) ve tabi olma (ittibâ) kavramlarını Basrî'den daha açık bir biçimde tanımlamaktadır. Bu yüzden Râzî'nin tanımlarından faydalanmamız, konumuzun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Râzî, örnek almayı (teessî) "*yerine getirildiği hükme (vech) uygun düşecek bir biçimde örnek alınan kişinin eylemine mutabakat göstermek*" şeklinde tanımlamıştır. Râzî'nin tanımına göre Peygamber'i (sav) herhangi bir eyleminde örnek alabilmek için onun söz konusu eylemi ibâha, nedb ve vucûb hükümlerinden hangisine göre yerine getirdiğinin bilinmesi gerekmektedir.⁵⁶ Tessînin gerçekleşmesi için gerekli olan uyulacak eylemin hükmünün bilinmesi şartı, Peygamber'e (sav) tabi olmak (ittibâ) için de aynıyla geçerlidir. Çünkü eylemlerinde Peygamber'i örnek almanın ve ona tabi olmanın delili, "*Allah Resul'ünde sizlere uyulası güzel örneklik vardır*" (Ahzab, 33/21) ayetidir. Ayet Peygamber'e (sav) tabi olma konusunda mutlak; fakat tabi olmanın her şeyde ve bütün zamanları içerecek biçimde umûm ifade etmeme ihtimali söz konusudur.⁵⁷

Basrî, Peygamber'i (sav) eylem ve terklerinde örnek alma (teessî) konusuna ayrıntılarıyla değinmiştir. Ona göre Peygamber'i (sav) örnek almak sadece eylemlere indirgenemez. Onun terklerinin de eylemleriyle benzer şartlar altında örnek alınması gerekmektedir. *Peygamber'in (sav) eylemlerini örnek almak*, onun bir fiili hangi şekil (suret), hüküm, gerekçe ve gaye (vech) gerçekleştirdiğini gözeterek eylemin benzerini (misl) yerine getirmektir. Aynı şekilde *Peygamber'in (sav) terkini örnek almak* da onun terkinin nasıl ve niçinini gözeterek benzerini yerine getirmemekle mümkündür. Peygamber'in (sav) terkini örnek almanın örneği, Peygamber'in (sav) güneş doğarken sabah namazını kılmayı terk etmesine bizlerin uymasıdır. Aslında Peygamber'in (sav) eylem ve terklerini örnek alma meselesinde iki durum ön plana çıkmaktadır: Öncelikle bu tür bir örnek almada şekilde (suret) birlik şart koşulmuştur. Çünkü şekil (suret) şartına riayet edilmediğinde oruç ve namazlarında Peygamber'i (sav) birebir örnek almak mümkün değildir. İkincisi, Peygamber'in (sav) eylemini hangi cihetten (vech) yaptığını gözetmektir. Burada cihetten maksat; yerine getirilen fiilin hüküm, gerekçe ve gayesindeki birliktir. Şekil,

⁵⁵ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 386-387. Ayrıca bkz. Tûfî, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, 2: 584.

⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, 3: 253.

⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, 3: 2411-251-252-381.

hüküm, gerekçe ve gaye birliği, eylemlerde örnek almanın olmazsa olmazlarından. Söz gelimi Peygamber'in (sav) vâcib olarak tuttuğu bir oruç nâfile olarak yerine getirildiğinde Peygamber (sav) örnek alınmamıştır. Peygamber'in (sav) vucûb olarak yaptığı eylemlerle vucûb ve nâfile olarak yaptıklarıyla nâfile bir biçimde sorumluyuz. İbâha yollu yaptığı eylemlerdeyse eylemin hükmünün ibâha olduğuna inanmakla yükümlüyüz. Aynı şekilde Peygamber'in (sav) herhangi bir özel hüküm ve gaye içermeyen eylemine itibar edilmez. Söz gelimi Peygamber (sav), namaz için değil de sırf bir pisliği temizlediğinde Peygamber'i (sav) örnek alır bir biçimde benzer bir necaseti temizlerken onun gibi niyet etmek gerekmemektedir.⁵⁸

Gaye (vech) üzerinde mutlak ve umûm eylemlere değinen Basrî'ye göre eylemlerde zaman gibi mekân da gayenin kapsamına girebilir. Bir eylemde zaman ve mekânın gaye olduğu anlaşıldığında, eylem yerine getirilirken öne çıkan bu iki unsura itibar edilmelidir. Eylemde zaman ve mekânın gaye edinildiği anlaşılıyorsa eylemin yerine getirilme zaman ve mekânı önemli değildir. Söz gelimi Arafat'ta vakfe yapmada mekân ve Cuma namazında zaman vakfe ve namaz eyleminin gayesidir. Zaman ve mekânın Peygamber'in (sav) eyleminin gayesi olmamasının örneği ise Peygamber'in (sav) belirli bir zaman ve mekânda sadakayı sağ eliyle âdeti gereği vermesidir. Haliyle söz konusu zaman ve mekân gözetilmeksizin sol elle sadaka veren biri, sadaka verme eyleminde Peygamber'i (sav) örnek almış demektir.⁵⁹

Bütün bunlara rağmen Basrî'ye göre kişi, Peygamber'in (sav) eyleminin şekil şartına riayet etmese, hükmünü gerekçesini ve gayesini gözetmese dahi sırf Peygamber (sav) yaptı diye bir eylemi yerine getirdiğinde onu zorluklara sabır gösterme ve nimete şükür etme açısından örnek almaktadır. Nitekim bir Müslüman'ın vucûbiyeti ve güzelliği bilinen bir eylemi, sırf Peygamber (sav) yaptı diye yapması imkânsız değildir. Hüküm, gerekçe ve gaye birliği, örnek edinmede yeterli bir şarttır. Örnek alınacak eylemlerin kapsamına gelince Müslümanlar, Peygamber'e (sav) sadece ibadetlerde uymakla sorumlu değildir. İbadetin yanında nikâh ve benzeri muamelelerde de Peygamber'i (sav) örnek edinmek gerekmektedir. "*Allah Resul'ünde sizlere uyulası güzel örneklik vardır*" (Ahzab, 33/21) ayeti, Peygamber'in (sav) *mübâh eylemleri ile diğer eylemlerinin arasını ayırarak ibadet dışındaki eylemleriyle de Müslümanları yükümlü tutmuştur*. Çünkü örnek almak (teessî), bütün eylemlerde kişiyi örneklik edinmeyi ifade ettiği için aksine bir delil bulunmadığı sürece devamlılık ifade etmektedir.⁶⁰

Peygamber'i (sav) örnek alma konusuna ayrıntılarıyla değinen Basrî, ona uyma (ittibâ) meselesine ayrıntılı bir biçimde değinmemiştir. Sadece Peygamber'e (sav) uyma meselesini ana hatlarıyla anlatmakla, onu örnek almakla benzer ve farklı yönlerini söylemekle yetinmiştir. Basrî'ye göre "*Allah'ı seviyorsanız Allah'ın sizi sevmesi için bana tabi olun de*" (Âl-i İmrân, 3/31) ayetinde ifade edilen uyma (ittibâ), Peygamber'e (sav) sözlerinde değil de eylemlerinde mutlak anlamda tabi olmayı

⁵⁸ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 372-385. Ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 268-269. Tûfi, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, 2: 570.

⁵⁹ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 372-373. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 268-269.

⁶⁰ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 383-385.

ifade etmektedir.⁶¹ Fakat genel anlamda Peygamber'e (sav) uyma, bazen sözde, bazen eylemde ve yer yer de terkte olabilmektedir. Daima akıldan çıkarılmaması gereken nokta; Peygamber (sav) hangi hüküm, gerekçe, gaye ve şekilde (suret) yükümlü tutulmuşsa o şekilde sorumlu tutuluruz. O halde Peygamber'in (sav) eylemleriyle yükümlü tutulmayı benimsemek söz, eylem ve terk üçlüsünün hepsini içerecek tarzla olmalıdır.⁶²

Meseleyi söz, eylem ve terk üzerinden ayrı ayrı ele aldığımızda sözünde Peygamber'e (sav) uymak; sözün gerekçeleriyle birlikte ifade ettiği vucûb, nedb ve yasak gibi hükümlerini benimsemektir. Eylemde veya terkte uymak, Peygamber'in (sav) gerçekleştirdiği veya terk ettiği hüküm, gerekçe ve gayeyi gözeterek herhangi bir eylemi gerçekleştirmek veya terk etmektir. Görüldüğü üzere Basrî'nin düşüncesinde Peygamber'i (sav) örnek almanın şartlarıyla ona uymanın şartları aynıdır. Bu yüzden Peygamber'in oruç tutmasına bakarak namaz kılmak, o vâcib oruç tuttuğunda nâfile oruç tutmak veya oruç tuttuğu gerekçenin dışında başka bir gerekçeyle oruç tutmak Peygamber'e (sav) uymak veya onu örnek almak değildir.

2.4. Peygamber'in Eylemlerinin Benzerlerini Yerine Getirmenin Vucûbiyyetinin Aklî ve Naklî Delilleri

Basrî, Peygamber'in (sav) eylemlerinin benzerlerini yerine getirmenin vucûbiyyetini ortaya koyarken aklî delillendirmenin temeline maslahatı yerleştirmektedir. Basrî'nin konuya ilişkin maslahat temelli aklî değerlendirmeleri, Mutezilen'in eylem ve maslahat arasındaki makul bağı göstermesi açısından önemli veriler içermektedir. Ayrıca söz konusu bu makul bağ, eylemlerin güzel-çirkin ve iyi-kötü olmalarının aklîliğini ortaya koyacak bir yapıdadır. Öncelikle Basrî'ye göre mutlak anlamda Peygamber'e (sav) vâcib olan bir eylemin Müslümanlara vâcib olduğu söylenemez. Çünkü *Peygamber (sav) olsun veya sıradan mükellef olsun insanın herhangi bir eylemle sorumlu tutulmasının gerekçesi maslahattır*. Bu manada Peygamber'e (sav) vâcib olan bir eylemin insanlar arasında yaygın olması, zannedilenin aksine, Müslüman'a vâcib olmasının delili değildir. Çünkü bu tür bir eylemin maslahat gerekçesi ve gayesi bilinmemektedir. Haliyle Peygamber'i (sav) de kapsayacak bir teklif skalasında, her mükellefin bütün maslahatlarda ortak olması düşünülemez. Nitekim Peygamber'e (sav) mübâh olmayan bazı şeyler, Müslümanlara mübâhken Müslümanlara mübâh olmayan bazı şeyler, ona mübâhtır.⁶³

Peygamber'in (sav) eylemlerine uymayı, Peygamber'den (sav) nefret ettirme (soğuma) açısından ele alan Basrî'ye göre Müslümanların Peygamber (sav) eylemlerine uymaması, ona karşı bir nefret duygusunu geliştirmez. Mesele birbirine zıt iki ihtimal üzerinden düşünülecek olursa Peygamber'e (sav) ya bütün eylemlerinde veya bazı eylemlerinde uyulmaması nefret doğurabilir. Nitekim Peygamber (sav) bütün eylemlerini kastederek "*Herhangi bir eylemi size bildirmedimde aklen sadece ben sorumluyumdur. Diğer durumlarda eylem bana değil sadece size maslahattır.*" diyebilir. Böylesi bir imkân, Peygamber'in (sav) bütün eylemlerine yönelik nefret etme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Aynı

⁶¹ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 385.

⁶² Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1:

⁶³ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 375-376.

şekilde gece namazı ve çok evlilik meselesinde görüldüğü gibi Peygamber'in (sav) yerine getirdiği bazı eylemlerle Müslümanların sorumlu olmaması, vakıda ona karşı bir nefret doğurmamıştır. Bu durum, her halükarda Peygamber'in (sav) bazı eylemleriyle Müslümanların sorumlu tutulurken diğer bazı eylemleriyle sorumlu tutulmasını ayırabilmek için aklî delil dışında naklî delillere ihtiyaç duyulacağını ortaya koymaktadır.⁶⁴

Peygamber'in (sav) eylemlerinin vucûb ifade etmesinin naklî delillerine ayrıntılarıyla değinen Basrî'ye göre Peygamber (sav) eylemlerinin mutlak anlamda hükümlere delil getirilmesi hakkında ümmet ihtilaf etmemiştir. Nitekim gelenekte ilim adamları, bir şekilde herhangi bir hüküm için Peygamber'in (sav) eylemlerini delil olarak sunmuştur. İhtilaf, eylemlerin herhangi bir karine olmaksızın kendi başına delil olacağını söyleyenler ile eylemin ancak gerçekleşme hüküm, gerekçe ve gayesi bilindiğinde delil olacağını söyleyenler arasında çıkmıştır. Meselenin ayrıntısına inilecek olursa "*Peygamber'in (sav) eylemi, kendi başına delildir*" diyenler de kendi aralarında ihtilaf etmiştir. Bu görüşü benimseyenler arasında Peygamber'in (sav) mutlak eylemi, vucûb ifade eder diyenler olduğu gibi nedbe delalet eder diyenler ve ibâha ifade eder diyenler de olmuştur.⁶⁵ Basrî, Peygamber'in (sav) mutlak eyleminin kendi başına vucûb ifade ettiğini söyleyenlerin aklî ve naklî delillerini ayrı ayrı ele almıştır. Buna göre;

- "*Onun emrine (söz ve eylemine) karşı gelenleri uyar...*" (Nur, 24/63),
- "*Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*" (el-Ahzâb, 33/21),
- "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin...*" (Nisâ, 4/59),
- "*Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin...*" (Haşr, 59/7)

ayetleri ve namaz esnasında nâlinlarını çıkaran Peygamber'in (sav) bu eylemini gören sahabenin de nâlinlarını çıkarması⁶⁶ Peygamber'in (sav) mutlak eyleminin vucûb ifade ettiğini söyleyenlerin başlıca naklî delilleridir.⁶⁷

Basrî, söz konusu görüşleri ve delilleri kendi görüşünü ortaya kor bir biçimde delillendirerek ilgili yerde tek tek cevaplandırmıştır. Verilen her bir cevap, Peygamber'in (sav) eylemlerinin delil olmaksızın kendi başına vucûb ifade etmeyeceğini ve ancak delille vucûb ifade edeceğini açığa çıkarır niteliktedir. Basrî, Peygamber'in (sav) mutlak eylemlerinin nedbe ve ibâha ifade ettiğini söyleyenlerin delil ve savunularını Peygamber'in (sav) eylemlerini vucûba delalet etmez diyenlerin görüşleri altında dile getirerek bu tavrını sürdürmüştür. Bu aşamada Basrî, Peygamber'in (sav) mutlak eylemlerinin ibâhaya delalet edeceğini söyleyenlerin⁶⁸

⁶⁴ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 375-376. Ayrıca bkz. Tûfî, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, 2: 571-572.

⁶⁵ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 376-378.

⁶⁶ Buhârî, *Salâtü't-Terâvîh*, 31 (I-251). Mülîm, *Kitâbu Salâti'l-Müsâfirîn*, 25, nr. 177-178.

⁶⁷ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 379-380. Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 3: 218-222. Râzî'nin konuya ilişkin görüş ve değerlendirmelerini görmek için ayrıca bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, 3: 231-249.

⁶⁸ Bu görüşü savunanların görüş ve değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, 3: 246-252.

konuya ilişkin itirazlarını nedbe delâlet eder⁶⁹ diyenlerin itirazlarından daha çok yer vermiştir⁷⁰; fakat kendisi herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Meseleyi adeta sadece vucûba delalet eder diyenlere cevap ve itirazlar üzerinden işlemiştir.

Basrî, benzer bir biçimde Peygamber (sav) eyleminin ancak hüküm, gerekçe ve gayesi bilindiğinde (vech) delil olarak getirilebileceğini söyleyenlerin görüş ve gerekçelerini de ayrıntılarıyla ortaya koymuştur. Basrî'nin de benimsediği bu anlayışa göre Peygamber'in (sav) hangi hüküm, gerekçe ve gayeyle bir eylemi yerine getirdiği aklî veya naklî yolla bilinebilir; fakat her zaman bu mümkün değildir. Bazen Peygamber'in (sav) eylemlerinin hüküm, gerekçe ve gayesi aklî veya naklî yöntemle tespit edilememektedir. Bu durumda iki ihtimal gündeme gelmektedir: Birinci ihtimal, Peygamber'in (sav) eylemi mücmel bir nassı beyan (tefsir) etmiş olabilir. Bu durumda mücmel, hüküm rengini belirlemektedir. Çünkü bir genel kaide olarak hüküm açısından tefsir eden (müfessir), tefsir edilene (müfesser) tabidir.⁷¹ Mücmel; vucûba, nedbe veya ibâhaya delalet edebilir. Haliyle bu durumda fiil, hükme etki etmeksizin sadece var olan mücmel bir metni açığa kavuşturmaktadır. İkinci ihtimal, Peygamber'in (sav) eylemiyle mücmel bir nassı beyan etmediği haldir. Peygamber (sav) eylemiyle mücmel bir nassı beyan etmediğinde, eylemin yapılış hüküm, gerekçe ve gayesini bilmek bir zorunluluktur. Çünkü insanın herhangi bir eylemle sorumlu tutulmasının temel sebebi, maslahattır. Bazen Peygamber'in (sav) eylemlerden maslahatı ümmetin maslahatından farklı olabilmektedir. Peygamber'in (sav) vucûb yollu yaptığı bilinen eylemin benzerini Müslümanların yapması vâcibken, nedb yollu yaptığı bilinen eylemin mislini yapmaları mendûb ve ibahâ yollu yaptığı bilinen eylemin benzerini yapmaları mübâhtir. *O halde Peygamber'in (sav) mücmel bir nassı beyan etmeyen eylemi hüküm, gerekçe ve gayesi bilinmediği için hiçbir şeye delalet etmez.*⁷²

3. Peygamber'in Eylemleri İle Sözleri Arasında Te'âruz

Fıkıh usulünde sözlü metinleri karşılayan naslar arasında, zahirde bir çelişkinin bulunup bulunmamasına dair yapılan tartışmalar bilindik bir konudur. Mesele, genelde tahsis ve nesih gibi yorum metotları üzerinden işlenerek çözüme bağlanmaktadır.⁷³ Bu bağlamda Basrî, Peygamber'in (sav) eylemlerinin kendi arasındaki çelişkiden daha çok eylemleri ile sözleri arasında bir çelişkinin bulunup bulunması üzerine yoğunlaşmıştır. Basrî, *el-Mutemed* adlı eserinin her konusunu işlerken gördüğümüz gibi, bu meseleyi de ele alırken ayrıntılı bir taksim üzerinden görüşlerini ortaya koymaktadır. Buna göre Peygamber'in (sav) eylemleri ile sözleri ya her açıdan birbiriyle çelişir veya çelişme sadece bir açıdandır. Her açıdan Peygamber'in (sav) eylemleri ile sözlerinin çelişkiye düşmesinin ayrıntısına indiğimizde eylem ve sözün öncelik ve sonralık zamanın bilinip bilinmemesi gündeme gelmektedir. Nirengi noktasını oluşturduğu için konu, bu açıdan çeşitlenerek farklı hükümlerle sonuçlanmaktadır. Nitekim Peygamber'in (sav)

⁶⁹ Bu görüşü savunanların delil ve değerlendirmeleri için bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, 3: 229-250.

⁷⁰ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 381-383.

⁷¹ Semerkandî, *Câmi'ul-usûl fî beyânî'l-kavâ'idî'l-hanefiyyeti ve's-şâfi'yyeti fî usûli'l-fıkh*, 2: 79.

⁷² Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 377-378.

⁷³ Tûfî, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, 2: 587-589.

eyleminin sözden önce olduğunun bilinmesi durumunda, söz ve eylem eş zamanlıysa iki unsur arasında tahsis gerçekleşir.⁷⁴

Söz ile eylem arasında tahsisin örneği, Peygamber'in (sav) Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılmasıdır. Normal şartlarda bir engel çıkmadığı sürece bu konuya benzer hükümler kendi akışındadır. Fakat Peygamber'in (sav) "*Mescid-i Aksâ'ya yönelerek kılınan namazlar caiz değildir*" gibi bir sözü, bu ve benzeri eylemlere ilişkin hükmü farklılaştırmaktadır. Bu örnekte de görüldüğü üzere Peygamber'e (sav) ait söz, tahsis eden (muhasıs) delilken ona ait aksi eylem tahsise uğrayan unsurdur (mahsûs). Basrî'ye göre böylesi bir durumda Peygamber'e (sav) ait söz (muhasıs delil), Peygamber'i (sav) içermemektedir. Bu tür bir söz, Peygamber'i (sav) paranteze aldığı için onun dışındakileri içerir hale gelmiştir. Zaten tahsis sonrası söz, eğer Peygamber'in (sav) dışındakileri de içermiyorsa hükümsüz demektir. Bir diğer ifadeyle Peygamber (sav) ve diğer insanları kapsamayan bir söz, hiçbir şeyi içermiyor demektir. Burada dikkat çeken nokta, Peygamber'in (sav) sözü kendini içermemesine rağmen aynı söz, eylemi ondan nesih etmiştir. Bu ilginç yaklaşımın ayrıntısı şu şekildedir: Peygamber'in (sav) eylemini tahsis eden ona ait söz, gelecekte eylemin mislini vâcib kılacak bir yapıda olduğunda onun eylemini nesih edebilmektedir. Bu da sözün bir açıdan muhasıs delil diğer açıdan nâsîh olduğunu göstermektedir. Fakat aynı söz, ikinci defa eylem vakti gelip çattıktan sonra gecikmeli bir biçimde söylenmişse içeriğe göre farklı nesih ihtimalleri gündeme gelmektedir. Bu durumda söz, Peygamber'i (sav) ve diğer insanları içeriyorsa her iki kesimden de eylem nesih edilmiş demektir. Eğer sadece Peygamber'i (sav) veya sadece diğer inananları içeriyorsa sadece içerdiği unsurun eylemini nesih etmiş demektir.⁷⁵

Basrî'ye göre Peygamber'in (sav) sözü eyleminden sonra gelir, bu iki unsur arasında bir çelişki ortaya çıkarsa öncelikle sözün eyleme bitişik gelip gelmediğine bakılır. Söz eyleme bitişik gelmişse bu söz, Müslümanları ve Peygamber'i (sav) içeriyor demektir. Söze bitişik gelen eylem, Müslümanları değil sadece Peygamber'i (sav) tahsis eder. Bu durumda sözün kapsamından Müslümanlar da çıkarılacak olsa söz hükümsüzleşir. Eylem sözden geç geldiğinde ve araya vakit girdiğinde çeşitli ihtimaller söz konusudur: Söz sadece Peygamber'e (sav) ilişkin olduğunda eylem, Peygamber'den (sav) bahseden bu sözü nesih eder. Eylem hakkında Müslümanların hükmünün Peygamber'in (sav) hükmüyle aynı olduğu bilindiğinde söz sadece Müslümanlara ilişirse eylem, sadece sözün Müslümanlardan bahseden kısmını nesih eder. Eylem hakkında Müslümanların hükmünün Peygamber'in (sav) hükmüyle aynı olduğu bilindiğindeyse söz Müslümanların yanında Peygamber'e (sav) ilişirse eylem, sözün her iki içeriğini de nesih eder.⁷⁶

Peygamber'in (sav) sözü ile eylemi her açıdan çelişebileceği gibi sadece bir açıdan da çelişebilir. Söz ve eylem her açıdan çeliştiğinde bazen bu iki unsurdan hangisinin önce hangisinin sonra olduğu bilinemeyebilir. Basrî'ye göre bu durumda sözü esas almak tercihe şayandır. Çünkü söz, Peygamber'den (sav) bizlere aktarılan kipli bir yapıdadır. Fiil ise bize aktarılabilecek bir yapıda olmadığı gibi mutlak olduğunda

⁷⁴ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 389-390.

⁷⁵ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 389-390.

⁷⁶ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 390.

herhangi bir ek karine olmaksızın kendi başına Peygamber (sav) dışındaki Müminleri kapsamaz. Ayrıca eylemin bizleri içermesi şüpheliyken sözün bizleri içermesi kesindir. Bu yüzden eylemin sözden daha önce gerçekleştiği farz edildiğinde eylemin kendi başına ve başkası vasıtasıyla bizlere aktarılmaması gündeme gelir. Böyle bir şüphe, söz karşısında eylemin konumunu zayıflatmaktadır.⁷⁷

Basrî, sadece bir açıdan Peygamber'in (sav) eylemi ile sözü arasında gerçekleşen çelişkiyi, kapalı veya açık alanlarda def-i hâcet yaparken ön veya arka kısmın kutsal mekânlara doğru dönülmesi örneği üzerinden işlemiştir. Buna göre Peygamber (sav), def-i hâcet yaparken ön ve arkanın kutsal mekânların bulunduğu cihete döndürülmesini yasaklamıştır; fakat kendisi Mescid-i Aksâ'ya doğru dönerek def-i hâcet gidermiştir. Meydana gelen zahir çelişki yüzünden âlimler, kendi arasında birbirinden farklı yorum ve görüş benimsemiştir. "*Bu tür eylemler aslında herkese mübâhtır.*" diyenler olduğu gibi "*sadece Peygamber'e (sav) mübâhtır.*", "*evde ve açık arazide kesin bir biçimde yasaklanmıştır.*" veya "*sadece açık arazide yasaklanmıştır.*" diyenler de olmuştur.⁷⁸

Basrî'nin def-i hâcet üzerinden yürütülen bu tartışmaya yaklaşımı aşamalı ve kendisinden önce gelen ilim adamlarından farklıdır. Öncelikle Basrî'ye göre eylem ile söz arasında bir çelişki gündeme geldiğinde normal şartlarda tercihi sağlayacak bir delilin bulunması gerekmektedir. Bu durumda benimsenmesi en uygun yorum, iki aşamalıdır: Öncelikle def-i hâcet esnasında kutsal mekânlara arka ve önü dönmeyi yasaklayan nehiy, Peygamber'i (sav) güzel örneklik edinmeye yönelik ayetten daha husûsîdir. Haliyle def-i hacete yönelik yasak, üsve-i haseneye (güzel örneklik edinmeye) dair ayeti tahsis etmektedir. İkinci aşamada Peygamber'in (sav) Mescid-i Aksâ'ya dönerek def-i hâcet giderme eylemi, konuya ilişkin sözlü nehiyden daha husûsîdir. Çünkü def-i hâcet giderirken bazı yönler dönmeyi yasaklayan nehiy, kapalı mekânları ve açık alanları kapsayacak biçimde umûmken Peygamber'in (sav) Mescid-i Aksâ'ya yönelerek bir defa da olsa def-i hâcet gidermesi, husûsî bir konudur. Bütün bu yorum çabasına rağmen Basrî, eylemin bizlere aktarılmasında ortaya çıkan sorundan dolayı ortaya koyduğu yaklaşımı sorunlu görmekte ve yaptığı yorumdan tatmin olmamaktadır. Çünkü teoride eylemin bizlere aktarılmasına yönelik şüphe, mutlak anlamda eylemi sözlü aktarım karşısında zayıf bir konuma yerleştirmektedir.⁷⁹

Sonuç

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed* adlı eserinde müşahhas varlıkları temsil eden eşya (a'yân) değil sürekli bir yenilenme ve hareketliliği ifade eden eylem hükümden karşılık bulmuştur. Basrî, vahyin iyiyi ve kötüyü tespit etmedeki rolünü inkâr etmemekle birlikte eylem teorisini genel anlamda hüsû-kubuh anlayışı üzerine inşa etmiştir. Basrî'nin hüsûn-kubuh temelli bir eylem teorisi benimsemesinin çeşitli avantajları ve dezavantajları söz konusudur: Öncelikle hüsûn-kubuha dayanan bir eylem teorisi, vahiy öncesi ve sonrası insan eylemlerinin maruf ve münker olanlarının akıl ile idrak edilebilmesine imkân tanımaktadır. Bu teoride insan aklıyla illetleri tespit edilemeyen ibadet konuları, iyiliğin ve kötülüğün tespitinin nakil

⁷⁷ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 390.

⁷⁸ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 390-391.

⁷⁹ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1: 390-391.

(sem'î) kaynaklı yapıldığı sahaya dâhil olmaktadır. Haliyle illetlenip iç kozal bağı insan tarafından idrak edilemeyen ibadet konuları, vahye havale edilerek aklın sahası dışında bırakılmaktadır. Ayrıca bu tür bir teori, iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi mutlak ahlak ve estetik olguları ile bu mutlak olgulara uygun biçimde insanın olumlu ve olumsuz iç eğilimlerini yansıtan hiyerarşik bir hüküm skalasına imkân tanımaktadır. Delil-hüküm dengesinin gözetildiği hüküm skalasında, iyiliğine ve güzelliğine veya kötülüğüne ve çirkinliğine yönelik herhangi bir ziyade delil bulunmayan mutlak eylem ibâha, helal veya serbest bırakmayla (talk) nitelenmektedir. Bir diğer anlamda olumlu ve olumsuz nitelikleri taşımamada nötr hükmü temsil eden ibâha, hüküm skalasının tam ortasını işgal etmektedir. Olumlu veya olumsuz hükümler, hükme etki edecek müessir delilin oranına göre söz konusu hüküm skalasının pozitif veya negatif tarafından hiyerarşik bir biçimde yerlerini almaktadır. Nitekim iyi, güzel ve maruf; insan eylemlerine yüklenen nedb, ihsan, sünnet, nefl, müstehab, tatavvu, vâcib ve farz gibi olumlu hükümleri karşılamaktadır. Mekruh, yasak ve haram gibi hükümler; hüküm skalanın kötü, çirkin ve münker olan eylem tarafını temsil etmektedir.

Görüldüğü üzere Basrî'nin eylem teorisi, Mutezilenin ahlak ve estetik felsefesini yansıtacak niteliktedir. Fakat müessir delilin gücü oranında olumlu veya olumsuz yönde hükmün dozajını tayine dayanan bu tür bir eylem-hüküm anlayışı, hükmün mahiyetini teke indirgemesi açısından sıkıntılı görünmektedir. Çünkü bu anlayışa göre bütün hükümler, birebir ayrışık ve müstakil eylem-hüküm eşleştirmesinden daha çok asılda mutlak eylemi karşılayan ibâhanın farklı tonlarıdır. Bu anlayışta ibâhanın mahiyeti, deliline göre olumlu veya olumsuz farklı tonlara bürünmektedir.

Peygamber'in (sav) eylemlerine bakışını genel eylem teorisi üzerine inşa eden Basrî, onun eylem ve terklerini örnek alınıp benzerlerinin yerine getirilmesi meselesine eylem ve terkte muvâfakat ve muhâlefet ikilemi üzerinden yaklaşmıştır. Meseleye terkler üzerinden değil de eylem üzerinden yaklaşacak olursak Basrî'ye göre Peygamber (sav) eylemlerinin örnek alınıp uyulması iki kriteri daha önceden bilip muvâfik düşmeye bağlıdır: Bunlardan birincisi, Peygamber'in (sav) eyleminin benzerini yerine getirebilmek için Peygamber'in (sav) eylemi ile yerine getirilen benzer eylem arasında şekil (suret) birliği şartıdır. Namazın şekil şartlarına uyarak oruç tuttuğumuzu iddia edemememiz, şekil şartında muvâfakata ve muhalefete örnek verilebilir. Muvâfakatta ve muhâlefette aranması gereken ikinci kriter, Basrî'nin terimiyle vech; Peygamber'in (sav) eylemlerinin benzerlerini yerine getirirken hüküm, gerekçe ve gayede uyumdur. Peygamber'in (sav) nafîle olarak yerine getirdiği bir eylem farz olarak yerine getirildiğinde Peygamber (söz) eylemlerinde örnek alınıp onun eylemlerine uyulmuş olmaz. Aynı şekilde Peygamber'in (sav) temizlik amaçlı yaptığı bir yıkama eylemi ibadet amaçlı yapılamaz. Hatta yerine göre bu tür davranışlar, Peygamber'e (sav) muvâfakattan daha çok muhâlefettir. Fakat bu durum, Peygamber'in (sav) günlük sıradan ve şer'î amaçsız eylemlerini sırf Peygamber'e (sav) benzemek için yaptığımızda gösterilen muhabbet ve çekilen meşakkat gereği ödüllendirilmeyeceğimiz anlamına gelmemektedir.

Peygamber'in (sav) eylem ve terklerinin çoğu şekli, hükmü, gerekçesi ve gayesi bilinip ona göre uyulacak türden değildir. Özellikle hadis literatüründeki eylemlerin çoğu bu anlamda mutlaktır. Basrî, bu tür eylem ve terkleri herhangi bir delilin bitişmediği ve bitiştiği başlangıç düzeyinde eylem ve terkler şeklinde temelde ikili bir taksime tabi tutmuştur. Bu tür eylem ve terklere de muvâfakat ve muhâlefet üzerinden yaklaşan Basrî, meseleyi mücmelin beyanı, tahsis ve nesih üzerinden ele alarak akıllı bir çözüm bulmuştur. Mücmeli beyan, âmmı tahsis ve nesih edecek bu tür eylemleri, eylem ile söz arasındaki öncelik-sonralık ve zaman aralığını gözeterek mutlak anlamda beyan delili, muhassıs delil veya nâsîh delil olarak yorumlamıştır. Böylece bu tür Peygamber (sav) eylem ve terklerini, asıl olan söz varlığını beyan eden ikincil bir unsur olarak değerlendirmiştir. Mücmel ve âmm nasları açıklamayacak bu tür mutlak eylem ve terklere ise herhangi bir hüküm yüklemeyerek gelenekte dinin anlaşılmasında adeta bir fonksiyon işlemediklerini ortaya koymuştur. Böylece Basrî, aslında Peygamber'in (sav) eylemleri ile sözleri arasındaki çoğu te'âruzun bir beyan türü olan mutlak beyan, tahsis veya nesih yoluyla çözüleceğini örnekleriyle göstermiştir.

Basrî'nin konuyu en ince ayrıntısına kadar birbiri ardı sıra gelen ikili taksimlerle ele alması, yer yer okuyucuda bıkkınlık ve kafa karışlığına sebep olabilmektedir; fakat bu yöntem sayesinde meseleler en ince ayrıntısına kadar eksisiyle artısıyla sistematik bir biçimde okuyanın önüne serilmektedir. Konu anlatımı, görüş ve tartışılan meseleler açısından Basrî'nin eylem, hüküm ve Peygamber'in (sav) eylemlerine dair anlayışı ile hocası Abdülcebbar'ın ve Cessâ'nın aynı meselelere yaklaşımı arasında benzerlikler söz konusudur. Bu yönüyle Basrî, kendinden önceki birikimi elden geldiğince yansıtmayı bilmiştir. Bu birikimi yansıtırken kendi görüş ve tercihlerini kendinden önceki usulcülerden daha sistematik, oturaklı, geniş, çok boyutlu ve oldukça gelişmiş bir biçimde ortaya koymuştur. Basrî konuya ilişkin görüşleri ve *el-Mahsûl*'de benimsediği sistematikle kendisinden sonra gelen çoğu usulcüyü etkilemiştir. Örneğin Basrî'nin eylem teorisine dair görüşleri ve sistematığı küçük farklılıklar ve katkılar eşliğinde Tûfî'nin *el-Udde* ve Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinde daha açık bir üslupla ortaya konmuştur.

Kaynakça

- Agitoğlu, Nurullah. "el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Faredin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiilerine Yaklaşımı". *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Mehmet Bilen vd. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2017, 167-171.
- Arslan, Hulusî. "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri". *"Dini Araştırmalar 6/16 (Ağustos 2003)*, 55-73.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib. *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'l-fıkh*. nşr. Muhammed Hamidullah vd. 2 Cilt. Dimeşk: Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî lî'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1964.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli fakri'l-İslâm el-Pezdevî*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. nşr. Eceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994.

- Cengiz, Yunus. "Kelâmî Metinlerin Güncellenmesinde Bir İmkân Olarak "Eylem Teorisi": Kadî Abdülcebbar Örneği". Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Nisan 2012), 781-804.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh*. nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2001.
- Dehlevî, Mahmûd b. Muhammed. *İfâdatü'l-envâr fî idâeti usûli'l-menâr*. nşr. Hâlid Muhammed Abdülvâhid. Kâhire: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2002.
- Erdoğan, Mehmet "İslam ve İnanç-Eylem-Edem Bütünlüğü". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/4 (Aralık 2018), 105-115.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi usûl*. nşr. Hamza b. Zühre Hâfız. 4 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, ty.
- Güldü, Şule "Fıkıh Usûlü ve Kelâmın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiilli ve Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ Ale'l-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sının Değerlendirmesi ve Tahlili". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 469-499.
- Güleç, Hasan. "Delil Olarak Hz. Peygamber'in Fiilleri". *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 67-78.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cassâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Haziran 2013), 165-189.
- Haniyye, Mâzin İsmail. "Hz. Peygamber'e Cibillî Fiillerinde Tâbi Olma". trc. Erdoğan Sarıtepe. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 343-362.
- Kacır, Temel. "Şer'î Hükmün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 218), 1221-1247.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Adilcabbâr el-Esedabâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. nşr. Muhammed Hıdır Nebhâ. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Kahraman, Abdullah. "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 2/1 (Mart 2005), 11-28.
- Karadağ, Bekir. "Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzebe)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 553-569.
- Kırağ, Mustafa. "George Herbert Mead'ın Eylem Kuramı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2018), 363-390.
- Köksal, A. Cüneyd. "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2010), 1-14.
- Liv, Cemil. "Semerkandînin Mizânül Usul Adlı Eseri Bağlamında Semerkant ve Irak Hanefî Usul Ekollerinin Hz. Peygamberin Fiillerine Yaklaşımı". *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi 2020 Gümüşhane*. ed. Salih Yıldız vd. 186-196. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Macit, Yüksel. "Akıl Delilini Fıkıh Usulcülerinin Farklı Anlamalarda Kullanmaları Üstüne". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/6 (Aralık 2013), 119-131.
- Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Yaradılışın Gayesi ve İlahi Fiillerin Değeri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2020), 87-114.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*. nşr. Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1992.

- Semerkandî, Ruknüddîn Ebu Muhammed Ubeydullah b. Muhammed. *Câmi'ul-usûl fî beyâni'l-kavâ'idî'l-hanefiyyeti ve's-şâfi'iyyeti fî usûli'l-fıkh*. nşr. İsmet Garibullah Şimşek. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efkânî. 2 Cilt. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, 1986.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. "Kâdı Abdülcebbar b. Ahmed'in İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş'ârî'nin Kesb Görüşünün Eleştirisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 51-55.
- Tûfî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *el-Udde fî usûli'l-fıkh*. nşr. Muhammed Rizâ el-Ensârî el-Kummî. 2 Cilt. Kum: Müessestü'l-Bi'se, 1417.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 17 (2007), 1-24.
- Ünal, İ. Hakkı. "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri". *Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 191-199.

**HİKMET ZEYVELİ. MEDİNE SAHİFESİ. (İSTANBUL: KURAMER, 2019) 342 s.
ISBN: 978-605-9437-31-8**

Erol YAPRAKDAL

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
erolyaprakdal@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1683-3037

Hz. Peygamber liderliğindeki Müslümanlarla birlikte Medine’de pek çok farklı unsur yaşamaktaydı. Hz. Peygamber bu şehirde yaşayan insanların birbirleriyle asgari düzeydeki münasebetlerini düzenleyen deklarasyon mahiyetinde bir belge hazırlamıştı. Medine’deki farklı dini, siyasi ve etnik unsurların bir arada yaşamasını öngören siyasi ve hukuki belge niteliğini taşıyan¹ *Medine Sahifesi*, 19. yüzyılın sonlarına doğru oryantalistlerce ilgi görmüş daha sonra ise Müslüman araştırmacılar tarafından pek çok çalışmaya konu edilmiştir (s. 11). Bu ilgi muhtemelen küreselleşen dünyada bir arada yaşama mecburiyetinde olan insanların, geçmişin tecrübesinden faydalanma isteğinden ileri gelmektedir. Nitekim batılı araştırmacılar, bu belgeyi “Medine Anayasası” şeklinde isimlendirmişlerdir² (s. 11, 19).

İslami ilimlere dair pek çok çalışması olan Hikmet Zeyveli’nin beş bölümden oluşan *Medine Sahifesi* adlı kitabı; I. Bölüm: Giriş (s. 17-25), II. Bölüm: Tarihi Arka Plan (s. 27-66), III. Bölüm: Metin İncelemeleri (s. 67-112), IV. Bölüm: Metnin Çevirisi (s. 113-156), V. Bölüm: Değerlendirme/Sonuç (s. 157-161), Ekler (s. 163-327) ve Bibliyografya (s. 329-342) olmak üzere 342 sayfadan oluşmaktadır. Kitap hacimli gibi gözükse de pek çok yerde teknik bilgi ve literatüre ait veriler yer aldığı için okuyucunun doğrudan okuyacağı metin 140 sayfa civarındadır. Geri kalan 170 sayfalık kısım, başta ekler olmak üzere literatüre ait verilerden oluşup oldukça zengin ve istifadeli bilgiler sunmaktadır. Yazarın söz konusu bu çalışması, belgenin bilimsel olarak her yönüyle ele alınıp daha doğru anlaşılmasına katkıda bulunma amacı güttüğü anlaşılmaktadır.

Medine Sahifesi’nin kendine has bir ismi olmadığı için farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Orijinal metinde “kitap” ve “sahife”, kaynaklarda “muvâdaa” ve “muâhede”, Türkçe literatürde ise Medine vesikası/sözleşmesi/anayasası şeklinde geçmektedir³ (s. 19).

Yazar, metnin orijinalinde dokuz kez geçen “sahife” ibaresinden hareketle çalışmasına *Medine Sahifesi* ismini vermeyi uygun görmüştür (s. 11, 18-19). Ancak Diyanet İslam Ansiklopedisinin “Sahife” maddesinde bu ibarenin metinde sekiz kez geçtiği ifade edilmektedir.⁴ Doğrusu, yazarın isimlendirme konusundaki hareket noktası makul olsa da “Vesika” kelimesi bu metni daha iyi ifade etmektedir. Nitekim yazarın verdiği bilgiye göre; son dönem müellifleri de “Vesika” kelimesini tercih etmektedirler (s. 19).

¹ Mustafa Özkan, “Medine Vesikası” (Ankara: DiA, 2019), Ek-2/212.

² Bkz. Özkan, “Medine Vesikası”, Ek-2/213.

³ Bkz. Özkan, “Medine Vesikası”, Ek-2/212.

⁴ Bkz. Abdullah Aydın, “Sahife” (İstanbul: DiA, 2008), 35/522.

Tek bir metin halinde günümüze ulaşmayan ve parça parça halinde kaynaklarda geçen *Medine Sahifesi*, araştırmacılar tarafından bir araya getirilerek son halini almıştır⁵ (s. 11).

Muhammed Hamidullah'ın (öl. 2002) Türkçeye çevrilmiş⁶ olan çalışmasının yanında başka pek çok çalışma mevcut olsa da yazar, bu çalışmaları batılı çalışmalara göre yeterli bulmamış olacak ki çalışmasını da bu boşluğu doldurmak üzere ortaya koymuştur. Nitekim yazar, önsözde oryantalistlerin çalışmalarını Müslümanların çalışmalarına göre daha tatmin edici bulduğunu ifade etmektedir (s. 13-14).

Yukarıda ifade edildiği üzere Müslümanların çalışmalarını yeterli bulmayan yazar, bu belgeyle ilgili ön plana çıkan Julius Wellhausen'ın (öl. 1918) çalışmasının üzerine yoğunlaştığını dile getirmektedir. Ancak sadece bununla yetinmeyerek klasik kaynakları da tarayarak ciddi bir literatür çalışması yapmıştır (s. 13-14). Araştırmacılara kaynaklık etmesi için kitabın ekler bölümünde bu verilere de genişçe yer vermiştir (s. 163-327). Çalışmanın bu yönüyle alan araştırmacılarına zengin bir malzeme sunduğunu ifade etmek mümkündür.

Yazar, giriş bölümünde çalışmanın ana çerçevesini oluşturan mini bir bibliyografya sunmakta ve burada "kayda değer" diye zikrettiği kaynakların çoğu batılı çalışmalardan oluştuğu görülmektedir (s. 17-18). Bu, muhtemelen yazarın önsözde ifade ettiği üzere batılı çalışmaları Müslümanların çalışmalarına göre daha derin, kapsamlı ve tatmin edici bulmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim yazar, konunun tahkikine başlarken Müslüman araştırmacıların çözmesi gereken pek çok problemin ve cevaplaması gereken soruların olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı batılı araştırmacıların çalışmalarını daha sistematik bulmaktadır (s. 13-14). Bu yaklaşımın isabetli olduğunu belirtmek gerekir; çünkü 19. yüzyıldan itibaren Batı, bilimsel metodolojide oldukça ilerleme kaydetmiştir. Dolayısıyla onların bilimsel çalışmalarında bunun yansımaları müşahade etmek mümkündür.

Yazarın tespitine göre; *Medine Sahifesi*'yle ilgili en kapsamlı çalışmayı yabancıardan Micheal Lecker, Müslümanlardan ise Hamidullah ve Muhammed b. Fâris el-Cemîl yapmıştır. Yazar da ilerleyen sayfalarda çalışmasını Lecker ve Hamidullah'ı dikkate alarak ortaya koyduğunu ifade etmektedir (s. 18-20).

Yazar, maddelendirme başlığı altında *Sahife*'nin ana kaynaklarda maddeler halinde geçmediğini; ancak araştırmacıların cümle başlarındaki giriş ifadeleri ve anlam bütünlüğünden hareketle farklı sayılarda maddeler oluşturduklarını ifade etmektedir. Nitekim o, *Sahifeyi* Wellhausen'ın 47, Leone Caetani'nin (öl. 1935) 48, Hamidullah'ın 52, W. Montgomery Watt'ın (öl. 2006) 47, R. B. Serjeant'ın (öl. 1993) 69 ve Lecker'in 64 madde halinde bölümlendirdiğini belirtmiştir. Kendisi de Lecker'in bölümlendirmesini esas almıştır (s. 20-21).

Yazar -her ne kadar- ilk defa akademik üslupla *Medine Sahifesi*'ni ele alan Wellhausen'ın çalışmasına yoğunlaşacağını ifade etmişse de yukarıda ifade edildiği üzere Lecker'in çalışmasını daha kapsamlı bulduğu için maddelendirmede onun

⁵ Bkz. Özkan, "Medine Vesikası", Ek-2/212.

⁶ Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye -Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri-*, çev. Akyüz, Vecdi (İstanbul: Kitabevi, 1997).

çalışmasını esas almıştır (s. 19-20). *Sahife* hakkında genel malumat için buradaki veriler kayda değer verilerdir. Ayrıca Ek-1’de *Sahife* maddeleri karşılaştırmalı olarak verilmiştir (s. 163-165). Bu ek, maddelerin karşılaştırması için büyük kolaylık sağlamaktadır.

Bilindiği üzere *Sahife* genel anlamda iki bölüme ayrılmaktadır. İlk bölüm Müslümanlarla ilgili, ikinci bölüm ise Yahudilerle ilgili bölümdür. Ancak yazar bu bölümlendirmeyi kabul etmemektedir. Ona göre; 64 maddelik anlaşmanın 1-26. maddeleri Müslümanlarla ilgili, 27-48. ile 56-57. maddeler yani toplamda 24 madde Yahudilerle ilgilidir. Geri kalan 14 madde ise yani; 49-55. ve 58-64. maddeler genel hükümleri kapsamaktadır (s. 21-22). Yazarın bu bölümlendirmesi modern anayasa formatı izlenimini vermektedir.

Yazar, başlıca problemleri sorular halinde sıralarken aslında çalışmanın genel çerçevesini de çizmektedir. Özellikle *Sahife*’nin yazılış tarihinin çok önemli olduğunu dile getirmektedir. Ona göre; bu sorun, açıklığa kavuştuktan sonra belgenin arka plan bilgisi de ortaya konulmuş olur (s. 23-25). Nitekim yayınevi de benzer hususu dile getirmektedir. Yayınevi’ne göre bu çalışmayı diğer çalışmalardan ayıran en önemli nokta; yazarın Kur’an-ı Kerim’den hareketle dönemin tarihi ve toplumsal arka planıyla *Sahife* metnini ilişkilendirmesi olmuştur (s. 11-12). Bu gayreti çalışmada müşahede etmek ziyadesiyle mümkündür.

Anlaşıldığı kadarıyla yazar, bu çalışmayı ortaya koyarken amacı okuyucuyu eğitmek değil bilgilendirmektir. Çünkü o, çalışmada başlıca problemlere tatmin edici cevaplar kombinasyonunu vererek (s. 24) *Sahife*’nin yazıldığı dönemin tarihi ile arka plan bilgilerini interaktif bir şekilde tahlil etmek istediğini söylemektedir (s. 14). Ancak o, *Sahife*’nin günümüz Müslümanlarının sosyo-politik sorunlarının çözümü konusunda ne tür önerilerinin olduğuyla ilgili değerlendirmeye uzun uzun girmeyeceğini ifade etmektedir (s. 24).

Yazarın giriş bölümünde çalışmanın genel hatlarını efradını cami agharını mani şeklinde çizmiş olduğunu söylemek mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla yazarın amacı; sadece *Sahife*’nin maddelerini salt bir biçimde ortaya koymak değil bununla beraber maddelerle günün tarihi arka planını senkronize bir şekilde ortaya koymaktır. Bunu başarabildiği ölçüde çalışmanın amacına ulaşmış olabileceği izlenimini vermektedir. Belirtmek gerekir ki, bu amacın çalışmaya farklı bir boyut kazandıracığı açıktır. Yazara göre; belge ile tarihi arka plan birlikte değerlendirildiğinde anakronizm ve anlamsız çevirilerin de önüne geçilmiş olur. Böylelikle belge daha doğru bir şekilde yorumlanmış olacaktır (s. 25).

Yazar, *Sahife*’nin yazılış tarihiyle ilgili tarihlendirmeyi hicretin ilk iki yılı aralığında olduğu görüşünü savunmaktadır (s. 27). Bu bölümde birtakım teknik ve tarihi veriler ışığında kendi kabul ettiği tarihlendirmeyi temellendirmeye çalışmaktadır. Yazar, çalışmasında *Sahife*’nin anlaşılmasını o günkü tarihi arka planın bilinmesine bağladığı için bu konuyla ilgili olarak geniş bir malumata yer vermiştir (s. 29-67). Medine ortamının zihinde canlanması açısından bu bilgilerin verilmiş olması son derece önemlidir.

Yazar, tarihi arka plan kısmında hicret sürecini ve hemen akabinde yaşananlar ile Bedir Savaşı’na giden süreci kısaca işlerken bazı çağdaş araştırmacıların değinmediği noktaları işlemesi dikkat çekici bir detaydır. Örneğin;

Bedir Savaşına kadar Ensar çeşitli nedenlerden ötürü Kureyş'le savaşmayı göze alamamıştır. Öte yandan Hz. Peygamber, Bedir'e kadar düzenlenen seriyye ve gazvelere Ensar'dan kimseyi katmamaya özen göstermiştir. Çünkü Hz. Peygamber, biatlerde Ensar'ın verdiği sözlerden hareketle onların sadece Medine'de kendilerini koruyacakları kanaatine sahip idi. Şu var ki Hz. Peygamber her ne kadar Ensar'ın bu tutumuna saygı duymuşsa da onlardan gönüllü olarak sefere katılmalarını beklemiştir (s. 51-52). Ensar'ın bu tutumu onlarla ilgili olan algının aksine olsa da bunu, günün şartlarında değerlendirmek kişiyi doğru sonuca ulaştıracağı muhakkaktır.

Savaş ayetlerinin nazil olmasından sonra dahi Medinelilerin savaşma isteksizliği Kur'an-ı Kerim'de kınanmıştır. Yazar, sadece ayetlerin kınamasıyla değil demografik olarak da Medine'de 500'e yakın savaşabilecek kişi bulunurken 313 kişinin savaşa katılmasını da delil olarak öne sürmektedir. Ayrıca sadece Ensar değil aynı zamanda Muhacirler arasında da savaşmaya isteksiz kimselerin olduğunu da dile getirmektedir. Dolayısıyla yazar, burada Medine döneminde Hz. Peygamber'e karşı bir "Müslüman muhalefeti"nin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu verileri ayetler bağlamında ikna edici şekilde izah etmektedir (s. 51-57). Doğrusu bu detayların ortaya konulması takdiri hak etmektedir. Elbette ki bu zayıf muhalefet Hz. Peygamber'in bizzat şahsına karşı veyahut dinin emirlerine karşı değildir. Günün sosyo-politik şartlarının Müslümanlar üzerindeki etkisinden öte olmadığı aşıkardır. Dolayısıyla bu pasif muhalefetin konjoktürel olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Demografik yapı ve yerleşim yeri hakkında aktarılan veriler kayda değer bilgilerdir. Bu verilerin alan araştırmacılara fayda sağlayacağı kuşkusuzdur⁷ (s. 57-66). Metin incelemeleri bölümünde *Sahife*'nin kaynakları, sıhhati, kendi içindeki bütünlüğü, yazılış tarihi, kimin yazdığı ve nerede yazıldığı, kimleri kapsadığı, şekli ve mahiyeti konusunda *Sahife* her yönüyle teknik ve akademik bir şekilde ele alınmıştır (s. 67-112). Burada oldukça istifade edilebilecek detaylar mevcuttur.

Yazar, *Medine Sahifesi*'nin iki ana kaynağının olduğunu öne sürmektedir. Bunlar: İbn İshâk (öl. 151/768) ve Ebû Ubeyd'in (öl. 224/839) metnidir. Yazar, bu iki metnin günümüze hangi kaynaklar yoluyla ulaştığının verilerini aktarmaktadır. İlginçtir, yazarın verdiği bilgiye göre; oryantalistler metnin sıhhati konusunda neredeyse ittifak halindedirler. Hatta en şüphecilerinin dahi herhangi bir tereddüdü bulunmamaktadır (s. 67-70).

Yazarın *Sahife* üzerinde ihtilaflar için "sıhhat", "bütünlük", "tarih" ve " taraflar" gibi yedi ana başlık ve her başlık altında da üç başlık olmak üzere toplam 21 başlık altında çizdiği tablo, sayfalarca bilginin özeti mahiyetindedir. Tabloda, 22 araştırmacının bu başlıklar hakkındaki kanaatleri paylaşılmaktadır. Bu tablo, konunun hem anlaşılması hem de zihinde canlanması adına önem arz etmektedir (s. 106-107).

Yazar, *Sahife*'nin yazılış tarihi hakkında görüş ve argümanları verdikten sonra onun Bedir Savaşı'ndan sonra bir defada yazıldığını öne sürüp bu konudaki argümanlarını sıralamaktadır. Ayrıca yine rivayetler ışığında *Sahife*'yi Hz. Ali'nin

⁷ Yazarın özet olarak faydalandığı çalışma için bkz. M. Tayyib Okıç, "İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* 7/ (1959), 11-20.

yazdığını ileri sürmektedir. Bu konudaki tartışmalar okuyucunun takdirine kalmıştır (s. 79-91).

Metnin çevirisi bölümünde yazar, asıl kaynak olan İbn İshâk ve Ebû Ubeyd'in günümüze ulaşan metinlerinin arasındaki fark ve benzerliklerini ortaya koyarak Hamidullah ve Lecker'in yönteminden hareketle bir yol takip ettiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre her iki metin birebir aynı değildir. Örneğin; Lecker'in tasnifine göre İbn İshâk'ın metni 64 madde iken Ebû Ubeyd'in metni 44 maddeden ibarettir. Dolayısıyla yazar, aradaki bu farkı dikkate alarak oluşturulan metin üzerinde birtakım tercihlerde bulunmaktadır (s. 113-114).

Bu bölümde de oldukça titiz bir çalışma ve yoğun bir emeğin olduğunu müşahede etmek mümkündür. Neredeyse kelime kelime ayrıntılı bir çalışma yapılmıştır. Nitekim bunu dahi yeterli görmeyen yazarın titizliğini "*Sahife*'nin sıhhatli bir çevirisini elde etmek için, bugüne kadar yapılmış bütün çevirilerini el altında bulundurmaya faydalı olmakla beraber yine de her yönüyle yeterli olmamaktadır." cümlesinden anlamak mümkündür. Ebû Ubeyd'in metni birçok maddeyi ihtiva etmediği için metnin çevirisinde yazar, İbn İshâk metnini esas almıştır. Ancak yine de yazar her iki metni göz önünde bulundurarak çeviri yaptığını belirtmektedir (s. 118).

Yazarın tercih ettiği *Sahife* metni, 64 maddeden oluşmaktadır. Her maddenin Arapça metniyle birlikte Türkçe tercümesi de verilmiş devamında ise yer yer bir-iki sayfa uzunluğunda izahat ve değerlendirmeler yapılmıştır. Kimi izahatlar metnin açıklaması/tefsiri mahiyetindeyken kimisi de metnin sıhhati, metinle ilgili benzerlikler, farklılıklar ve araştırmacıların değerlendirmeleri, taksimatları hakkındadır. Öte yandan yazar, maddeler arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde de birtakım değerlendirmeler yapmış veyahut madde çevirilerindeki tercihlerinin gerekçelerini ortaya koymuştur (s. 118-156).

Sonuç kısmında ise yazar, giriş bölümünde sorduğu sorulardan ve veriler ışığında vardığı kanaatleri net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre; belge her ne kadar isnadlı bir metin olmasa da onun sıhhati konusunda tartışmaya açık herhangi bir nokta bulunmamaktadır. Dolayısıyla belgenin metni "sahih"tir ve İbn İshâk yoluyla günümüze ya doğrudan aslı veyahut da bir kopyası ulaşmıştır. Şu var ki, bu metin kaynaklarda tek parça halinde bulunmamaktadır. Parça parça olarak kaynaklarda yer alan bu metin, araştırmacılar tarafından müstakil bir belge haline getirilmiştir. Nitekim bu durum çalışmanın temel alanını teşkil etmektedir (s. 157).

Yazar, *Sahife*'nin en geç Bedir Savaşına kadar yazılmış olduğunu öne sürmektedir. Özellikle *Sahife*'nin maddeleri ile o günün tarihi arka plan verilerinin birbiriyle örtüşmesine de ayrı bir önem verdiği ortadadır (s. 158).

Yazar, bilinenin aksine *Sahife*'nin bir "anayasa" niteliğinde olmadığı bilakis Müslümanlar için bir "sözleşme", Yahudiler ve azınlıktaki Müşrikler içinde "deklarasyon" ya da "davet niteliğinde" bir metin olduğunu öne sürmektedir. Özellikle Yahudi kabilelerin bu metne taraf olmadığını vurgulamaktadır. Hatta bu metnin yazıldığı sırada Yahudi kabilelerinden birinin Medine'den sürülmüş olduğunu diğer Yahudi kabilelerle de tarafsızlık ve saldırmazlık anlaşmalarının yapıldığını öne sürmektedir. Nitekim Ek-IV de "Yahudilerle Özel Anlaşmalar" kısmında bu metinleri aktarmaktadır (s. 229-237). Dolayısıyla ona göre; *Sahife*'nin

doğrudan muhatabı Müslümanlardır. Medine’de yaşayan diğer topluluklar da *Sahife*’nin dolaylı muhataplarıdır. Herhangi bir bağlayıcılığı olmayan bu metnin hedefi ise Müslümanların hakimiyetindeki Medine’de genel asayişin temini olup güvenlik ve kardeşlik ortamının oluşması olmuştur (s. 158-159). Doğrusu bu değerlendirme iddialı olduğu kadar makul ve günün şartlarına daha uygun olduğunu da söylemek mümkündür.

Yazar, son olarak *Sahife*’nin Kur’an’ın özüne aykırı olmadığını bilakis Kur’an’ın ruhuna uygun olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında günümüze uyarlanması ve uygulanması bakımından bir atıftan hareketle Müslümanların başka unsurlarla birlikte yaşadığı zaman onun tavrı sadece bu *Sahife*’nin maddelerine bağlı kalmak olmadığını aksine bu *Sahife*’den önce ve sonra yirmi yılı aşkın bir süre vahyin ışığında başka din unsurlarıyla Müslümanların yaşadığı örnekler ışığında hareket etmesinin daha doğru olacağını ifade etmektedir (s. 161). Konjoktürel şartlarda yazılan *Sahife*’nin maddelerine göre hareket etmek yerine yirmi yılı aşkın sürede insan ve toplum hayatını şekillendiren vahyin ışığında oluşan birlikte yaşama kültürüne göre hareket etmenin daha doğru olacağı aşikardır.

Ekler bölümü neredeyse kitabın yarısı hacmindedir (s. 163-327). Ek-I’de *Sahife*’nin iki metni mukayeseli ve anlaşılır bir şekilde tablo olarak verilmiştir. Bu, iki metnin mukayesesi için oldukça önemli bir tablodur (s. 163-165). Ek-II’de metnin versiyon ve rivayetleri detaylı bir şekilde verilmiştir. Bu ek, alan araştırmacılarına ziyadesiyle veri sunmaktadır (s. 167-210). Ek-III’te ise tam metin olarak değil de metnin bölüm bölüm olarak kısa ve kısmi atıflarını vermektedir (s. 211-228). Yazara göre *Sahife* bizzat Yahudilerin taraf olduğu ve Müslümanlarla Yahudiler arasında ortaya konulan bir metin değildir. Bundan dolayı zaman zaman Yahudilerle özel anlaşmaların yapıldığını vurgulamaktadır. Ek-IV’te de bu anlaşma metinlerini vermiştir (s. 229-237). Son ek olan Ek-V’te ise yazar farklı dillere çevrilmiş olan 14 tane çeviriyi vermektedir (s. 239-327). Kitabın her bölümde görülen veri zenginliğini kaynakçada da görmek mümkündür (s. 329-342).

Yazar, yeni fikirler üreterek ve eski çalışmaları tahlil ve tenkit ederek ilim dünyasına bir katkı sunması amacıyla bu çalışmayı kurguladığı anlaşılmaktadır. Çalışmanın akıcı ve sade dilinin yanında akademik yönü de ağır basmaktadır. Bu kitap, alan araştırmacılarına zengin bir literatür sunmakla birlikte genel okuyucu kitlesine de hitap edecek sadelikte bir çalışmadır. Alan çalışmasında gördüğü eksiklikten hareketle yazarın yaptığı bu çalışma ciddi bir boşluğu dolduracağı açıktır.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah. “Sahife”. 35/522-523. İstanbul: DİA, 2008.
- Hamidullah, Muhammad. *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye -Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri-*. çev. Akyüz, Vecdi. İstanbul: Kitabevi, 5. Baskı., 1997.
- Okiç, M. Tayyib. “İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* 7/ (1959), 11-20.
- Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. (3. Basım). Ek-2/212-215. Ankara: DİA, 2019.

**NORŞİN'İN MANEVİ DİNAMİKLERİNDEN ŞEYH ABDÜLKERİM
ÇEVİK'İN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ**
**THE LIFE AND SCHOLARLY PERSONALITY OF A RELIGIOUS LEADER RAISED
IN THE TOWN OF NORŞİN: SHEIKH ABDULKERİM ÇEVİK**

M. Macit Sevgili

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bölümü
macitsevgili@hotmail.com.
ORCID ID: orcid.org/ 0000-0001-7568-7511

Öz*

İlim ve irfan yuvası Norşin'de yetişmiş önemli âlimlerden ve müşitlerden biri, merhum Şeyh Abdülkerim Çevik'tir. Şeyh Abdülkerim, küçüklüğünden itibaren köklü bir eğitim alarak ilme ve tasavvufa vâkıf olmuştur. O, Norşin'de “medrese”, “tekke/dergâh” ve misafirlerin ağırlandığı “divan” faaliyetlerini başarılı bir şekilde yürüterek kendisine intikal eden mirası sürdürmede muvaffak olmuştur. Kısa, ancak bereketli ömrüne birçok hayırlı hizmet sığdıran Şeyh Abdülkerim, halkın sevgisine ve saygısına mazhar olup derin bir etki bırakmıştır. Bu çalışmada genelde Şark bölgesinin; özelde ise Norşin'in önemli simalarından ve manevi dinamiklerinden Şeyh Abdülkerim Çevik'in hayatı ve ilmî kişiliği irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Abdülkerim Çevik, Norşin, Hayatı, İlmî Kişiliği.

Abstract

One of the most respected scholars and mentors raised in Norşin, a town renowned for erudition and scholarship, is Sheikh Abdulkерim Çevik, who recently passed away. Having been educated intensively since his childhood, this profound scholar had a good grasp of erudition and mysticism. He managed to maintain the spiritual inheritance he had come into by conducting all the activities done in such institutions as madrasa and takka in Norşin, apart from those done in diwan, where guests are received. In his short but fruitful life, this sheikh was able to carry out many benevolent services and leave a deep impact upon people by whom was loved and respected deeply. The present study aims to deal with the life and scholarly personality of Sheikh Abdulkерim Çevik, who is regarded as one of the prominent figures and religious leaders in the east of Turkey, particularly in the town of Norşin.

Keywords: Sheikh Abdulkерim Çevik, Norşin, biography, scholarly personality.

* Bu çalışmadaki bilgilerin çoğu, 02. 03. 2020 ile 28. 05. 2021 tarihlerinde, “Seyda” ailesinden Şeyh Abdülkerim'in amca çocukları, abisi Şeyh Rafet Çevik ve medresesinde ders veren müderrisleri ile yaptığımız görüşmeler sonucu şifahi olarak elde edilmiştir. Ayrıca 22. 12. 2020 tarihinde Remzi Katkat tarafından YouTube'de yayımlanan “Şehid Şeyh Abdülkerim Çevik Norşin'in -Kuddise Sırruhu- Kendi Sesinden Hayatı” ile 06. 04. 2020 tarihinde Risale Akademi tarafından yine YouTube'de yayımlanan “Molla Abdülkerim 'in Hayatı ve İlmî Şahsiyeti” adlı video kayıtlarından da yararlanılmıştır.

1. Doğumu ve Nesebi

Şeyh Abdülkerim, 1970 yılında Norşin'de dünyaya gelir. Babasının adı Şeyh Ataullah Efendi; annesinin adı Radiye Hanım'dır. Babası Şeyh Ataullah, Şeyh Takyeddin'in; o da Şeyh Fethullah'ın mahdumudur. Şeyh Fethullah, "Hazret" lakabıyla meşhûr Şeyh Diyauddin'in; o da "Seyda" lakabıyla meşhur Şeyh Abdurrahman Tağî'nin mahdumudur. Annesi Radiye Hanım, Şeyh Mahmud Zokaydî'nin oğlu Şeyh Cüneyd'in kerîmesidir. Şeyh Abdülkerim'in soyu, anne tarafından da Şarkın üstadı Seyda Molla Halil Siirdî'ye dayanır.¹

2. Tahsil Dönemi

Şeyh Abdülkerim, seçkin ve güzide birçok âlimden muhtelif dersler alır. Altı yaşındayken okula; yedi yaşındayken medreseye gider. Evvela Norşin'de Kurân eğitimi ile başlar. "Elifba"nın bir bölümünü Halid Hoca adlı bir talebenin yanında okur. Yaz aylarında, Norşin'in yukarısında yer alan "Hapınuk" (Ceviz Yatağı) adlı yaylaya ailece gittikleri için Şeyh Abdülkerim, yaz mevsiminde medreseye ara verir. 1977-1980 yılları arasında Norşin'de sadece Şeyh Fadli'nin medresesi açıktır. Bunun üzerine babası Şeyh Ataullah, dokuz yaşlarında olan Şeyh Abdülkerim'i, [amcası Şeyh Nasır'ın oğlu] Şeyh Fadli'ye götürür ve "Sen bu çocuğu [medrese usulüne göre] okut." diyerek kendisine teslim eder. Şeyh Fadli, Şeyh Ataullah'a şöyle cevap verir: "Hayır! Ben "Seydagil" ailesinin çocuklarını okutmam. Çünkü siz çocuklarınıza Kurân-ı Kerîm'i okutup ardından onları okullara gönderiyorsunuz. Ya daimi olarak medresede okutun ya da ben okutmam." -Şeyh Abdülkerim'in aktardığı üzere- bunun üzerine babası, Şeyh Fadli'ye şöyle karşılık verir: "Bu çocuk sana emanet. Sen bu çocuğu sonuna kadar medresede okut!"²

Babası Şeyh Ataullah, 1979 yılında, henüz genç sayılabilecek 41 yaşında vefat eder. Babası vefat ettiği zaman Şeyh Abdülkerim, daha dokuz-on yaşlarındadır ve dördüncü sınıfa gitmektedir. Babasının vefatından dört-beş ay sonra okulu bırakıp babasının vasiyeti doğrultusunda Arapça ve dini ilimleri tedris etmek için Şeyh Fadli'nin medresesine gider. Şeyh Fadli Şeyh Abdülkerim'e, "İlim tahsil etmen şartıyla seni bana teslim etti." der³ ve babasının yanına geldiği olayı kendisine anımsatır. Bu söz, Şeyh Abdülkerim'in zihnine iyice kazınır. Çok zeki olmasına ve okulda bilgi yarışmalarında birincilik payesine almasına rağmen okulu bırakmak ve tamamen medresede kalmak ister. Öğretmeninin rızasının olmamasına ve okuldan ayrılmamasına dönük ısrarlarına rağmen "Artık ben medresede okuyacağım." der. Çok disiplinli bir talebe olan Molla Abdülaziz Kosorî'nin (Korkut) yanında, bir öğün okula bir öğün de medreseye devam etmek suretiyle aynı yıl Kurân-ı Kerim'i bitirir. Kur'ânı bitirmek üzereyken bir gün amcası Şeyh Hafid, okula gitmekte olan Şeyh Abdülkerim'e uzaktan seslenir ve "Abdülkerim! Buraya gel" der. Yanına vardığında kendisine şunu söyler: "Bakalım

¹ Risale Akademi, "Molla Abdülkerim'in Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", Sunum: M. Macit Sevgili, *Molla Abdülkerim Çevik Anma Programı*. YouTube (06. 04. 2020), 00:00:25-00:01:35.

² Remzi Katkat, "Şehid Şeyh Abdülkerim Çevik Norşin'in -Kuddise Sırruhu- Kendi Sesinden Hayatı". YouTube (22. 12. 2020), 00:02:40-00:03:45.

³ Katkat, "Şehid Şeyh Abdülkerim Çevik Norşin'in -Kuddise Sırruhu- Kendi Sesinden Hayatı", 00:04:00-00:04:27.

Kur'ân'ı nasıl okuyorsun, oku da görelim." Onun Kur'ân'ı güzel okuması üzerine: "Al bu *Mevlidi*; Seyda Mele Abdülbaki'nin oğlu Şeyh Hikmetullah'ta ibtida et" der.⁴ Böylece Şeyh Abdülkerim, Kur'ân'dan sonra medrese müfredatında okutulan ders kitaplarından ilkinin [*Mevlid*], Şeyh Hikmetullah'ta okumuş olur. Kendi deyimiyle amcası Şeyh Muhammed Hafid'ten de sık sık dersler alır ve kitaplardan bazı bölümleri kendisinde okur. Medrese eğitimine ara verildiğinde, yaz mevsimlerinde yaylalarına gittiklerinde ya da hocası hasta olduğunda hep amcasında okur. Nitekim *Mevlid* ile *Nûbihar*'ın bir bölümünü amcasında okur. Medrese eğitimine ara verildiği bir dönemde, amcası Şeyh Taha'nın Medresesine gider. *Nûbihar*'ın çoğunu ve Şâfiî fikhına dair *Ğâyetü'l-ihisâr* adlı Şâfiî fikh kitabının bir bölümünü, bu medresede Molla Hakim Korağî'nin yanında okur. Yaz olunca *Ğâyetü'l-ihisâr*'ın bir bölümünü Seyda Mele Abdülbaki'nin oğlu Şeyh Mazhar'ın; diğer kısmını da amcası Şeyh Hafid'in yanında okur. *Binâ* adlı kitabı tekrar Şeyh Fadli'ye gidip kendisinde okur. Daha sonra Şeyh Fadli Medresesine talebeler geri gelir. *İzzî* ve *Avâmil* adlı eserleri Şeyh Fadli'nin talebesi ve aynı zamanda iyi bir âlim olan Horasan'lı Molla Ebubekir'de okur. Şeyh Ğıyas'ın Medresesi'nde de kısa bir müddet okur. Ardından tekrar Şeyh Fadli'ye gidip *Terkîb*, *Sadullah-ı sağîr* ve *Şerhü'l-Muğnî* adlı kitapları kendisinde okur. *Şerhü'l-Muğnî*'nin çoğunu ise amcası Şeyh Hafid'te okur. Norşin'li Molla Lütfi'nin yanında, Kümbet Mahallesi'ndeki medresesinde bir süre eğitim alır. Keza *Şerhu'l-Muğnî*'nin bir bölümünü Molla Lütfi'den; biraz da Molla Necat'tan ders alır. 1984'lü yıllarda, Gavs-ı Hizanî Seyid Sıbgatullah Arvasî'nin oğlu Seyid Hamza'nın Hizan'a bağlı köyü olan Simban'a gider ve orada Molla Sabri'nin yanında sarf ilmi kitaplarından Teftâzânî'ye ait *Sadinî*'nin yarısından sonrasını; keza nahiv kitaplarından *Hallü'l-meâkid*, *Şerhu'l-Katr* ve *İzhâr* ile *Suyûtî*'nin [*Behcetü'l-mardiyye*] yarısına kadarki kısmını Molla Sabri'de okur. *Molla Câmî* [*Fevâidü'd-Diyâiyye*] adlı kitaba vardığında, medrese koşullarının zorluğu nedeniyle tahsile karşı bir soğukluk hisseder ve yaklaşık bir buçuk yıl eğitimine ara verir. Bu arada da ticaretle ve köy işleriyle uğraşır. Ancak birden bunun böyle yürümeyeceğini düşünüp tekrar ilim tahsiline geri döner. 1988 yılında Tillo'da bulunan Seyda Molla Burhaneddin'in Medresesine gider. 1991 yılının Haziran ayında, 21 yaşındayken Molla Burhaneddin'den ilmî icazetini alır.

3. Tedris Dönemi

Amcası Şeyh Hafid, hemen medreseden ayrılmasını istemez ve tecrübe kazanmasını ister. Zira ona göre talebe, medreseden erken ayrılmakla pişmanlık yaşamaktadır. Şeyh Hafid, hatta zaman zaman şöyle der: "Keşke ben, şimdiye kadar medresede öğrenci olarak kalsaydım."⁵ Şeyh Abdülkerim, icâzet almasına rağmen bundan ötürü bir yıl daha Tillo'da kalır ve müderrislik yapar. 1992 yılının sonlarında hocası Molla Burhaneddin'den müsaade isteyip Norşin'e gelir.

Ne var ki Norşin'de ilmî faaliyetleri rahat bir şekilde sürdürme imkânı bulunmamaktadır. Amcası Şeyh Hafid, onun Norşin'de kalıp zarar-zıyan görmesini

⁴ Katkat, "Şehid Şeyh Abdülkerim Çevik Norşinî'nin -Kuddise Sırruhu- Kendi Sesinden Hayatı", 00:05:30-00:06:10.

⁵ Katkat, "Şehid Şeyh Abdülkerim Çevik Norşinî'nin -Kuddise Sırruhu- Kendi Sesinden Hayatı", 00:11:38-00:12:05.

Norşin'in Manevi Dinamiklerinden Şeyh Abdülkerim Çevik'in Hayatı Ve İlmî Kişiliği

istemez ve birkaç yıllığına Batı tarafına gitmesini ve böylece ortamdaki uzaklaşmasını ister. Bunun üzerine Şeyh Abdülkerim, amcası Şeyh Hafid'in tavsiyesi ve hocası Molla Burhaneddin'in yönlendirmesiyle 1992 yılında Konya'ya gider ve dört ay kadar burada tedrisat faaliyetleriyle uğraşır. Ardından Gebze'de Çayırova'ya gider ve orada Mahmud Efendi'ye [Ustaosmanoğlu] bağlı olan bir vakıfta yaklaşık bir buçuk yıl müderrislik yapar. O vakit henüz 23 yaşındadır. Daha sonra 1993-1998 yılları arasında Gebze merkezde, "Tünel Üstü Camisi"nin altında kendi çabasıyla kurduğu mütevazı medresesinde yaklaşık beş yıl kadar yirmi-otuz talebeye müstakim bir şekilde ders verir. 1996 yılında Gebze'deyken Bitlis'e imam-hatip olarak atanır. Ancak Gebze'de icra ettiği müderrislik vazifesini daha önemli görür ve Bitlis'teki görevinden başladığı gibi istifa eder. Zira asıl görevi, medresede ilim adamı yetiştirmektir. "Tünel Üstü Camisi"nin altındaki medresesi kapanınca birkaç yerde daha tedrisat faaliyetlerini sürdürmeye çalışır; ancak şartlar el vermez ve buna muvaffak olmaz. Bu arada amcası Şeyh Hafid, Norşin'de misafirleri ağırladığı divana ilave yaptırmakta ve etrafındakilere şöyle demektedir: "Bu medresede, Gebze'de bulunan yeğenim Molla Abdülkerim ders verecek." Şeyh Abdülkerim, 28 Şubat kararları doğrultusunda Gebze'deki medresesi kapanır ve Gebze'den ayrılmak zorunda kalır. Bunun üzerine Norşin'e gelir. Şeyh Abdülkerim, 1999 yılında askerlik vazifesini icra etmeye gider. 2001 yılının başlarında askerlik vazifesinden terhis olur ve Norşin'e döner. Esasında Şeyh Abdülkerim'in niyeti ve arzusu, tekrar Batı tarafına gitmek ve tedrisat faaliyetlerini orada sürdürmekten yanadır. Nitekim Gebze, Gölcük, İstanbul gibi yerlerden kendisine davetler ve teklifler gelir. Hatta Gölcük'te bir medrese, üç ay kadar bir süredir kendisinden haber beklemektedir. Ancak Şeyh Abdülkerim, bu teklifleri şimdilik beklemeye almaktadır. Bu arada amcası Şeyh Muhammed Hafid de hastalanmıştır. Amcası hastanede ameliyat edilir, ancak 2001 yılında vefat eder. Şeyh Abdülkerim, Gölcük'teki medreseye gitmeye niyetlenir. Ancak gönlü olmamasına ve mazeret bildirmesine rağmen ailesi ile bölge insanının ısrarı ve müşidi Şeyh Asım'ın kendisine vasiyetinin hatırlatılması üzerine Norşin'de kalmaya karar verir. -Kendi ifadesiyle- ailede ilim faaliyetlerini sürdüreceği hiç kimse de bulunmadığı için Norşin'de kalmak zorunda kalır.⁶ 2001 yılında bir talebe ile tedris hayatına başlar ve zamanla talebeleri artar. Böylelikle medresenin ve divanın başına geçerek otuz bir gibi genç bir yaşta ağır bir sorumluluğun altına girer.

Şeyh Abdülkerim, 2007 yılından şehit edildiği 2020 yılına kadar Norşin'in değişik camilerinde resmi imam-hatiplik görevini de sürdürür. Bu süre içerisinde müftülük tarafından görevlendirilmek suretiyle Cuma vaazları da verir. O, ayrıca hem "İlahiyat Fakültesi" hem de "Sosyoloji Fakültesi"nden de mezun olur.⁷

⁶ Katkat, "Şehid Şeyh Abdülkerim Çevik Norşin'in -Kuddise Sırruhu- Kendi Sesinden Hayatı", 00:15:20-00:17:00.

⁷ Çevik (Şeyh Abdülkerim'in abisi), Şeyh Abdülkerim'in amca çocukları ve medresesinde ders veren müderrisleri. *Kişisel Görüşme* (02. 03. 2020 ile 28. 05. 2021).

4. Tasavvufî Eğitimi

Şeyh Abdülkerim, dokuz-on yaşlarında amcası Şeyh Muhammed Hafid'in irşâdıyla tövbe ederek tasavvufa ilk adımını atar ve küçük yaşlarda hatme-i hâcegâna girer. İlmî icâzetini almış ve uzun yıllar tedris faaliyetinde bulunmuş biri olarak o, tasavvufî eğitimi için 2001 yılında Şeyh Alaeddin Ohinî'nin oğlu, aynı zamanda dedesi Şeyh Takyeddin'in halifesi olan Şeyh Asım'a intisap eder. Seyr-i sülûkunu tamamlar ve tasavvufî hilafetini 2008 yılında -dayısı Şeyh Numan Zokaydî ile aynı zamanda- Şeyh Asım'dan alır.⁸

Şehit edildiği tarihe (2020) kadar bir taraftan "medrese", bir taraftan "tekke/dergah", bir taraftan da "divan" faaliyetlerini ve hizmetlerini kesintisiz bir şekilde icra ederek dedelerinden kendisine intikal eden mirası sürdürmeye muvaffak olur.

5. İcâzetleri

Şeyh Abdülkerim, iki ilmî icâzet merasimi düzenler. İlkinde Molla Sabri ile beraber kırk dört; ikincisinde ise yirmi iki talebeye icâzet verir. Böylelikle her iki merasimde, toplamda yaklaşık altmış talebeye [mucâz] ilmî icâzet verir.⁹

Şehit edildiğinde altmış-yetmiş kadar talebesi vardır ve icâzet almayı bekleyen on-on beş talebesi bulunmaktadır. Onun ders ve icâzet verdiği talebelerin çoğu, İlahiyat Fakültesi veya Diyanet İşleri Başkanlığının farklı kademelerinde görev yapmaktadır.¹⁰

6. Halifeleri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tasavvufta beş halife bırakmıştır. Bunların isimleri şöyledir:¹¹

- Seyid Şeyh Hüseyin'in oğlu Şeyh Mahmud (Kılınç)
- Seyid Şeyh Hüseyin'in yeğeni Şeyh Ömer (Kılınç)
- Molla Muhammed Emin Horadî (Yiles).
- Molla Hasan Gevaşî
- Dedesi Şeyh Takyeddin'in halifesi Molla Abdülbarî'nin oğlu
- Molla Muhammed Vanî

Bunlar dışında seyr-i sülûkunu kendi gözetiminde ve terbiyesinde devam ettiren yaklaşık on sâlik bulunmaktaydı. Şeyh Abdülkerim, sahih tasavvuf anlayışını mutedil bir şekilde temsil eden mürşitlerden biriydi.

7. Dersleri

Şeyh Abdülkerim, medrese müfredatı kapsamındaki kitaplardan Suyûtî'nin [*Behcetü'l-mardiyye*] üstündeki sıra kitaplarını okutmaktaydı. Suyûtî'nin

⁸ Risale Akademi, "Molla Abdülkerim'in Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", Sunum: M. Macit Sevgili, 00:06:00-00:06:23.

⁹ Çevik, *Kişisel Görüşme*.

¹⁰ Çevik, *Kişisel Görüşme*.

¹¹ Çevik, *Kişisel Görüşme*.

aşağısındaki sıra kitaplarını ise medresesinde¹² müderrislik yapan üç mucâzi vermekteydi.¹³

Şeyh Abdülkerim, klasik medrese müfredatı dışında öngörüsünü ve münevver yönünü gösteren başka kitaplar da okutmaktaydı. Bunlardan bazılarını toplu bir şekilde ders vermekteydi. Medrese müfredatı dışında ders verdiği kitaplardan bazıları şunlardır:¹⁴

- İmâm Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı.
- Sâbûnî'nin *Safvetu't-tefâsir*'i.
- Şâfiî fıkından büyük talebeler için toplu olarak *Muğni'l-muhtâc*; küçük talebeler için *Envâru'l-mesâlik*.
- Hanefî mezhebine mensup öğrencileri için *İhtiyâr*.
- Haftada bir *Risâle-i Nûr* dersleri.
- Fıkıh usûlünden Zeydân'ın *Vecîz*'i ile İmâmu'l-Harameyn Cüveynî'nin *Varakât*'ı.
- Ayrıca hadis usulü dersleri.

8. Bazı Özellikleri ve Birkaç Sözü

Şeyh Abdülkerim, vakur, kibar, sabırlı, halim sever, güler yüzlü, misafirperver ve mütevazı bir kişiliğe sahipti. İnsanları cezbeden bir yönü bulunmaktaydı. Daha küçüklüğünde dahi farklı kişiliğiyle dikkat çekerdi. Nitekim çocuk olmasına rağmen olgun bir insan gibi davranır; insanlar da onu bu haliyle bilirlerdi. Şöhreti sevmez; az yer ve az konuşurdu. İlmî faaliyetlerin sağlıklı bir şekilde yürütmesine özen gösterirdi. Nitekim "Benim tedavim ilim okumaktır; ders verince bütün rahatsızlıklarım gidiyor, açılıyorum." derdi. Talebelerini çok sever ve onlara maddi-manevi her türlü desteği sağlardı. Devamlı olarak talebelerine şu tavsiyede bulunurdu: "Bizim kapımız herkese açıktır. Allah, insanlara hizmet etmemiz için burayı bize nasip etmiştir".¹⁵

Şeyh Abdülkerim için Kur'ân ve Sünnet esastı. Kerametın şahsî olduğunu ve kendilerini bağlamadığını ifade ederdi. Ona göre kerametden daha elzem şeyler vardı. Esas kerametın, "Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye'ye ittibâ etmek" olduğunu belirtirdi.

Şeyh Abdülkerim, son derece iffetliydi. Medresenin maişetini, kendisinin ve ailesinin imkânlarıyla sağlardı. Dini konularda oldukça hassastı. Şuurlu bir mümin olduğuna delalet eden iki örnek zikredilebilir: "Arabası birçok kez çamurda kalmasına ve çevresinde bulunanlardan bazıları: "Hadi iki talebe çağır da gelip arabayı çeksinler." demelerine karşılık şöyle derdi: "Hayır! Biz bu talebeleri okutmak için buraya getirdik." Aynı şekilde kar yağışının yoğun olduğu Norşin'de evinin önünde, metrelerce kar toplanmasına rağmen aynı hassasiyete binaen evinin önünü talebelere temizletmezdi.¹⁶

¹² Şeyh Abdülkerim'in şehâdetinden sonra medresenin adı "Şehid Şeyh Abdülkerim Medresesi" olarak değiştirilmiştir.

¹³ Çevik, *Kişisel Görüşme*.

¹⁴ Çevik, *Kişisel Görüşme*.

¹⁵ Çevik, *Kişisel Görüşme*.

¹⁶ Çevik, *Kişisel Görüşme*.

O, köşesine çekilen müşid ve müderrislerden farklı bir profil sergilerdi. Nitekim ümmetin dertleriyle dertlenir, ümmetin içinde bulunduğu zilletten kurtulması için tedavi yöntemleri arayışına girerdi. Allah'ın dinini dünyalık için alet edenlerin, dünya ve ahirette maruz kalacakları perişanlıktan bahsederdi. Ümmetin ittifakı, ittihadı, birliği ve dirliği için elinden geleni esirgemezdi. En son gittiği hac farızasında, "Ben ümmetin birliği ve cemaatlerin birleşmesi için dua ettim." derdi.¹⁷

Keza barışı ve barıştırmayı çok severdi. Kan davalarına son verir ve aşiretlerin birbirleriyle iyi geçinmesine öncülük ederdi. Bu hususta hakkı anlatmaktan geri durmazdı. Şehitlere gıpta ederdi. İslam'ı hakkıyla yaşamının bir bedeli olduğunu belirtir ve dualarına şehit olmayı da katardı.

Bir konuşmasındaki bazı sözleri şöyledir:

Ey Müslümanlar! Uyanın artık! Küfür hiçbir zaman size fayda vermez. Müslümanların yardımcısı ve dostu ancak Allah'tır. Ey Müslümanlar! Birleşerek kardeş olun, güçlerinizi bölerek dağılmayın, bölünüp parçalanmayın. Hep birlikte Allah ve Rasûlü'ne yönelin. Ey Müslümanlar! Birbirinize düşmanlık yapmayın! Unutmayın ki Müslümanlar tarihin hiçbir zamanında bu kadar birbirinden uzaklaşarak zulme uğramamışlardı. Müslümanlar arasına bu kadar nifak tohumları ekilmemişti. İslam âleminin bu zulme uğramasının sebebi, aralarındaki ihtilaftandır. Ey Müslümanlar! Bugün yeryüzünde cereyan eden olaylar, katliamlar, gözyaşları, acılar, yakıp-yıkmalar, sadece İslam ülkelerinde olmaktadır. Küfür; mallarıyla, güçleriyle birleşerek İslam'a savaş açmıştır. Müslüman'ı Müslüman kardeşine düşman etmiştir. Uyanın artık! Küfre karşı birleşin ve saflarınızı netleştirin. Safınızı Allah ve Rasûlü'nün safı olarak belirleyin. Aranızdaki ihtilafları bir kenara bırakın. Güçlerinizi küfre karşı birleştirin. Unutmayın ki ancak müminler birbirinin dostudur."¹⁸

9. Etkinlikleri

Şeyh Abdülkerim, dini hizmetleri aktif olarak yürütür ve bu meyanda çeşitli ilmî, sosyal ve kültürel aktivitelere katılırdı. Bunlardan bazıları şöyledir:

- Medav (Medrese Alimleri Vakfı) yönetim kurulu üyeliği.
- Ehl-i Sünnet âlimleri birliği üyeliği.
- Dünya âlimleri birliği üyeliği.

Tasavvuf, ahlak, ibadet ve ümmetin sorunları gibi önemli konularda kafa yorar ve bu çerçevede çeşitli yazılar kaleme almaktaydı. Bilhassa *Burhân* ve *Marifet* gibi dergiler ile sosyal medyanın çeşitli mecralarında, 2012 ile 2019 yılları arasında mezkûr konularda yazılar yayımlamaktaydı.¹⁹ Ayrıca kendi internet sitesinde verdiği muhtelif sohbet ve fetvaları bulunmaktaydı.²⁰ 2-3 yıldan beri de telefonda, İslâmî ilimlerin farklı sahalarında dersler vermekteydi. Bu yönüyle gündemi takip eden, güncel meseleleri araştıran ve modern iletişim araçlarını etkin ve faydalı bir şekilde kullanan bir kişiliğe sahipti.

¹⁷ Çevik, *Kişisel Görüşme*.

¹⁸ İlke Haber Ajansı (İlkha), "Röportaj" (Erişim: 19.01.2020).

¹⁹ Risale Akademi, "Molla Abdülkerim'in Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", Sunum: M. Macit Sevgili, 00:15:05-00:15:45.

²⁰ Sohbetleri ve yazıları için örneğin bk. <http://abdulkerimcevik.com>.

Norşin'in Manevi Dinamiklerinden Şeyh Abdülkerim Çevik'in Hayatı Ve İlmî Kişiliği

10. Vefatı

19 Ocak 2020 tarihinde, ilim ve irfan yuvası Norşin'de, altmış-yetmiş kadar talebesinin bulunduğu medresesinde talebelere ders verirken uğradığı silahlı saldırı sonucunda şehit edildi.

Değerlendirme

Medresenin ve özüne uygun tasavvuf anlayışının en ideal simalarından ve bölgenin ileri gelen kanaat önderlerinden biri olarak bilinen Şeyh Abdülkerim'in, ömrünün en verimli evresinde mağdur ve mazlum bir şekilde şehit edilmesi, halkı üzüntüye boğmuş ve acısı her geçen gün artan derin bir etki bırakmıştır. Şeriat-tarikat-hakikat açısından istikbal vadeden Şeyh Abdülkerim'in vefatı; bölge, ülke ve ümmet için büyük bir kayıp olmuştur. Taziyesinde müşahede edilen mahşeri kalabalık, kamu vicdanının ne kadar yaralandığının açık bir göstergesi olmuştur.

Kibar yapısı, narin görüntüsü, zarif konuşması, güler yüzü ve mütevazı kişiliğiyle herkesin sevgisine mazhar olan Şeyh Abdülkerim'in şehâdeti karşısında, "Bu masuma, bu güzele nasıl kıyılır..." sorusu dillerden düşmemiştir. Taziyesinde merhum Şeyh Nureddin Norşin'in sarf ettiği şu söz, hafızalarda canlılığını korumaktadır: "Biz bugüne kadar kimseyi incitmedik. Bizi incitenleri Allah'a havale ediyoruz."

Kaynakça

- Çevik, Rafet (Şeyh Abdülkerim'in abisi), Şeyh Abdülkerim'in amca çocukları ve medresesinde ders veren müderrisleri. *Kişisel Görüşme* (02. 03. 2020 ile 28. 05. 2021).
- İlke Haber Ajansı (İlkha). "Röportaj". Erişim: 19.01.2020. <https://dogruhaber.com.tr/haber/636894-seyh-abdulkerim-cevik-daha-onceki-bir-roportajinda-onemli-aciklamalarda-bulunmustu>.
- Katkat, Remzi. "Şehid Şeyh Abdülkerim Çevik Norşin'in -Kuddise Sırruhu- Kendi Sesinden Hayatı". *YouTube* (22. 12. 2020). https://www.youtube.com/watch?v=Q64ZycRR_uw. Erişim 27. 05. 2021.
- Risale Akademi, "Molla Abdülkerim'in Hayatı ve İlmî Şahsiyeti". Sunum: M. Macit Sevgili. *Molla Abdülkerim Çevik Anma Programı. YouTube* (06. 04. 2020). https://www.youtube.com/watch?v=1_antj1FBM. Erişim: 01. 05. 2021.
- Sohbetleri ve yazıları, <http://abdulkerimcevik.com>.